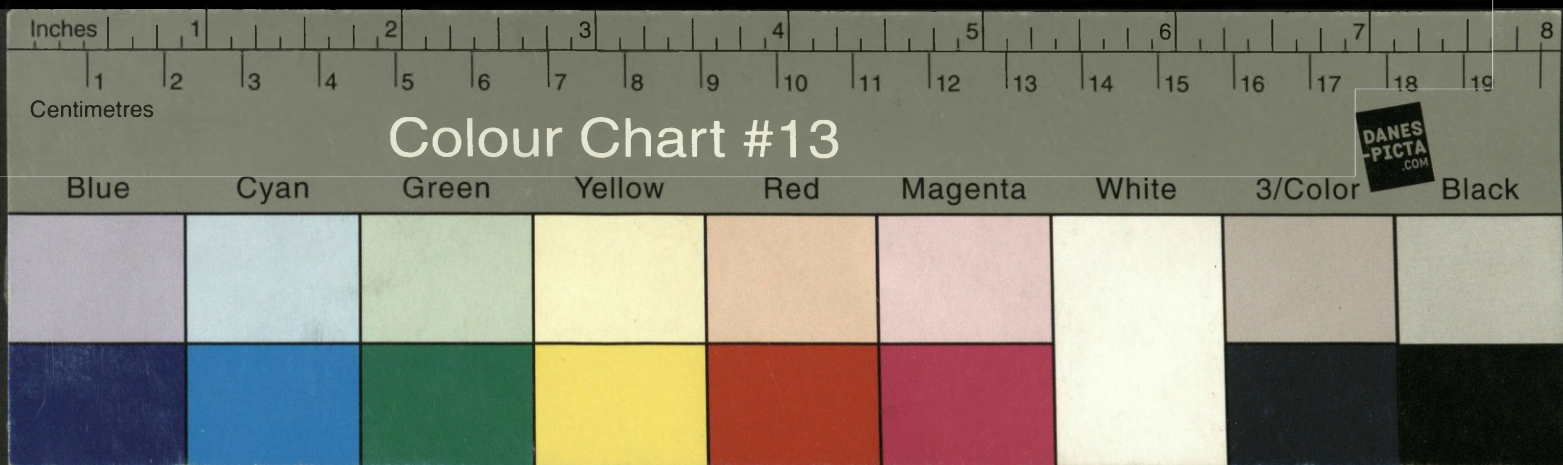


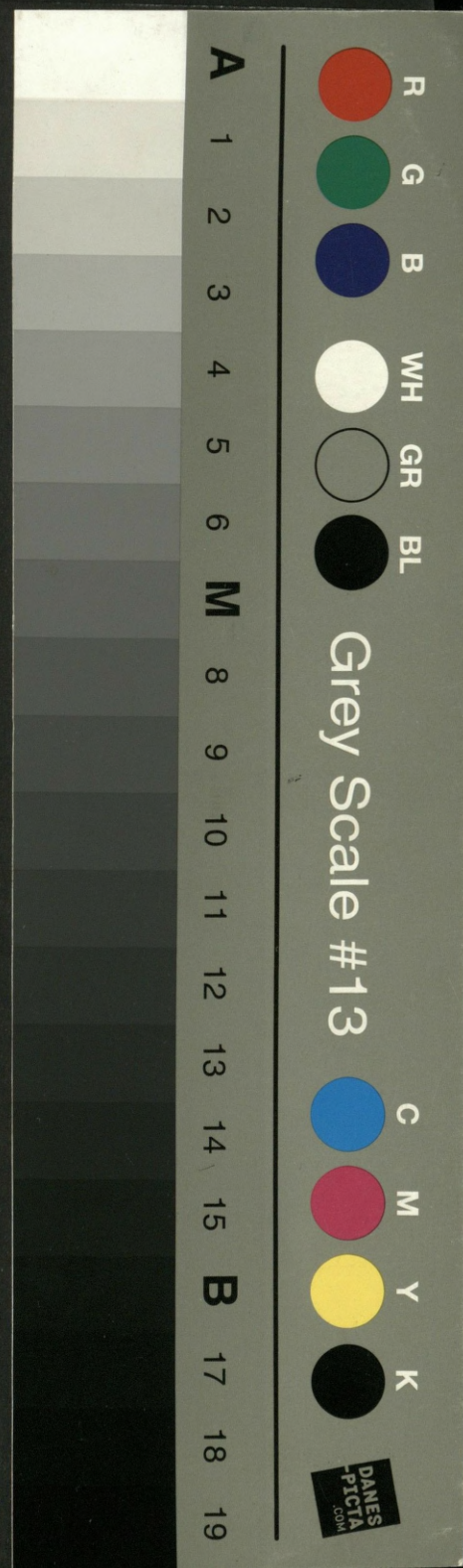


X. AUGUSTYN JAKUBISIAK

NOWE PRZYMIERZE

Z ZAGADNIEŃ ETYKI

PARYŻ 1948



X. AUGUSTYN JAKUBISIAK

NOWE PRZYMIERZE

Z ZAGADNIEŃ ETYKI

PARYŻ 1948

NOWE PRZYMIERZE

NIHIL OBSTAT

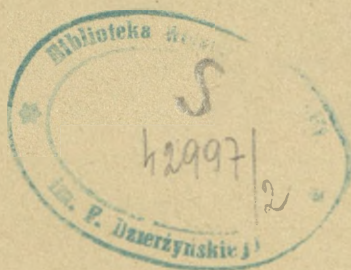
Paryż, dn. 10 listopada 1947 r.

(—) Ks. Dr. CZESŁAW WĘDZIOCH,
Rektor Polskiej Misji Kat. *p. inf.*

IMPRIMATUR

Lutetiæ Parisiorum, die XXI^a Januarii 1948.

(—) † ROGERIUS BEAUSSART,
Archieps Mocissen.



Ksiądz Jakubisiak powziął plan napisania trzeciej swej zasadniczej pracy, zarysu moralności, natychmiast po wydaniu dzieła La Pensée et le Libre Arbitre, które było drugim po wydanym w roku 1927 Essai sur les limites de l'Espace et du Temps.

W latach 1936-1939 pracował nad głównymi zagadnieniami części krytycznej, które wyłożył w formie wykładów. W okresie wojennym, obok zbioru odczytów i przemówień wydanych w roku 1946 p. t. Wytrwać by zwyciężyć, powstał wykład Modlitwy Pańskiej, owoc studiów całego życia kapłańskiego nad Pismem Świętym.

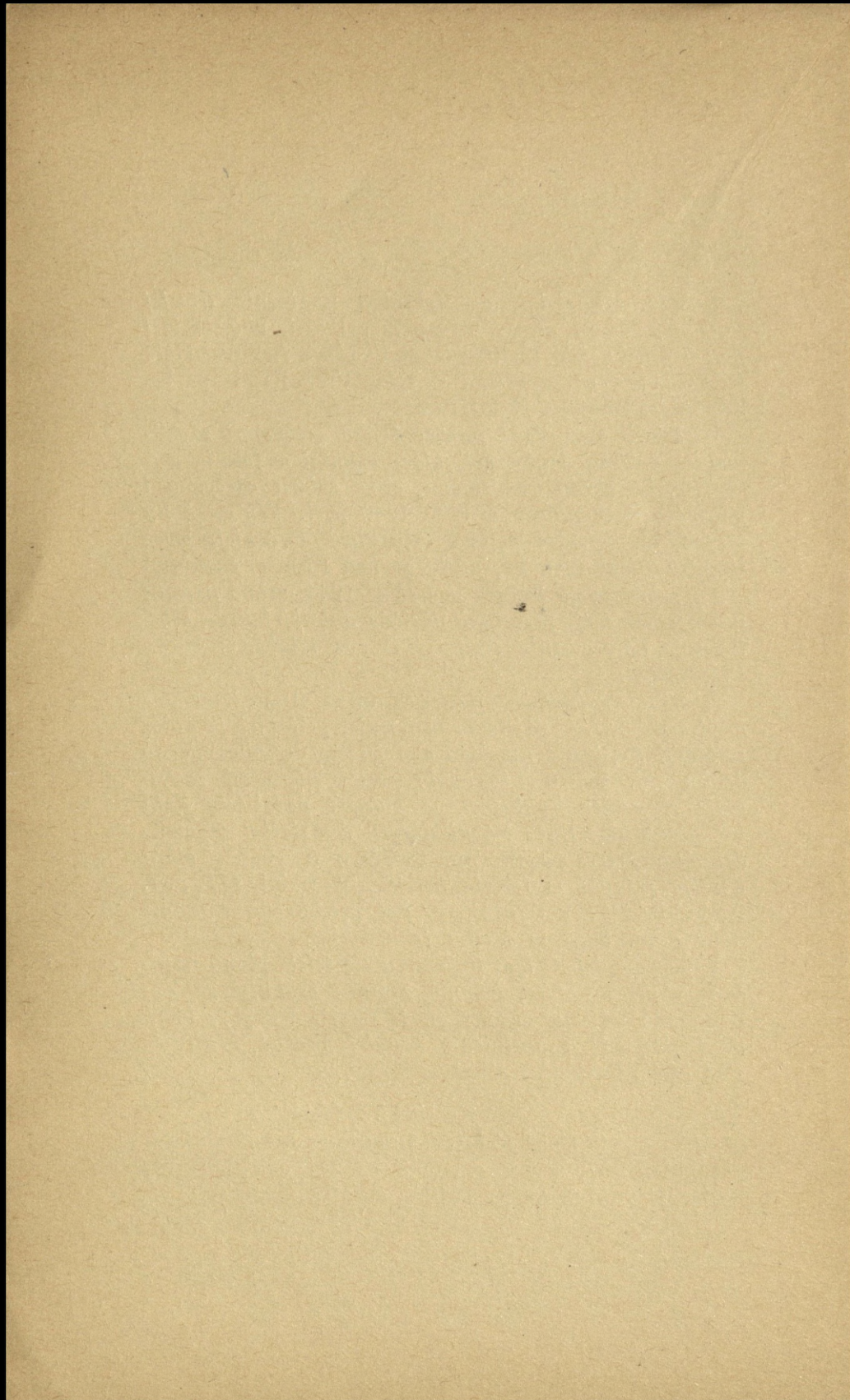
Po powrocie do Paryża w jesieni 1944, mimo natężeń pracy społecznej, przystąpił Ksiądz Jakubisiak do ostatecznego opracowania swej elyki, pod tytułem : Nowe Przymierze.

Komitet Wydawniczy Dzieł Księdza Augustyna Jakubisiaka wydaje dzieło to w formie, w jakiej je autor zostawił. Ponieważ nie było ono jeszcze definitywnie do druku zredagowane, rozdziały części pierwszej zachowują charakter wykładów, w których podaliśmy daty ich powstania. Brak też niektórych rozdziałów zapowiedzianych przez autora, np. Państwo u Hegla, który istnieje jedynie w formie notatek. Rozdział III, p. t. Naczelowiek czy Syn Boży, jest przekładem z oryginału napisanego w języku francuskim.

W wydawnictwie tym trzymamy się ściśle planu napisanego przez autora, jedynie zamiast brakującego Zakończenia dajemy wykład p. t. Skarb Ukryty, który miał stanowić uzupełnienie drugiej prośby Modlitwy Pańskiej : Przyjdź Królestwo Twoje.

*Komitet Wydawniczy
Dzieł Księdza Augustyna Jakubisiaka*

Paryż, dnia 2 lutego 1948.



WSTĘP

Nie ma człowieka, przynajmniej w Europie, który by nie zaznał skutków wojny totalnej. Nie istnieje w niej bowiem jak w poprzednich wojnach zasadnicza różnica między walczącymi i nie walczącymi obywatelami państwa : przez sam fakt, że doń należą, wszyscy oni uważani są za walczących i jako tacy ponoszą najgorsze nawet następstwa wojny. Bombardowanie wolnych miast, bez uwagi na szpitale, przytułki dla starców, kościoły i szkoły, wywożenie ludności cywilnej do obcych krajów, gdzie zmusza się ją jako niewolników do pracy na rzecz nieprzyjaciela, dla tych zaś, co pozostają w swym kraju, życie w najpotworniejszym reżymie policyjnym z więzieniami, śledztwami i torturami, z kalectwem lub śmiercią w perspektywie, oto, co wojna totalna przynosi ludziom, należącym, według dawnych pojęć, do kategorii nie walczących.

Te i wszystkie inne następstwa wojny totalnej sprowadzić można do dwóch zasadniczych, najbardziej dla niej charakterystycznych : *wojna totalna jest zamachem na wolność jednostki i na samo jej istnienie*. To również jest jasne i nie wymaga licznych dowodów. Czymże bowiem, jeżeli nie największym pogwałceniem wolności jednostki, jest wytrącanie jej z obranej przez nią drogi życia, wyrywanie jej z rodziny, domu, kraju i zmuszanie

jej do pracy, której rodzaj i warunki są wręcz przeciwnie jej osobistym przekonaniom, pragnieniom, dążeniom i uzdolnieniom? Czyż nie podeptaniem elementarnych praw jednostki do wolności jest wywiezienie Polaka do Niemiec, aby tam, pracując przymusowo dla wroga, ułatwiał mu zbrodnie uciemnienia Polski oraz tylu innych podbitych krajów? A czy mniejszym zamachem na wolność jednostki jest zesłanie Polaka z okolic Wilna lub Mińska do kopalń syberyjskich, na Kamczatkę lub do Kazachstanu, aby nie mógł głosem swoim zaprzeczyć z góry przygotowanym przez Kreml danym oficjalnej statystyki, dotyczącym ludności polskiej na Litwie lub Białej Rusi? Gdy się w ten sposób traktuje największy skarb jednostki, jakim jest jej wolność, to nic dziwnego, że nie ma się żadnych względów dla samego jej istnienia. Wykazują to niezliczone fakty z roczników wojny totalnej. Wystarczy, że wymienię kilka z pośród najbardziej znanych. Pierwszy z nich to mord kilku tysięcy oficerów polskich w Katyniu. Wiem, że nazwy tej nie wolno dziś wspominać, bez narażenia się *ipso facto* na zarzut służenia interesom polityki niemieckiej lub sowieckiej. Nie przesądzając jednak sprawy, kto dokonał mordu oficerów polskich, pewną jest rzeczą, że znaleziono ich zabitych z powiązanymi z tyłu rękami, że zatem nie oni sami odebrali sobie życie, ale zostali zamordowani na czyjś rozkaz. Otóż sam fakt ten wymownie świadczy, jak w ocenie ludzi prowadzących wojnę totalną znikomo mało waży życie jednostki. Drugim charakterystycznym pod tym względem faktem jest systematyczna zagłada przez Niemców duchowieństwa polskiego. Liczba wymordowanych księży polskich przewyższała w roku 1943 trzy tysiące, na ogólną ich liczbę dziesięciu tysięcy. Stosunek ten wyraźnie wskazuje, że wrogom naszym chodziło o zagładę w Polsce całego stanu duchownego. Świadczy to tym bardziej, jak w oczach ich mało znaczy życie człowieka. Jeszcze jeden przytoczę tu dowód zupełnej

deprecjacji u totalistów istnienia jednostki, jako takiej. Dowodu tego dostarczają niezliczone ciała Żydów w Polsce, wymordowanych, spalonych, nieraz nawet żywcem zakopanych i zalewanych wapnem. Ciała te, których całe warstwy pokrywają pola naokoło Lublina, stanowią niezbity dowód najgłębszego lekceważenia i pogardy dla życia jednostki ludzkiej, skoro używa się jej jako sztucznego nawozu do użyźnienia ziemi. Nie będę tu przytaczał innych faktów. Te, o których wspominałem, wystarczają zupełnie do wykazania, że z pośród wszystkich potworności wojny totalnej największą i najbardziej charakterystyczną dla niej zbrodnią jest zamach na wolność jednostki ludzkiej oraz na samo jej istnienie.

Jak wytłumaczyć fakt, że zbrodnia ta mogła nie tylko zaistnieć bezkarnie, ale być wykonywana z pozorami prawnego usprawiedliwienia w wieku tak wielkiej kultury i cywilizacji, za jaki uważano nasz wiek XX? Czemu właśnie na jednostkę spadają najgorsze następstwa wojny totalnej? Kto jest sprawcą i winowajcą samej tej wojny?

Na to ostatnie pytanie nie trudno jest odpowiedzieć: sprawcą i winowajcą odpowiedzialnym za wojnę totalną jest państwo totalne, jednym bowiem z najpierwszych punktów jego programu jest walka na śmierć i życie ze wszystkimi jednostkami i państwami, które się nie poddają jego hegemonii. Mówiąc bardziej konkretnie, odpowiedzialność za wojnę totalną spada w pierwszej linii na te państwa, które ją naprzód przygotowały, a następnie wywołały.

Mylilibyśmy się jednak, gdybyśmy całą winę za wybuch ostatniej wojny zwalali jedynie na państwa totalne. Zawiniły w tej sprawie i to bardzo państwa nietotalne, w szczególności zaś mocarstwa, które dyktowały i gwarantowały warunki pokoju wersalskiego.

Mimo bowiem olbrzymie wpływy, jakimi rozporządzały one, zwłaszcza po rozbrojeniu Niemiec, nie tylko nie przeszkodziły, ale przeciwnie pomogły tym ostatnim do ponownego uzbrojenia, nieporównanie większego niż poprzednie. Po dojściu zaś Hitlera do władzy ułatwiły mu całym szeregiem karygodnych ustępstw zawładnięcie Austrią, Sudetami, a następnie całą Czechosłowacją. Oczywiście do tak ustępliwej i wyzbytej elementarnej przezorności postawy rządów Anglii, Francji i Ameryki przyczyniły się wpływy wewnętrzne, działające na politykę tych państw, w szczególności zaś głosy parlamentów i opinii publicznej, oraz wywierająca na nie presję akcja finansistów, którzy inwestując przemysł niemiecki spodziewali się stąd olbrzymich zysków dla siebie.

Odpowiedzialność za wojnę totalną spada poza tym na cały szereg ludzi, którzy w ten czy inny sposób pomogli Hitlerowi w realizacji jego niecnym planów. Czym byłyby te plany, gdyby nie znalazły chętnych wykonawców? Pomysłem obłąkanego, który zapragnął boskiej władzy nad światem. Pomysłów takich było, jest i będzie wiele, a wszystkie one są osnute na zasadniczym motywie lucyferiańskiego buntu : « Wstąpię na niebo, nad gwiazdy Boże wywyższę stolicę moją, a usiądę na górze Zgromadzenia... Będę równy Najwyższemu » (1). Iluż te natchnione przez ducha pychy pomysły zawiodły do domu obłąkanych ! Tam również ziściłyby się hitlerowskie sny o potędze, gdyby mu nie pomogli ludzie. I to nie tylko ludzie najbliżsi Hitlerowi, owych kilkunastu potworów moralnych, których napotkał na swej drodze, a którzy od początku stanęli przy nim jako współtwórcy i współwykonawcy jego dzieła. Pomogli mu nie tylko członkowie partii, ale i ludzie innych partii, odmiennych przekonań, różnych dążeń,

(1) *Izaj.* XIV, 13-14.

biegunowo przeciwnych ideologii. Wystarczy więc wymienić nazwiska ludzi o tak rozbieżnych z nim poglądach jak finansista von Tiessen, jak przedstawiciel wielkiego przemysłu von Hugenburg, jak dyplomata-katolik von Papen, jak wódz pruskiej kasty militarnej Hindenburg, którego nazwisko, jeśli nie osobę, użyto do utorowania drogi do władzy takiemu *homo novus*, jakim był Hitler. Wszyscy oni, choć znali program Hitlera, zapowiedziany z niezwykłą otwartością w jego dziele *Mein Kampf*, pomogli mu w dojściu do władzy. Czyż drobną usługę oddał Führerowi von Papen, ułatwiając mu zawarcie nowego konkordatu ze Stolicą Apostolską, a przez to samo zyskując dlań, jeżeli nie poparcie u katolików niemieckich, to przynajmniej uniemożliwienie poważnej opozycji? Nie zbrakło również pomocników Hitlerowi, gdy doszedł do władzy i zaczął punkt po punkcie realizować swój program podboju świata. Ileż mu w tym pomogli nie tylko w Niemczech, ale i w innych krajach, ludzie najróżniejszych przekonań politycznych, społecznych, a nawet religijnych. Jak olbrzymi jest wkład tych najrozmaitszych co do natury pomocy i usług, jakie Führer otrzymał od przedstawicieli wszystkich stanów, wyznań i przekonań do szerzenia wojny totalnej z jej okropnościami!

Patrząc na ogrom zniszczenia życia ludzkiego, dokonany przez Hitlera w tak krótkim czasie i w tak łatwy stosunkowo sposób, nie można nie uznać, że człowiek współczesny okazał się bezradny i bezbronny wobec zamachu na jego wolność i byt. Można różnie tłumaczyć tę bezradność i bezbronność : przez zaskoczenie, nieprzygotowanie, brak czujności i tym podobne powody. Wszystkie one jednak wykazują, że człowiek doby obecnej nie dbał zbyt o wolność, skoro ją tak łatwo utracił. Twierdzenie to zakrawa na paradoks, nie trudno nam będzie jednak wykazać jego słuszność na podstawie

kilku danych z dziejów pojęcia wolności w naszym i poprzedzającym go wieku.

Pojęcie to stanowiło jedną z głównych idei XIX wieku. Przekazana przez Wielką Rewolucję Francuską, jako pierwsze z trzech naczelných jej haseł, idea wolności ożywiała w tym wieku wszystkie ruchy polityczne, społeczne i ekonomiczne. Wolność obywatela, wolność ludu, wolność ludów i narodów, wolność prasy, wolność stowarzyszeń, wolność przemysłu i handlu, wolność polityczna, wolność religijna, wolność sumienia, wolność nauki i myśli, — oto główne hasła, którymi żył i w imię których działał wiek XIX. Wolność stanowiła dlań najcenniejszą zdobycz postępu ludzkości, wolnością chlubił się i szczyił jako swym własnym osiągnięciem, wolnością upajał się jako swym najwyższym dobrem. Jeżeli chodzi o naturę wolności, głoszonej jako ideał przez wiek XIX, a realizowanej w jego instytucjach demokratycznych, to choć nie określano jej w ten sposób, rozumiano, że jej rozliczne hasła sprowadzają się do postulatu wolności jednostki.

Sam ten postulat jednak był wielkim nieporozumieniem poprzedniego wieku, owocnym w następstwa, które ujawnił wiek XX. Bowiem wolności jednostki, postulowanej przez hasła polityczne, ekonomiczne, społeczne i religijne, przeczyła kategorycznie zarówno filozofia jak i nauka XIX wieku.

Zaprzeczał jej w dziedzinie filozofii przede wszystkim idealizm niemiecki. W systemie Kanta idei wolności stawia bezwzględne *velo* czysty rozum człowieka. A choć rozum praktyczny godzi się na nią jako na warunek moralności, jest to niekonsekwencją, stwarzającą głęboką rozbieżność w tłumaczeniu podstawowych zjawisk ducha, której to rozbieżności Kant dał wyraz, zaliczając ideę wolności do antynomii rozumu.

Jeszcze gorszy los spotkał już nie tylko pojęcie wolności, ale i jej podmiot — jednostkę ludzką u następców Kanta, zwłaszcza u Fichtego i Hegla. W idealistycznym monizmie tych filozofów zanikają zupełnie zarówno jednostka jak i jej wolność. Wprawdzie Fichte wysuwa na pierwszy plan swego systemu *podmiot czysty* czyli *Ja absolutne*, nie ma on jednak nic wspólnego prócz nazwy z podmiotem realnym, z konkretną i świadomą siebie jaźnią ludzką. To bowiem, co Fichte oznacza mianem czystego podmiotu, lub absolutnego Ja, jest to poprzedzająca wszelkie realne istnienie myśl, zawierająca w sobie wirtualnie swój przedmiot, czyli byt, ze wszystkimi jego możliwymi determinacjami. Ujawnić, a raczej urzeczywistnić te determinacje, może jedynie proces rozwoju samej myśli i dlatego proces ów jest najważniejszym czynnikiem realizacji bytów. Zapewne, w prądródle powszechnego istnienia, jakim jest fichteańskie Ja absolutne, znajduje się również jednostka ludzka, ale jest ona tam w stanie zupełnego nierozróżnienia, jako czysta możliwość, a zatem bez niczego, co stanowi realnie istniejącą i świadomą swą odrębności jaźń ludzką. Napróżno więc szukalibyśmy w tym idealnym, czysto myślowym początku rzeczy choćby najsłabszego zarysu wolności, jakiej każdy człowiek ma świadomość: choć nie zaprzecza jej wręcz Fichte, jak to czyni Hegel, nie afirmuje on jej również, jak to czyni Schelling. Zresztą, gdyby nawet uznać fichteańskie Ja absolutne za wolne w swej istocie i rozwoju, to nie można by tego wcale powiedzieć o ja konkretnym, jest ono bowiem całkowicie zdeterminowane przez ów rozwój, który je stwarza. Pojęcie wolności nie ma więc żadnego potwierdzenia w bycie konkretnym.

Konsekwencje tego systemu rozwinął i sformułował ściśle Hegel. Największy nacisk kładzie on na sam proces stawania się rzeczy. Proces ten, zdaniem Hegla, podlega całkowicie najwyższemu, a właściwie mówiąc jedynemu



prawu, jakie rządzi myślą i bytem : prawu dialektyki. Dialektyka tłumaczy, a zarazem tworzy wszystko, co jest, poprzez trzy następujące po sobie i warunkujące swe następstwo fazy : faza tezy czyli myśli, faza antytezy czyli bytu i faza syntezy czyli ducha. Nie ma rzeczy, która by nie podlegała bezwzględnie temu prawu dialektycznego rozwoju. Nie ma więc wolności, jest ona pustym słowem, któremu przeczą całkowicie myśl i byt. Właściwie mówiąc, nie ma również istotnie różnych od siebie myśli i bytu, pojęcia i rzeczy ; to, co nazywamy bytem konkretnym, rzeczą istniejącą, jest rozwiniętą i zrealizowaną myślą, czyli, ściśle mówiąc, myślą, która przeszła ze stanu tezy w stan antytezy. Doszukiwanie się jakiejś niezależnej od myśli istoty rzeczy, jakiegoś różnego *substratum* istnienia jest, zdaniem Hegla i jego szkoły, stratą czasu. Przy takich założeniach zrozumiałym się staje panlogizm systemu Hegla i zawarta w nim negacja wolnej woli.

Nie lepiej przedstawia się w tym systemie sprawa jednostki, to znaczy konkretnej, świadomej siebie i swej odrębności jaźni ludzkiej. Jest ona bytem efemerycznym, nietrwałym, skazanym jako taki na nieuchronną i całkowitą zagładę. Wyrzucona na powierzchnię przez proces dialektyki z nurtu niebytu, jednostka musi nieuchronnie w tymże nurcie zagać, tak że nic z niej nie pozostanie, tylko sama myśl wyzbyta wszelkich cech osobowości. Bowiem rozwijająca się w powszechnym procesie dialektyki myśl jest, według Hegla, nicosobowa i bezpodmiotowa : nie jest to myśl moja, twoja, nasza, wasza, lub czyjakolwiek, ale jest to myśl wszystkich i niczyja, jest to oderwane pojęcie, jest to, jak mówi Hegel, czysta idea sama w sobie. Oto, jak potraktowana została w tej filozofii sprawa jednostki ludzkiej, oraz jej wolności. Pogląd ten, jak żaden inny, zaciążył na umysłowości XIX i XX wieku. On to stał się natechnieniem wielu ważnych ruchów politycznych, społe-

cznych i ekonomicznych. Zanim to wykażemy, musimy wspomnieć o innych wpływach na umysłowość obu tych wieków.

Sprawa jednostki i jej wolności nie zyskała nie w pozytywizmie. System ten bowiem nie zajmuje się nią wcale. Nie na skutek jakichś uprzednich wywodów, ale po prostu z racji metodycznej niemocy dojścia do niej. Pozytywizm bowiem nie bada bezpośrednio jednostek, czyli bytów realnych, jakie napotykamy w doświadczeniu, zajmuje się natomiast niektórymi ich cechami. Pozytywizm nie stara się wnikać w istotę rzeczy konkretnych, ale zadawała się ich opisem i klasyfikacją. Pozytywizm interesuje się tym, co rzeczy konkretne a raczej ich zjawiska mają w sobie podobnego, co umożliwia ich coraz większe uogólnianie, co pozwala je podciągnąć pod wspólne prawa i na podstawie takowych przewidywać ich następstwo. Krótko mówiąc, metoda pozytywizmu nie zbliża, a oddala umysł ludzki od jednostki jako takiej i zamiast badać jej treść, jej strukturę wewnętrzną, stara się ją ująć w ramy najogólniejszych pojęć, sądów i praw.

Odwracając się od konkretnej jednostki i badając jej namiastki, w postaci schematów pojęciowych, pozytywizm uniemożliwia sobie dotarcie do wolności ludzkiej. Wolności tej zresztą nie chce zasadniczo i z góry jej zaprzecza, podstawowym bowiem postulatem jego metody jest determinizm, czyli możność sprowadzenia do jedności wszystkich zjawisk i faktów świata. Nie dziwnego, że czyniąc z tego postulatu najistotniejsze wymaganie myśli poznawczej, pozytywizm zaprzeczał wolności jednostki ludzkiej, sam zaś jej byt uważał za abstrakcję bytu ogólnego, czyli rodzaju ludzkiego, lub po prostu ludzkości.

To zasadnicze nastawienie pozytywizmu w stosunku do wolności i jej podmiotu zachowało się całkowicie w kierunkach pochodnych, w materializmie, w scien-

tyzmie, aż do współczesnego nam neopozytywizmu. W tym ostatnim sprawa jest o tyle uproszczona, że zarówno zagadnienie jednostki, jak jej wolności, są uznane za pseudo-problemy i jako takie z góry wyłączone z listy przedmiotów, którymi zajmować się wskazanym jest dla filozofa.

Wprawdzie były w wieku XIX systemy filozoficzne, uznające zagadnienie wolności jednostki, a nawet uważające je za podstawowe w filozofii. Wystarczy wspomnieć tu nazwiska Maine de Biran'a, Secrétan'a, Boutroux, Bergsona i Williama James'a. W systemach tych wszakże wolność jednostki leży na marginesie wymagań myśli poznawczej, jednostka bowiem poczytywana jest tam, zgodnie z całą tradycją filozoficzną, za istotę niepoznawalną dla rozumu, jej wolność zaś za niezrozumiały wyjątek z ogólnej reguły, głoszącej powszechne panowanie determinizmu.

Stanowisko to potwierdzała całkowicie nauka XIX wieku. Wychodząc z założeń racjonalizmu, przejętych przez metodę pozytywistyczną, nauka ta dążyła i dochodziła do coraz większej unifikacji zjawisk, dzięki ich podporządkowaniu coraz mniejszej ilości praw. Orientacji tej sprzyjał w wysokim stopniu rozwój transformizmu w dziedzinie nauk przyrodniczych. Jego wielkie tryumfy w wieku XIX stworzyły zeń powszechnie nieomal uznawany dogmat i utrwały w szerokich masach wiarę, że teoria ewolucji da się zastosować do wszystkich wogóle zjawisk i usprawiedliwi przedwczesne jej uogólnienie, dokonane przez myślicieli i uczonych tej sławy co Spencer i Haeckel. Widzimy więc, że nauce poprzedniego wieku nie chodziło bynajmniej o afirmację wolności jednostki; jej ambicje zmierzały w kierunku wręcz przeciwnym, chodziło jej bowiem o ujęcie zarówno wszystkich zjawisk materii jak i faktów życia w jedną całość, rządzoną jedynym prawem ewolucji.

To wrogie nastawienie filozofii i nauki XIX wieku do zagadnienia jednostki oraz jej wolności zachowała w pełni i po swojemu uzasadniła socjologia. Przesłanek do jej wywodów dostarczyła jej nie tylko doktryna Augusta Comte'a, ale i poglądy wszystkich filozofów, którzy uzależniali szczegół od ogółu, byt indywidualny od bytu powszechnego. Wychodząc z tych założeń, socjologia w olbrzymiej większości swych przedstawicieli głosi bezwzględny prymat społeczeństwa nad jednostką. Uzasadnieniem tego prymatu ma być uważane za pewnik twierdzenie, że wszystko, czym jednostka jako taka jest i być może, zawdzięcza zbiorowości. Zbiorowość przekazuje jej swe wyobrażenia, pojęcia i sądy, ona dostarcza treści jej myśli, ona jej udziela swych uczuć, ona wreszcie narzuca jej swą wolę. Wszystko zatem, w czym jednostka dopatruje się swej własnej inicjatywy, wszystkie jej myśli, uczucia i pragnienia, wszystkie jej decyzje, wszystko to jest jej dane nieświadomie, nie mniej jednak realnie, przez zbiorowość ludzką. Ze zbiorowości wychodząc jako ze swego źródła, jednostka winna do zbiorowości dążyć jako do swego celu i życie jej swoje poświęcić. Jednym słowem, stosunek jednostki do zbiorowości powinien być taki jak stosunek chrześcijanina do Boga. Choć bowiem nie wszyscy socjologowie wypowiadają się w tej sprawie tak wyraźnie i stanowczo, jak to czyni Durkheim, z wywodów olbrzymiej większości wynika, że zbiorowość ludzka — społeczeństwo — jest dla jednostki Bogiem. Wiadomo, jak wielkim uznaniem cieszyła się socjologia w wieku XIX : szczycił się on nią jako jednym z najcenniejszych swych osiągnięć w dziedzinie umysłowej, socjologia bowiem stanowiła dlań doskonałą syntezę tego, co przekazały najlepsze tradycje filozofii i wymagania nauki. Oto co socjologia wносиła do sprawy jednostki i jej wolności. Znając już nastawienie w tej sprawie współczesnej filozofii jak i nauki, łatwo nam

będzie zrozumieć, dlaczego wysuwane przez wiek XIX hasło wolności jednostki należy uważać za wielkie nieporozumienie tego wieku, za krzyczącą niekonsekwencję, którą ujawnić w pełni wiek XX będzie uważał za swe zadanie.

Zanim do tego przejdziemy, musimy wyjaśnić, skąd pochodzi owo nieporozumienie w sprawie wolności jednostki. Jaka jest geneza samego tego postulatu, zawartego *implicite* w najważniejszych hasłach minionego wieku, a zaprzeczanego systematycznie przez jego filozofię i naukę, oraz przez opartą na nich socjologię?

Na pytanie to nie trudno odpowiedzieć. Wolność jednostki jest jedną z podstawowych afirmacji chrześcijaństwa. Nie głosiła jej żadna inna religia, nie sformułowała jej żadna filozofia, ani przed ani po Chrystusie: daje ją ludziom Jego Ewangelia. Chrystus to stawia jako najpierwszy obowiązek człowieka, jako naczelne zadanie jego życia, następujący nakaz: « Szukajcie naprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości Jego » (1). Na pytanie, gdzie tego Królestwa należy szukać, Chrystus wskazuje wewnątrz jednostki: « Królestwo Boże w was jest » (2). Chrystus jeden z pośród wszystkich twórców religii i filozofii głosi nieporównaną, nie dającą się ocenić, ani zastąpić, wartość tego skarbu, jaki kryje się we wnętrzu każdej jednostki ludzkiej: « Cóż pomoże człowiekowi, choćby wszystek świat pozyskał, a na duszy swej szkodę poniósł? Albo co da człowiek wzmian za duszę swoją? » (3). Chrystus jeden wreszcie w swej Ewangelii daje jednostce to, czego żadna inna doktryna moralna nie może jej dać, a mianowicie najpewniejsze wskazania, w jaki sposób może ona swój skarb wewnętrzny, czyli najlepsze możliwości swego jestestwa, nie

(1) *Mat.* VI, 33.

(2) *Luk.* XVII, 21.

(3) *Mat.* XVI, 26.

tylko nie zatracić, ale zachować i rozwinąć w pełni. Tylko bowiem Chrystus wie, co w każdym człowieku jest najcenniejsze, tylko On jeden może powiedzieć z pewnością, na czym polega prawdziwa wolność jednostki i czego wymaga jej rozwój.

Z tego to niewyczerpanego źródła światła i życia doszedł do wieku XIX ożywiający jego hasła promień wolności jednostki. Doszedł jednak nie w pełni swej jasności, ale w przyciemnieniu, rzecz można w skażeniu, jakie mu dały wykrętne tłumaczenia ludzkie w kolei wieków, w szczególności zaś interpretacja Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Wysuwała ona bowiem na czoło swych rewindykacji hasło wolności człowieka. Co więcej, wolność tę pojmowała w sensie indywidualistycznym, a nie komunistycznym, jak to wykazuje skazanie na śmierć Babeuf'a. W rezultacie jednak Wielka Rewolucja Francuska uczyniła z głoszonej przez się wolności przywilej jednego tylko stanu, a mianowicie trzeciego — *Tiers État* — który użył wolności do wzbogacenia się dobrami szlachty i duchowieństwa. Głoszona przez Rewolucję wolność nie uszczęśliwiła bynajmniej we Francji robotnika. Zdawał on sobie z tego sprawę jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku, skoro przewrót z 1848 r. dokonany został w imię hasel reformy społecznej i ekonomicznej. Już wówczas mówiono publicznie, że osiągnięta przez Wielką Rewolucję wolność daje robotnikowi możliwość umierania z głodu — *la liberté de crever de faim !* Nie było to bynajmniej przesadą. Wolność bowiem Trzeciego Stanu, z którego wywodzi się dzisiejsza burżuazja francuska, znalazła wyraz w życiu najpierw w ekonomicznym liberalizmie, a następnie w kapitalizmie. Otóż w obu tych systemach wolność staje się przywilejem pewnych tylko ludzi, dającym im swobodę bezkarnego wyzyskiwania innych i nie liczenia się z ich potrzebami.

Taka wolność nie ma nic wspólnego z afirmowaną przez Chrystusa w Ewangelii wolnością jednostki ludzkiej; naczelnym bowiem obowiązkiem ewangelicznej wolności jest zajmowanie się sprawą bliźniego, czyli przychodzenie z pomocą każdemu napotkanemu człowiekowi w potrzebie.

Oto najgłębsza przyczyna powstałego w wieku XIX a ujawnionego w pełni w wieku XX nieporozumienia w sprawie wolności jednostki. W obu bowiem tych wiekach okazało się, że wolności podobnie jak każdego innego hasła można nadużyć przy pomocy wykrętnej interpretacji i że dzięki temu staje się ona dla wielu ludzi prawdziwym nieszczęściem. Wina za to spada w pierwszym rzędzie na egoizm, na złą wolę ludzką, która wszystkiego potrafi użyć do swych niskich celów. Odpowiedzialność za nadużycia hasła wolności spada również na płytkość, na powierzchowność umysłową wielu ludzi, którzy posiłkując się odblaskiem pewnych idei, nie troszczą się o ich dokładne zbadanie w samym ich źródle. Źródłem tym, jeżeli chodzi o ideę wolności jednostki, jest, jak wiemy, Ewangelia. Otóż ilu ludzi poprzedniego i obecnego wieku, powtarzając za innymi hasła wolności człowieka, zadało sobie trud zbadania, co ta wolność oznacza w Ewangelii, czego wymaga od jednostki, a co wyklucza jako niezgodne ze swym pojęciem? Oczywiście, że największa wina w tym względzie spada na chrześcijan. Swymi słowami, czynami i wogóle swym życiem nie pokazali oni światu, na czym polega wolność ewangeliczna. Nie pokazali, bo zaprzestali zaglądać do Ewangelii, by dowiedzieć się, czego Bóg wymaga od nich, jako należących do Chrystusa, albo, co gorsza, poznawszy nawet ducha wymagań nauki chrześcijańskiej, poprzestali na zachowaniu z niej martwej litery. Tym się tłumaczy, że poza wiernością czysto zewnętrznym praktykom religii, życie wielu chrześcijan

nie różni się niczym od życia ludzi nie uznających Chrystusa, i że w postępowaniu ich nie ma nic, coby świadczyło o przejściu się duchem ewangelicznej wolności.

Oto dlaczego filozofii, nauce i socjologii XIX wieku, zgłaszającym każda na swój sposób swe *velo* w sprawie wolności jednostki jako takiej, nie przeciwstawił się nikt na serio w imię wskazań Ewangelii. Powoływano się co najwyżej w dyskusji na ten temat na znane scholastyczne rozróżnienie między pojęciem indywiduum a pojęciem osoby, z których pierwsze, oznaczające to, co w każdym człowieku jest tylko jemu samemu właściwe, uważane było za wyłączną dziedzinę ciała, gdy tymczasem przez pojęcie osoby oznaczano to wszystko, co jednostka ma wspólnego z innymi ludźmi i co jako takie należy do sfery jej ducha. Rozróżnienie to jednak nie rozwiązywało sprawy, ale przeciwnie bardziej ją jeszcze gmatwało, przemyślało bowiem pod osłoną nauki chrześcijańskiej obce jej, bo z systemu Arystotelesa zaczerpnięte pojęcia i zasady, np. że indywiduum ma jedyne swe źródło i oparcie w materii, że ludzie różnią się tylko ciałem, że nie ma między nimi odrębności duchowych, a co najważniejsze dla naszej kwestii, że jedynie dzięki ciału sprzeciwiającemu się duchowi człowiek jest wolny. Nauce Chrystusa obce są te pojęcia i nie nadające się do jej wyrażenia. Nic więc dziwnego, że gdy używa się ich w tej roli, gdy zasadami Arystotelesa wyjaśnia się wskazania Ewangelii, nie tylko nie zyskują one na tym wyjaśnieniu, ale stają się ciemne i niezrozumiałe.

W takim stanie rzeczy, gdy hasłom wolności zaprzeczały zgodnie filozofia, nauka i socjologia, gdy zaprzeczeniu temu nie przeciwstawił się nikt w imię samej nauki Chrystusa czyli Ewangelii, gdy skądinąd życie praktyczne oparło się jako na swej podstawie na proklamującym wolność gospodarczą liberalizmie i kapita-

lizmie, w tych to warunkach powstała jeszcze w wieku XIX doktryna filozoficzno-społeczno-ekonomiczna, będąca jak największą negacją jednostki i jej wolności.

Doktrynę tę stworzyli Marx i Engels, wkład jednak pierwszego z nich jest ważniejszy, tak że cały system nosi nazwę systemu Marxa. Tak też będziemy go oznaczali. Zawarta w nim negacja wolnej jednostki nie jest wyraźnie zaznaczona, bowiem system Marxa poświęcony jest sprawie wyzwolenia robotnika, wyswobodzenia go ze stanu nędzy i niedostatku, w jakim żył i pracował w wieku XIX. Wyswobodzenie to jednak, zdaniem Marxa, nie może być dziełem wolnej inicjatywy jednostek, dokona go skomasowana w jedną całość klasa robotnicza. Wszystko bowiem, co składa się na treść dziejów ludzkich, nie jest wyczynem jednostek, ale jest tworem zbiorowości, występujących pod nazwą różnych stanów lub klas i działających pod decydującym wpływem czysto materialnych pobudek. Podmiotem rozwoju człowieka w historii nie jest jednostka ale kolektyw, jego zaś sprężyną są interesy ekonomiczne. W tych to interesach tkwi, zdaniem Marxa, źródło wszystkich wypadków życia ludzkości, wszystkich jej przeżyć i przemian, nie wyłączając nawet najbardziej duchowych. Z tego punktu widzenia, przyjście na świat Chrystusa i Jego dzieło są wynikiem rozwoju interesów ekonomicznych ówczesnej zbiorowości.

W założeniach tej doktryny podkreśla się zwykle jej materializm; dla nas nie mniej charakterystyczny jest jej wybitny antyindywidualizm, redukujący do minimum rolę i znaczenie konkretnego podmiotu życia i działania, jakim jest wolna jednostka ludzka. Ten znamienity rys swej doktryny zaczerpnął Marx u Hegla. Heglowi jednak zawdzięcza Marx jeszcze coś więcej, a mianowicie samą ośnowę racjonalistyczną swej doktryny w postaci prawa dialektyki. Prawo to daje mu możność ujęcia dziejowego rozwoju ludzkości

w z góry określone następujące po sobie i uzależniające się wzajemnie etapy lub fazy : znanej nam już tezy, antytezy i syntezy. Tezą dla ery chrześcijańskiej, zdaniem Marxa, było społeczeństwo średniowiecza ze swym ustrojem feodalnym. Antytezę stworzyły czasy nowożytne, z burżuazją jako klasą dominującą, wywierającą decydujący wpływ na życie dzięki ekonomicznemu liberalizmowi i kapitalizmowi. Synteza ma być dziełem przyszłości, gdy klasa robotnicza, zniszczywszy burżuazję, zapanuje jako jedyna i narzuci światu sobie właściwy ustrój ekonomiczno-społeczno-polityczny, mianowicie komunizm.

Oto w jaki sposób pojmował Marx wybawienie pracującego ludu. Wybawienie to uważał za niechybne, twierdził jednak, że wymaga ono zbiorowego wysiłku ludzkiego, użycia wszystkich środków godziwych i niegodziwych, które doprowadzą do powszechnej rewolucji socjalnej. Właściwie mówiąc, z punktu widzenia nauki Marxa, nie ma sensu mówić o środkach godziwych lub niegodziwych. Wszystkie one są godziwe w odniesieniu do tak wielkiego celu, jakim jest rewolucja socjalna, która ma obalić kapitalistyczny ustrój świata. Jest anachronizmem stosować do tych środków burżuazyjny podział na godziwe i niegodziwe, na moralnie dobre lub złe, jak to zaznaczył sam Marx w swej polemice z Proudhon'em. Nie należy więc cofać się przed niczym, co może przyczynić się do upadku kapitalizmu, oraz opartego na nim materialnego i duchowego stanu rzeczy. Przeciwnie, należy używać wszystkiego, co nadaje się do zniszczenia gmachu burżuazyjnej cywilizacji z jej nadbudówkami : religijną, filozoficzną i naukową. Na gruzach bowiem tego przestarzałego porządku rzeczy powstanie nowy, w którym zapanuje sprawiedliwość społeczna, zamieniająca obecny stan nędzy robotnika na komunistyczny raj ziemski.

Takie to idee przyniosło światu dzieło Marxa. Wpraw-

dzie w samej strukturze tego dzieła zarysowały się poważne braki myślowe w postaci głębokich sprzeczności. By wspomnieć o najważniejszych z pośród nich, po co nawoływać ludzi do walki z istniejącym stanem rzeczy, skoro ten sam stan musi skończyć się, by dać miejsce następnemu, nasuniętemu przez konieczny proces rozwoju ludzkości? Po to, by przyspieszyć sam ten proces, odpowie nam każdy marksista. Czyż jednak jest sens przyspieszać to, co dzieje się samo przez się, bez udziału wolnej woli ludzkiej, pod deterministycznym wpływem prawa dialektyki? Co więcej, jeśli się bierze na serio działanie tego prawa, to czy dopuszczalnym jest zatrzymywanie jego proces na jakimś choćby najwyższym i najdoskonalszym etapie? Czy taki etap jest wogóle do pomyślenia w nieprzerwanym, nie kończącym się cyklu powszechnego stawania się? Co za gwarancję daje Marx i jego szkoła klasie robotniczej, że wyniesiona na wyżyny przez obrót faz dialektyki nie runie z powrotem w przepaść w następnym cyklu tezy, antytezy i syntezy?

Nad tymi oraz wielu innymi sprzecznościami zawartymi w dziele Marxa przechodzą do porządku dziennego coraz liczniejsi jego zwolennicy, nie tylko ze świata robotniczego, ale i ze sfer intelektualnych. Pierwsi, oczywiście, nie dostrzegają tych sprzeczności, olśnieni wizją świetnego jutra, jakie roztacza przed nimi doktryna komunizmu. Drudzy wypowiadają się za tą doktryną, widząc w niej ukoronowanie unitarystycznych i racjonalistycznych dążeń zarówno filozofii, jak nauk i socjologii XIX wieku. Poza tym w systemie Marxa znajdują oni jeszcze inną potężną zachętę w postaci kierowniczych stanowisk, jakie im ten system wyznacza, jako elicie ruchu komunistycznego, do czasu kiedy klasa robotnicza dojrzeje umysłowo do możliwości samodzielnego zajmowania się swoimi sprawami. Z konieczności takich pożyczek, zaczerpywanych z umysłowych zasob-

bów burżuazji, zdawał sobie sprawę sam twórca komunizmu. Wszak ani on sam, ani główni inspiratorzy jego doktryny — Feuerbach i Hegel — nie należeli wcale do klasy robotniczej. Zapowiadając członkom tej klasy jak najlepsze perspektywy na przyszłość, doktryna Marxa wymaga od nich w obecnym stanie najbardziej bezwzględного i ślepego posłuszeństwa elicie rządzącej, rekrutującej się przeważnie z owej znieawidzonej sfery burżuazji.

Wspomnieliśmy przed chwilą o rosnącym w świecie powodzeniu tej doktryny. Zawdzięcza je ona przede wszystkim swej głębokiej amoralności. W dążeniu do powszechnej rewolucji jako do najwyższego dobra swego, lub co najmniej jedynej drogi, która doń prowadzi, komunizm nie cofa się przed niczym, co może tę rewolucję przyspieszyć. Wszystkie więc braki obecnego stanu rzeczy w postaci błędów i niedomagań politycznych, kryzysów społecznych i ekonomicznych, występów i zbrodni, dokonywanych przez jednostki i grupy, za wszystko to czyni się odpowiedzialną burżuazję i jej kapitalizm. Wadliwościom tego ustroju przypisuje komunizm odpowiedzialność za takie klęski jak nieurodzaje, epidemie, powodzie i tym podobne. W ten sposób, nie wyznając żadnej doktryny religijnej ani moralnej, traktując z pogardą każdą z nich jako szkodliwy przeżytek przeszłości, komunizm występuje w roli oskarżyciela i sędziego istniejącego stanu rzeczy, obrońcy prawa, stróża moralności, podejmującego sprawę wszystkich skrzywdzonych i uciśnionych. Przystępując do każdego niezadowolonego z obecnego porządku, komunizm przemawia doń słowy Absalona : « Sprawa twoja dobra jest i sprawiedliwa, ale nie masz, ktoby cię wysłuchał... Któż mię uczyni sędzią na tej ziemi, aby do mnie chodził każdy, ktoby miał sprawę u sądu, abym ją sprawiedliwie osądził ? » (1). Amoralność takiej postawy

(1) 2. *Król*. (2 Samuel.), XV, 3-4.

polega na tym, że komunizm, zajęty jedynie i wyłącznie rozwojem swych własnych interesów, staje się pozornie rzecznikiem spraw, które mu są obce lub wręcz przeciwne, jak na przykład sprawy narodowościowe, a zwłaszcza religijne. Jak na przykład głęboko obłudną i naśladującą metody mimetyzmu w przyrodzie jest troska rządu sowieckiego o prawa mniejszości narodowych w Polsce lub o swobodę rozwoju mahometan w sąsiednich państwach azjatyckich !...

Amoralność tej postawy jest tym głębsza, że skoro tylko komunizm dochodzi do władzy, staje się on prześladowcą i gniebicielem narodowej, religijnej i wszelkiej wogóle wolności. Tak było w Niemczech i na Węgrzech w początkach okresu między poprzednią a obecną wojną, tak było później w Meksyku, tak było i jest w Rosji sowieckiej. Musimy zatrzymać się chwilę na tym kraju, opanowanym całkowicie przez marksizm, by dorozumieć się, jak wyglądać będzie panowanie tej doktryny gdzieindziej.

Pomijam sprawę sposobu, w jaki dokonany został przewrót bolszewicki w Rosji. To, że przewrót ten był wyjątkowo okrutny i krwawy, że dojście do władzy stosunkowo nielicznej partii bolszewickiej nastąpiło po wymordowaniu setek tysięcy ludzi z opozycji, może być włożone na karb zaciekłości politycznej, jaką wykazały w historii różne inne stronnictwa, dążące do uchwylenia rządów w swe ręce. Faktem jest jednak, że partia bolszewicka, doszedłszy do władzy, zdeptała brutalnie wszystkie inne, nawet te, które jej pomogły do zwycięstwa. Warto tu przypomnieć sobie, jak bezwzględnie surową krytykę, pełną szyderstw, pogardy i potępienia, stosowały Sowiety do demokratycznych rządów Kiereńskiego, by mieć pewne wątpliwości co do obecnej postawy tychże Sowietów, głoszących, że walczą o tryumf idei demokracji w świecie !... Wszakże i taka

zmiana nie jest czymś nowym w dziejach perfidii politycznej wielu państw.

Specyficznie sowiecką okazała się zainaugurowana przez Lenina, a rozwinięta w całej pełni przez Stalina polityka wewnętrzna, niszcząca z niesłychaną w państwach nowoczesnych bezwzględnością i okrucieństwem nie tylko wszelki ślad opozycji politycznej, ale wszelki objaw wolności ducha w życiu społecznym, umysłowym i religijnym. Skreślono więc wolność prasy, wolność wszelkich publikacji, wolność żywego słowa na zebraniach, w uczelniach i świątyniach. Z programu szkół wyższych wykreślono historię filozofii, pozostawiając jako jedynie wykładany i obowiązujący system Hegla w interpretacji materialistycznej. Zamknięto olbrzymią większość świątyń i zabroniono publicznego nauczania religii. Do czuwania nad tymi zarządzeniami stworzono cały aparat policyjny, rozporządzający nieznanymi w świecie demokratycznym środkami do wykrycia i ukarania winnych wykroczeń przeciwko reżymowi : szeroko rozgałęziony, bo do życia dzieci w szkole a nawet w domu rodzicielskim dochodzący system delacji, więzienia i najwyszukańsze tortury, oto sposoby, jakich użyto do stłumienia wszelkiej opozycji przeciw reżymowi. A gdy sposoby te okazały się nie wystarczające, nie zawahano się użyć jeszcze bardziej radykalnego i jeszcze mniej znanego obecnej cywilizacji środka : skazania milionów ludzi, posądzanych o niechęć do bolszewizmu, na powolne konanie, na los niewolników używanych do wyrębu drzewa w strefie Północnego Oceanu Lodowatego lub do przekopu kanałów. Oto w jaki sposób osiągnięto w Rosji ów przedziwny i niemożliwy w żadnym innym ustroju państwowym unison powszechnej pochwały i uznania dla panującego reżymu bolszewizmu.

Co reżym ten dał ludziom pracującym w Rosji? Porównując bardzo niską stopę życia robotników w Rosji z

wygodami i komfortem życia robotnika w Anglii a zwłaszcza w Ameryce, mimo woli nasuwa się pytanie : co komunizm zrealizował ze swych obietnic dawanych klasie robotniczej?

Na pytanie to możemy dziś odpowiedzieć z pewnością : zrealizował jedną z najważniejszych swych obietnic, przygotowując robotników do wojny, jako najskuteczniejszego środka powszechnej rewolucji socjalnej. Tej usługi oddanej klasie robotniczej przez Sowiety nikt nie może zaprzeczyć. Rządy sowieckie, w szczególności rząd Stalina, stworzył *ab ovo* olbrzymi przemysł wojenny i produktami tegoż zasilł wytresowaną, zdyscyplinowaną, wyrobioną i do najnowszych wymagań wojny świetnie przygotowaną armię czerwoną. Nie stracił więc wcielony w życie marksizm danego sobie czasu i środków do realizacji swego programu, ale użył ich do osiągnięcia najważniejszej pomocy w tej realizacji, a mianowicie do stworzenia olbrzymiej siły wojskowej, dzięki której bolszewizm, jako jedno z najpotężniejszych mocarstw, może dziś dyktować a nawet narzucać swą wolę światu.

Z wolą tą liczyły się już od dawna zarówno przemysł jak i gabinety państw. Cała ich polityka po tamtej wojnie musiała, chcąc nie chcąc, brać pod uwagę fakt istnienia państwa komunistycznego i ustosunkować się doń jak najkorzystniej dla swych interesów. Ustosunkowanie to w państwach demokratycznych było, o ile nie wręcz przychylne jak na przykład we Francji, to przynajmniej nie wrogie. Wrogą postawę wobec Sowietów, aczkolwiek nie wyrażającą się zawsze w zerwaniu z nimi stosunków dyplomatycznych, zajęły państwa totalne : Włochy, Niemcy, Hiszpania, a potem Japonia. Postawa taka jest zrozumiała w tych państwach. Wszak ich totalizm powstał z lęku przed bolszewizmem. W miarę bowiem jak wzmagaly się wpływy Kominternu w

świecie, szerzącego komunizm i podtrzymującego wszędzie opozycję przeciwko polityce państw, niektóre z pośród nich, bojąc się o swe istnienie, postanowiły zabezpieczyć się od zewnątrz i od wewnątrz przez wzmocnienie władzy naczelnej przy pomocy skupienia wszystkich jej prerogatyw i funkcji w rękach dyktatora. Nieograniczona władza dyktatora, pozwalająca mu żądać od jednostki jak największych świadczeń i ofiar na rzecz państwa, nie znosząca jednak własności prywatnej, oto postulaty polityczne, z których w pewnych krajach postanowiono zrobić tamę przeciw wzrastającej fali komunizmu.

Z realizacji tych postulatów powstały państwa totalne. Ziszczały one pokładane w nich nadzieje w tym sensie, że centralizując wszystkie prerogatywy władzy w ręku dyktatora, rozszerzały niepomiarnie zakres jej możliwości, uszczuplanych przez ustroje parlamentarne. Ponadto państwo totalne, mając moc nieograniczonych wymagań od jednostki, pozostawiało jej, przynajmniej w zasadzie, najbardziej czułą i wrażliwą dla niej prerogatywę jej wolności w postaci własności prywatnej. Tym się tłumaczą nie tylko rozbrzmiewające po tamtej wojnie hymny pochwały i uznania dla dyktatorów jako wcielenia potęgi władzy państwa w ustroju totalnym, ale i fakt, że za tym ustrojem wypowiedziało się całkowicie wielu przedstawicieli dużego i małego przemysłu.

Obok tych jednak awantaży, przeważnie domniemyanych, państwo totalne przynosiło z sobą cały szereg realnych i bardzo poważnych niebezpieczeństw. Przede wszystkim to, o którym mówiliśmy na początku, a mianowicie niebezpieczeństwo wojny totalnej. Ta ostatnia jest nie tylko teoretycznym postulatem państwa totalnego, ale jego życiową koniecznością, wynikającą z potrzeby samoobrony. By zachować pełnię władzy, skupionej w ręku dyktatora, państwo totalne od pierwszej chwili swego istnienia musi wieść nieubłaganą

walkę wewnętrzną ze wszystkim, co tę władzę może uszczuplić, a więc z opartymi na wolności instytucjami demokratycznymi, oraz ze stojącymi poza nimi jednostkami. Ustrój totalny nie znosi i nie dopuszcza żadnej odrębności. Wszystko, co jest, musi mu się poddać, każda instytucja, każda inicjatywa publiczna musi być przeniknięta jego duchem. Stwarza to w państwie totalnym chroniczny stan nieustannych tarć i zmagających wewnętrznych, tym groźniejszych dla przyszłości tego państwa im mniej ujawnionych, nie mająca bowiem ujścia na zewnątrz opozycja rośnie wewnętrznie, intensyfikując swe siły, oczekując momentu, gdy danym jej będzie wybuchnąć i cały system panującej polityki zniszczyć.

Poza tym państwo totalne jest nieustannym zarzewiem wojny z innymi państwami. Wojna jest dlań niezbędnym środkiem do ekspansji na zewnątrz, a przez to samo do wzmożenia swych sił i swego prestiżu wewnątrz. Oba te cele łączą się z sobą ściśle, jak to widać z dziejów hitleryzmu. Słyszymy często zarzuty pod adresem Hitlera, że nie udało mu się zachować bez wojny tego, co zdobył pokojowo między rokiem 1937 a 1939. Gdyby był zachował ówczesny stan posiadania, byłby go mógł spokojnie rozwijać, nie narażając Niemiec na ruinę. Rozumowanie to jednak jest niesłuszne. Hitler, który doszedł do władzy pod znakiem wojny odwetowej i który ku wojnie zwrócił cały rozwój przemysłu w Niemczech, nie mógł wojny zaniechać, skoro doszedł do szczytu władzy. Wojna pod jakim bądź pretekstem — czy to dla rewanzu, czy dla powiększenia stanu posiadania, czy też dla jego zachowania — była dla Hitlera, jak dla każdego dyktatora, jedynym środkiem zachowania swych wpływów i samej władzy. Stosuje się to również do Mussoliniego i do Stalina.

Zdanie to wywoła protesty nie tylko ze strony niezliczonych wyznawców marksizmu, ale i ze świata

demokracji. Nie zmienia to jednak faktu, że Stalin jest dyktatorem w najściślejszym znaczeniu tego słowa, że państwo, którym rządzi jako samowładca, jest najautentyczniej totalne. Do istoty bowiem tego państwa należy, jak to przed chwilą zaznaczyliśmy, taki ustrój polityczny, gdzie wszystkie formy i prerogatywy władzy są skupione w ręku jednego człowieka.

Powiedzą nam, że choć władza w państwie sowieckim w Rosji jest *de facto* dyktatorialna, to dzieje się to na skutek czasowej niekompetencji klasy robotniczej, która doszedłszy do dojrzałości umysłowej, będzie sama rządziła, jak to zapowiada eschatologia doktryny Marxa. Zapowiedzi tej jednak, opartej na starym i bardzo kwestionowanym w filozofii postulatcie realizacji pojęć ogólnych, nikt nawet w Rosji nie bierze na serio. Mít o sprawowaniu rządów przez scaloną w jedno klasę robotniczą zachowuje się tam jako prefiguracja ostatecznego stanu syntezy dziejowej, w którym to stanie zaniknąć mają wszystkie sprzeczności i trudności, wszystko, co obecnie dla człowieka jest niezrozumiałym i niemożliwym. Zanim to jednak nastąpi, wolę klasy reprezentować będzie żywy człowiek, konkretna jednostka, której uda się schwycić władzę w swe ręce. Będzie to taki władca, a raczej samowładca, jakim był Lenin w początkach ery sowieckiej, jakim jest obecnie panujący Stalin, jakimi byłiby Trocki, Zinowiew, Plechanow, Kamieniew i każdy inny « towarzysz », któremu by udało się dojść do szczytu władzy. Ta ostatnia musi być skupiona w jednym ręku tam, gdzie jednostce odbiera się wszelką wolność, a gdzie kolektyw uważany jest za jedyny podmiot działający, mniejsza o to, czy nosi on nazwę Klasy, Rasy, lub Państwa totalnego.

Widzimy więc, że ustrój polityczny, noszący nazwę Związku Republik Sowieckich, albo jak się mówi obecnie Radzieckich, ma wszystkie istotne cechy pań-

stwa totalnego. Najważniejsza z tych cech, negacja wolności jednostki ludzkiej, jest w nim jak najpełniej rozwinięta przy jednoczesnej jak największej autokracji władzy. Wynika stąd, że totalizm państwa sowieckiego przewyższa wszystkie inne. Drwiąc sobie z rozbrzmiewających na Zachodzie hasel wolności jednostki, państwo to uczyniło z wolności swój wyłączny przywilej : z przywileju tego korzysta w praktyce reprezentujący wolę państwa i dzierżący pełną władzę dyktator. Czym jest jednostka w takim państwie? Komórką w organizmie, kółkiem w maszynie, kamieniem w szeroko rozbudowanym gmachu życia publicznego? Porównania takie słyszy się często w języku propagandy komunistycznej, nie wyrażają one jednak istoty rzeczy, to znaczy tego, czym jest *de facto* jednostka w państwie sowieckim. Rola jej tam nie może być upodobniona do roli żywej komórki w organizmie, kółka w maszynie, a nawet jednego z poszczególnych kamieni w wielkiej budowlu. Rolę jednostki można tam przyrównać do roli szarej cegły, pozbawionej jakichkolwiek cech wyróżniających, wytworzonej sztucznie ze sproszkowanych i zbitych w jedno różnych elementów. Takie to szare, nie różniące się zewnątrz, a sproszkowane i zatarte wewnątrz cegły wytwarzają się z żywych jednostek w Z.S.S.R. w retortach, piecach i prasach wychowania państwowego.

Że państwo to jest w najściślejszym znaczeniu tego słowa totalne, jest to truizm nie wymagający dowodzenia. Dowodów decydujących w tej sprawie dostarcza nam ustrój państwa sowieckiego, jak również historia jego stosunku do własnych obywateli, oraz do innych państw. We wszystkich tych stosunkach postawa państwa sowieckiego pozostaje w gruncie niezmienna. Postawę tę wyraża formuła krańcowego egotyzmu : *ja jestem, a więc ciebie niema!* Choć nie figuruje w żadnym manifestie Z.S.S.R., formuła ta określa istotę jego polityki w stosunku do państw i do własnych poddanych.

Związek Republik Sowieckich jest państwem najistotniej totalnym, a kierujący nim Stalin to największy, najbardziej autokratyczny dyktator.

Jest rzeczą wprost niezrozumiałą, że z tym właśnie państwem, uosobionym w takim człowieku, zwalczające totalizm demokratyczne mocarstwa Zachodu — Anglia i Ameryka — zawarły ścisły sojusz. Zawarły sojusz z sowiecką Rosją nie tylko jako z najważniejszym państwem w walce, na czas wojny, ale również jako jednym z głównych twórców pokoju i powojennego ładu w świecie. O sojuszu tym mówiło się po cichu, że jest on kompromisem, mającym na celu wyeksploatowanie sił Rosji do złamania potęgi Niemiec. Czyż jednak choćby na chwilę można przypuścić, że awantaże tego sojuszu mają być wyłącznie dla strony anglo-amerykańskiej i że Sowiety zrezygnują ze swoich korzyści? Czyż wyrzekną się swej polityki zaborczej, swej ekspansji na zewnątrz i najsukuteczniejszego środka tejże, jakim jest szerzenie komunizmu w świecie? Naiwnym tym przypuszczeniom przeczy jak najkategoryczniej polityka Stalina w Polsce, w krajach nadbałtyckich, w państwach bałkańskich i wszędzie, gdziekolwiek wpływy jego sięgają. Jak więc wytłumaczyć fakt, że twórcy Karty Atlantycznej wpływów tych nie hamują, ale przeciwnie, faworyzują je, torują im drogę i ułatwiają skuteczność, domagając się od Polski oraz od innych państw, zagrożonych przez zachłanność żądań Rosji, uległości takowym? Co myśleć o nie dającym się zaprzeczyć rzuceniu w paszczę Mólochowi bolszewickiemu wolnych ludów i narodów przez te właśnie demokratyczne mocarstwa świata, które podjęły wojnę w obronie wolności?

Jedna tylko odpowiedź nasuwa się tutaj: w mocarstwach tych, a przynajmniej w ich polityce, zanikła świadomość, że dla jednostki ludzkiej największym

skarbem jest jej wolność i że bez tej wolności nie ma i być nie może ogólnej pomyślności, prawdziwego dobrobytu narodów i państw, ani pokoju w świecie. Polityka Anglii i Ameryki w stosunku do Sowietów wykazuje niesłychane krótkowidztwo, brak zmysłu samoobrony, dobrowolne zaślepienie, zamknięcie oczu na największe niebezpieczeństwo, jakie grozi wolnej jednostce ze strony najbardziej rozwiniętego totalizmu w komunistycznym państwie Rosji.

Więc i tutaj zawodzi nadzieja obrony. Nie obroni jednostki ani jej wolności polityka anglo-amerykańska, szczytująca się swym demokratyzmem, jak nie obroniła jej rozbrzmiewająca hasłami wolności cywilizacja poprzedniego i obecnego wieku.

Ratunek dla jednostki jest gdzieindziej, a mianowicie w zwróceniu się jej ku temu źródłu wiedzy i życia, z którego pochodzi afirmacja jej wolności. Zbawienie jednostki jest w Ewangelii : tam tylko, a nie w żadnej innej doktrynie religijnej ani filozoficznej dowie się ona o swym boskim pochodzeniu, jak również o bezcennych darach, w jakie ją wyposażył Stwórca, spośród których największy, najbardziej upodabniający ją samemu Bogu, jest dar wolności. Nigdzie indziej wreszcie, ale tylko w Ewangelii, znajdzie jednostka niezawodne wskazania, w jaki sposób dotrzeć i całkowicie zawładnąć owym skarbem wolności, który jej jest dany, ku czemu ta wolność ma służyć i jak ją pielęgnować, by stała się dla niej zbawieniem, a nie zgubą, jak zachować i rozwinąć dobre jej możliwości, a ukrócić złe. Krótko mówiąc, zagrożoną dziś więcej niż kiedykolwiek wolność jednostki uratować może tylko jej nawrócenie do Dawcy wolności. Nie żaden pakt polityczny, ale jedynie *przymierze z samym Bogiem*, dokonane za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, zagwarantuje jednostce jej wolność.

Na wniosek ten wielu wzruszy ramionami. Wszak

pakt człowieka z Bogiem to nie nowego w historii. Nie mówiąc już o Starym Zakonie, czyż paktu takiego nie zawiera chrześcijanin w sakramencie Chrztu i nie konfirmuje w Bierzmowaniu oraz innych sakramentach, stwierdzając przez nie swą przynależność do Boga i swą gotowość spełnienia obowiązków, jakie z niej wynikają? Miliony ludzi w ciągu tylu wieków ery chrześcijańskiej zawierało z Bogiem taki pakt, nie uratowało to jednak współczesnego człowieka od wojny totalnej i jej następstw. Jakąż więc gwarancję na przyszłość może dać proponowane przez nas przymierze z Bogiem?

Największą, jaka możliwa jest w tej sprawie. Aczkolwiek bowiem przez Chrzest zawieramy pakt z Bogiem, o pakcie tym mało kto myśli, a mniej jeszcze jest takich, którzy mu są wierni. Jest faktem niezaprzeczonym, że u wielu chrześcijan zanikła świadomość tego, co łączy ich z Bogiem, co otrzymali od Niego, a co [sami Mu dać winni. Jak zaznaczyliśmy to wyżej, olbrzymia większość spośród współczesnych chrześcijan nie zdaje sobie wcale sprawy z tego, komu zawdzięcza swą wolność, na czym ta wolność polega i ku czemu winna być użyta : czerpiąc z haseł wieku pojęcie wolności, zadawałają się również panującymi tłumaczeniami wolności, zawierającymi sprzeczności i niekonsekwencje. Sprawdza się tylokrotnie w życiu chrześcijan współczesnych to, co Bóg mówi przez usta Proroka :

*Mnie, źródło wód żywych, opuścili,
a wykopali sobie cysterny, cysterny dziurawe,
które wody zatrzymać nie mogą (1).*

Jako dowód zapomnienia o pakcie zawartym z Bogiem i o najważniejszej sprawie tego paktu — o

(1) *Jerem.* II, 13.

wolności jednostki — wystarczy przypomnieć postawę, jaką wielu chrześcijan zajęło wobec obecnej wojny. Mamy na myśli nie tylko tych, którzy dobrowolnie wypowiedzieli się za Osią i zaciągnęli się do jej szeregów, ale i tych nieporównanie liczniejszych, którzy przez lenistwo lub zaślepienie nie przeciwstawili się wojnie totalnej, aczkolwiek ta ostatnia wszczęta była w imię najbardziej pogańskich i Bogu przeciwnych haseł. Świadczy to wymownie o tym, jak stępiało wśród chrześcijan poczucie służby Bogu i wynikających z niej obowiązków. Obowiązki te polegają dla wielu na czysto mechanicznym spełnianiu pewnych praktyk religijnych, których sens, życiowe znaczenie i przeznaczenie nie obchodzą ich wcale. Poza tymi świątecznymi praktykami, w odniesieniu do codziennych spraw i zadań życia, chrześcijanin, nawet katolik, nie różni się niczym od ludzi nie uznających odpowiedzialności względem Boga. W jego stosunku do kwestii politycznych, społecznych i ekonomicznych na próżno będziemy szukali czegoś osobliwego, coby świadczyło o tym, że chce on dowiedzieć się, jakie są wymagania Boga w tych kwestiach. Wszak religia, stosunek do Boga, to czysto wewnętrzna sprawa człowieka, dotycząca jego osobistych poglądów na źródło i ostateczne cele życia ludzkiego, bynajmniej zaś nie na konkretne zadanie tegoż życia. Co na przykład katolika jako takiego może obchodzić, kto w obecnym konflikcie światowym ma rację? Czyż nie jest bardziej wskazanym i bezpiecznym dla niego, by zamiast zajmować jakąś zdecydowaną postawę w tej sprawie, zgłosić w niej swą neutralność, pozostawiając innym wypowiedzanie się za tym, kto ma słuszość? Czyż postawa taka nawet u niektórych oficjalnych przedstawicieli katolicyzmu nie świadczy wymownie o stępieniu u nich zmysłu chrześcijańskiego, o zaniku elementarnego poczucia obowiązków, ciążących na każdym, kto przez Chrzest

zawarł pakt z Bogiem? Jak inaczej wytłumaczyć można fakt, że chrześcijanie we Francji i w innych krajach nie tylko nie dojrzeli niebezpieczeństwa wojny totalnej, ale pomagali skutecznie do szerzenia takowej w świecie?

Widzę z góry odpowiedź w sprawie postawy zajętej przez wielu katolików, zwłaszcza we Francji. Z dwojga niebezpieczeństw uznali oni niebezpieczeństwo komunizmu za większe i dlatego wystąpili przeciwko niemu. Na poparcie tej odpowiedzi możnaby się powoływać na moje własne wywody w tej sprawie. Czyż nie wynika z nich, że bolszewizm jest najdojrzalszą, najbardziej rozwiniętą formą totalizmu, że między on, jak żaden inny ustrój państwowy, wolną jednostkę ludzką i że zatem stanowi największe niebezpieczeństwo dla ludzi? O słuszności tych wywodów jesteśmy jak najmocniej przekonani, nie one jednak zadecydowały u wielu chrześcijan i katolików o ich postawie. Postawa ta nie wynika z niechęci do totalizmu. Postawy tej nie natchnęła troska o los jednostki i o jej wolność. Postawy tej natchnieniem jest lęk o własność prywatną, której bolszewizm nie uznaje i którą wszędzie, gdzie może, znosi. Oto skąd pochodzi lęk przed Stalinem a raczej przed propagowanym przezeń komunizmem. Lęk ten jest jedynym uzasadnieniem prohitlerowskiej i anty-stalinowskiej postawy wielu katolików francuskich. Skupiając w swych rękach wielkie bogactwa, burżuazja francuska boi się o stan swego posiadania. Broni się ona więc przed wszystkim, co zagraża temu stanowi, co może go uszczuplić, a nawet znieść zupełnie. Fakt ten stanowi dla nas jeszcze jeden dowód zaniku u chrześcijan poczucia obowiązków, wynikających z przynależności do Boga. Czyż wyznawcy nauki Jezusa Chrystusa, której najważniejszym nakazem jest miłować bliźniego *jak samego siebie*, mają drżeć ze strachu przed Stalinem, zamiast przeszkodzić mu w jego ingerencji do kwestii robotniczej, rozwiązując po chrze-

ścijańsku tę kwestię? Nie rozwiążą jej jednak, o ile nie uprzytomnią sobie zawartych w Chrście zobowiązań i nie spełnią takowych, to znaczy o ile nie ponowią swego przymierza z Bogiem.

Przymierze to nie jest niczym nowym w odniesieniu do nauki Chrystusa : opiera się na najważniejszych zasadach tej nauki i zobowiązania jego nie różnią się od obowiązków, jakie zaciąga każdy chrześcijanin w Chrście. Nie obarczając jednak sumienia chrześcijańskiego brzemieniem nowych obowiązków, przymierze to przypomina je i wyjaśnia dokładnie. W szczególności wskazuje ono jednostce ludzkiej, do czego ją obowiązuje fakt, że ją właśnie Bóg wybrał spośród niezliczonej liczby istot możliwych do istnienia i do ziszczenia Jego miłosiernych planów. Inaczej mówiąc, zadaniem nowego przymierza jest przypomnieć jednostce jej powołanie. Przypomnieć i skłonić do podjęcia go na nowo, nie z musu, pod presją wypadków świata, nie pod grozą nowych kar Bożych, takich jak jeszcze jedna wojna totalna, lub jak przygotowywana przez komunistów powszechna rewolucja socjalna, — ale z dobrej woli, ze swobody ducha świadomego swych najlepszych możliwości, z dojrzałej, z pełni rozwagi pochodzącej autodeterminacji.

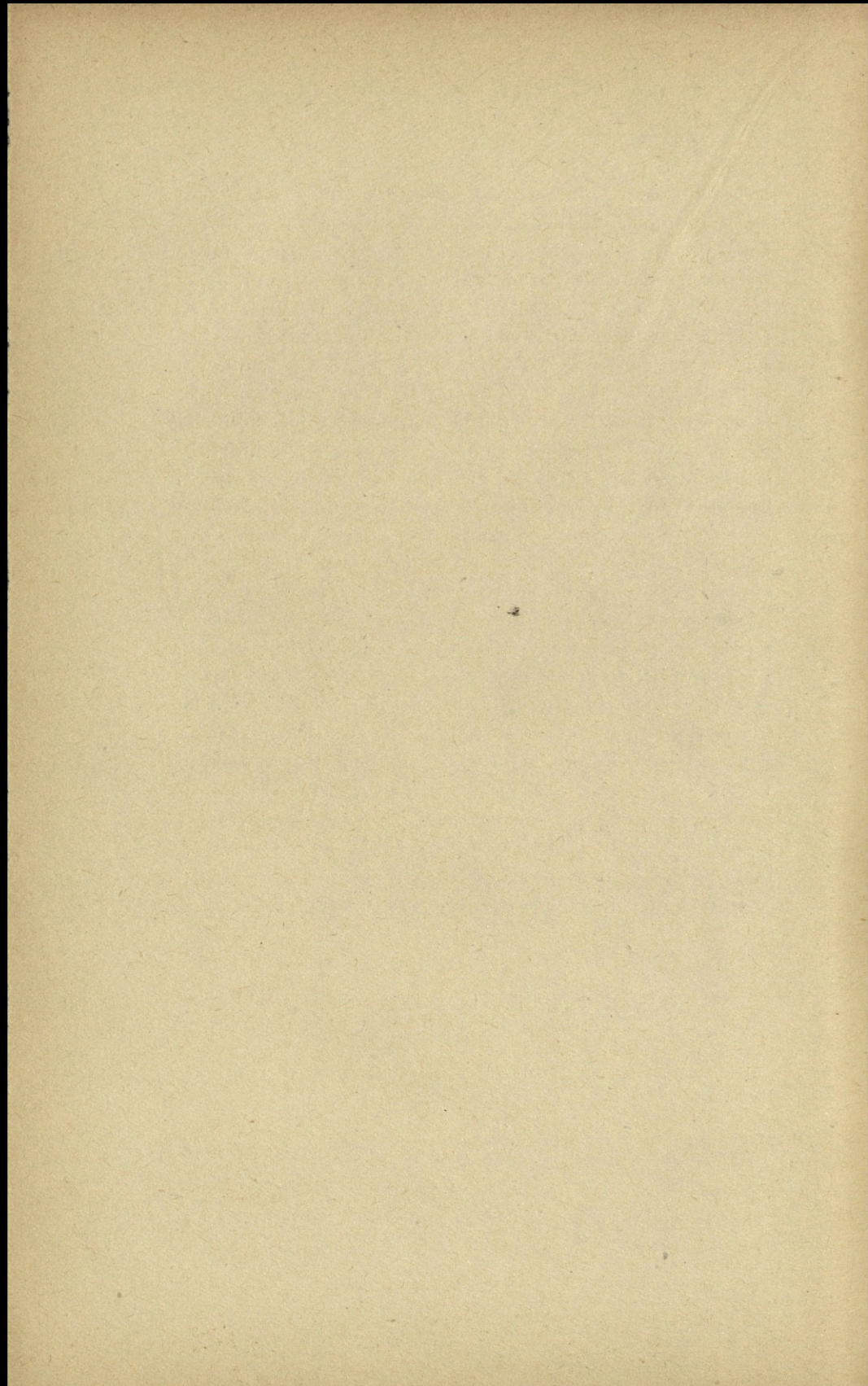
Praca niniejsza składa się z dwóch części. W części pierwszej, krytycznej i negatywnej, postaramy się wykazać, że żadna z istniejących filozoficznych doktryn moralnych nie uchroni jednostki ludzkiej przed grożącym jej niebezpieczeństwem zagłady. Doktryny te nie tylko jej nie uchronią, ale ją na niebezpieczeństwo to narażają, radząc jej zaniechać własnego doskonalenia się, a dostosować się we wszystkim do wymagań społeczeństwa, wśród którego żyje i z którego pochodzi.

Zadaniem drugiej części będzie wykazanie, że jedy-

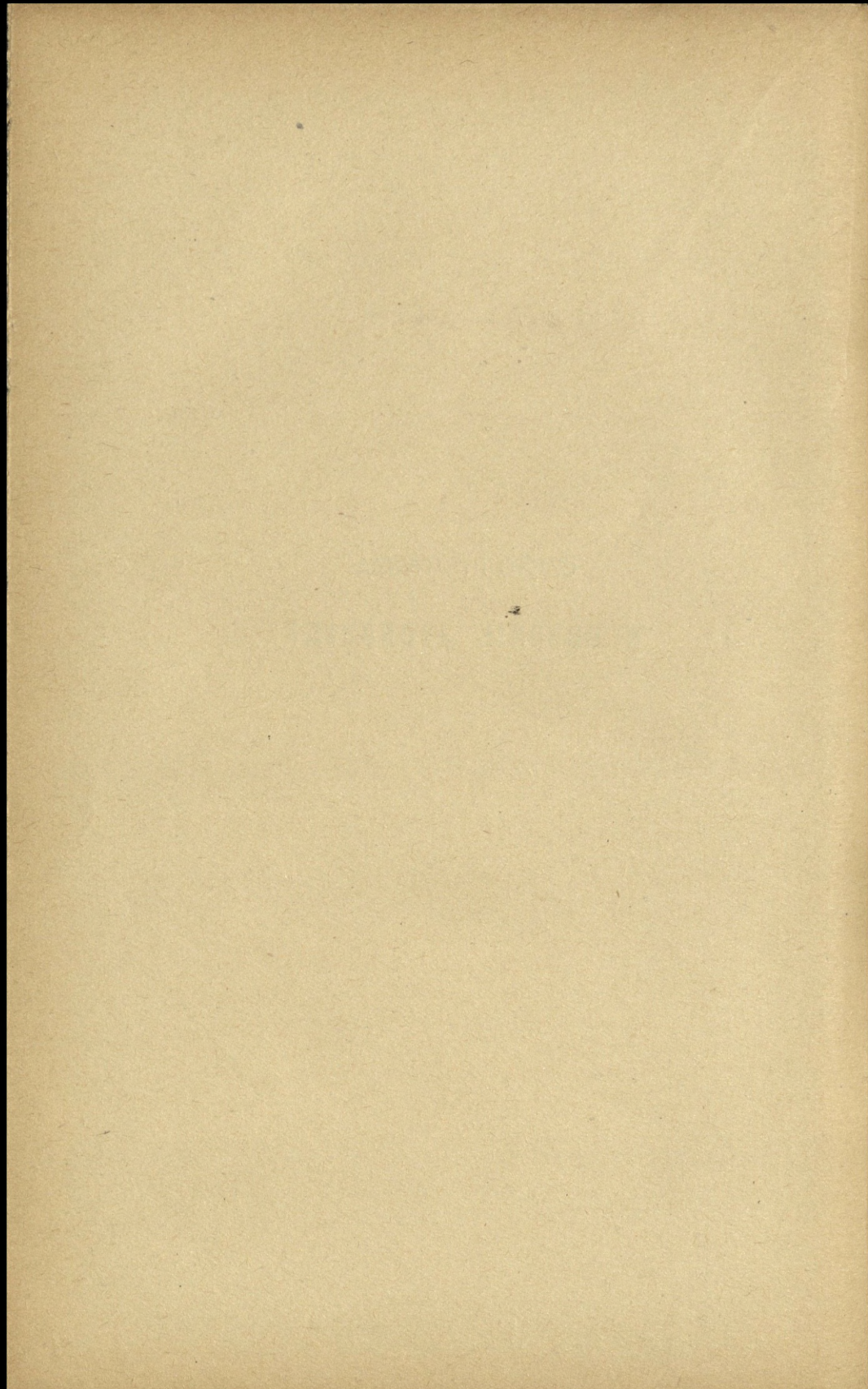
nym ratunkiem dla człowieka jest *przymierze* z Bogiem, za pośrednictwem Jezusa Chrystusa. Jedynie przymierze takie, oparte na przyjęciu doktryny Ewangelii, może uchronić jednostkę przed przymusem społecznym, działającym na nią z zewnątrz i z wewnątrz. Przymierze to jedynie również może wskazać jednostce ideał doskonałości jej samej tylko właściwy i drogę doń wiodącą.

Zarys etyki, która zakończy tę pracę, wykaże, że skuteczne środki do ocalenia jednostki i jej wolności zawarte są w Objawieniu chrześcijańskim. Nie łudzimy się bynajmniej, że etyka ta, oparta na dobrowolnym uznaniu Boga, przekona wszystkich ludzi. Jedyną naszą ambicją jest wykazanie, że dobro, w znaczeniu indywidualnym, nie przynosi szkody dobru ogólnemu, ale przeciwnie, przyczynia się do jego wzrostu. Krytyka istniejących doktryn moralnych wykaże, że definicja dobra wspólnego wszystkim ludziom jest zbyt uboga, by zadowolić każdego z nich, że każdy w sobie samym szukać winien ideału doskonałości i realizować go w życiu, jako że został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Różnorodność, jaka z tego tytułu wyniknie wśród ludzi, nie przyniesie ujmy dobru ogólnemu, gdyż wbrew temu, co twierdzi większość filozofów-moralistów i socjologów, dobro takie nie polega na jednolitości w postępowaniu ludzi, ale na ujawnieniu w nim « nieskończenie różnorodnej mądrości Bożej ».

Paryż, 25 listopada 1944.



CZĘŚĆ PIERWSZA
W OBRONIE JEDNOSTKI



I

W OBRONIE JEDNOSTKI

Tytuł niniejszego wykładu zdziwi niejednego ze słuchaczy swą ogólnością i nieokreślonością. Bo choć łatwo się domyślić, że chodzi w nim o obronę *jednostki ludzkiej*, nie wiadomo wcale, jakim ludziom i od jakich niebezpieczeństw należy się obrona.

W odpowiedzi na pierwsze z tych pytań oświadczam, że mówić będę o jednostce ludzkiej jako takiej, niezależnie od jej stanu, wieku, płci, rasy lub klasy. Czyż tak ogólnie pojmowanej jednostce ludzkiej grozić coś może? Czyż istnieje dla niej jakieś szczególne niebezpieczeństwo?

Istnieje jedno i to bardzo groźne. Określając je, odpowiem na drugie pytanie, jakie tytuł niniejszego wykładu nasuwa.

W istocie każdego z nas jest coś jedyne i niezamienne, coś, co jest naszą wyłączną własnością i co nie znajduje się w nikim innym, dzięki więc czemu każdy z nas jest bytem odrębnym i niezależnym, jeżeli nie w swej zewnętrznej działalności, to przynajmniej w swoich poczynaniach wewnętrznych.

To coś, *jedyne i odrębne* w każdym z nas, nosi nazwę *indywiduum*, która to nazwa oznacza etymologicznie

niepodzielność jednostki : nie można bowiem dzielić jej na części, nie niszczyć jej jako całości.

Ten to nieoceniony skarb zawarty w każdym człowieku znajduje się obecnie w największym niebezpieczeństwie. Nie tylko bowiem skarb ten poczytywany jest przez wielu za niepożyteczny a nawet za wręcz szkodliwy dla społeczeństwa, ale posiadacze jego, czyli jednostki, napotykają coraz to więcej przeszkód, by się nim zająć i czuwać nad jego wzrostem, tak że los jego staje się z czasem podobny do losu owego ewangelicznego talentu, zakopanego w ziemi. Na dowód, że niebezpieczeństwo to nie jest wcale urojone, wystarczy uświadomić sobie, co działo się i dzieje w tak zwanych państwach totalnych, a zwłaszcza na czym zasadza się tam wychowanie młodzieży.

Nie kwestionujemy pewnych² dość znacznych różnic, jakie istnieją między ideologiami państw totalnych : między włoskim faszyzmem, niemieckim rasizmem i rosyjskim bolszewizmem. Poza tymi jednak różnicami, państwa owe charakteryzuje jedna, wspólna, zbliżająca je tendencja. Wyraża się ona w całym szeregu wysiłków, zmierzających ku temu, aby uniemożliwić jednostce ludzkiej poszukiwanie i realizację jej najlepszych możliwości wewnętrznych, poddać ją natomiast całkowicie woli cudzej, mniejsza o to, czy wola ta zwie się wolą klasy, rasy, czy ubóstwianego państwa.

Oto niebezpieczeństwo, jakie grozi jednostce ludzkiej. Niebezpieczeństwo to jest tym groźniejsze, iż objawy jego w krajach totalnych są zastosowaniem idei i doktryn poczytywanych dziś nieomal powszechnie za najbardziej pożyteczne i zbawienne dla ludzi. O ile bowiem w krajach demokratycznych ostro krytykuje się dziś rządy państw totalnych, to czyni się to jedynie ze względu na osoby dyktatorów, nie zaś na podstawową ich zasadę, głoszącą, że społeczeństwo ma prawo

i obowiązek urabiać jednostkę, by uczynić z niej zgodnie lub wbrew jej woli to, co chce.

W rzeczywistości społeczeństwo działa na jednostkę w podwójny sposób : przez *przymus zewnętrzny*, jaki wywiera otaczający ją ośrodek społeczny w postaci praw i praktycznych reguł postępowania, jak również w postaci zasad, idei, haseł i opinii, narzucanych przez szkołę, literaturę, prasę, oraz inne środki propagandy ; przez *przymus wewnętrzny*, jaki wywiera na jednostkę przeszłość, działająca poprzez wrodzone instynkty, skłonności i dążenia. Otóż obu tych presji społeczeństwa nie tylko nie uważa się za szkodliwe dla jednostki, ale przeciwnie, poczytuje za dobroczynne, za zbawcze, jako że dzięki ich działaniu człowiek przestaje być dzikim, a staje się cywilizowanym. Rzut oka na obie te główne formy presji społecznej okaże nam, że uważane są one za niezbędne dla rozwoju jednostki ludzkiej.

Zbytecznym jest dowodzić, że przymus społeczny zaciera znaczenie jednostki jako takiej : odbiera jej bowiem prawo swobodnego rozporządzania własnymi zdolnościami, doświadczeniem i samym życiem inaczej, niż na to pozwalają panujące w danym ośrodku prawa, zwyczaje i reguły postępowania. Zapewne, w stosunku do tych reguł, każdy człowiek jest wolny wewnętrznie : bo choć na zewnątrz musi się im poddawać, w sumieniu swym może zawsze ich nie przyjmować i żadna przemoc nie może go zmusić do ich uznania. Co innego wszakże jest czuć się wolnym wewnętrznie, a móc realizować w świecie to wszystko, do czego się jest zdolnym. O ile jednostka na usprawiedliwienie tego, co czyni lub zamierza, może powołać się na względy dobra ogólnego lub użyteczności społecznej, zgodnie z panującymi w danym miejscu i czasie poglądami na owo dobro i użyteczność, inicjatywa jej nie napotyka na poważniejsze przeszkody. O ile jednak nie może umotywowwać w

ten sposób swych poczynań, o ile chce działać po swemu, nie licząc się z wymaganiami ośrodka, w którym żyje, lub co gorsza postępuje wbrew tym wymaganiom, wówczas niechybnie spotka się z opozycją, jako że będąc tylko jednostką, wynosi się ponad społeczeństwo, zasługując w ten sposób na zarzut *indywidualizmu*.

Wiadomo zaś, jak ciężkie zarzuty czyni się dziś indywiduizmowi. Uważany on jest za jedną z głównych przyczyn nieładu, jaki panuje w życiu wielu ludzi. Niektórzy pisarze widzą w nim sprawcę wszystkich zbrodni, jakie dzieją się na ziemi. « Pierwsza znana w historii afirmacja indywiduizmu — pisze markiz de la Tour du Pin — wyraziła się w słowach Kaina : azali jestem stróżem mego brata? Najczęstsza i najzwyklejsza jest ta, którą wyraził niedawno umierający bandyta, mówiąc : pragnąłem żyć mym własnym życiem » (1).

Poczytywany za stałe niebezpieczeństwo dla ludzkości, indywiduizm ma być dla czasów obecnych wyjątkowo groźny i zgubny. Wszystkie objawy kryzysu moralnego, jaki przeżywa ludzkość, a więc anarchizm, bandytyzm, alkoholizm, pornografia, prostytucja, handel żywym towarem, wszystko to ma rzekomo źródło w indywiduizmie.

I nie chodzi tu bynajmniej o nadmiar indywiduizmu, to znaczy o hipertrofię u pewnych osobników poczucia własnego ja, idącą w parze z zanikiem wszelkiego zmysłu moralnego lub religijnego. W mniemaniu większości moralistów i socjologów, indywiduizm jako taki jest sprawcą i winowajcą wyżej wymienionych zbrodni i

(1) *La première parole historique de l'individualisme fut celle de Caïn : suis-je le gardien de mon frère? La plus fréquente est la dernière qui échappa à ce bandit, dont l'arrestation tragique défraya la malsaine curiosité publique : j'ai voulu vivre ma vie. Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique. art. Individualisme.*

przestępstw. « Indywidualizm — pisze przed chwilą cytowany autor — jest to stan ducha anormalny, w którym ignoruje się systematycznie związki i obowiązki socjalne, wyolbrzymia natomiast do wyżyn kultu poczucie własnego ja. Jest to stan anormalny, a nawet wręcz przeciwny naturze, jako że człowiek jest z natury istotą społeczną, nie mogącą żyć inaczej jak w stanie społecznym » (1).

Zbytecznym jest, bym rozwodził się długo nad różnymi objawami nieładu politycznego i ekonomicznego, przypisywanymi indywidualizmowi. Jedno słowo streszcza w sobie wszystkie te formy nieładu, a mianowicie *liberalizm*. Wystarczy wypowiedzieć to słowo, by zdać sobie sprawę, jak znienawidzone jest powszechnie oznaczone przez nie pojęcie. Czyż nie nazywa się liberalizmu zbrodniczym i bratobójczym, ze względu na nieuczciwą konkurencję i wyzysk, do jakich system ten ma nieuchronnie prowadzić?

Wprawdzie nadużycia te kładzie się najczęściej na karb nie liberalizmu ale kapitalizmu, którego niesprawiedliwość ma być winą nie jednostek ale całych klas ludzi, uciskających i wyzyskujących z racji swego uprzywilejowanego stanowiska społecznego klasy niższe. W tym to znaczeniu Marx i jego uczniowie mówią o walce klas, jako o jedynej sprężynie postępu ludzkości, w którym jednostka jako taka nie odgrywa żadnej roli.

Do takiego jednak ujmowania sprawy przyczyniły się głównie filozoficzne wpływy, jakim Marx podlegał. Będąc uczniem Hegla, który, jak wiadomo, gotów był napisać historię ludzkości bez podania jednego

(1) *L'individualisme est un état d'esprit anormal... qui se caractérise par la méconnaissance systématique des liens et des devoirs sociaux et par le culte du moi. Cet état est anormal et contre nature, parce que la nature de l'homme est essentiellement sociale et il ne peut vivre qu'à l'état social. Ibid.*

nazwiska, Marx w zbudowanej przez się teorii nie uwzględnia wcale roli jednostki.

W praktyce jednak liczy się z nią bardzo. Gdy chodzi bowiem o walkę z kapitalizmem, Marx wskazuje cały szereg środków praktycznych, mających na celu nie tylko usunięcie instytucji liberalnych, ale wykorzenienie kompletne indywidualizmu, jako sprzyjającego rozwojowi kapitalizmu.

Tak samo wrogą postawę względem indywidualizmu musi z konieczności zająć wszelki wogóle system, opierający polepszenie warunków produkcji i pracy na reformach, narzuconych jednostce z zewnątrz. Tłumienie objawów ducha wolności musi tam być jednym z pierwszych punktów projektowanej reformy ekonomiczno-socjalnej. Punkt ten dyktuje słuszną obawą, by jednostka, uważając siebie samą za cel wszystkiego, co istnieje, nie podporządkowywała własnej wygodzie dobra innych ludzi. Taki bowiem stosunek do bliźnich rodzi nieuchronnie egoizm w moralności, anarchię w polityce, nieuczciwą zaś konkurencję i nieubłaganą walkę interesów w dziedzinie ekonomiczno-społecznej.

Do powyższych złych następstw, przypisywanych indywidualizmowi, dołączyć należy cały szereg poważnych zarzutów, jakie mu stawiają filozofia, socjologia i etyka. W filozofii tak dawnej jak obecnej kwestia indywiduum zaliczana jest do zagadnień, którymi umysłowi ludzkiemu zajmować się nie warto. Poglądy filozofów na tę sprawę dadzą się sprowadzić do dwóch grup :

W mniemaniu jednych, indywiduum jako takie jest po prostu złudzeniem naszych zmysłów ; nad złudzeniem tym umysł nasz winien przejść do porządku dziennego, by zająć się wyłącznie abstrakcjami i ogólnikami, jako jedynym godnym i właściwym sobie przedmiotem.

W przekonaniu filozofów, należących do drugiej

grupy, indywiduum istnieje rzeczywiście, a nawet jest ono jedynym bytem konkretnym, jest to jednak byt niepoznawalny, niedostępny dla umysłu naszego, jako że ten może poznawać jedynie abstrakcje i ogólniki.

Jest rzeczą jasną, że tak uproszczone stanowisko filozofów względem zagadnienia indywiduum nie rozwiązuje wcale tego zagadnienia. Nawet bowiem gdy uzna się indywiduum za złudzenie zmysłowe, to pozostaje kwestia wytłumaczenia, jak powstaje w nas to złudzenie : w jaki sposób byt powszechny zamienia się na indywidualny, lub, innymi słowy mówiąc, jak abstrakcja zamienia się na istotę konkretnie istniejącą. Na próżno jednak szukalibyśmy odpowiedzi na powyższe pytania. Na wszystko, co dotyczy pochodzenia i natury indywiduum, filozofowie dają nam stale następującą odpowiedź : indywiduum jako takie jest niepoznawalne, to znaczy nie dające się wytłumaczyć.

To, co nie udało się filozofom, obiecują nam wyjaśnić socjologowie. Zdaniem ich, zarówno istota jak i pochodzenie indywiduum znajdują wytłumaczenie w bycie kolektywnym. Nie tylko więc fakt istnienia każdej jednostki, ale i właściwości jej charakteru, jej skłonności, dążenia i upodobania, jej myśli, słowa i czyny — wszystko to pochodzi z tego wspólnego źródła, jakim jest byt zbiorowy, który nazywa się już to rodzaj lub gatunek ludzki, już to społeczeństwo czy ludzkość. Jakkolwiekby się nazwie to źródło wszystkiego, czym człowiek-jednostka jest, lub co czyni, prerogatywy jego są tak wielkie, że można jedynie porównać je z prerogatywami Boga, pojmowanego jako Stwórca i jako Opatrzność. To nam tłumaczy, dlaczego np. w przekonaniu Durkheim'a bóstwo i społeczeństwo stanowią jedno.

Z punktu widzenia takiej teorii, co znaczyć mogą postulaty indywidualizmu, przypisujące jednostce zna-

czenie i wartość większe nad te, jakie posiada społeczeństwo? Same te postulaty czyż nie są dowodem głębokiej niewdzięczności jednostek względem społeczeństwa, niewdzięczności, której nie może ona inaczej naprawić, jak poświęcając się całkowicie na ołtarzu społeczeństwa?

Obowiązek takiego poświęcenia wskazuje jednostce etyka socjologiczna. Powołując się na wywody filozofów i socjologów, usiłuje ona wpoić w umysły i serca przekonanie o szkodliwości indywidualizmu i obowiązku moralnym całkowitego poświęcenia się społeczeństwu. Obowiązek ten ma być oparty na sprawiedliwości, jako że część należy do całości : « Jednostka istnieje dla społeczeństwa, ponieważ społeczeństwo urabia ją dla siebie. Jednostka więc powinna oddać do użytku społeczeństwa wszystko, co otrzymała od natury i od społeczeństwa, wszystko, czym jest, i wszystko, co ma » (1). Czytając te słowa, ma się wrażenie, że wypowiedział je socjolog-moralista, nie wierzący w Boga. Tak jednak nie jest. Słowa powyższe wypowiedział katolik, twórca tradycjonalizmu, Vicomte de Bonald. Jeżeli pogląd jego nie różni się wcale od poglądu na tę sprawę ateusza Durkheim'a, to dlatego, że w przekonaniu ich obu jednostka jest wytworem społeczeństwa.

Powie ktoś może, że podobne zasady głoszone być mogą jedynie przez etykę socjologiczną. W rzeczywistości jednak wszystkie etyki filozoficzne postulują poddanie się jednostki społeczeństwu. Postulat ten może być wyraźnie sformułowany, lub domyślny, znaleźć go można jednak zawsze czy to w podstawach danej etyki, czy też w jej konsekwencjach.

Wobec tak powszechnie uznanego poglądu na sprawę

(1) *L'homme n'existe que pour la société et la société ne le forme que pour elle. Il doit donc employer au service de la société tout ce qu'il a reçu de la nature et tout ce qu'il a reçu de la société, tout ce qu'il est et tout ce qu'il a.* Vicomte de BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Paris 1843, p. 3.

stosunku jednostki do społeczeństwa, czy ostoi się etyka odwracająca ten stosunek, to znaczy etyka głosząca, że nie jednostka społeczeństwu, ale społeczeństwo jednostce ma służyć w najważniejszej sprawie, jaką jest spełnienie jej osobistego powołania? Wystarczy wygłosić taką zasadę, by przekonać się, jak wielki protest wywoła ona wśród ludzi. Ten protest daje miarę trudności, jakie jednostka napotyka na zewnątrz, gdy zechce iść drogą własną, w myśl najlepszych wymagań swego jestestwa.

Znacznie większe trudności napotka ona wewnątrz siebie samej. Iluż ludzi rezygnuje dobrowolnie z pracy nad sobą, żyje w nieświadomości tego, czym są i co zrobić z siebie mogą? Nie zadają oni sobie najmniejszego trudu, by zapoznać się z możliwościami swego jestestwa, by realizować dobre, a nie dopuszczać złych. Działając w myśl zasady najmniejszego oporu, zajmują się tylko tym, co im przychodzi łatwo. A ponieważ, jak słusznie zauważył już Malebranche, człowiek każdy ma więcej skłonności i łatwości do robienia tego, co już przedtem robił, życie tych ludzi jest pasmem czynów, dokonywanych z przyzwyczajenia — z tych czy innych nałogów. Nałogi te przeważnie mają źródło w dziedziczności. Komu bowiem chodzi o ekonomię wysiłku, ten daje pierwszeństwo skłonnościom, przekazanym mu przez przodków. Skłonności te stają się z czasem nałogami osobistymi.

Zapewne, dziedziczne skłonności nie narzucają się bezwzględnie woli człowieka: fakt, że daje on im pierwszeństwo, dowodzi, że nie przyjmuje ich biernie, ale że je wybiera po porównaniu z innymi i po ich ocenie. Wystarczy jednak wejrzeć w pobudki tego wyboru, by przekonać się, że ludzie najczęściej ulegają skłonnościom, jakie schlebiają ich wrodzonemu lenistwu.

Nie wszystkie wprawdzie dziedziczne skłonności w człowieku są z gruntu złe ; znajdują się wśród nich i dobre, sprzyjające wysokiemu rozwojowi jednostki. Dając więc pierwszeństwo takim skłonnościom, a wstępując w ślady przodków, czyż naraża się ona na niebezpieczeństwo sprzeniewierzenia się swemu powołaniu ? Tak rozumują ci wszyscy, którzy ludziom, pragnącym doskonałości, wskazują ideały wzięte z przeszłości, z życia ludzi wybitnych, należących do tej samej co oni klasy, rasy, lub narodu.

Wiadomo, jak wielkim uznaniem i powodzeniem cieszy się ta teoria w państwach totalnych. Braki jej jednak są niemniej dotkliwe i widoczne. Pomijając już kwestię czy odziedziczone po przodkach cnoty są jak wygodne szaty, w które potomkom łatwo się ubrać i których noszenie nie kosztuje żadnego wysiłku, najsłabszą stroną powyższej teorii jest zupełny brak kryterium do rozeznania dobrych i złych skłonności dziedzicznych.

Nie wystarczy tu wcale pragmatystyczny sprawdzian użyteczności czy powodzenia. Użyteczność bowiem i powodzenie są to rzeczy względne, od czasów, miejsc, a zwłaszcza usposobień ludzkich zależne, a jako takie nie mogą stanowić absolutnej gwarancji wartości danej idei lub postępowania.

Nie wystarczy tu również odwoływanie się do rasy, jako do kryterium odróżnienia dobrych od złych skłonności w człowieku. Kryterium to wtedy tylko posiadałoby wartość prawdziwą, gdyby rasa, jako taka, stanowiła coś skończonego, dokonanego i nie ulegającego zmianie w czasie. Tak jednak nie jest wcale : w przekonaniu bowiem najbardziej nawet zagorzałych rasistów — rasy ludzkie i rasy wogóle tworzą się i rozwijają w czasie. Nie wiadomo wprawdzie, jak się dokonuje wewnętrznie ów rozwój, pewną jest jednak rzeczą, że wyraża się

on w rozwoju jednostki, jednostka więc jest zawsze dowodem i miarą doskonalenia się danej rasy.

Jeśli więc przyrównamy rasy do ram gotowych, w których dokonuje się rozwój jednostek, to musimy uznać, że są to ramy puste, oczekujące na wypełnienie przez życie i czyny poszczególnych ludzi. Tak np. gdy chodzi o postać Hitlera, to na próżno będziemy usiłowali wytłumaczyć jego przyjście, słowa i czyny przez atawizm germańskiej rasy, której geniuszu on sam mnie-
ma się wcieleniem. Klucza do wytłumaczenia wszystkiego, czym Hitler jest i co czyni, należy szukać w nim samym : nie rasa jego, ale on rasę tworzy, nadając jej piętno swej indywidualności.

Nawet więc z punktu widzenia rasizmu nie jest wcale wskazane, by naśladować choćby najwybitniejsze typy danej rasy. Ponieważ bowiem proces rozwoju danej rasy nie jest nigdy zakończony, żaden z jej przedstawicieli, tak obecnych, jak przeszłych, nie wyraża jej całkowicie, ani też nie wciela wszystkich jej właściwości i zalet.

W braku niezawodnego, bezwzględnie pewnego kryterium w sprawie rozróżnienia dobrych i złych skłonności w człowieku, trzy są postawy, jakie może on zająć wobec tych skłonności :

1^o Naśladować ślepo i we wszystkim wybitne typy ludzi, należących do danej rasy w teraźniejszości lub przeszłości.

2^o Żyć tak, jak żyją inni ludzie, rezygnując z góry z wszelkiego dążenia do doskonałości.

3^o Rozwijać w sobie te tylko skłonności dziedziczne, które nadają się do osobistego rozwoju jednostki.

Zastanówmy się chwilę nad każdą z tych postaw. Łatwość pierwszej da się bez trudu wykazać. Cóż bowiem prostszego i wygodniejszego dla jednostki, niż iść utartymi śladami wybitnych ludzi, żyjących lub

zmarłych? Ślepe naśladownictwo gotowych wzorów doskonałości zwalnia z obowiązku ciągłego zdawania sobie sprawy z tego, co myśleć, mówić i czynić wypada w danej chwili. Wyrzekając się w ten sposób własnego sądu, jednostka oszczędza sobie podwójnego wysiłku myśli i woli, niezbędnego do każdej osobistej determinacji.

Pewną jest wszakże rzeczą, że im bardziej w naśladownictwie zbliżamy się do innych, tym bardziej oddalamy się od nas samych. Idąc w ślady najwybitniejszych nawet ludzi, sprzeniewierzamy się naszemu powołaniu. Wyjątek pod tym względem stanowi Jezus Chrystus. Jako odwieczne Słowo Boże, « przez które wszystko się stało, co się stało » (1), zna On tajemnicę każdej jednostki i wie, co do jej wzrostu należy. Jego więc naśladowując, nie zatraci się ona, ale odnajdzie w pełni najlepszych swych możliwości. Wrócimy za chwilę do tej kwestii.

Jeszcze łatwiejsza jest druga postawa jednostki wobec jej wrodzonych skłonności. Postawa ta polega na wyrzeczeniu się wszelkiego dążenia do doskonałości i na życiu tak, jak inni żyją. Gwoli usprawiedliwienia takiego życia mówi się o nim, że jest ono życiem « podług natury ». Wiadomo zaś, że słowo to jest synonimem nagromadzonych przez wieki i ciążących na jednostce wpływów przeszłości. Słowo « natura » oznacza bowiem wszystkie cechy danego osobnika, zarówno wrodzone, jak i nabyte. Przy porównaniu jednych z drugimi, cechy wrodzone okazują się o wiele ważniejsze od cech nabytych, jako że z nich te ostatnie powstają. Czymże bowiem są naturalne dążenia człowieka, jeżeli nie wynikiem pewnych wrodzonych mu skłonności? Wszystkie jego chęci, zamiary i pragnienia, wszystkie myśli, słowa i czyny,

(1) *Jan*, I, 3.

wszystko to jest wyrazem wrodzonego każdemu, a więc odziedziczonego po przodkach, instynktu zachowania i wzrostu bytu.

Nie wiemy wprawdzie, w jaki sposób dokonywa się przenoszenie skłonności z pokolenia na pokolenie. Wiemy tylko, że istnieje i że wszystkie nasze wrodzone skłonności zawierają w sobie dążności całych pokoleń : dążności te, jak siły drzemające w substancjach wybuchowych, czekają chwili sposobnej, by wybuchnąć.

W ten to sposób przeszłość nie tylko osobista, ale i nieosobista, wywiera przepotężną presję na teraźniejszość jednostki. Z tej to presji powstaje większość naszych nałogów, które stanowią tak zwaną *pierwszą naszą naturę*. Na jej gruncie tworzy się *druga nasza natura*, na którą składają się nałogi nabyte. Wiedząc jednak, że wynikają one z wrodzonych nam skłonności, łatwo możemy zdać sobie sprawę z tego, jak wielki wpływ wywiera na nas przeszłość. Ona to działa ciągle poprzez nałogi, które jak rzeki nie przestają złościć w nas swych łóżysek. A jak trudno jest odwrócić kierunek biegu rzeki, tak trudno jest zamienić nałóg zły na dobry.

Oto powody, tłumaczące, dlaczego najłatwiej jest człowiekowi wyrzec się wszelkiego dążenia do doskonałości i żyć tak, jak żyje większość ludzi, czyli podług natury. Życie takie ma ten awantaż, że jest łatwe, wygodne i nie wymagające wysiłku.

Nie więc dziwnego, że te same czynniki psychofizjologiczne, które ułatwiają jednostce drugą postawę wobec wrodzonych jej skłonności, utrudniają jej niezmiernie zajęcie trzeciej postawy. Polega ona, jak to już wiemy, na wyborze i umiejętnym wyzyskaniu tych tylko skłonności, które, służąc do realizacji najlepszych możliwości, dopomagają człowiekowi do spełnienia osobistego powołania.

Trudność tej postawy polega i na tym, że nie wy-

starczy umieć odróżnić skłonności dobre od złych, ale trzeba ponadto stosować w praktyce to odróżnienie. Co innego bowiem jest wiedzieć, a co innego móc, chcieć i pełnić. Inaczej jednak sądzą o tej sprawie obrońcy znanego w filozofii już od czasów Sokratesa poglądu, według którego wystarczy wiedzieć, że coś jest dobre, by natychmiast to pełnić. Ci, co niepoprawnie bronią tego poglądu, nie chcą uznać głębokiego rozdźwięku, jaki istnieje w każdym człowieku między wrodzonymi mu skłonnościami. Że skłonności te u jednej i tej samej jednostki mogą być wręcz przeciwne, wiedzą o tym dobrze psychologowie. To, czego jednak większość psychologów nie wie, czy uznać nie chce, jest to, że w walce, jaka wre w człowieku między wrogimi sobie skłonnościami, wola jego nie zachowuje się obojętnie : o ile przyzna ona pierwszeństwo jednej z tych wrogich skłonności, to na jej usprawiedliwienie wzywa najpoważniejsze racje i względy, jakie jej rozum podsunąć może. Wszystkie inne argumenty błędą wobec tych, którymi wola nasza uzasadnia swój wybór, powzięty niezależnie od rozumu.

W pismach myślicieli starożytnej Grecji i Rzymu znajdujemy już opisy tego konfliktu między rozumem a wolą człowieka. Platon np. przyrównuje duszę ludzką do wozu zaprzęgniętego w dwa konie, z których jeden ciągnie w górę, a drugi na dół. Jeszcze dokładniej opisuje tę głęboką rozbieżność między rozumem a wolą w człowieku poeta łaciński, Owidiusz, w znanym z *Metamorfóz* wierszu :

...aliudque cupido,
Mens aliud suadet : video meliora proboque
Deteriora sequor...

Seneka również bierze niebo za świadka rozdwojenia, jakie istnieje w człowieku, a które polega na niemocy

chcenia tego, co się chce : *Vos testor, omnes coelites : hoc quod volo me nolle*. Epiktet wreszcie zapewnia nas, że grzesznik nie czyni tego, co chce, a przeciwnie, czyni to, czego nie chce.

Dokładniejszy jednak opis i wytłumaczenie wewnętrznego konfliktu w człowieku podaje nam Pismo Święte. Przytoczymy tu najważniejsze teksty, odnoszące się do tego zagadnienia.

Najwięcej danych, dotyczących sprawy wewnętrznego rozdźwięku w człowieku, znajdujemy w listach świętego Pawła. Rozdźwięk ten najczęściej przedstawia nam Apostoł jako przeciwieństwo między duchem a ciałem. « Duchem się rządźcie, a pożądliwości ciała nie wykonywajcie. Albowiem ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciw ciału, i są one sobie przeciwne, abyście nie to, co chcecie, czynili » (1).

Nie poprzestając na tym ogólnym wskazaniu konfliktu między dwiema przeciwnymi sobie władzami, święty Paweł opisuje nam dokładnie ich walkę na podstawie własnych przeżyć : « Nie rozumiem, co czynię : bo nie to czynię, co chcę, ale to czynię, czego nienawidzę » (2). Nieco niżej w tym samym liście czytamy, co następuje : « Nie czynię dobrego, które chcę, ale zło, którego nie chcę, to czynię » (3). Nierozumienie tego, co się czyni, nieczynienie tego, co się chce, a natomiast czynienie tego, czego się nie chce, oto główne objawy wewnętrznego rozdźwięku, jaki Apostoł stwierdza w sobie samym.

Pierwszy z tych objawów dotyczy stosunku rozumu do woli. Że nie są one zawsze nierozłącznie ze sobą związane, ale że wola może działać niezależnie od rozumu, wyrażają to słowa Apostoła : « nie rozumiem, co

(1) *Gal.* V, 16-17.

(2) *Rzym.* VII, 15-16.

(3) *Ibid.*, 19.

czynię ». Nie ma tu mowy o właściwym konflikcie, lub o przeciwieństwie między rozumem a wolą, ale o niezależności woli od rozumu.

Prawdziwa sprzeczność występuje dopiero w drugim i trzecim objawie konfliktu. Konflikt ten staje się głębszy, ponieważ przenika do samej woli. Nie czynić tego, co się chce, czynić natomiast to, czego się nie chce, są to charakterystyczne objawy kryzysu woli, która przestaje być wolną, a staje się skrępowaną. Skrępowanie to nie jest bynajmniej skutkiem niewiedzy, ale następstwem dysproporcji, jaka istnieje między wolą a czynem : nie w naszej bowiem jest mocy osiągnąć wszystko, czego chcemy : « Chcieć potrafię — mówi Apostoł — ale wykonać to, co jest dobre, nie znajduję »(1).

Skąd wszakże pochodzi ta dysproporcja między tym, co człowiek chce, a co może? Zrozumiała jest ona w stanach patologicznych, np. w wypadkach paranoi, gdzie jednostka o chorobliwie wygórowanym pojęciu o sobie sądzi, że wszystko, co zechce, osiągnąć może. Jak jednak wytłumaczyć sobie fakt, że człowiek normalny, pragnący czegoś, co uważa za dobre i co nie przekracza w zasadzie jego możliwości, nie tylko nie osiąga tego, czego pragnie, ale popełnia coś wręcz przeciwnego? Święty Paweł rozwiązuje tę trudność w sposób następujący. Zdaniem jego, nie udaje się nam zrealizować najlepszych nawet zamiarów, nie przekraczających w zasadzie naszej możliwości, dlatego że sprzeciwia się temu obca i przeciwna nam, aczkolwiek w nas istniejąca, wola : « A jeśli czynię to, czego nie chcę, zezwalam Zakonowi, że dobry jest. *A więc nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka* » (2). Warto zastanowić się nad ważnością tych słów. Uwalniają

(1) *Ibid.*, 18.

(2) *Ibid.*, 16, 20.

one jednostkę ludzką jako taką od oskarżenia, że jest sprawczynią wszystkiego zła, jakie się dzieje na świecie, a tym samym odpierają główny zarzut, skierowany przeciw indywidualizmowi. Właściwym sprawcą zła nie jest wcale nasze *ja*, ale grzech w nas mieszkający. « Znajduję tedy takie prawo w sobie, pisze dalej Apostoł, że gdy chcę czynić dobrze, to zło się mnie trzyma. Albowiem według wewnętrznego człowieka, kocham się w Zakonie Bożym. Lecz widzę inny zakon w członkach moich, sprzeciwiający się zakonowi umysłu mojego i biorący mnie w niewolę zakonu grzechu, który jest w członkach moich » (1).

Pozostaje nam jeszcze słów parę do powiedzenia o tym anonimowym, że tak powiem, sprawcy popełnianego przez nas zła, którego Apostoł nazywa ogólnym mianem « grzechu ». O jakim grzechu tu mowa? O *grzechu pierworodnym*, popełnionym przez Adama i przekazanym dziedzicznie wszystkim jego potomkom. O istocie tego grzechu niewiele nam mówi Pismo Święte, nie ma jednak człowieka, który by nie znał jego następstw. Wszystkie bowiem trudności i braki, wszystkie smutki i nieszczęścia, jakich doznaje człowiek na ziemi, są wynikiem grzechu pierworodnego. Najgorszym wszakże jego następstwem jest ten podwójny rozdźwięk w człowieku, o którym mówiliśmy przed chwilą : rozdźwięk pomiędzy rozumem a wolą i rozdźwięk głębszy jeszcze pomiędzy wolą a czynem.

Otóż, grzech pierworodny jest, jak wiadomo, *dziedziczny* : z rodziców na dzieci, z pokolenia na pokolenie przechodzi on na wszystkich potomków Adama. W ten sposób grzech pierworodny wyraża wspólnotę wszystkich w złem : w nim to ludzie łączą się powszechnością upadku w jeden, solidarny w złem i jego skutkach, rodzaj

(1) *Ibid.*, 21-23.

ludzki. « Jak przez jednego człowieka grzech na ten świat wszedł, a przez grzech śmierć, tak i na wszystkich ludzi śmierć przeszła, bo wszyscy w jednym zgrzeszyli » (1).

Nie należy wszakże zbyt wyolbrzymiać skutków grzechu pierworodnego, jak to czynili pierwsi głosiciele Reformacji oraz janseniści. W mniemaniu ich grzech pierworodny zniszczył całkowicie moralną istotę człowieka, gdyż nie tylko osłabił, ale wręcz mu odebrał wolną wolę. Tłumaczenie takie jednak niezgodne jest z tym, co nam Pismo mówi o skutkach upadku człowieka. Z nauki tej wynika, że ponieważ grzech pierworodny jest grzechem dziedzicznym, skutki jego przenoszą się na ogólnoludzkie składniki istoty człowieka. Działanie ich ujawnia się w odziedziczonych po przodkach skłonnościach, które sprowadzają jednostkę z wąskiej drogi jej osobistego powołania, wprowadzając ją natomiast na szerokie tory grzechu, ubite przez podobne postępowanie całych pokoleń ludzkich.

Dwa są więc w każdym człowieku przeciwne sobie pierwiastki, walczące o zawładnięcie całą jego istotą. Z jednej strony tkwią w nim, nagromadzone przez wieki w dziedzicznych jego skłonnościach i występujące pod znakiem buntu, jaki znamionuje grzech pierworodny, wpływy przeszłości : wpływy te skłaniają jednostkę do postępowania tak, jak postępują wszyscy ludzie ; z drugiej strony jest w człowieku jego samotne, wolne *ja*, z jedyną dostępną mu możliwością osobistego powołania. Tam ujawnia się wola gatunku, zawarta w tym, co Apostoł nazywa « ciałem grzechu » ; tu występuje wola jednostki, skłonna do posłuszeństwa Bożemu prawu, tak jak je objawia wewnętrznie Duch Święty, w każdym przebywający.

Wyrażając się innymi słowy tegoż Apostoła, w każdym

(1) *Rzym.* V, 12.

z nas zachodzi konflikt między « starym człowiekiem », który wyraża nasze obciążenie dziedziczne w postaci wrodzonych nam, a gatunkowi naszemu właściwych, skłonności do grzechu, — a « nowym człowiekiem », wyrażającym najlepsze możliwości, jakie zawiera potencjalnie każda jednostka ludzka, bez względu na pochodzenie, stan, płeć, wiek. Ponieważ zaspokojenie pragnień obu jest niemożliwe, dlatego Apostoł wzywa nas : « By porzucając poprzedni sposób życia, wyzuć się ze starego człowieka, który psuje się przez zwoźnicze żądze. I przyoblec się w nowego człowieka, który wedle Boga jest stworzony, w sprawiedliwości i świętości prawdy » (1).

Taki jest, według świadectwa świętego Pawła, zgodnego zresztą z innymi tekstami Pisma, wewnętrzny stan człowieka. Nie jest to wcale stan harmonii, wynikający ze zgodności i wzajemnej odpowiedniości składowych elementów istoty ludzkiej, ale przeciwnie, jest to stan antynomii, czyli najgłębszej niezgody dwóch wrogich sobie pierwiastków, walczących o zawładnięcie całym jestestwem człowieka. Stan ów jest tym groźniejszy, że jeden z dwóch wrogich sobie pierwiastków, ten mianowicie, który wyraża skłonność do grzechu, posiada nieporównanie większą moc, niż pierwiastek przeciwny ; jest on bowiem wcieleniem « starego w nas człowieka », a jako taki jest wolą całego gatunku ludzkiego, zjednoczonego we wspólnej tendencji do zła. Gdy tymczasem pierwiastek, wyrażający « nowego w nas człowieka », zawiera w sobie w stanie potencjalnym czysto indywidualne nasze dążności do dobra, jakie jest celem naszego powołania. Powołanie to napotyka więc podwójne trudności : trudności zewnętrzne, wynikające z presji, jaką wywiera na jednostkę ludzką otacza-

(1) *Efez.* IV, 22-24.

jący ją ośrodek społeczny; trudności wewnętrzne, wynikające z analogicznej, tylko o wiele silniejszej presji, jaką wywiera na jednostkę przeszłość, poprzez wrodzone instynkty i skłonności. Że pod tym podwójnym ciężarem człowiek pozostawiony swym własnym siłom musi prędzej czy później ulec, wiemy o tym wszyscy z własnego doświadczenia i z przykładu, jaki nam dają otaczający nas ludzie.

Jeden jest tylko ratunek dla jednostki, dający jej możność zupełnego zwalczenia wszystkich potęg wrogich jej powołaniu. Ratunek ten jest w Jezusie Chrystusie. Tylko za Nim idąc, drogą wytkniętą przez Jego naukę czyli Ewangelię, jednostka ludzka uchronić się zdoła od grożącego jej z zewnątrz i z wewnątrz niebezpieczeństwa zagłady. *Chrystus jest jedynym ratunkiem dla jednostki*, a « w żadnym innym niemasz zbawienia » (1), to znaczy, że żadna ze znanych nam doktryn moralnych nie zabezpiecza jednostki od zagłady. Tę głęboką w stosunku do jednostki niemoc znanych nam doktryn filozoficznych wykazałem częściowo w dziele p.t. *La Pensée et le Libre Arbitre*. Wywody tej pracy doprowadzają do wniosku, że o ile umysł ludzki posługiwać się będzie jedynie funkcjami abstrakcji, uogólniania i jednoczenia, nie dojdzie on nigdy do zbadania jednostki, i będzie musiał ją zawsze pomijać, co właśnie stało się powodem obecnego kryzysu determinizmu.

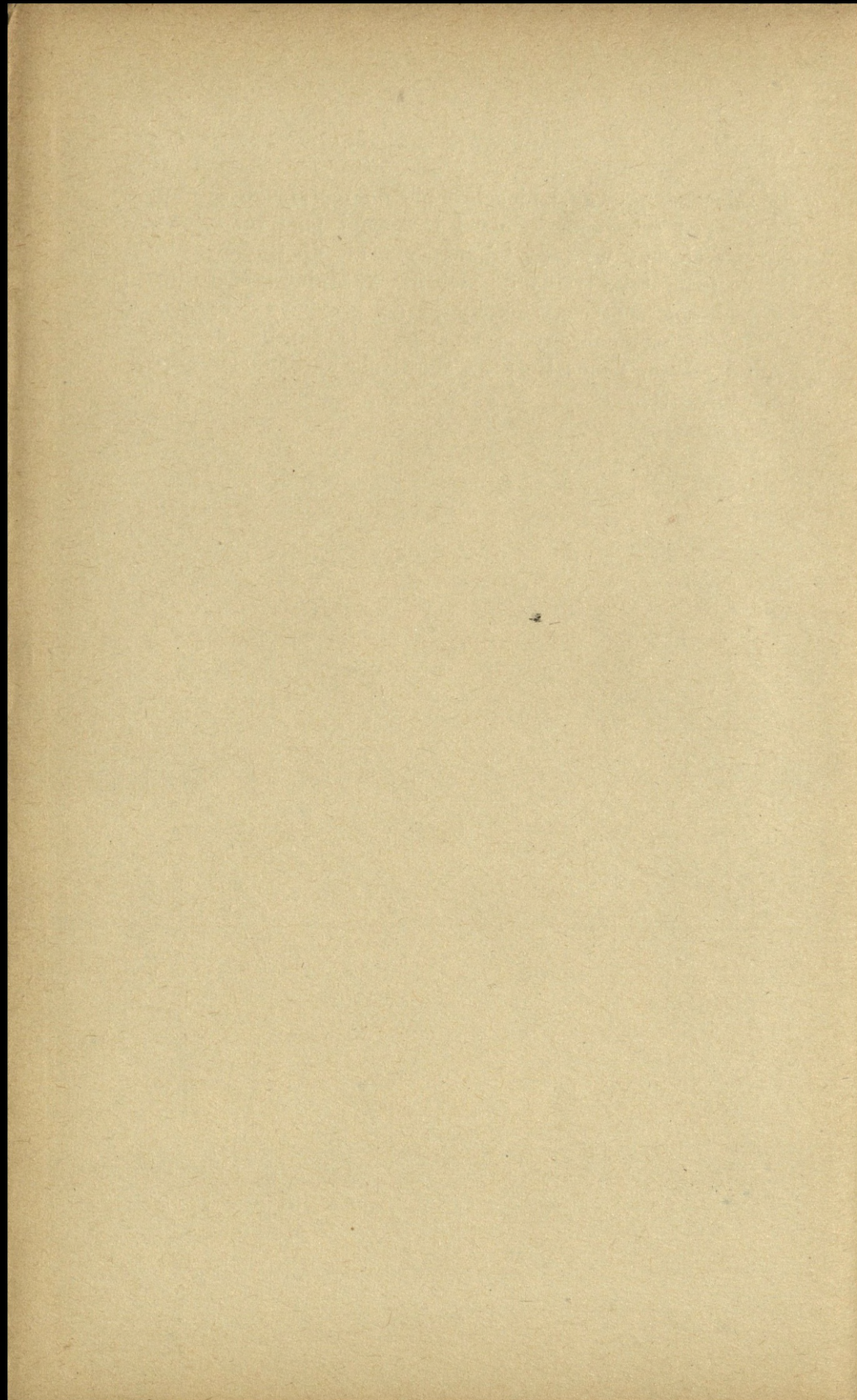
Nie dosięgając jednostki z wyżyn swych ogólników i abstrakcji, umysł ludzki nie jest w stanie wybawić jej od grożącego niebezpieczeństwa; nie tylko jej nie wybawia, ale ją doń popycha. Wyprowadzając genetycznie jednostkę z kolektywu, do kolektywu każe jej dążyć, jako do źródła i celu jej życia. Widzieliśmy w niniejszym wykładzie, jak dążenie to, powszechnie dziś

(1) *Dzieje Apost.* IV, 12.

zalecane, prowadzi nieuchronnie do moralnego zaniku żywego człowieka w obcej i wrogiej jego rozwojowi całości. Oby wywody te, zwrócone nie do tłumów, ale do jednostek, trafiły do nich i, wykazując grożące im niebezpieczeństwo, skłoniły je do przyjęcia jedyne go środka samoobrony, jakim jest Ewangelia Jezusa Chrystusa, « moc Boża na zbawienie każdemu wierzącemu » (1).

Paryż, 1938.

(1) *Rzym. I, 16.*



II

OKREŚLENIE POJĘCIA DOBRA MORALNEGO

Dobro, o jakim mówić będziemy, jest to dobro wskazywane przez filozofów-moralistów jako ideał, jako cel działalności ludzkiej. Wprawdzie co do natury takiego dobra nie ma zgody między moralistami, istnieje natomiast wielka różnorodność pojęć i określeń. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę, jeżeli nie wszystkie, to najważniejsze z tych określeń, znajdziemy w nich pewne *minimum* wspólnych wymagań, które pozwolą nam określić dobro moralne w sposób następujący :

Dobrem moralnym nazywamy to dobro, które, czyniąc zadość istotnym potrzebom *każdej* jednostki ludzkiej, jest przez to samo użyteczne dla wszystkich. Wykazać, że użyteczność powszechna powinna być rozumiana jako użyteczność dla wszystkich i dla *każdego z osobna*, oto cel niniejszego wykładu. Cel ten wymaga, byśmy sobie zdali sprawę z tego, czy podawane przez moralistów określenia dobra moralnego czynią zadość powyższemu wymaganiu, wskazując wszystkim i każdemu z osobna, na czym polega jego osobiste dobro.

Wśród myślicieli, zajmujących się kwestią dobra moralnego, Sokrates jest niezaprzeczenie pierwszym, który do określenia tego dobra wprowadził pojęcie użyteczności powszechnej. Zastanawiając się nad isto-

tą dobra, Sokrates wykazuje dialektycznie, że nie polega ono ani na przyjemności, ani na tym, co ten czy ów uważa za dobro dla siebie, jak np. uznanie, rozgłos, lub bogactwa, ale na tym, co wszyscy ludzie zgodnie czczą i uznają za piękno i dobro zarazem (κλοκάγαθόν) i co w rzeczywistości zasługuje na to miano, jak sprawiedliwość, wstrzemięźliwość i cnota wogóle. Takie dobro, zdaniem Sokratesa, jest nie tylko najbardziej użyteczne dla wszystkich, ale jest ponad to pożądane przez wszystkich, narzucające się bezwzględnie woli każdego człowieka. Tak na przykład cnota, utożsamiona przez Sokratesa ze szczęściem, pociąga, zdaniem jego, wszystkich ludzi, jako że odpowiada potrzebom każdego z nich.

Takie ujęcie sprawy zrozumiałe jest u twórcy indukcji. Sokrates stosuje do nauki moralności tę samą metodę uogólniania poszczególnych faktów, jaka w następstwie stała się obowiązującą dla nauk doświadczalnych. By określić dobro moralne i wskazać je następnie jako cel dla działalności ludzkiej, Sokrates poszukuje takich wartości, jakich wszyscy ludzie najgoręcej pożądają i do jakich też wszyscy bez wyjątku dążą. Warunkom tym mają czynić zadość sprawiedliwość, wstrzemięźliwość i wogóle cnota. Wątpię, czy wśród twierdzeń, głoszonych przez filozofów i moralistów, istnieje bardziej paradoksalne, niż powyższa teza Sokratesa o powszechnym pożądaniu i dążeniu ludzi do cnoty. Tezie tej wręcz przeczą fakty z doświadczenia. Nigdy i nigdzie nie widziano na ziemi *powszechnego* dążenia ludzi do cnoty. Wprawdzie dążenia takie widzimy w *jednostkach* z upragnieniem dążących do osiągnięcia tej czy innej cnoty. Obok jednak tych stosunkowo rzadkich przykładów entuzjastycznego dążenia do doskonałości — widzimy również częste przykłady dążenia do zła w tej czy innej formie. Ileż to razy pycha, gniew, niepowściągliwość, niesprawiedliwość, zazdrość, czy inny

rodzaj zła staje się jedyną regułą życia ludzi? I niech nam nie tłumaczą postępków tych ludzi sokratesową zasadą zła przez niewiedzę, aczkolwiek bowiem istnieją grzechy niewiedomości, choć tu i ówdzie trafiają się wypadki, że człowiek nie wie, co czyni, to nie mniej częste są fakty świadomego i *dobrowolnego* dążenia do zła, czyniącego zadość najgorszym instynktom człowieka. Zanadto są to rzeczy znane, by się nad nimi dłużej rozwodzić.

A jednak wiarę Sokratesa w istnienie dobra powszechnego, pociągającego siłą swą wewnętrzną wszystkich i każdego z ludzi, odnajdujemy również i u innych filozofów. Widzimy ją np. u Arystotelesa. Twierdzi on zgodnie z Sokratesem, że dobro najwyższe (*τὸ ἀγαθόν*), czyli dobro samo przez się, dobro-cel, w stosunku do którego wszystkie inne dobra są tylko środkami, że dobro takie narzuca się bezwzględnie rozumowi każdego człowieka, pośrednio zaś jego woli.

Zdaniem jednak Arystotelesa, najwyższe dobro-cel człowieka nie decyduje o wyborze środków doń prowadzących : środki te są niekonieczne, przypadkowe, dowolne, jakoś ich zależy od wolnej woli jednostki ludzkiej. Zamiast więc dążyć zgodnie do jednego celu przez najwłaściwsze i najbardziej odpowiednie środki doń prowadzące, ludzie różnią się jedni od drugich w wyborze tych środków; obdarzeni rozumem i zmysłami postępują oni częstokroć wbrew wskazaniom rozumu, zgodnie natomiast z wymaganiami zmysłów. Zmysły to zwracają człowieka w kierunku dóbr indywidualnych, przypadkowych, niekoniecznych, a przez to samo odwracają go od dążenia do dóbr powszechnych i koniecznych, jakie wskazuje mu rozum. W ten sposób zmysłowa natura człowieka wyzwała go, na jego nieszczęście, z pod władzy narzucającego się bezwzględnie dobra powszechnego.

Wiadomą jest rzeczą, jak powyższy pogląd zaciążył na filozofach średniowiecza, w szczególności na nauce świętego Tomasza z Akwinu. Nie tylko bowiem w jego etyce, ale i w całym systemie widać wyraźne dążenia do pogodzenia nauki Arystotelesa ze wskazaniem chrześcijańskiego Objawienia. Znajdujemy tam w szczególności główne zasady arystotelesowskiej *Etyki do Nikomacha*, przetłumaczone na język chrześcijański.

Według nauki świętego Tomasza, wola ludzka dąży w sposób bezwzględny i nieprzewyciężony do Dobra Najwyższego — *Summum Bonum*, jakim jest sam Bóg. Wolną jest wola człowieka jedynie w wyborze środków, prowadzących do tego celu, gdy nie słuchając rad rozumu, słuchając natomiast podszeptu zmysłów, wybiera środki niekonieczne, nie posiadające bezpośredniego związku z Dobrem Najwyższym, a przez to samo nie idzie prosto do swego celu, ale zbacza z drogi doń wiodącej.

Jednak nawet w fazie zboczenia, wola ludzka nie przestaje, zdaniem świętego Tomasza, dążyć do Dobra Najwyższego, jako do ostatecznego celu swych wysiłków. Myli się ona tylko w wyborze drogi, prowadzącej do tego celu : ulegając bowiem popędom zmysłów, wybiera drogę okrężną, krzywą, — a nie tę najprostszą i najkrótszą, jaką rozum jedynie może jej wskazać.

Że cel ludzkiego działania jest jeden i ten sam dla wszystkich i że wszyscy muszą doń dążyć, czy chcą, czy nie chcą, jest również główną tezą etyki Stoików. Zadaniem tej etyki jest skłonić ludzi, aby poddali się powszechnemu porządkowi, narzuconemu im jako cel przez przeznaczenie.

Po co jednak skłaniać ludzi do tego, czemu z konieczności muszą się poddać ? Po to, aby poddali mu się dobrowolnie i chętnie, a nie z przymusu ; jak bowiem twierdzi Seneka, *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*.

Dopóki ludzie posłuszni są swemu rozumowi, a raczej rozumowi Bożemu, jaki wcielają, ich posłuszeństwo porządkowi powszechnemu jest dobrowolne. Skoro jednak wyrzekają się przewodnictwa rozumu, stają się niewolnikami zmysłów, które ich sprowadzają z prawej drogi.

To nam tłumaczy, dlaczego etyka Stoików, poczytująca namiętności za poruszenia duszy przeciwne rozumowi, zaleca w stosunku do nich nie umiarkowanie lub powściągliwość, ale zupełną nieczułość, obojętność (*ἀπάθεια*). Dążącym do wolności radzi ona posłuszeństwo wymaganiom rozumu i w myśl tych wymagań uległość porządkowi, jaki rządzi wszechświatem.

Zasadnicze rysy tej nauki z pewnymi tylko odmianami odnaleźć łatwo w etyce Spinozy. Dziwna to zaiste etyka. Odrzuca ona radykalnie wolną wolę, przeczy różnicy między złem a dobrem, nie uznaje też żadnej odpowiedzialności, stawiając jako pewnik zasadę, że wszystkie czyny ludzkie, tak dobre jak złe, rządzone są prawem bezwzględnego determinizmu. A mimo to Spinoza nie przestaje wysoko cenić i ludziom zalecać wolności, polegającej, według niego, na uniezależnieniu się człowieka od namiętności. Zdaniem Spinozy, życie podległe namiętnościom równa się niewoli, jako że namiętności skłaniają nas do pościgu za znikomymi dobrami tego świata. Sam fakt pościgu za takimi dobrami tłumaczy Spinoza nieładem umysłowym, czyli panowaniem w umyśle idei mętnych, częściowo tylko prawdziwych. « Być wolnym — mówi autor Etyki — jest to żyć według wymagań rozumu ». Rozum to uczy nas, w jaki sposób dostroić nasze myśli i pragnienia do porządku, panującego we wszechświecie. Porządek ten jest celem wszystkiego, co istnieje. Uznać ten porządek, poddać mu się dobrowolnie, utożsamić swe dążenia z koniecznością powszechną, oto cel, jaki etyka Spinozy

wskazuje życiu istot wolnych. Życie takie, według niego, jest święte, bogobojne, podporządkowując się bowiem konieczności powszechnej, podlega ono Bogu samemu i łączy się z Nim istotnie. Czyż zasady te nie przypominają zasadniczych wskazań etyki stoickiej ?

Rozważane przez nas dotychczas teorie etyki opierały się na takich lub innych hipotezach metafizycznych, dotyczących natury bytu i jego przeznaczenia. Obecnie zastanowimy się nad systemem etyki, zrywającym z wszelkimi hipotezami, dotyczącymi istoty rzeczy, a uzasadniającym swe twierdzenia kryteriami czysto umysłowymi. Mamy tu na myśli etykę Kanta.

Zgodnie z wymaganiami swego krytycyzmu, Kant zastrzega się z góry, że do budowy systemu etyki nie użyje niczego, co by pochodziło z zewnątrz, z otaczającej nas rzeczywistości poczytywanej przezeń za niepoznawalną. Zarówno podstawa jak i cel etyki zawarty jest, według niego, w człowieku.

Poprzednicy filozofa z Królewca opierali etykę na pojęciu dobra najwyższego, będącego zarazem szczęściem i cnotą. Tak pojęte dobro uważa Kant jedynie za *pium desiderium* dla życia przyszłego, nie zaś za podstawę etyki życia obecnego; do istoty bowiem tej etyki należy zupełna bezinteresowność. Pojęcie dobra nie może więc leżeć u jej podstaw. Podstawą etyki, według Kanta, jest ostateczna racja, uzasadniająca rozumowo nakazy moralności. Zadaniem jej jest odpowiedzieć na następujące pytania :

1° Dlaczego etyka nakazuje nam pewne obowiązki, jako dobre moralnie, a zabrania innych im przeciwnych, piętnując je jako złe ?

2° W imię jakiego autorytetu etyka wydaje prawa zarówno nakazujące, jak i zakazujące, i obowiązuje nas do posłuszeństwa jednym i drugim ?

Odpowiedź Kanta na powyższe pytania jest nastę-

pująca : podstawą etyki jest nasz rozum praktyczny, wydający *a priori* swe prawa bezwzględne i narzucający je naszej woli.

Zastanówmy się przez chwilę nad tą odpowiedzią.

Przede wszystkim, co należy rozumieć przez rozum praktyczny, dyktujący swe prawa woli ludzkiej ? Rozum praktyczny, odpowiada Kant, jest to ten sam nasz rozum teoretyczny w swej najwyższej funkcji, jaką jest uzasadnienie moralności. Rozum praktyczny, jak i teoretyczny, jest to rozum czysty, opróżniony z wszelkiej treści i wolny od jakiegobądź związku czy to z przedmiotem czy z podmiotem poznania. W takim rozumie powstawać mogą jedynie czysto formalne zasady. Dlatego to zasada, na której Kant opiera całą moralność, jest aprioryczna, niezależna od wszelkiego doświadczenia. W zasadzie tej nie powinno być ani śladu czegokolwiek, pochodzącego z zewnętrznego lub z wewnętrznego życia człowieka-jednostki. « Podstawa moralności — pisze Kant — nie powinna zawierać w sobie czegoś, co by pochodziło z właściwości danego człowieka, z tych czy innych jego uczuć lub potrzeb, ani nawet z poszczególnych skłonności natury ludzkiej, których jednak nie można uważać za konieczne, jako że nie ukazują się *de facto* u wszystkich ludzi ». Ze słów powyższych jasno wynika, że podstawowa zasada moralności, w pojęciu Kanta, musi być powszechna i narzucająca się bezwzględnie woli ludzkiej. Do tego wszakże trzeba, by zasada owa była czysto formalna, wyzbyta wszelkiej treści materialnej, nie zawierająca w sobie nic, co by zdradzało jej większą stosowalność do tych czy innych ludzi. Wszystkim tym warunkom, wymaganym od podstawowej zasady moralności, czyni zadość, zdaniem Kanta, następujące prawo :

« Postępuj tak, aby zasada twego postępowania mogła stać się prawem powszechnym » (1).

(1) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II.

Tak brzmi najwyższa zasada rozumu praktycznego, nakazująca woli ludzkiej najważniejszy jej obowiązek. Do istoty tej zasady-prawa należy jej powszechność, czyli stosowalność do wszystkich istot nie tylko rzeczywistych, ale i możliwych, z tym jednym tylko zastrzeżeniem, aby to były istoty rozumne.

Jak z tej czysto abstrakcyjnej i formalnej zasady, której podmiot i orzeczenie Schopenhauer przyrównuje żartobliwie do pary pustych łupin orzechowych, jak można z takiej zasady wywieść dedukcyjnie wszystkie prawa moralne, rządzące praktyczną działalnością człowieka? Skądinąd, w jaki sposób te prawa zamieniają się w nakazy, którym wola musi bezwzględnie się poddać? Nad trudnościami tymi nie będziemy się szczegółowo zastanawiali. Wystarczy, że dla Kanta rozwiązują się one w sposób najprostszy, dzięki interwencji rozumu praktycznego. Gdy bowiem rozum nasz zwraca się do dziedziny czynów moralnych, przestaje być wówczas zwykłą władzą poznawczą, staje się natomiast najwyższym trybunałem sądu. Toteż sądy, jakie rozum ten wydaje *a priori*, zmieniają się w imperatywy, w nakazy bezwzględne, które ludzkość musi wykonać. Już sama ta skuteczność nakazów i zakazów, jakie rozum praktyczny narzuca woli, zbliża Kanta do filozofów starożytności, którzy również wierzyli w bezwzględny autorytet rozumu w stosunku do woli. Nauka królewieckiego filozofa jest więc wyraźnym cofnięciem się wstecz w stosunku do epokowego odkrycia Kartezjusza, który wykazał decydujący wpływ wolnej woli na sądy nasze.

Jako najwyższy trybunał sądu, rozum praktyczny decyduje ostatecznie o wartości naszych czynów. Czyny te mogą być natchnione przez najszlachetniejsze motywy i pobudki: mimo to, o ile nie nakazuje ich rozum, są pozbawione wszelkiej moralnej wartości. « Człowiek — pisze Kant — powinien być posłuszny prawu moralnemu

dla samego obowiązku, nie zaś dla jakiejś skłonności lub porywu, powstającego w nim spontanicznie, a nie nakazanego przez rozum » (1). Nawet uczucie litości i najbardziej tkliwe współczucie dla drugich mogą, zdaniem Kanta, zaszkodzić wartości czynów człowieka ; pożądanym więc jest, aby się ich wyzbył a poddał się całkowicie jedynej władzy prawodawczej, jaką jest *Rozum*. Wartość więc czynu moralnego nie zależy, według Kanta, ani od intencji działającego, ani od następstw, ale jedynie od zasady, w imię której jest dokonany. Czyn ten jest dobry wtedy tylko, gdy nakazuje go tak zwany imperatyw kategoryczny rozumu. Jedynie rozum sprawia, że czyn ów jest sprawiedliwy, lub dobry moralnie.

Dotychczas mówiliśmy o podstawie etyki Kanta. Etyka ta jednak powinna również wskazywać cel ludzkiemu działaniu, bez celu bowiem byłoby to działanie nierozumne. Jakiż więc jest ten cel i gdzie go należy szukać ? Odpowiadając na to ostatnie pytanie, Kant twierdzi, że cel działalności ludzkiej tkwi w samym człowieku. Myliliśmy się jednak, gdybyśmy w myśl powyższego wskazania szukali celu moralności w jednostce ludzkiej jako takiej ; nie ma go tam, zapewnia nas Kant, dodając jednocześnie, że celu owego szukać należy w tym, co człowiek-jednostka ma wspólnego nie tylko z resztą ludzi, ale i wogóle z wszystkimi istotami rozumnymi we wszechświecie. Cel ten, według Kanta, stanowi osoba ludzka. Powszechność osoby czyni z niej najwyższy sam w sobie cel, który nigdy nie powinien stawać się środkiem ani dla niej samej, ani dla innych ludzi. Osoba zaś ludzka wtedy staje się sobie środkiem, gdy idzie za głosem swych indywidualnych skłonności, wbrew wskazaniom i wymaganiom

(1) *Krytyka Praktycznego Rozumu*, cz. 1, ks. I, rozdz. III.

swego powszechnego rozumu. Rozum więc w nauce Kanta jest łącznikiem ludzi, nie tylko wtedy, gdy chodzi o podstawę moralności, ale i wtedy, gdy chodzi o jej cel. Oczywiście, że w tym łączeniu ludzi uwzględniane są jedynie cele wspólne, systematycznie zaś eliminowane cele indywidualne, które Kant, idąc za większością filozofów, nazywa materialnymi. Ten to właśnie wspólny wszystkim ludziom rozum winniśmy czcić w nas samych i w innych ludziach, jak nas poucza o tym druga naczelna maksyma etyki Kanta :

« Traktuj zawsze ludzkość zarówno w twojej własnej osobie, jak w osobie bliźniego, jako cel sam w sobie, nie zaś jako środek » (1).

Wszakże i w tej powtórnej redakcji prawo moralne zdaje się być narzucone woli z zewnątrz. A ponieważ, jak już wiemy, sankcją dla woli nie może być żadne dobro zewnętrzne, musi ona prawo moralne uważać za swoje dzieło, by wymagania tego prawa stały się dla niej bezwzględnie obowiązujące. By przekonać wolę ludzką, że jest twórczynią prawa moralnego, Kant wskazuje jej pewien ogólnoludzki ideał, pożądany, zdaniem jego, przez wszystkich ludzi, i przez wszystkich również określony jako prawo powszechne. W ten sposób w powszechnym prawodawstwie moralnym bierze udział jako współautor każda osoba ludzka. Przywilej ten, przysługujący każdej rozumnej woli, stanowi jej *autonomię*, dzięki której wola ta jest dla siebie samej źródłem praw moralnych. Trzecia więc i ostatnia naczelna reguła etyki brzmi u Kanta, jak następuje :

« Postępuj w ten sposób, aby wola twa mogła uznać, że ona to dyktuje prawa powszechne » (2).

Reasumując etykę Kanta, widzimy, że sprowadza się ona do trzech zasad :

1^o imperatyw kategoryczny, czyli nakaz,

(1) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II.

(2) *Ibid.*

2^o ludzkość uważana za cel sam w sobie,

3^o autonomia wolnej woli ludzkiej.

Wszystkie te trzy zasady cechuje powszechność, jaką nadaje im rozum. Podobnie jak i inni filozofowie, o których wyżej mówiliśmy, a nawet bardziej niż oni, uważa Kant powszechność za istotną cechę moralności. Dobro moralne, czerpiąc całą swą wartość z rozumu, narzuca się bezwzględnie wszystkim istotom rozumnym, skąd wynika, że obowiązek każdego człowieka jest jeden i ten sam dla wszystkich.

Możnaby przypuszczać, że uniwersalizm cechuje jedynie systemy etyki racjonalistycznej, to znaczy takie, w jakich rozum decyduje o dobru moralnym. Nie inaczej jednak rzecz się ma z systemami, w których wrażenia zmysłowe lub uczucia stanowią kryterium do oceny dobra moralnego, a mianowicie z hedonizmem i utylitaryzmem. Wystarczy, byśmy rozważyli pokrótce, co mówią w tej sprawie główni przedstawiciele bliższego nam w czasie utylitaryzmu, a mianowicie : Helwecjusz, Bentham i John Stuart Mill.

Dla Helwecjusza miłość samego siebie stanowi jedyną normę moralności. Zdaniem jego, świat moralny rządzony jest prawem interesu. Na pytanie zaś, o jakim interesie tu mowa, Helwecjusz odpowiada za swym mistrzem Hobbes'em, że chodzi mu o interes osobisty człowieka. Gdy jednak tak pojęty interes jest u Hobbes'a przyczyną rozdziału między ludźmi i wojny wszystkich ze wszystkimi (*bellum omnium contra omnes*), u Helwecjusza ma on stać się podstawą powszechnego porządku i sympatii ludzi jednych dla drugich. Mianowicie, dla uniknięcia konfliktu pomiędzy interesami poszczególnych ludzi a interesem ogólnym, należy — zdaniem Helwecjusza — powiązać ze sobą sprzeczne te interesy w ten sposób, by zachowanie praw opłacało się człowiekowi bardziej niż ich łamanie. Skoro dobro jednostki,

pisze Helwecjusz, pokrywać się będzie z dobrem ogółu, wówczas tylko wariaci będą przestępcami. Wszyscy zaś normalni ludzie z poczucia własnego interesu staną się cnotliwymi i w ten sposób powszechna szczęśliwość narodów będzie dobrodziejstwem, dokonanym przez moralność.

Zanim jednak nastąpi ten stan szczęśliwy, musi, zdaniem Helwecjusza, prawodawstwo przyjść z pomocą moralności. Jedynie bowiem obawa przed sankcjami prawa powstrzymać może ludzi od czynów przeciwnych dobru publicznemu. W pojmowaniu więc Helwecjusza interes ludzi wymaga, by wskazania i zalecenia etyki miały za sobą sankcję prawną, wywieraną na jednostki przez przymus i opinię publiczną. « Nagrody i kary — pisze on — chwała i zniesławienie, są to cztery boginie, z których pomocą prawodawca może zawsze osiągnąć dobro publiczne » (1).

Konieczność podporządkowania interesu jednostki dobru ogółu jest jeszcze silniej zaakcentowana w utylizmie Bentham'a. Zdaniem jego, pożytek decyduje o dobru moralnym, to zaś ostatnie poznaje się z następstw naszych czynów. Te czyny są dobre, których następstwa dostarczają nam więcej przyjemności niż przykrości. Co do samych przyjemności, to wszystkie one są w zasadzie dobre, nie w jednakowym stopniu wszakże. By więc dojść do szczęścia, polegającego na możliwie największej sumie przyjemności, trzeba, zdaniem Bentham'a, wybierać te przyjemności, które dostarczają człowiekowi najwięcej zadowolenia. Oparta na takim kryterium ocena różnych rodzajów przyjemności stanowi przedmiot osobnej nauki, którą Bentham nazywa arytmetyką moralności. W tej jednak ocenie przyjemności, a co za tym idzie i samej wartości naszych

(1) *Traité de l'Esprit*, II, 22.

czynów, trzeba liczyć się głównie z ich następstwami *socjalnymi*, bowiem, według Benthama, dobro ogółu czyli interes społeczeństwa ma stanowczą przewagę nad interesem jednostki. Dlatego to Bentham zaleca w swej etyce, by regułą a zarazem kryterium czynów moralnych było to dobro, które jest najpożyteczniejsze dla największej ilości ludzi. Postępowanie jednostek ludzkich powinno stosować się do wymagań ekonomii politycznej, ponieważ prawa moralne mają za cel interes ogółu i ogólna użyteczność decyduje o sprawiedliwości.

John Stuart Mill jest również zdania, że dobro moralne polega na użyteczności, czyli na możliwości wyciągnięcia jak największej sumy przyjemności i uniknięcia wszystkiego, co sprawia przykrość. Podobnie też jak Bentham, Stuart Mill zajmuje się hierarchią różnych rodzajów przyjemności i określeniem ich nierównej wartości. Jednak w tej ewaluacji Mill liczy się bardziej z jakością czynów przyjemnych, niż z ich ilością, i benthamowskiej arytmetyce moralności przeciwstawia on swą estetykę moralną. I tu właśnie występuje powszechność, jako kryterium do rozeznania prawdziwej przyjemności. « Gdy z pośród dwóch przyjemności — pisze Mill — jedna jest taka, że wszyscy ludzie, którzy znają obie te przyjemności, przyznają jej pierwszeństwo, nie będąc do tego zmuszeni przez żaden obowiązek moralny, przyjemność ta jest najcenniejsza i najbardziej pożądana ». « Utylitarystyczne kryterium dobra — czytamy dalej — nie polega na największym dobru działającego, ale na najwyższej sumie dobra ogólnego ». « Szczęście, jako sprawdzian dobra w postępowaniu naszym, nie jest bynajmniej szczęściem poszczególnych ludzi, ale szczęściem wszystkich zainteresowanych, czyli całej ludzkości » (1).

(1) *Utilitarianism*, London 1871, II, str. 12-24.

Do podobnych wniosków 'doprowadziłby nas rozbiór i innych systemów etycznych, jak np. etyki ewolucjonistycznej lub socjologicznej. Przekonalibyśmy się, że zarówno dla przedstawicieli jednej, jak i drugiej, dobro moralne wymaga od jednostki pracy nie dla siebie samej, ale dla całej ludzkości.

Ewolucjoniści, głoszący, że rozwój świata podlega pewnym określonym prawom, 'z praw tych wyciągają dowody na poparcie wskazań i zaleceń swej etyki. Rozumując zgodnie z wywodami Herberta Spencera, twierdzą oni, że ewolucja wytwarza samorzutnie w ludziach troskę o bliźnich i że zatem ludzie najbardziej postępowi są z konieczności altruistami. Altruizm więc jest istotną cechą najlepszego pod względem moralnym postępowania ludzkiego. Podobnie i socjologowie dopatrują się w każdej jednostce ludzkiej pierwiastków czysto zbiorowych. Ponieważ, zdaniem ich, pierwiastki te są czymś najlepszym w jednostce ludzkiej, ta ostatnia musi się im całkowicie poddać, rezygnując z dążenia do własnego dobra.

Tu również więc powszechność należy do istoty dobra moralnego.

Wobec tak licznych przykładów zapytać można, dlaczego powszechność nie dosięgająca jednostki uważana jest za istotną cechę dobra moralnego? Na pytanie powyższe dwie są tylko — moim zdaniem — możliwe odpowiedzi, wynikające z przesłanek metafizycznych.

Pierwsza z tych odpowiedzi brzmi jak następuje:

Powszechność dlatego jest wymagana jako istota dobra moralnego każdej jednostki, ponieważ jednostka pochodzi z ogółu: ogólną bowiem jest jej forma — jak głosi nauka Arystotelesa; ogólne jest jej całe jestestwo — jak głosi nauka Hegla.

Na jednym lub drugim z tych uzasadnień socjologowie różnych szkół opierają swą tezę o prymacie zbioru.

rowości nad indywiduum. Zdaniem ich, to, co jednostka ludzka ma najlepszego, najbardziej wartościowego w sobie, zarówno pod względem myśli, jak uczucia i woli, dane jej jest w sposób mniej lub więcej świadomy przez społeczeństwo, w którym rodzi się, żyje i działa. Nic więc dziwnego, że społeczeństwo jest również jedynym źródłem, w którym jednostka znajduje swój ideał moralny. By osiągnąć dobro, wystarczy więc, by dostosowała się do wymagań społeczeństwa. Stąd wynika, że działanie jednostki jest tym moralniejsze, im bardziej jest zgodne z wymaganiami ogółu i im dokładniej odzwierciedla postępowanie innych ludzi.

Braki tej teorii wynikają z jej założeń metafizycznych. Żadna bowiem metafizyka nie wykazała dotychczas, w jaki sposób jednostka powstaje z ogółu. O ile bowiem metafizykom, wywodzącym jednostkę z ogółu, udało się wytłumaczyć w ten sposób cechy wspólne w ludziach, to nie udało im się wcale wytłumaczyć pochodzenia i natury cech indywidualnych. Mysliciele ci nie potrafili uzasadnić takiego czy innego postępowania jednostek, jak i wogóle wolnej inicjatywy człowieka.

Niedomaganiom powyższej teorii starano się zaradzić przez realizację idei gatunku. Z oderwanego pojęcia, jakim jest gatunek, uczyniono byt konkretny i autonomiczny: byt ten miał myśleć i działać na kształt Opatrzności, kierując i naginając wszystko do swych celów. Taką hypostazę pojęcia gatunku znajdujemy np. w filozofii Schopenhauera. Twierdzi on, że instynkt płciowy w człowieku-jednostce jest wyrazem woli gatunku. Geniusz gatunku, troszcząc się z góry o rozmnożenie rodzaju ludzkiego, pobudza zakochane jednostki do łączenia się z sobą. Łączenie się to wydaje im się ich osobistą potrzebą i dobrem, w rzeczywistości jednak spełniają one wolę gatunku i służą jego interesom.

Że podobne wyjaśnienie zadawała wielu socjologów,

to nie ulega żadnej wątpliwości. Nie potwierdzają go jednak fakty z doświadczenia, nigdzie bowiem w naturze nie spotykamy uosobionego gatunku, użytkującego do swych celów działania jednostek. Gdybyśmy nawet zgodzili się na to, że skłonności i dążenia w człowieku-jednostce jak również jego rozliczne potrzeby narzucone mu są przez gatunek, to pozostałoby do wytłumaczenia, czemu wyniki działania jednej i tej samej przyczyny ogólnej są tak zasadniczo różnorodne? Dlaczego potrzeby i dążenia ludzi, zamiast zmierzać zgodnie do jednego wspólnego celu, rozchodzą się całkowicie i stają się sobie dalekie, obce, a nawet wrogie?

Na zarzut powyższy nikt jeszcze nie odpowiedział. Mimo to spotykamy się często z realizacją pojęć oderwanych, którym, gwoźli zastąpienia żywego Boga, przypisuje się byt i Boże atrybuty. Czy mowa bowiem o geniuszu gatunku, czuwającym nad rozmnażaniem się ludzi i narzucającym im swą wolę, czy mowa o społeczeństwie, wyznaczającym poszczególnym jednostkom ich rolę w życiu, czy mowa o klasie, rasie lub ludzkości, uważanych za realny byt kolektywny i rządzących losem poszczególnych ludzi, — wszystkie te pojęcia są namiastkami Bożej Opatrzności i dlatego właśnie przypisuje się im istnienie i atrybuty Boże.

Pozostaje nam jedno jeszcze filozoficzne uzasadnienie konieczności wykluczającego indywidualizm uniwersalizmu, jako cechy istotnej dobra moralnego. Uzasadnienie to znajduje się w filozofii Platona. Według niego, wszystko, co dobre, szlachetne, doskonałe i jako takie godne naśladowania, zawarte jest w Ideach — wiecznych prawzorach, w stosunku do których rzeczy znikome tego świata są tylko słabym i niedoskonałym odbiciem. Pytanie jednak bardzo ważne powstaje, czy każdemu poszczególnemu tworowi odpowiada w świecie Idei jemu

tylko właściwy prawzór-oryginał ? Bynajmniej. Według bowiem Platona, każda Idea jest skupieniem cech wspólnych, ujawniających się w całym szeregu bytów konkretnych. Istnieje zatem jedna tylko Idea dla wszystkich jednostek, należących do tego samego gatunku czy klasy. Jednostki te jako takie nie posiadają więc w sferze Idei sobie tylko odpowiadających wzorów. Innymi słowy mówiąc, indywiduum ludzkie nie ma, według Platona, indywidualnego również ideału swej doskonałości. Idea bowiem, której to indywiduum stanowi odbicie, jest prawzorem niezliczonej liczby gatunkowo podobnych mu indywiduów.

Na próżno szukalibyśmy w całej filozofii choćby zarysu nauki moralnej, któraby wskazywała jednostce ludzkiej właściwy jej samej ideał doskonałości. Wszystkie bowiem określenia dobra moralnego zawierają powszechność, jako cechę istotną tego dobra. Powszechność zaś ta dotyczy jedynie zakresu a nie treści. Dobro moralne w ten sposób określone może częściowo interesować wielu nawet ludzi, niezdolne jest jednak zadowolić całkowicie wszystkich. Żadne prawo moralne, żadna reguła, wymyślona przez rozum ludzki, choćby o najszerszym zastosowaniu, niezdolna jest wskazać każdemu z osobna, jakie dobro powinno być celem jego życia. Rozum bowiem ludzki, posługujący się z konieczności funkcjami abstrakcji i uogólnienia, nie może przeniknąć konkretnej natury jednostki ludzkiej, by zbadać istotę jej pożądań i dążeń. Dlatego to wszystkie wysiłki rozumowe, zmierzające do określenia dobra moralnego i wskazania go jako celu jej działalności, doprowadzają nieuchronnie do tak zwanej racjonalizacji, lub standaryzacji, sprowadzającej całą różnorodność żywych jednostek ludzkich do zmechanizowanego typu człowieka-roboty. Ze względu właśnie na tę nieuchronną racjonalizację, zamieniającą całe bogactwo różnorod-

nych form życia na bezbarwną jednostajność, zabijając wszelką spontaniczność, by zastąpić ją martwym automatyzmem, ze względu, powtarzam, na tę racjonalizację — nie ma zasadniczej różnicy między etyką komunizmu a doktrynami moralnymi myślicieli tej miary, co Platon, Kant lub Hegel. W zastosowaniu do żywych jednostek ludzkich doktryny te doprowadzają w rezultacie do reżymu koszar pruskich.

Jedyne źródło nauki moralnej, zabezpieczające jednostkę ludzką od smutnych skutków powszechnej standaryzacji, zawarte jest w chrześcijańskim Objawieniu. Ono jedno rozwiązuje w sposób najbardziej zadawalający dla jednostki ludzkiej i sprzyjający jej rozwojowi kwestię jej początku, natury i celu. Mówiąc o moralności chrystianizmu, rozmyślnie nie nazywam jej chrześcijańską. Wiem bowiem, ile nieporozumień nazwa ta spowodowała w ustach ludzi, którzy naukę Jezusa Chrystusa chcieli wyrazić w języku tej czy innej filozofii. Czyż nie utożsamiali oni wskazań Ewangelii z zaleceniami etyki Platona, Stoików, lub Arystotelesa? Żadna jednak z powyższych etyk, jak wogóle żadna etyka filozoficzna, nie zawiera tego, co stanowi istotę moralności objawionej przez Chrystusa, a mianowicie wskazania ideału *dla każdej* jednostki ludzkiej. Życie ludzkie, choćby najbardziej szare, nieznane, ma z punktu widzenia chrześcijańskiego nieskończoną wartość i cenę, jako że człowiek każdy jest stworzony na obraz i podobieństwo samego Boga, i to Boże odbicie wyrażone jest w nim w sposób jedyny i niepowtarzalny. Bóg bowiem Objawienia nie jest Stworzycielem jakiegoś jedyne go bytu zbiorowego, albo nawet i wielu bytów, lecz stworzonych na jedną i tę samą modłę: Bóg Objawienia jest Stworzycielem wszystkich ludzi i każdego z osobna. On bowiem, według słów

Psalmisty, utworzył poszczególnie każde serce ludzkie : *finxit sigillatim corda eorum* (1). Każdy więc człowiek wyraża w sposób oryginalny jeden z zarysów myśli Bożej.

A jak wysokie jest w chrystianizmie pochodzenie każdego człowieka, tak i szczytne jest tam również jego powołanie. Celem bowiem jednostki ludzkiej z chrześcijańskiego punktu widzenia nie jest bynajmniej rozplynięcie się w jakiejś całości, mniejsza o to, czy nazwie się ją Rasą, Klasą, Narodem, Ludzkością, czy nawet Bożą Pleromą, — ale przeciwnie, celem i powołaniem jednostki jest zachowanie swego bytu indywidualnego, nie tracąc nic z istotnych składników duchowo-cieleśnej swojej natury. Takie bowiem znaczenie mają chrześcijańskie dogmaty nieśmiertelności duszy i ciała zmartwychwstania.

By osiągnąć sobie właściwe dobro-doskonałość, którego prawzór jest w Bogu samym, jednostka ludzka nie powinna naśladować żadnego człowieka, choćby najdoskonalszego, żadnego też ogólnego typu doskonałości, naraziłoby to ją bowiem na niebezpieczeństwo sprzeniewierzenia się temu ideałowi, który jej samej Bóg wskazuje. Jedyną istotą, którą każdy człowiek może i powinien naśladować, jest Jezus Chrystus. On bowiem jest najpełniejszym, najdoskonalszym « obrazem niewidzialnego Boga » (2), « jasnością chwały i wyrażeniem istności Jego » (3).

Nie będę na próżno silił się na opisywanie dobra moralnego, oglądanego z tego punktu widzenia. Nie da się ono bowiem określić w sposób ogólny a zarazem wyczerpujący pod względem treści w zastosowaniu do każdego człowieka. Takiego dobra nie można zdefiniować wyrazami, zaczerpniętymi z ogólnego słownika

(1) Ps. XXXII, 15.

(2) Kol. I, 15.

(3) Żyd. I, 3.

ludzkiego ; można je tylko dostrzec w aureoli życia Świętych lub w najlepszych możliwościach naszego jestestwa.

Reasumując wywody niniejszego wykładu, sprowadzam je do trzech następujących punktów :

1^o żadne czysto rozumowe określenie dobra moralnego nie może zadowolić całkowicie wszystkich i każdej z osobna jednostki ludzkiej ;

2^o jedynie w danych chrześcijańskiego Objawienia — w Ewangelii Jezusa Chrystusa i w życiodawczym związku z Nim samym każdy z nas znaleźć może prawzór swojego dobra, czyli [sobie właściwej] doskonałości, odpowiadającej najlepszym możliwościom naszego jestestwa ;

3^o ze zwrócenia się do Ewangelii, z naśladowania Jezusa Chrystusa, w którym każdy człowiek ma swój ideał, nie wyniknie bynajmniej niepokój i niezgoda wśród ludzi, ale przeciwnie, najgłębszy pokój i zgoda, jako że każdy z nich wyrażać będzie w życiu swym nowy rys nieskończenie różnorodnej mądrości Bożej, a Bóg sam w sobie realizuje w najwyższym stopniu pokój, harmonię i jedność.

Paryż, 6 lipca 1937.

III

NADCZŁOWIEK CZY SYN BOŻY

O DWÓCH KONCEPCJACH INDYWIDUALIZMU

Tytuł tego wykładu wyrażony jest w formie alternatywy. Słuchając moim chciałbym bowiem przedłożyć alternatywę, czyli wybór między dwiema różnymi koncepcjami indywidualizmu : między indywidualizmem Nietzschego, którego zadaniem jest przygotowanie przyjscia na świat *nadcześniaka*, a indywidualizmem Ewangelii, która objawia ludziom, w jaki sposób stać się mogą *synami Bożymi*. Krańcowe przeciwieństwo tych doktryn jest oczywiste dla tych, którzy choćby pobieżnie znają zarówno teorię Nietzschego, jak główne zasady doktryny chrześcijańskiej. A jednak, na pierwszy rzut oka, zdawać by się mogło, że wybór między nimi nie jest absolutnie konieczny. Czyż nie można by, odrzucając obie te krańcowe doktryny, znaleźć koncepcji pośredniej, która by łagodziła ich antagonizm ?

Odpowiedź na to pytanie stanowi treść mego wykładu. Zbadanie obu tych doktryn wykaże, że są one tak biegunowo przeciwne, tak niewspółmierne ze sobą, że pogodzenie ich za pośrednictwem jakiejś trzeciej koncepcji jest niemożliwe. Między indywidualizmem

Ewangelii a indywidualizmem Nietzschego musimy uczynić wybór, jak między wszystkimi doktrynami sprzecznymi : przyjęcie jednej z nich z konieczności pociąga za sobą odrzucenie drugiej.

Wybór ten narzuca się tym bardziej, że jedna z tych doktryn, a mianowicie indywidualizm Nietzschego i jego zwolenników, jest już uprawniony w niektórych państwach współczesnych. Aneksjonizm faszystowskich Włoch i program hitlerowskiego rasizmu, mający na celu opanowanie świata przez politykę grabieży, mają swe źródło w nauce Nietzschego, głoszącej wyższość *narodów-panów* nad *narodami-niewolników*. Zbyteczne są dowody na to, że zasada *Herrenvolku* nie jest dziś czystą abstrakcją, że znalazła praktyczne zastosowanie zarówno w polityce Niemiec jak i Włoch.

Ważniejszą jest rzeczą, byśmy sobie zdali sprawę z tego, co można skutecznie przeciwstawić szerzeniu się podobnych zasad. Zasady te podzieliły już świat na dwa wrogie sobie obozy : obóz demokracji i obóz państw totalnych. Znajdujemy się w przede dniu konfliktu politycznego, który zakończyć się może pożogą tak wielką pod względem spustoszeń i zagłady, jakiej dotychczas świat nie widział. Jakikolwiek jednak będzie wynik tej rozgrywki, nawet jeśli, jak się tego spodziewamy, zakończy się zwycięstwem obozu demokracji, nie przekona to przeciwnika o zasadniczym fałszu leżącym u podstaw jego ideologii. Aczkolwiek bowiem ideologia ta głosi prawo silniejszego, nie można jej zwalczyć drogą oręża materialnego, lecz jedynie drogą uzbrojeń w wartości umysłu i ducha. Ponętnej wizji nadczołowieka, jaką roztacza przed nami Nietzsche, przeciwstawić możemy skutecznie jedynie wizję przybranych synów Bożych, tak jak ją objawia doktryna chrześcijańska.

Aby porównać ze sobą obie te koncepcje indywidua-

lizmu, rozpatrzemy pokrótce, w jaki sposób każda z nich tłumaczy pochodzenie i naturę jednostki ludzkiej, jej rozwój i cel do którego zmierza.

Zdawać by się mogło, że człowiek, przed którym Nietzsche otwiera perspektywę « nadczołowieczeństwa », powinien mieć rodowód bardzo wysoki. Tak jednak nie jest. Poglądy Nietzschego na to zagadnienie nie różnią się bynajmniej od zapatrywań biologów XIX wieku. Człowiek, jak wszelka istota żyjąca, jest wytworem ewolucji, jest on wynikiem stopniowego przekształcania się związków prostych, jednorodnych, na związki złożone, różnorodne, komórki pierwotnej na istoty w wysokim stopniu zróżnicowane. Nie chodzi tu jedynie o rozwój *ontogenetyczny*, który polega na biologicznej przemianie każdej poszczególniej istoty żyjącej, począwszy od zarodka aż do organizmu dojrzałego. Nietzsche przyjmuje również, zgodnie z pojęciami współcześnie panującymi, rozwój *filogenetyczny*, polegający na przemianie jednych gatunków w drugie i na stopniowym ich doskonaleniu się. Jest on zwolennikiem klasycznego transformizmu w znaczeniu darwinowskim, i transformizm ten daje mu wystarczające wytłumaczenie genezy człowieka. Skromne to zaiste pochodzenie, jak na tę arystokratyczną doktrynę, ukazującą człowiekowi horyzonty « nadczołowieczeństwa ». Pochodzenie jego nie różni się niczym od pochodzenia i rozwoju zwierząt. Nietzsche nie tylko nie zraża się tą konstatacją, ale ją podkreśla: « Nie wywodzimy już człowieka z ducha, z boskości, pisze w *Antychryście*, postawiliśmy go z powrotem między zwierzętami. Uważamy go za zwierzę najsilniejsze, bo jest najchytrzejsze: następstwem tego jest jego duchowość... A twierdząc to, twierdzimy jeszcze za wiele: człowiek jest stosunkowo najbardziej nieudanym zwierzęciem, najchorowitszym, najbardziej niebezpieczniej zbłąkanym przez oddalenie się od swoich

instynktów — oczywista z tym wszystkim jest on także zwierzęciem *najbardziej interesującym* » (1).

Słowa te wykazują, że ewolucja, w pojęciu Nietzschego, nie zawsze jest synonimem postępu, że pełna jest zboczeń, przerw, a nawet regresji. Proces rozwojowy wydaje się tu mniej ściśle zdeterminowany, bardziej przypadkowy, co nie oznacza bynajmniej, że jest dowolny : jedyny rodzaj wolności, jaki mu przysługuje — przynajmniej gdy chodzi o etapy poprzedzające pojawienie się człowieka — to wolna gra sił przyrody.

Hipoteza ewolucji jest w każdym razie dla Nietzschego najlepszym wytłumaczeniem pochodzenia i natury człowieka. Nic dziwnego, że tłumaczenie takie wystarczało mu całkowicie : cały wiek XIX wierzył w dogmat ewolucji i transformizmu. I choć dziś — jak twierdzi prof. Lemoine, dyrektor Muzeum Historii Naturalnej w Paryżu — kapłani tej wiary sceptycznie się do niej odnoszą, uważają jednak, że należy ją zachować dla tłumu (2). Dogmat ten i nadal z konieczności narzucać się będzie tym, którzy powstania świata nie zechcą przypisywać twórczości Bożej.

Jednakowoż, nawet z punktu widzenia teorii ewolucji, paradoksem, o ile nie sprzecznością, jest przypisywanie rozwoju *moralnego* człowieka wyłącznym wysiłkom jego woli. Niekonsekwencję taką popelnia już Spencer. Zadaniem, jakie sobie stawia w etyce, jest wykazanie, że ludzie sami mogą przyczyniać się do przyspieszenia lub opóźnienia procesu ewolucji — jak gdyby ewolucja ta w istocie zależała od woli człowieka.

Niekonsekwencję tę posuwa Nietzsche jeszcze dalej. Według niego, człowiek, który dzięki prawom rządzącym ewolucją doszedł do obecnego stanu rozwoju,

(1) *Antychryst*, § 14.

(2) Cf. *Encyclopédie Française* DE MONZIE, vol. V, Conclusion Générale, Paris 1937.

może się z pod praw tych wyzwolić. Tak dalece, że stać się może nie tylko panem absolutnym przyszłych jej faz rozwojowych, ale że rozwojem tym może kierować do nieskończoności. *Przewyższyć samego siebie*, stworzyć siebie, przez własny wysilek, stać się doskonałym dzięki siłom twórczym przyrody — oto władza niezwykła, jakiej Nietzsche nie waha się przypisać człowiekowi, którego skądinąd uważa za zwierzę najbardziej « nieudane ». Oto, co sam pisze w tej sprawie :

« I z tej tajemnicy zwierzyło mi się życie samo : Patrz, jam jest tem, *co się zawsze samo pokonywać musi*. Aliści zwiecie wy to wolą tworzenia, popędem ku celowi, ku czemuś wyższemu, odległemu, wielorakiemu : wszakże wszystko to jednym jest tylko i jedną tajemnicą » (1).

« Zaprawdę, nie jako tworzący, płodzący, stawający się ochotnie, ukocharliście mi ziemię ! Gdzież jest niewinność ? Tam, gdzie jest wola płodzenia. Kto ponad siebie tworzyć pragnie, ten ma mi wolę najczystsza » (2).

« *Wolą prawdy* zwiecie wszak, wy najmędrsi, to, co was zapalem i gorliwością darzy » — mówi Zaratustra do tych, którzy chcą poznać byt. Lecz odradza im zadanie tak bierne. Zamiast badać wszelki byt istniejący, radzi im, by go sobie wyobrazili, stworzyli : « *Wolą wyobrażenia wszelkiego bytu* : tak oto mianuje wolę waszą. Wszelki byt chcecie *uczynić* wyobraźalnym : gdyż wątpiecie dobrym niedowierzaniem, zali on da się wyobrazić. Lecz ma się on nakłonić i nagiąć ! Tak chce wola wasza. Wygładzić się on musi i stać się duchowi uległy, jako jego zwierciadło i obraz lustrzany... Stworzyć chcecie dopiero świat, przed którym byście uklęknać mogli : tym jest wasza ostatnia nadzieja i upojenie ostatnie » (3).

(1) *Tako rzecze Zaratustra* : O przewycięzeniu samego siebie.

(2) *Ibid.* : O niepokalanym poznaniu.

(3) *Ibid.* : O przewycięzeniu samego siebie.

Zastanówmy się nad doniosłością tych słów obrazowych. Dowodzą one, że dla Nietzschego koncepcja bytu jest całkowicie chybiona. Wszystko jest do odrobienia w człowieku i poza nim. A ponieważ nic z tego co istnieje nie zadawała jego twórczej wyobraźni, pragnie on wszystko stworzyć na nowo, według wymagań tejże wyobraźni.

Przypisywanie podobnej władzy człowiekowi wydaje się co najmniej dziwne. Czyż człowiek, marna latorośl powszechnej ewolucji, może stworzyć siebie doskonalszym i lepszym niż na to prawa ewolucją tą rządzące pozwalają? Czyż takie samostwarzanie się nie gwałci zasadniczych praw logiki, zniewalając myśl do przyjęcia, że byt jakiś może dać z siebie to, czego nie posiada, a nawet i więcej?

Brak logiki jednak nie powstrzyma polotu myśli filozofa niemieckiego, nie zrazi zdrowego rozsądku takich myślicieli, jak Schelling i Hegel — raczej posłuży im za odskocznię do wzlotu w krainę wyobrażeń, która zawsze była uprzywilejowanym terenem ćwiczeń ich filozoficznych spekulacji. Nic też dziwnego, że ten sam brak logiki odnajdujemy w koncepcjach tak czołowego przedstawiciela całej rasy, jakim jest Nietzsche. Cóż bowiem mogłoby krępować tego spóźnionego romantyka? Wszak nie alogiczność jego koncepcji rozwoju, którego cechą charakterystyczną jest postęp niepomawany i ciągła ucieczka ponad siebie samego?

Jeśli jednak rozwój, do jakiego Nietzsche zachęca człowieka, nie jest w istocie swej zrozumiały, praktyczne metody, jakie do niego prowadzą, są bardzo jasne. Ponieważ nic z tego, co istnieje, nie jest w stanie zaspokoić jego pragnienia doskonałości, ponieważ wszystko budzi w nim odrazę i pogardę, postanawia wszystko podporządkować swej woli, wszystko przekształcić według swego uznania. Toteż głównym obowiązkiem,

jaki Nietzsche nakazuje ludziom, jest, by rozwijali w sobie *instynkt panowania*.

Powszechne spełnienie tego obowiązku pociągnęłoby jednak za sobą wielkie zamieszanie. Istotnie, gdybyśmy pozwolili każdej jednostce ludzkiej wszystko sobie podporządkować i przekształcić na swój sposób, doprowadziłoby to do stanu rzeczy, jaki przewidział już Hobbes, czyli do wojny wszystkich przeciw wszystkim. Aczkolwiek perspektywa taka w oczach Nietzschego nie byłaby ani niepokojąca, ani amoralna, nie przyznaje on jednak wszystkim prawa do panowania. Prawo to jest przywilejem pewnej tylko kategorii ludzi, prerogatywą niektórych tylko ras, przysługuje ono mianowicie tym tylko, którzy z urodzenia są panami i którym wszyscy inni powinni się poddać.

« Aby silniejszemu słabsze służyło, twierdzi Zaratustra, ku temu podmawia własna wola słabszego, która jeszcze wątlejszego panem wzamian być pragnie : bez tej jedynej rozkoszy obejść się ono nie może. I jako się małe większemu oddaje, wzamian za rozkosz przewagi nad najmniejszym : tak też i oddaje się największe, poświęcając gwoździ mocy życie własne » (1).

Tak więc powracamy do starożytnej doktryny « podwójnej moralności » : moralności dla silnych i moralności dla słabych, moralności dla panów i moralności dla niewolników. Nie pozostaje nam nic innego, jak wybrać jedną z nich ; wybór nasz jednakowoż nie zależy bynajmniej od tego, do której z nich mamy szczególne upodobanie, ale od tego, do której nas urodzenie predestynuje. Zagadnieniem pierwszorzędnej wagi jest więc, byśmy sobie zdali sprawę z tego, czy należymy do rasy panów, czy niewolników. W jaki sposób o tym dowiedzieć się będziemy mogli, a raczej za pomocą jakich kryteriów rozpoznamy, czy jesteśmy wielcy,

(1) *Tako rzecze Zaratustra* : O przewycięzeniu samego siebie.

czy mali, czy urodzenie predysponuje nas do panowania, czy do słuchania ?

Oto odpowiedź Nietzschego : « Rozkazuję temu, kto sam sobie ulegać nie zdoła. Takie jest przyrodzenie wszystkiego, co żywe... ». « Rozkazywanie, dodaje, cięższe jest niżli uleganie », dlatego że « rozkazujący bierze na się brzemię wszystkich posłusznych i że go to brzemię łatwo zmiażdżyć może » (1).

Odpowiedź tę zda się dyktować zdrowy rozsądek. Cóż bowiem sprawiedliwszego i bardziej uzasadnionego niż to, że człowiek, który nie umie być posłusznym sobie samemu, powinien słuchać rozkazów innych, tych mianowicie, którzy sami sobą rządzić potrafią. Historia ludzkości i doświadczenie osobiste każdego z nas potwierdzają słuszność tej zasady. Większość moralistów poleca ją zresztą. Święty Piotr, czyż nie nawołuje nas, byśmy byli « poddani wszelkiej władzy dla Pana » (2), a święty Paweł czyż nie daje nam takiego samego przykazania, gdy mówi : « Każda dusza niech będzie zwierzchnościom wyższym poddana » (3). Echem tych przykazań wydawać się mogą słowa Nietzschego : « Gdzie żywe znalazłem istoty, tam też słyszałem i mowę o posłuszeństwie. Wszystko, co żyje, jest posłuszne » (4).

Wystarczy jednak zgłębić myśl Nietzschego, by przekonać się, że analogia ta jest powierzchowna. Zobaczymy, że właśnie ta strona jego doktryny najbardziej jest przeciwna wszelkiej moralności wogóle, w szczególności zaś moralności ewangelicznej.

Czym jest posłuszeństwo wobec siebie samego, jeśli nie zgodnością człowieka z wymaganiami jego najgłębszego jestestwa, jego *ja* istotnego ? Wszystkie etyki,

(1) *Ibid.*

(2) 1. Piotr. II, 13.

(3) Rzym. XIII, 1.

(4) *Tako rzecze Zaratustra* : O przewycięzeniu samego siebie.

nie wyłączając etyki Nietzschego, zgodziłyby się na tę odpowiedź. Różnica między nimi występuje dopiero w sposobie interpretowania wymagań jednostki ludzkiej : jakim z pośród tych wymagań powinniśmy uczynić zadość, a jakim się oprzeć ? Cała trudność na tym właśnie polega.

Doktryna chrześcijańska, a za nią większość doktryn moralnych, głosi, że człowiek powinien poskramiać złe instynkty, a rozwijać dobre. Przez złe instynkty rozumiemy na ogół te wszystkie, które sprawiają, że człowiek zajęty własną swą ekspansją, gwałci prawa innych do swobodnego życia i rozwoju. Z instynktów tych rodzi się niesprawiedliwość, pogarda, pycha, twardość, okrucieństwo i. t. d. Przeciwnie, instynkty skłaniające nas do szanowania praw bliźnich uważane są za dobre : budzą one w nas uczucia sprawiedliwości, szacunku, pokory, współczucia, litości i miłosierdzia. Z małymi wyjątkami, dotyczącymi stanów patologicznych człowieka, wszyscy ludzie godzą się, by uczucia pierwszej kategorii uważać za złe, drugiej — za dobre. Ponieważ zaś chrystianizm nie inaczej na tę sprawę się zapatruje, tę zgodność powszechną ludzi w stosunku do oceny wartości moralnych możemy wytłumaczyć tym tylko, że dusza ludzka posiada wrodzoną zdolność sądzenia faktów moralnych pod kątem Ewangelii, co potwierdza znane powiedzenie Tertuliana : *omnis anima est naturaliter christiana*.

Otóż Nietzsche gwałtownie protestuje przeciw takiej ocenie rzeczy. Odwraca on hierarchię wartości, jaką chrystianizm i inne nauki moralne dały człowiekowi. Odrzuca z pogardą chrześcijańską tablicę wartości, która wynosi litość nad twardość i poszanowanie dla słabych nad brutalną siłę. Wszystko, co dotychczas nazywano dobrem, jest dla niego złe, co nazywano złem, jest właśnie dobre : « Twierdzeniem mym jest, pisze w *Antychryście*, że wszystkie wartości, w których

ludzkość streściła swe najwyższe pożądanja, są wartościami *décadence*. Nazywam zwierzę, rodzaj lub indywiduum zepsutem, jeśli straci swe instynkty, jeśli wybiera, jeśli *przenosi nad inne* to, co dlań szkodliwe. Historia « uczuć wyższych », « ideałów ludzkości »... byłaby prawie wyjaśnieniem, *dlaczego* człowiek jest tak zepsuty » (1).

Jak się to dzieje, że życie cnotliwe jest dla ludzkości tak szkodliwe, że pociąga za sobą zepsucie i upadek ? Dlaczego ludzie mają gruntownie zmieniać swój sposób oceny wszystkiego : pogardzać wartościami, które dotychczas czcili, jak miłość, litość, szacunek dla słabych, pokora, a uwielbiać te, którymi pogardzali, jak nienawiść, gwałt, okrucieństwo, pycha i t.d. Jaka jest przyczyna tej przemiany wartości, jaką Zaratustra chce narzucić światu ?

Ponieważ, jak twierdzi, wartości, które uważano dotychczas za pozytywne, to znaczy cnoty, osłabiają w człowieku *wolę mocy*. Wartości zaś, które dotychczas uważano za negatywne, za występki i wady, moc tę rozwijają.

« Co jest dobre ? — pyta Nietzsche. — Wszystko, co uczucie mocy, wolę mocy, moc samą w człowieku podnosi. Co jest złe ? Wszystko, co ze słabości pochodzi » (2). « Gdzie brak woli mocy — tam jest upadek. Twierdzeniem mym jest, że wszystkim najwyższym wartościom ludzkości brak tej woli, że wartości upadkowe, wartości *nihilistyczne* panują pod najświętszymi imionami » (3).

Tak więc, według Nietzschego, najwyższą wartością, której wszystkie inne podporządkowane być muszą i która decyduje o ich moralności, jest wola mocy. Posłuszeństwo tej woli stanowi o losie człowieka, o

(1) *Antychryst*, § 6.

(2) *Ibid.*, § 2.

(3) *Ibid.* § 6.

sytuacji jego na świecie i o jego moralności. Jest panem lub niewolnikiem, zadaniem jego rozkazywać lub słuchać, zależnie od tego, czy rozwija w sobie, czy też nie, wolę mocy. Zobaczymy, jak Zaratustra, pod kątem widzenia tej woli, wywraca dawny system wartości moralnych i zastępuje go innym, nowym, — własnym swym systemem.

Największy zarzut, jaki Nietzsche stawia dawnej moralności, a w szczególności doktrynie chrześcijańskiej, jest to, że *wynaturzyła* wartości naturalne, że odważyła się « powiedzieć *nie* wszystkiemu, co przedstawia na ziemi idący wzwyż ruch życia... wszystkiemu, co jest afirmacją siebie samego » (1). Dlatego też oznacza jako « antynaturalną », czyli « niezgodną z przyrodą wszelką moralność, którą dotychczas głoszone, czczono, której nauczano », ponieważ skierowana jest « przeciw instynktom życiowym » (2). Otóż, jak twierdzi Nietzsche : « W gruncie rzeczy wszystkie wielkie uczucia : gniew, strach, rozkosz, zemsta, nadzieja, tryumf, zwątpienie, okrucieństwo, są dobre, pod warunkiem jeśli wyładowują się nagle » (3). Dobre są więc nie tylko normalne instynkty w człowieku, lecz i złe namiętności. W pojęciu Zaratustry, wady są « cyklopami pracującymi nad zbudowaniem nowego gmachu ». Jeśli się przekona, że twardość, okrucieństwo, chytrość są w stanie powiększyć żywotność człowieka, powie on *tak* złu i grzechowi, a jeśli zobaczy, że cnota, dobroć, jednym słowem wartości dotychczas czczone i szanowane, przynoszą szkodę życiu, powie on *nie* wszelkiej moralności.

Dowodu na podobną ocenę rzeczy oczywiście nie znajdzie. Pomimo to Nietzsche uważa swój pogląd za uzasadniony, gdyż surowo potępia cnoty chrześci-

(1) *Ibid.*, § 24.

(2) *Zmierzch Bożyszczy* : Moralność jako wynaturzenie, § 4.

(3) *Genealogia Moralności* : Ideale ascetyczne.

jańskie. « Jak gdyby, woła Zaratustra, pokora, czystość, ubóstwo, jednym słowem *świętość*, dotychczas w życiu nie przyniosły więcej szkody, niż jakiegokolwiek straszliwości i występki » (1). « Święty, którego Bóg upodobał sobie, jest idealnym kastratem... Gdzie się *zaczyna królestwo boże*, tam koniec życia... » (2).

Nic dziwnego, że wobec takich poglądów na chrystianizm, Nietzsche w kazaniu swym « O trzech złach », wysuwa jako najwyższe cnoty: *rozkosz, żądzę panowania i egoizm*. Grzechy główne stają się dla niego głównymi cnotami, a chrześcijańskiej nauce o wyższości człowieka dobrego i świętego przeciwstawia swą pieśń pochwalną na cześć zła.

Na pytanie, jaki typ człowieka powinniśmy wychować, Nietzsche odpowiada bez ogródek: człowieka grabieży i łupiestwa. Typ ten, jak twierdzi, od dawna już spotykamy w historii, dotychczas jednak był on tylko wyjątkiem, wynikiem przypadku. Nigdy jeszcze nie przedstawiano go jako typ wyższy, do którego chcemy i powinniśmy zmierzać. Przeciwnie, jest to typ, którego najbardziej się lękamy. Baliśmy się Nerona, Cezara Borgii, Bonapartego — i « ten nasz lęk zrodził przeciwny typ człowieka, typ, jaki upatrzyliśmy sobie, jakiego oczekiwaliśmy: *zwierzę domowe*, zwierzę stadne, zwierzę chorowite, jakim jest człowiek-chrześcijanin ». Wypadki odosobnione, jak Borgia, Napoleon, ukazują nam typ *wyższy*, który w stosunku do reszty ludzi stanowi gatunek nadczłowieka. Wypadki takie zawsze były i będą możliwe. A nawet całe rasy, plemiona i narody, w sprzyjających okolicznościach, wykazują tak upragnione możliwości. Tu oczywiście tkwi źródło słynnej zasady *Herrenvolku*, która ma usprawiedliwić

(1) *Antychryst*, § 8.

(2) *Zmierzch Bożyszcz*, Moralność jako wynaturzenie, § 4.

grabież i łupiestwo rasistowskich Niemiec (1). Jest to zasada wręcz antychrześcijańska, ściągająca na siebie piętno potępienia całego świata. A oto replika, jaką Nietzsche, jak przystało na zwiastuna hitleryzmu, zawczasu daje na ten zarzut : « Nie należy chrześcijaństwa ozdabiać i przystrajać : wydało ono *śmierelną wojnę* temu wyższemu typowi człowieka, wykleło wszystkie podstawowe tego typu instynkty, wydestylowało z tych instynktów zło, *złego* : człowieka silnego, jako typowo pogardy godnego, jako *wyrzulka* (2).

Wyższy typ człowieka, tak jak go Nietzsche pojmuje, powinien całkowicie wyzwolić się z przepisów i nakazów religii chrześcijańskiej. Wszystko mu wolno, pod jednym warunkiem, że rozwinie w sobie żądzę mocy. « Człowiek łupu, człowiek grabieży, pisze Nietzsche w *Wiedzy Radosnej*, może sobie pozwolić na czyn okrutny, na cały przepych zniszczenia... wydaje się upoważnionym do czynienia zła, do rzeczy nieracjonalnych, do winy, proporcjonalnie do nadmiaru sił twórczych i płodnych, jakie przekształcają pustynię w bujny raj ».

Czy w tej egzaltacji siły brutalnej w człowieku nie należy dopatrywać się po prostu wytłumaczenia celowości zła w świecie, celowości, jakiej tak bystry i przenikliwy obserwator, jak Nietzsche, nie mógł przeoczyć ? Nie znaczy to bynajmniej, by przed nim już celowości tej nie widziano. I tak Goethe np. zdawał sobie z niej dobrze sprawę i wcielił w Mefistofelesa tę potęgę, którą, pomimo iż nie przestaje pragnąć zła, przyczynia się chcąc nie chcąc do tryumfu dobra. Każdy z nas skonstatować może tę opatrnościową rolę zła w działalności

(1) Cf. *Tako rzecze Zaratustra* : O starych i nowych tablicach : *O selige, o ferne Zeit, wo ein Volk sich sagte : ich will über Völker — Herr sein.*

(2) *Antychryst*, § 5.

najbardziej nawet fatalnych postaci historii, nie wyłączając samego szatana : jakkolwiek zgubną jest ich rola w świecie, daje ona wyniki dobre dla tych, którzy umieją z doświadczeń korzystać. Nie tylko więc myśliciele w stylu Nietzschego, Schellinga i Hegla zniewalają nas do wiary w to, że najbardziej zdecydowani sprawcy zła na świecie stają się, wbrew ich woli, narzędziem dobra.

Nietzsche jednakowoż idzie w tym kierunku znacznie dalej. Zło, według niego, przynosi pożytek natychmiastowy i bezpośredni temu, kto je wyrządza, przysparzając mu dobra. Jest to pożytek *życiowy*, wynikający z natury samego życia, « które w istocie swej jest przywłaszczaniem, napaścią, ujarzmianiem tego, co mu jest przeciwne i obce, uciskiem, twardością, narzucaniem się, wchłanianiem, lub* co najmniej... wyzyskiem » (1). Widzimy, że Nietzsche przywłaszcza sobie poglądy Darwina na ewolucję, a mianowicie jego zasadę walki o byt i doboru naturalnego. Stąd też predylekcja jego do walki i wojny. Walczą ciągle, bezustannie, radzi Zaratustra swym wyznawcom. « Winniście miłować pokój, jako środek nowej wojny. Zaś pokój krótki bardziej, niżli długi... Powiadacie, iż słuszną sprawą uświęca nawet wojnę ? Ja wam mówię : dobra wojna uświęca każdą sprawę » (2).

Słów tych jednakowoż nie tłumaczy jedynie wpływ, jaki wywarł na niego Darwin. Wyrażają one coś więcej, coś, co jest cechą charakterystyczną niemieckiego geniuszu. Darwinizm Nietzschego zdradza umysłowość pruską. Takim jest mianowicie sposób, w jaki Nietzsche pojmuje użyteczność, a nawet konieczność wojny i walk między ludźmi. Dla Darwina, główną sprężyną ewolucji jest ubóstwo, głód, elementarne potrzeby życia. Dla Zaratustry przeciwnie, czynnikiem rozwoju jest

(1) *Genealogia Moralności*.

(2) *Tako rzecze Zaratustra* : O wojnie i o ludzie wojennym.

obfitość, bogactwo, a nawet rozrzutność. Natchnieniem Nietzschego w tym wypadku jest fizjolog niemiecki Rolph, według którego walka o byt nie jest walką o zaspokojenie elementarnych potrzeb, w celu zachowania życia, jest ona walką o zwiększenie pojemności wchłaniania, o intensywność życia. Wszelka rasa zwierzęca rośnie, rozwija się wtedy, gdy zwierzę przyswaja sobie większą ilość pokarmu, niż tego wymaga zachowanie się przy życiu, tak że nadmiar pożywienia przyczynia się do jego rozwoju. Innymi słowy mówiąc, ci, co posiadają dużo, mają prawo przywłaszczać sobie wszystko, ze szkodą tych, co mało lub nic nie posiadają.

Historia wykazuje, że zasadę tę z powodzeniem stosowało państwo niemieckie pod hegemonią Prus. Rewindykacje Hitlera, żądającego nieograniczonego zwiększenia przestrzeni życiowej dla rasy germańskiej, nie wyrażają nic innego. Germańska ta zasada ułatwi nam zrozumienie innych punktów filozofii Nietzschego. Pokaże nam mianowicie, do jakiego stopnia ideologia systemu hitlerowskiego przygotowana była przez Nietzschego, którego należy zaliczyć do poprzedników niemieckiego rasizmu.

Przyznając wyższej rasie prawo do nieograniczonej ekspansji na zewnątrz, Zaratustra odmawia innym ludziom prawa do obrony i do rozwoju. Stąd odraza do wszelkich demokracji, nienawiść do haseł równości i sprawiedliwości społecznej, a potępienie współczucia i miłosierdzia.

Zdaniem Nietzschego, jesteśmy świadkami pewnego rodzaju « idiosynkrazji demokratycznej do wszystkiego, co panuje i chce panować » (1). Zaratustra biada nad tą tendencją i widzi w niej przyczynę ogólnego upadku.

(1) *Genealogia Moralności*, II, § 12.

Według niego, społeczeństwo niechybnie chyli się ku upadkowi wtedy, gdy w dziedzinie czynu wybiera sobie jako zasadę wartości « antyżyłciowe », czyli niezgodne z wymaganiami życia, które jest nienasyconą potrzebą władzy i panowania. Z tego punktu widzenia, wszystkie zasady demokratyczne, jak sprawiedliwość, równość, wolność, są sprzeczne z pojęciem i kierunkiem życia. Sprawiedliwość jest dowodem upadku siły, ucieczką słabych, podstępem ludzi, którzy bronią się przed panowaniem tych, którym się to z natury należy. Nietzsche ma wstręt do wszelkich reorganizacji społecznych dokonywanych w imię sprawiedliwości i drży na myśl o tym, że motłoch śmie o zrzuconiu jarzma swego marzyć. To samo dotyczy równości. Nie ma dla niego bardziej szkodliwej trucizny, niż równe prawa dla słabych i silnych. « Tarantulami jesteście wy dla mnie i ukrytymi mściwcami », mówi Zaratustra do tych, których nazywa « kaznodziejami równości » (1). Hasło równości głoszone przez Rewolucję Francuską jest dla niego równoznaczne ze śmiercią wszelkiej sprawiedliwości.

Nie inaczej rzecz się ma z wolnością. Piętnuje on wolność, jaką przyniosła światu Rewolucja. W *Zmierzchu Bożyszcz*, parafrazując słowa Marsylianki, jednemu z paragrafów daje tytuł : *Liberlé, liberté pas chérie* (2). Pojęciu wolności demokratycznej, czyli wolności dla wszystkich, przeciwstawia swój pogląd, który wolność przyznaje tylko panom, możliwym tego świata i silnym — udziałem wszystkich innych ma być niewola.

Tak wreszcie ustosunkowuje się Nietzsche do tych wszystkich, którzy pragną jedności i zgody między ludźmi. W pragnieniu tym widzi objaw zwyrodnienia i śmierci. Unikanie przemocy i wyzysku, dążenie do uzgodnienia własnej woli z wolą bliźnich — wszystko

(1) *Tako rzecze Zaratustra* : O Tarantulach.

(2) *Zmierzch Bożyszcz* : Niewczesne dywagacje, § 41.

to wprowadza, według niego, element rozkładu i upadku, jest negacją woli życia.

Odrzucając jako walory « antyżyciowe » sprawiedliwość, wolność i równość, Nietzsche oburza się na wszelkie próby ulepszenia bytu robotnika. Kwestia robotnicza wywoływała w nim najgwałtowniejsze reakcje : « Istnienie kwestii robotniczej dowodzi głupstwa, w istocie zaś zwyrodnienia instynktów, które obecnie *wszystkich* głupstw jest przyczyną. Są rzeczy, o które *pyłać nie należy* » (1). A ponieważ za jego czasów już kwestia ta znajdowała się na porządku dziennym, narzeka, że będzie trzeba zrezygnować z nadziei, by z robotnika « wytworzył się skromny i z siebie zadowolony typ ludzkości, coś w rodzaju Chińczyka : a to właśnie byłoby, jak twierdzi, rzeczą rozsądną, po prostu koniecznością » (2).

Jakiegoż rodzaju jest ta konieczność ? Koniecznością postępu, odpowiada Nietzsche. Według niego bowiem, każde ulepszenie, udoskonalenie « gatunku człowiek », każde zwiększenie jego siły i szczęścia osiągnięte być może tylko za cenę nowej niewoli. Niewola jest warunkiem podstawowym i nieodzownym wysokiej kultury i postępu : « Ludzkość, jako masa poświęcona udaniu się jednego silniejszego *species* człowieka — to byłby postęp... » (3). Nędza ludzi wegetujących nie powinna być ani usunięta, ani nawet zmniejszona, powinna być przeciwnie jeszcze zwiększona, aby małej garstce geniuszy umożliwić wykonanie wielkich dzieł sztuki. W przeciwieństwie do programów reorganizacji społecznych i rozwoju demokracji, Nietzsche głosi powrót do dawnych kast hinduskich : pierwszą z nich utworzy tłum robotników zrezygnowanych, pokornych i poddanych, druga

(1) *Ibid.* § 40.

(2) *Ibid.*

(3) *Genealogia Moralności* : Wina, nieczyste sumienie, § 12.

— wojownicy pośredniczący między panami a niewolnikami, trzecia wreszcie składać się będzie z grupy nadludzi, twórców nowych wartości nadających sens życiu.

Słów parę jeszcze powiedzieć wypada o stosunku, jaki łączy mężczyznę i kobietę. Przyznanie im równości uważa Nietzsche za najwyższy stopień zboczenia demokratycznego. « Szczęście mężczyzny, mówi Zaratustra, brzmi : ja chcę. Szczęście kobiety : on chce ». « Ku wojnie wychowany ma być mąż, niewiasta zaś ku wytchnieniu wojownika : wszystko inne jest głupstwem » (1). Nietzsche jest przeciwnikiem małżeństwa nowoczesnego, liberalnego, w którym istnieje obustronne uczucie i prawa obustronne : « małżeństwa nie należy budować na miłości, ale na instynkcie gatunku, podstawą małżeństwa jest instynkt własności... instynkt panowania ».

Braki, jakie Nietzsche zarzuca współczesnym demokratom i instytucjom liberalnym, mają, według niego, źródło w chrystianizmie. Chrystianizm to osłabił *dziką* energię człowieka, łagodzi jego bestialskie instynkty. Winą chrystianizmu jest, że człowiek rumieni się z powodu swych złych skłonności. Zamiast tego by dać swobodę naturalnemu rozwojowi instynktu okrucieństwa, który jest instynktem życia, chrystianizm obraca ten instynkt przeciw naszemu własnemu *ja* i przyczynia się tym samym do zwyrodnienia dobrego *dzikiego zwierzęcia*, jakim bez niego byłby człowiek. W chrystianizmie panuje, twierdzi z pogardą Nietzsche, duch miłosierdzia, współczucia i litości — litości dla wszystkiego, co cierpi, począwszy od bydłęcia aż do samego Boga... Wszystko to jest « zaciemnieniem umysłu i zniewieszciałością », czynnikiem zwyrodnienia życiowego i upadku : człowiek, który współczuje, traci moc (2). Dlatego też

(1) *Tako rzecze Zaratustra* : O starej i młodej kobiecie.

(2) *Antychryst*.

Nietzsche nawołuje ludzi, by byli twardzi : « Zupełnie twarda jest tylko rzecz najszlachetniejsza. Tę nową tablicę, o bracia moi, stawiam ponad wami : *lwardym bqdź !* » (1).

Z kolei zastanowić się należy nad celem, do jakiego zmierza moralność Nietzschego. Prowadzi ona do wyniszczenia indywidualności w człowieku. Według ulubionego wyrażenia Nietzschego, człowiek powinien zrodzić nadcześnika przez wyniszczenie samego siebie (*Selbstaufhebung*).

Wyniszczenie takie jest *mimowolne* u niewolników, wynika bowiem z przygniatających warunków życia. Celem ich powinno być ślepe posłuszeństwo i praca zdyscyplinowana na rzecz panów, którzy by na nich ćwiczyć mogli swą wolę mocy. « Dla was wiara w niewolę », mówi do nich Zaratustra ; mógłby jeszcze dodać : « i w śmierć », taki bowiem jest udział, jaki im wyznacza w swej fatalistycznej doktrynie, z której wszelkie doskonalenie się, wszelki postęp indywidualny jest z góry wykluczony.

Wyniszczenie dotyczy jednak i panów, to znaczy tej nielicznej grupy duchów pysznych, które ubiegają się o godność nadcześnika. Ich samowyniszczenie powinno być jednak *dobrowolne*. Powinni oni przede wszystkim wyrzec się formy życia, jaka im w udziale przypada, to znaczy wyniszczyć to, co mają w sobie indywidualnego, wytępić w sobie wszystkie cechy ludzkie. *Ihr leidet in euch, ihr littet noch nicht am Menschen*, mówi do nich Zaratustra : « Wy cierpicie nad sobą, nie cierpieliście jeszcze nad człowiekiem » (2). Cóż więc pozostaje im do czynienia ? Zdobyć się na energię, uczynić krok ostatni, by unicestwić siebie samych i dać początek nadcześnikowi. « Powinieneś siebie

(1) *Tako rzecze Zaratustra* : O starych i nowych tablicach.

(2) *Tako rzecze Zaratustra* : O człowieku wyższym.

samego uśmiercić ! Powinieneś spontanicznie ustąpić z życia ! » — podszeptuje im Zaratustra i na poparcie tej rady daje im niezbity argument, mający położyć kres wszelkim wahaniom.

Argumentem tym jest zasada *wiecznego powrotu*, która staje się podstawą jego filozofii. Oto jak ją sobie Nietzsche wyobraża : « W powszechnej ewolucji, te same formy rozwoju nieustannie się powtarzają, jest ona cyklem wiecznych przemian ». Każde poszczególne życie jest tylko fragmentem, drobną cząstką tego cyklu. Każda jednostka ludzka żyła już nieskończoną ilość razy i żyć będzie wiecznie. « Człowieku, woła Nietzsche, życie twe jak zegar z piasku odwrócone zostanie, by znów na nowo upływać... Odnajdziesz wówczas każdy swój ból i każdą radość, każdego przyjaciela i każdego wroga, każdą nadzieję i każdy błąd, każde żdźbło trawy i każdy promień słońca : cały porządek wszechrzeczy » (1).

Oto najwyższa nagroda, jaką moralność Nietzschego gotuje dla swych wyznawców. Wątpi on jednak, by perspektywa ta mogła porwać słabych, tych, których urodzenie przeznaczyło na niewolników, którzy mają służyć jako nawóz pod uprawę silnych. Istotnie, nie wydaje mi się, by pomiędzy nimi znaleźli się tacy, co chętnie przyjmą potworny los, jaki im *Wiedza Radosna* w udziale wyznacza, los wiecznego jarzma, bez możliwości odkupienia. Nie sędzę jednak również, by teoria nadezłowieka mogła pociągnąć panów, dla których jedynie stworzona została. Jeśli ukształtują swe życie według ideału, jaki im ukazuje Nietzsche, jeśli rozwiną w sobie ową *dziką energię* i staną się zwierzętami łupu, zostaną sami z kolei jako drapieżne zwierzęta powaleni przez tych, na których zechcą swe instynkty panowania

(1) *Gesammelte Werke*, Musarion Verlag München, t. XI, str. 183.

i mocy ćwiczyć. A nawet gdy uda im się wymknąć przed słuszną karą w życiu obecnym, jakiż pożytek wyciągną na przyszłość ze wszystkich swych trudów i znojów? Żaden. W doktrynie wiecznego powrotu nie ma bowiem i być nie może doskonalenia się ani postępu; ewolucja powszechna nie prowadzi tam do niczego, gdyż w kolistym cyklu przemian powtarza się do nieskończoności. Jediną perspektywą, jaka się przed nimi otwiera, jest wieczne powtarzanie się i rozpoczynanie tego, co już raz przeżyli.

W tytule mego wykładu zapowiedziałem słuchaczom, że indywidualizmowi Nietzschego przeciwstawię indywidualizm chrześcijański, koncepcji nadczłowieka — wizję synów Bożych, tak jak ją objawia doktryna chrześcijańska. Jestem przekonany, że wszyscy, nawet ci, którzy dalecy są od chrystianizmu, wiedzą, że Ewangelia inną daje koncepcję indywidualizmu niż Zaratustra. Z doktryny tej przypomnę więc tylko trzy zasadnicze punkty, te mianowicie, które omówiłem u Nietzschego: zagadnienie pochodzenia człowieka, jego rozwoju i celu, do jakiego zmierza.

Z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej, człowiek nie jest dziełem ani ślepej konieczności, ani jasnowidzącego przeznaczenia, zabawiającego się kolejnym budowaniem i niszczeniem tego, co tworzy. Jest on arcydziełem, stworzonym na obraz i podobieństwo Boże i wciela pewną myśl Bożą zarysowaną w rozlicznych możliwościach jego istoty. Taki jest początek każdej jednostki ludzkiej, nie tylko zaś garstki ludzi uprzywilejowanych, wybranych przez los, przez urodzenie przeznaczonych na to, by miażdżyć innych. W dziele Stwórcy, mówi nam Ewangelia, nie ma miejsca na podrzutki, na ludzi chybionych, na odpadki, które nieopatrny artysta odrzuca, jako bezużyteczne dla

swego dzieła. Nietzsche natomiast, tak zresztą jak Renan i Flaubert, uważa, że naród jest tylko wybiegiem natury, okreśną drogą życia, by wytworzyć kilkunastu ludzi wielkich. « Ludzkość, według niego, powinna pracować nad wytworzeniem geniuszu — oto jej powołanie — innego nie masz ». Otóż metody takie niegodne są Boga Objawienia, « który utworzył szczególnie serce każdego człowieka » (1).

Mając w Bogu początek, żaden człowiek nie jest pozbawiony Jego opieki. Opieki szczególnej, przysługującej mu jako jednostce, nie tylko zaś ludzkości całej. Niegodnym jest stosowanie do Boga chrześcijańskiego słów Voltaire'a, który — jak przystało na prawowitego deistę — twierdzi, że « przyroda czuwa nad zachowaniem każdego gatunku, nie troszcząc się o jednostki ». Pod opiekuńczym wzrokiem Opatrzności, każdy człowiek rozwija swój wewnętrzny kapitał, rozwija go jak chce, nie przekraczając jednak osobistych swych możliwości.

Rozwój ten polega na wyzyskaniu najlepszych skłonności człowieka, tych mianowicie, które najbardziej upodabniają go Temu, który stworzył go na swój obraz i podobieństwo. Rozwijając w sobie poszczególne cechy Stwórcy : Jego dobroć w stosunku do wszystkich, sprawiedliwość, jakiej « gniew męża nie sprawuje » (2), « cierpliwość, która jest naszym zbawieniem » (3), mądrość « nieskończenie różnorodną, według przeznaczenia wieków, które uczynił w Chrystusie Jezusie Panu naszym » (4) — rozwijając w sobie te cechy Bożego podobieństwa, człowiek może osiągnąć doskonałość indywidualną. Oczywiście, że zdobycie

(1) *Ps.* XXXII, 15.

(2) *Jakub*, I, 20.

(3) *2. Piotr*, III, 15.

(4) *Efesz.* III, 11.

tych cnót przewiduje w człowieku niezłomną siłę woli i panowania — nie w znaczeniu Nietzschego jednakowoż. Potęga jego bynajmniej nie polega na panowaniu nad innymi ludźmi, lecz nad sobą samym. Całą siłą woli powinien dążyć do zrealizowania najlepszych możliwości swego jestestwa, a oprzeć się złym. Nietzsche źle radzi, gdy zachęca jednostkę ludzką, by wybierała łatwe drogi — drogi swych popędów, czyli nieumiarkowanego pożądania cudzego dobra, a nawet życia. Przez rozpętanie w człowieku « dzikich » instynktów przecina mu bowiem drogę do prawdziwej wolności, która jest przede wszystkim niezależnością wewnętrzną, a skłania go do ulegania wpływom przeszłości. Z rzekomego pana staje się on wówczas niewolnikiem grzechu pierworodnego, który jest wyrazem solidarności naszej w złem z całym rodzajem ludzkim. Jest to koniec oryginalności jednostki. Staje się ona we wszystkim podobna do innych ludzi i czyni to, co czynią inni. Natomiast, gdy idzie własną drogą, wskazaną jej przez Ewangelię, gdy wyzbywa się starego człowieka, uosabiającego jej złe popędy, gdy odnawia się w duchu i umyśle — staje się, jak mówi Apostoł, « nowym człowiekiem, który według Boga stworzony jest w sprawiedliwości i świętobliwości prawdy » (1).

Co wreszcie dodać o przyszłości człowieka, żyjącego według Ewangelii? Wiemy, jak rozpaczliwe rozwiązanie daje Nietzsche zagadnieniu istnienia, nie tylko gdy chodzi o niewolników, ale i o panów. Prawo wiecznego powrotu skazuje tak jednych jak drugich na ciągłe powtarzanie się ich losu, bez żadnej nadziei poprawy, choćby w szczegółach życia. Takiemu rozwiązaniu przyszłości człowieka doktryna chrześcijańska przeciwstawia inne. Obiecuje mu nie tylko istnienie po

(1) *Efesz.* IV, 24.

śmierci, ale « uczestnictwo w Bożym przyrodzeniu » (1).

Godność taka nie jest w chrystianizmie prerogatywą jakiejś uprzywilejowanej kasty ludzi, nie jest prawem opartym na urodzeniu : wynika z wolnej postawy jednostki w stosunku do Stwórcy. Niesłychany przywilej synostwa Bożego udzielony jest tym wszystkim, którzy z wiarą przyjmują świadectwo Syna o Ojcu (2). Oświeceni przez słowo, które ciałem się stało, prowadzeni przez Ducha, uznają w Bogu Ojca, stając się Jego przybranymi synami. Do nich to odnoszą się słowa Apostoła, będące zaprzeczeniem niesłusznych oskarżeń Nietzsche-go : « Boście nie wzięli ducha niewolnictwa znowu ku bojaźni, aleście wzięli ducha przywłaszczenia za synów, przez którego wołamy Abba, to jest Ojcze ! Albowiem ten Duch świadectwo daje duchowi naszemu, iż jesteśmy synami Bożymi » (3). Synostwo Boże, do którego wszyscy powołani jesteśmy, wymaga wewnętrznego wyzwolenia, to znaczy prawdziwej wolności. A nie tylko przed człowiekiem roztacza chrystianizm perspektywę takiego zbawienia, daje je również wszystkiemu stworzeniu, w nadziei, że « będzie wyswobodzone z niewolnictwa skażenia na wolność chwały synów Bożych » (4).

Synostwo Boże nie jest wszystkim. Inne godności, przechodzące wszelką nadzieję, czekają nas, ukazując się poprzez następujące słowa Objawienia : « Patrzcie, jaką miłość dał nam Ojciec, że nazwani jesteśmy synami Bożymi i jesteśmy... Teraz synami Bożymi jesteśmy, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy, lecz wiemy, iż gdy się okaże, podobni mu będziemy, iż go ujrzymy, jako jest » (5).

Oto chrześcijańskie pojęcie godności człowieka. Nikt z godności takiej nie jest w zasadzie wykluczony, z

(1) 2. *Piotr*, I, 4.

(2) *Jan*, I, 12.

(3) *Rzym*. VIII, 14-16.

(4) *Ibid.* 21.

(5) *Jan*, III, 1-2.

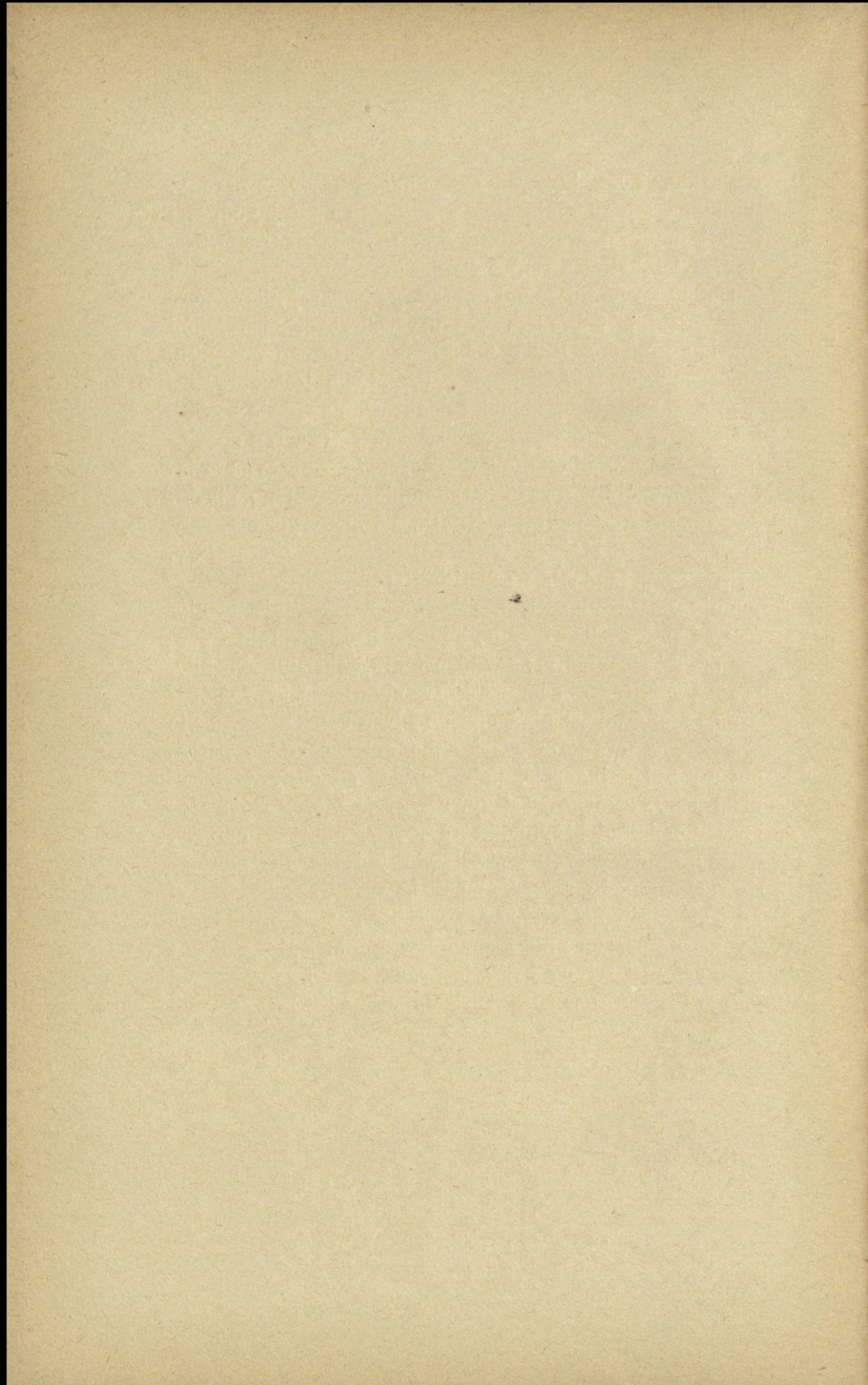
wyjątkiem tych, którzy jej nie chcą. Wszystkie narody, plemiona i rasy mają prawo i dostęp do tej godności i dziś już są nią obleczeni, jak to potwierdza święty Jan w Apokalipsie (1).

Dalekośmy odbiegli od doktryny głoszącej nierówność ras ludzkich i konieczność arystokratycznej selekcji między nimi na korzyść jakiegoś wyższego gatunku. Doktryna ta, tak biegunowo przeciwna jest chrystianizmowi, iż porównanie ich i podkreślanie różnic wydaje się zbyteczne. Moglibyśmy pozostawić trud ten specjalistom, gdyby nie ta okoliczność, że doktryna Nietzschego nagle stała się natchnieniem pewnej polityki, zmierzającej do podbicia świata. « Rasa wybrana, rasa aryjska, pisze Hitler w swym dziele *Mein Kampf*, będzie rozporządzała wszystkimi środkami, jakimi dysponuje nasza planeta ». Cóż na płaszczyźnie ideologicznej przeciwstawimy podobnym uroszczeniom? Komunizm? — Wiemy, że w zbawieniu, jakie on obiecuje, nie ma miejsca dla jednostki, w zbawieniu tym chodzi o masę zbiorową: obchodzi go klasa robotnicza, a nie bierze pod uwagę człowieka nie należącego do partii, choćby był najbardziej potrzebujący i biedny. Doktrynie pychy, głoszącej fałszywą zasadę nierówności klas i ras ludzkich, doktrynie, która depce jednostki i narody, można skutecznie przeciwstawić jedynie następujące słowa Ewangelii: « Albowiem wszyscy synami Bożymi jesteście przez wiarę w Chrystusa Jezusa... Nie masz Żyda, ani Greka; nie masz niewolnika, ani wolnego; nie masz mężczyzny i niewiasty, albowiem wszyscy wy jednym jesteście w Chrystusie Jezusie » (2).

Paryż, 23 czerwca 1939.

(1) *Apokalipsa*, VII, 9.

(2) *Gal.* III, 26-28.



IV

BANKRUCTWO RACJONALIZMU

Brak planów lepszej organizacji świata, niż ta, która istniała przed obecną wojną i przyczyniła się do jej wybuchu, ma głęboki powód natury filozoficznej : jest nim nieomal powszechna wśród polityków wiara w skuteczność metod racjonalizmu. Wiadomo, co rozumieć przez racjonalizm. Od wieku XVII-go nazwa ta oznacza pogląd filozoficzny, według którego wszystkie zagadnienia człowieka należą wyłącznie do kompetencji jego rozumu, w szczególności zaś do zasadniczej funkcji tegoż, jaką jest wiązanie zjawisk w jedną całość. To, co nie daje się w ten sposób ująć przez rozum, jest *eo ipso* irracjonalne, a jako takie winno być wyłączone spośród kwestii, którymi człowiekowi warto się zajmować.

Wiemy, że wiązanie zjawisk w jedną całość nie wyczerpuje czynności ludzkiego rozumu. Obok funkcji łączenia, ma on również funkcję rozróżniania, do działań jego należy nie tylko synteza ale i analiza. Czym wytłumaczyć tak wielką wagę, jaką racjonalizm przypisuje funkcjom syntetycznym rozumu ? Tym, że służą one nie tylko do uporządkowania zjawisk już

istniejących, ale i do przewidywania przyszłych. W ujęciu bezpośrednim poprzez zmysły, badane zjawiska przedstawiają się nam jako bezładna wielość i różnorodność. Do tego, by je uporządkować, umysł nasz musi sprowadzić ową wielość i różnorodność do możliwie najprostszej w swym składzie jedności. Podciąganie zjawisk pod coraz ogólniejsze pojęcia i prawa przy pomocy abstrakcji i uogólniania, oto w jaki sposób dokonywa się proces racjonalizacji danych zmysłowych. Te same funkcje służące do jednoczenia zjawisk współczesnych umożliwiają syntezę zjawisk następujących po sobie i, co ważniejsze, przewidywanie ich następstwa. Wiedząc bowiem przez uogólnienie poszczególnych faktów, jakie przyczyny pociągają za sobą określone skutki, nie trudno jest z istniejącego stanu rzeczy wywnioskować, jaka będzie przyszłość. Wniosek ten będzie tym pewniejszy, im więcej elementów terażniejszości da się ująć przez myśl w jedną całość dzięki podporządkowaniu ich jednemu wspólnemu prawu. Tam, gdzie podporządkowanie takie jest możliwe, tam panuje bezwzględnie determinizm.

Determinizm był, jest i będzie podstawowym postulatem racjonalizmu. Ten ostatni bowiem stawia sobie za cel ujęcie wszystkich elementów rzeczywistości w jedną nierozzerwalną całość, w której to całości szczególne zależą przyczynowo od ogółu, podobnie jak przyszłość od przeszłości. Wzoru klasycznego takiego ujęcia dostarczała do niedawna fizyka, której najważniejsze działy, w szczególności zaś mechanika, poczytywane były za dojrzały plód racjonalizmu, a to ze względu na panujący tam determinizm. Mechanikę też podawano jako ideał doskonałego ujęcia zjawisk przez rozum. Na ideały tym winny się wzorować inne nauki, nie wyłączając biologii, psychologii i socjologii. Domagali się tego dawniej pozytywiści, dzisiaj zaś ich spadkobiercy, zwolennicy tak zwanego fizykalizmu.

Wszystkie jednak wysiłki do zapewnienia determinizmowi powszechnego panowania w nauce napotykały zawsze na jedną niepokonalną trudność. Polega ona na tym, że syntetyczne ujęcia rzeczywistości nie dosięgają samej jej istoty, czyli indywiduum. Jedynie dostępne dla syntetyzujących funkcji rozumu są podobieństwa w poznawanych rzeczach. Podobieństwa te jednak nie wyczerpują zawartości rzeczy, ani stanowią ich istotnej treści. Ta ostatnia bowiem zawarta jest w różnicach rzeczy, w ich cechach indywidualnych, w tym, co każda z nich ma sobie właściwego, czego zatem nie posiada żadna inna. Otóż cała ta dziedzina niedostępna jest dla funkcji syntezy rozumu naszego: nie tylko niezdolny on jest dosięgnąć w ten sposób do treści żadnego indywiduum, ale nie potrafi nawet dokładnie zbadać żadnej z jego składowych cech. To więc, co stanowi samo sedno rzeczywistości, wymyka się metodom racjonalizacji.

Nie co innego jak ta niemoc syntetycznego ujęcia indywiduum spowodowała obecny kryzys determinizmu. Wykazuje on, że najdrobniejsze ze znanych nam cząsteczek materii nie dają się zdeterminować, to znaczy ująć w myślowe ramy, podporządkować pod ogólne prawa, na mocy których możnaby przewidzieć z bezwzględną pewnością ich ruch i położenie. Przewidywanie takie było i jest możliwe w skali badań makrofizycznych, to znaczy w ujmowaniu zjawisk fizykalnych z grubsza, z oddalenia, gdzie występują ich podobieństwa, a niedostrzegalne są różnice. Odkąd jednak odkryto *kwanta*, co miało miejsce w początku naszego stulecia, wystąpiły na jaw różnice w zjawiskach. Różnice te, których nie dało się zredukować przy pomocy żadnych sposobów deterministycznych unifikacji, trzeba było uznać za istotne, należące do najgłębszej charakterystyki zjawisk. W ten sposób determinizm traci swą władzę nad całą dziedziną

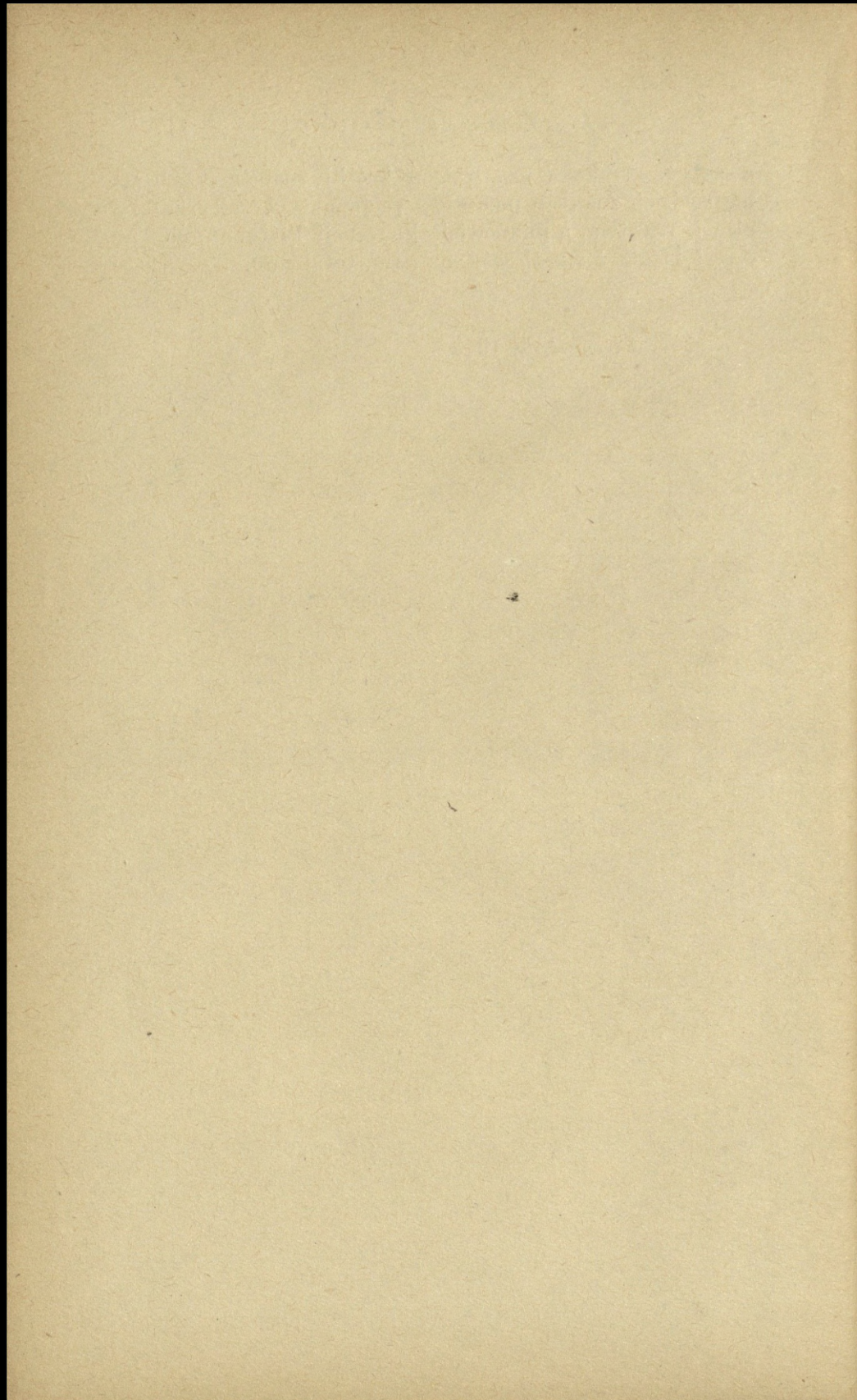
zjawisk, nad którymi dotychczas panował niepodzielnie.

Kryzys determinizmu, ujawniony w fizyce, był poprzedzony przez analogiczny kryzys w filozofii. Od dawna już tam wiadomym było, że rozum ludzki nie jest w stanie zdeterminować jednostki ludzkiej jako takiej. Rzec można, że świadomość tej niemocy rozumu skłoniła wielu filozofów do uznania jednostki za istotę nierealną lub irracjonalną. Za pierwszym z tych twierdzeń oświadczyli się filozofowie tej miary, co Parmenides w starożytności, w czasach zaś nowszych Spinoza. Za drugim twierdzeniem obstała większość filozofów z Platonem i Arystotelesem na czele. Do ich liczby w odniesieniu do tej sprawy zaliczyć należy również w czasach obecnych zwolenników tak zwanego empiryzmu logicznego lub neo-pozytywizmu. Głoszą oni, że rozumowi ludzkiemu nie warto zajmować się żadną istotą, a już najmniej ludzką : zagadnienia jej genezy, natury i celu są to po prostu pseudo-problemy.

Ponieważ determinizm jest nieodłączny od racjonalizmu, nic też dziwnego, że sprawa jednostki nie mogła i nie może być dobrze traktowana w racjonalistycznych próbach przebudowy świata ludzkiego. Prób takich nie brakło w historii aż do czasów obecnych. Każda z nich zapowiadała zdeterminowanie jednostki, to znaczy wyjaśnienie przez rozum jej genezy, natury i celu i odpowiednie do tych danych jej użycie dla dobra państwa. Wszystkie jednak te próby zawiodły całkowicie, rozbijając się o niemoc zdeterminowania jednostki ludzkiej. Ta ostatnia nie daje się ująć metodom racjonalizacji, ani w myśl tych metod pokierować. Nie pozostaje więc nic innego jak ignorować ją lub eliminować, to znaczy, praktycznie mówiąc,

niszczyć. Przekona nas o tym krótki rozbiór kilku najbardziej znanych pomysłów racjonalistycznej organizacji państwa, a mianowicie koncepcji Platona, koncepcji Hegla i współczesnego nam totalizmu.

Biviers, 14 września 1943.



V

RACJONALIZACJA JEDNOSTKI W REPUBLICE PLATOŃSKIEJ

Jedną z najbardziej racjonalistycznych koncepcji organizacji państwa wyklada Platon w swym dialogu *Republika*. Dialog ten podaje nam opis idealnego państwa oraz warunków i sposobów niezbędnych do jego powstania. Ustrój takiego państwa i jego zachowanie mają być całkowitym dziełem rozumu, zapatrzonego w prawdziwą rzeczywistość. Co stanowi tę rzeczywistość? Bynajmniej nie świat zmysłowy, z wielością i różnorodnością składających go istot, podlegających ciąglej zmianie. Dla Platona, rzeczywistym jest świat Idei, to znaczy odwiecznie dokonanych, a więc nie podlegających zmianie, prawzorów rzeczy, których te ostatnie są tylko słabym odbiciem. W ten to świat Idei, na których czele stoi Idea dobra, umysł budujący idealne państwo winien być wpatrzony. Rzecz prosta, że musi to być umysł nie przeciętny, ale umysł prawdziwego filozofa.

Do charakterystyki tego ostatniego należy, zdaniem Platona, pragnienie mądrości pełnej, a nie cząstkowej. Filozof godny tej nazwy nie zadawała się tymi czy innymi aspektami mądrości, ale chce ją zdobyć całą, by w

ten sposób poznać jej właściwy przedmiot, jedyny i niezmienny w swej istocie byt rzeczywisty, wcielony w Idee. Filozofowi, jak go Platon pojmuję, nie przystaje wcale ciekawość zmysłów, wrażliwość na piękne kształty, barwy lub dźwięki : jeśli dostrzega je, to nie po to, by się nimi zachwycać, ale po to, by wznieść się ponad nie do ich źródła, jakim jest piękno samo w sobie. To wymagane od filozofa odrywanie się od rzeczy zmysłowych ma mu służyć do ich ujęcia umysłem, — ich racjonalizacji, jakbyśmy dziś powiedzieli, w ten bowiem sposób sprowadza się ich mnogość do jedności, ich zmienność i znikomość do trwałości. Oczywiście taka racjonalizacja ma wtedy sens, gdy uzna się z Platonem, że rzeczy konkretne są tylko odbiciem prawdziwego bytu, jaki posiadają Idee, że Idee stanowią właściwy przedmiot umysłu, że ich znajomość wystarcza mu zupełnie, jako że oryginał zastępuje wszystkie choćby najliczniejsze kopie. Czy przy takich założeniach udało się Platonowi zdeterminować jednostkę, to znaczy wtłoczyć ją w stworzone *ad hoc* karby myślowe ? Oto kwestia, którą zajmujemy się obecnie.

Zadaniem filozofa, budującego państwo, jest tak zorganizować zbiorowość ludzką, by z bezładnej gromady stała się ona harmonijną jednością. Zadanie to filozof-król spełni, jeżeli uda mu się przeprowadzić racjonalny podział pracy, wskazując każdemu, jakie są jego obowiązki i funkcje w państwie. Do tego wszakże trzeba, by wiedział on, z jednej strony, na czym polega dobro państwa, czyli jego cel, z drugiej zaś strony, by znał możliwości każdej jednostki, której chce dla dobra państwa użyć.

Dobrem państwa, jego celem, jest według Platona to, czego wszystkie istniejące ustroje państwowe są odbiciem, a mianowicie Idea państwa, lub, co na jedno

wychodzi, państwo idealne. Za idealne uważa Platon takie państwo, którego obywatele, mimo swej wielości i różnorodności, stanowią jedną harmonijną całość. Jedność ta ma być dziełem sprawiedliwego podziału ludzi, dzięki któremu każdy z nich, zgodnie ze swym naturalnym uzdolnieniem i usposobieniem, znajdzie się na swoim miejscu i zajęty będzie swoją sprawą. Podziału tego dokona rozum filozofa. Zapewnia nas o tym Sokrates w *Republice*, twierdząc, że jedność, harmonia i sprawiedliwość zapanują w tym państwie, gdzie filozofowie dojdą do władzy, lub, co na jedno wychodzi, gdzie sprawujący władzę staną się filozofami. Przyjrzyjmy się bliżej rozumowi filozofa, który ma dokonać budowy idealnego państwa.

Zadanie platońskiego króla-filozofa wydaje się na pozór nietrudne, a to dzięki podobieństwu, jakiego Platon dopatrywał się między ustrojem jednostki i ustrojem państwa. To, co w jednostce jest lepsze, doskonalsze, to stanowi również wyższą wartość w państwie. I odwrotnie, to, co jednostka ma w sobie gorszego, to jest również niedoskonałością w państwie. Wobec tego, stworzenie idealnego państwa nie wydaje się być zbyt trudnym zadaniem dla króla-filozofa : wystarczy mu po prostu w sobie samym rozróżnić i oddzielić dobro od zła, by na tej podstawie dokonać budowy idealnego państwa.

Platon wszakże inną zaleca metodę : ponieważ państwo jest większe od jednostki, przeto na państwie ma się wzorować jednostka, a nie odwrotnie. Choć więc sprawiedliwość jest atrybutem jednostki i państwa, musi nasz filozof-król zdać sobie naprzód sprawę z tego, czym jest sprawiedliwość w państwie, by stąd wywnioskować, na czym polega ona w jednostce, a więc i w nim samym. Podobnie rzecz się ma z innymi zaletami i cnotami duszy. Idealem jej jest być jak naj-

dokładniejszym odbiciem, odzwierciedleniem dobrze ukonstytuowanego państwa. Cała moralność jednostki zależy od organizacji państwa : jeżeli organizacja ta jest dobra, to odbija się ona jak w miniaturze w duszy i życiu jednostki.

Zasady te, uzależniające bezwzględnie jednostkę od państwa, cieszą się do dziś dnia wielkim uznaniem w świecie. Przejęte od Platona przez innych filozofów, a w nowszych czasach przez socjologów, zasady te są uważane za pewniki, bez których nie może się obejść żadna poważna reforma świata. A mimo to, zasady powyższe nie wydają się nam bynajmniej słuszne. Gdy bowiem nawet uznamy z Platonem, że państwo jest większe od jednostki, to żadna logika nie zmusi nas do przyjęcia, że państwo jest nam bardziej znane od jednostki, i że łatwiej jest nam doszukiwać się w nim znaczenia sprawiedliwości, czy jakiejś innej cnoty, niż w jednostce. Czyż dla każdego człowieka, nie wyłączając platońskiego filozofa-króla, istotą najbliższą i najłatwiejszą do zbadania nie jest on sam? Platon widocznie w praktyce był tego zdania, dał nam bowiem w swej *Republice* zarys idealnego, nigdzie na ziemi nie istniejącego, a zatem wymyślonego przez siebie, czyli przez jednostkę, państwa.

By zorganizować zbiorowość ludzką, zamieniając ją z bezładnej gromady w harmonijną jedność, filozof-król musi w niej naprzód przeprowadzić racjonalny podział pracy. Podział ten ma wskazać każdemu z obywateli, jakie są jego obowiązki w państwie, i, co za tym idzie, jakie on ma w nim spełniać funkcje. By uczynić zadość tym warunkom, Platon dzieli zbiorowość ludzką, z której ma powstać państwo idealne, na trzy klasy : 1^o na klasę rządców, których zadaniem jest czuwać na straży porządku publicznego; 2^o na klasę wojowników, do których należy obrona państwa

od napaści nieprzyjaciół jego bytu i rozwoju ; 3^o na klasę składającą się z rolników, rzemieślników i kupców, których celem jest dostarczać sobie i innym obywatelom środków do życia, ubrania i mieszkania. Ten podział zbiorowości ludzkiej na trzy klasy odpowiada, zdaniem Platona, trzem elementom, z jakich się składa dusza jednostki. A mianowicie, klasie pierwszej odpowiada w jednostce pierwiastek racjonalny, jakim jest myśl — rozum człowieka ; klasie trzeciej odpowiada pierwiastek irracjonalny, jaki stanowią uczucia i zmysły ; klasie wreszcie drugiej odpowiada pierwiastek pośredni, na pół racjonalny i irracjonalny. Pierwiastkowi temu, według późniejszej klasyfikacji władz ludzkich, odpowiadałaby wola. Platon jednak utożsamia go z gniewliwością człowieka. W ten sposób rządcy, stojący na straży publicznego ładu, wyrażają w platońskiej *Republice* czysty rozum ; rolnicy, rzemieślnicy i kupcy reprezentują w czystej formie uczucia i zmysły ; wojownicy zaś, broniący bezpieczeństwa państwa, są wyrazicielami pośredniego między rozumem a uczuciami pierwiastku, jaki Platon w swej nomenklaturze utożsamia z gniewliwością. Tak to z duchowego ustroju jednostki wyprowadza Platon swój podział zbiorowości na trzy klasy, w których to klasach każdy z obywateli ma znaleźć swoje miejsce i sobie właściwe działanie.

By ocenić wartość tego podziału, wystarczy zbadać, czy osiąga on swój cel bezpośredni, a mianowicie, czy wskazuje każdemu obywatelowi jego miejsce w państwie i odnośne działanie. Tak jedno jak i drugie o tyle będą sprawiedliwie wyznaczone jednostce, o ile nie tylko nie będą czynić gwałtu jej naturze, ale przeciwnie, liczyć się będą z jej skłonnościami i zdolnościami. Co więcej, do sprawiedliwego wskazania stanowisk i funkcji w państwie niezbędnym jest, by zarówno te, jak i tamte, odpowiadały najlepszym możliwościom

każdej jednostki. Czy proponowany przez Platona podział ludzi czyni zadość tym warunkom?

Co do pierwszego z tych warunków, który wymaga, by dane stanowisko i związane z nim funkcje nie były narzucone przemocą jednostce, ale odpowiadały jej naturalnym skłonnościom i zdolnościom, to system Platona może mu czynić zadość. Aczkolwiek podział ludzi na trzy klasy jest zbyt ogólny i zbyt ubogi, aby ogarnąć przebogatą różnorodność typów i usposobień ludzkich, to jednak *grosso modo* może służyć do ich klasyfikacji. Podział ten, w każdym razie, liczy się z wewnętrznym ustrojem jednostki, z zasadniczymi elementami jej natury duchowo-cieleśnej. Odczuwając w sobie przewagę tego czy innego elementu lub oceniając go jako bardziej interesujący dla siebie, może jednostka jego rozwinięciu poświęcić swe życie, zajmując miejsce i sprawując odpowiednie funkcje w jednej z trzech klas platońskiej republiki.

Inaczej jednak sprawa się przedstawia, gdy chodzi o to, by dana jednostka zrealizowała najlepsze swe możliwości, i by, w ten sposób, działanie jej stało się najbardziej wydajne. Wymaganiu temu nie czyni zadość platoński podział ludzi na trzy klasy. Nie tylko dlatego, że jest niepodobieństwem, aby w tych trzech klasach znalazło swe miejsce i pełny rozwój niezliczone mnóstwo indywidualnie różnych usposobień i uzdolnień ludzkich, ale i dlatego, że nawet od ludzi, którym platoński podział odpowiada i którzy znaleźli w nim swe miejsce i pracę, nie można bezwzględnie spodziewać się maximum wydajności dzięki realizacji ich najlepszych możliwości.

Możliwości tych żaden człowiek, nie wyłączając platońskiego filozofa-króla, nie może drugiemu wskazać z absolutną pewnością. Jednostka musi sama odnaleźć je w sobie pośród innych możliwości swej natury. Nie wystarczy zresztą znać swe choćby najlepsze możli-

wości, trzeba ponadto chcieć je realizować. Pod tym względem kompetencja króla-filozofa jest ograniczona, jak i wszystkie wpływy wywierane na jednostkę z zewnątrz : żadne tłumaczenia, perswazje i groźby nie zmuszą jej do wewnętrznej zgody na to, co przeciwne jest jej chęciom.

W swej bezgranicznej wierze w rozum, Platon nie docenia zupełnie roli, jaką ma wola w życiu człowieka. W przekonaniu jego wystarczy coś wiedzieć, by tego chcieć : jasny pogląd pociąga niezawodnie za sobą działanie. W świetle takich zasad zrozumiałym się staje, dlaczego Platon przypisywał nauce decydujący wpływ na wychowanie młodzieży. Pogląd ten ma do dziś dnia swych zwolenników. Przeczy mu jednak doświadczenie, poparte wywodami nowszej filozofii, która, poczynając od Kartezjusza, w każdym uznaniu i poznaniu, w każdym wogóle akcie sądu wykazuje udział wolnej woli ludzkiej.

Wiemy już, że ideałem państwa platońskiego i jego najwyższym dobrem jest harmonijna jedność. Jedność ta wyniknie z racjonalnego rozmieszczenia obywateli tak, żeby każdy z nich znajdował się na swoim stanowisku i zajmował się swoją pracą. Na rozmieszczeniu ludzi w ten sposób polega, zdaniem Platona, sprawiedliwość społeczna : podporządkowuje ona ludzi, a raczej klasy, jedne drugim, według wzoru, jaki jej wskazuje sprawiedliwość indywidualna. Ta ostatnia wytwarza ład w jednostce, podporządkowując niższe jej władze wyższym, to znaczy zmysły i uczucie rozumowi. Dlatego to najwyższą hierarchicznie klasą w państwie platońskim jest klasa reprezentująca czysty rozum, klasa strażników czuwających nad porządkiem w państwie i sprawujących w nim rządy.

W jaki sposób dokonuje się rekrutacja kandydatów do tej klasy ? Na podstawie wrodzonych dyspozycji

i zdolności. Platon powtarza wielokrotnie, że o przynależności do tej czy innej klasy decyduje natura danej jednostki, jej przyrodzone usposobienie, o określonych właściwościach i skłonnościach. O różnicach i nierównościach wśród ludzi decyduje ich urodzenie. By jednak zapobiec zazdrościom i narzekaniom na los, jakie mogą wyniknąć z tego powodu, Platon radzi propagowanie następnego mitu wśród kandydatów na obywateli idealnego państwa. Wszyscy ludzie są urodzeni z jednej i tej samej ziemi. Różnią się między sobą tym, że bóg, który ich tworzył, domieszał do ziemi innych składników, a mianowicie złota, srebra, żelaza i miedzi. Stąd pochodzi naturalny podział ludzi. Ci bowiem, którzy zawierają w sobie złoto, są predestynowani do klasy strażników; ci, co srebro — do klasy wojowników; ci zaś, którzy dostali żelazo lub miedź, należą z natury do klasy rolników, rzemieślników lub kupców. W ten sposób stanowiska i funkcje ludzi wskazuje im ich natura. Ona też utrwała ich typ przez dziedziczność. Może się jednak zdarzyć, że w dzieciach nie zachowuje się czystość typów rodzicielskich, to znaczy, że syn lub córka rodziców zawierających elementy złota wykazą w swej naturze niższe ingrediencje: srebro, żelazo lub miedź, i odwrotnie. W takim razie Platon domaga się, aby bez skrupułów zakwalifikowano dziecko do klasy, na którą swym składem wewnętrznym zasługuje. Symbolizm tego mitu nie wymaga wyjaśnień. Zbytecznym jest również dowodzić zasadniczej myśli, jaką on wyraża, a mianowicie, że ludzie różnią się między sobą swą zawartością wewnętrzną i że zawartość ta predysponuje ich z góry do pewnych funkcji w życiu bardziej niż do innych. Nie zmienia to jednak faktu, że nikt nie zna dokładnie tej zawartości. Ujawnia się ona stopniowo w ciągu życia jednostki, głównie jej samej, nigdy jednak w całości, tak że do ostatniej chwili życia można się spodziewać jej nowych aspektów.

Niejeden z ludzi już za młodych lat zdaje sobie sprawę ze swych skłonności, potrzeb i dążeń, i na ich podstawie obiera tę czy inną drogę życia. Są to jednak domysły, przeczucia, oczekiwania, które mogą wytworzyć w jednostce stan nadziei, przeświadczenia wewnętrzne, nie zaś bezwzględnej pewności. Niezrozumiałym jest, w jaki sposób ktoś z zewnątrz może pretendować do znajomości najlepszych możliwości jednostek, by decydować o ich przynależności do tej czy innej klasy. Pobieranie takiej decyzji jest nieraz konieczne dla ludzi dzierżących władzę i zmuszonych do natychmiastowego obsadzenia stanowisk. Wybór ich jednak, o ile nie oparty jest na uprzedniej znajomości danych ludzi, zależy jak loteria od przypadku i nie może nigdy pretendować do nieomyślności. Przekonywa nas o tym historia, która nie przestaje wykazywać, jak najwybitniejsi ludzie mylą się głęboko w doborze swych współpracowników.

Pomyłek takich nie uniknie nasz król-filozof. Nie znając wnętrza ludzkiego, a sądząc jedynie z zewnętrznych pozorów, zaliczy on niejednego z kandydatów do klasy, która mało albo wcale nie będzie odpowiadała jego kwalifikacjom.

Przypuśćmy jednak, że budującemu państwo idealne uda się odgadnąć utajone zdolności w młodzieńcu, który kandyduje do klasy rządzących. Jakiej tresury duszy i ciała wymaga wychowanie tego młodzieńca, aby stał się przygotowany do jak najgodniejszego sprawowania swego urzędu? Innymi słowy mówiąc, czego potrzeba, by rozwinąć w człowieku najlepsze jego możliwości? W odpowiedzi na te pytania Platon daje w swej *Republice* cały program wychowania młodzieży, nad którego głównymi punktami musimy się zastanowić.

Wiemy już, że rząd idealnego państwa ma spoczy-

wać, według Platona, w rękach filozofów : na filozofa więc winien być wychowany kandydat do rządu.

A jak, zdaniem autora *Republiki*, prawdziwy filozof nie zatrzymuje swej uwagi na przedmiotach zmysłowych, ale sięga poza nie aż do samych Idei, podporządkowanych hierarchicznie Idei dobra, tak też i kandydat do rządu państwem winien się ćwiczyć w odrywaniu ducha od rzeczy znikomych tego świata i we wpatrywaniu się w ich prawzory z Ideą dobra na czele. Na czym polega to dobro samo w sobie, tego Platon wprost nie mówi, tłumaczy nam tylko przez porównanie, jakie są skutki działania dobra. Otóż, czym jest słońce dla naszego wzroku i jego przedmiotów, tym jest Idea dobra dla myśli i jej przedmiotów : ona to oświeca je swym blaskiem i umożliwia ich poznanie. Jakkolwiek zresztą będziemy pojmować Ideę dobra, pewną jest rzeczą, że dla Platona Idea ta jest źródłem i celem wszystkiego, co istnieje. Do niej też, jako do najwyższej zasady jedności, winien król-filozof sprowadzać wszystkie sprawy swojego własnego oraz innych ludzi życia.

Warunkiem *sine qua non* takiej służby państwu jest ascetyczne wyrzeczenie się wszelkiej własności osobistej. Stojący na straży dobra publicznego nie mają nic swojego, ani własnych pieniędzy, ani domów, ani ubrań, ani żadnych innych rzeczy, wszystko natomiast jest u nich wspólne. Nie na tym jednak kończy się ich komunizm. Idąc logicznie za swoją myślą, Platon domaga się od nich wspólnoty żon i dzieci. Zupełna poligamia i poliandria są nie tylko prawem ale i obowiązkiem obywateli idealnego państwa, należących do klasy pierwszej i drugiej. Jedyne zastrzeżenia, jakie państwo czyni w tym względzie, są natury eugenicznej : łączyć się wolno każdemu mężczyźnie z każdą kobietą, mieć dzieci jednak wolno tylko niektórym spośród nich, tym mianowicie, których państwo uzna za zdolnych do pro-

kreacji potomstwa, czyniącego zadość jego potrzebom.

Jakie są powody tak daleko posuniętego komunizmu? Platon podaje ich wiele i różnych. Chce on przede wszystkim ustrzec ludzi stojących na straży dobra publicznego od pokusy chciwości, od gorączki złota, od chęci zdobywania i powiększania bogactw. Chce on następnie uchronić tych ludzi od analogicznych niebezpieczeństw natury duchowej, takich jak zaprzatająca umysł i serce troska o swoich, zbytńia miłość, przywiązanie, zazdrość i tym podobne uczucia. Poza tymi jednak powodami, które, gdy się im nawet przyzna słuszność, nie usprawiedliwiają komunizmu, istnieje jeszcze w doktrynie Platona jeden ważny powód, uzasadniający wszystkie inne. Powodem tym jest absolutna rozbieżność między dobrem ogólnym, jak je pojmuje autor *Republiki*, a dobrem jednostki. Nigdzie wprawdzie w pismach Platona nie znajdujemy tego powodu sformułowanego wyraźnie, łatwo jednak da się on wysnuć z ogólnych założeń doktryny platońskiej.

Dlaczego człowiekowi stojącemu na straży ładu publicznego nie wolno jest mieć własnej żony, dziecka, ani żadnej rzeczy? Bo posiadanie czegoś własnego odrywałoby go od spraw ogólnych, odnoszących się do dobra państwa, służba zaś temu dobru jest jedynym zadaniem jego życia. Odpowiedź ta stanie się dla nas zrozumialszą, gdy zdamy sobie sprawę z natury dobra państwa, jak je pojmuje Platon. Otóż dobro to nie jest bynajmniej sumą dóbr indywidualnych, ale czymś zupełnie niezależnym od nich, przerastającym je wszystkie i uzależniającym je bezwzględnie od siebie. Dobru temu nie tylko rządzący, ale i wszyscy rządzeni winni służyć, oddając mu wszystkie siły swoje. Służby takiej domaga się od nich sprawiedliwość społeczna, która nie oznacza u Platona oddania każdemu, co mu się należy, ale przeciwnie, oznacza zabranie każdemu wszystkiego, co posiada, dla dobra państwa.

Czy w ten sposób pojęte dobro państwa można utożsamiać z dobrem wszystkich obywateli? Tak, ale pod warunkiem, że będzie to dobro wspólne, a nie zaś dobro osobiste każdego obywatela, w przeciwnym bowiem razie trzeba by uznać, że dobro państwa wynika z dóbr poszczególnych obywateli i jest ich sumą czy pomnożeniem, co wręcz niezgodne jest z poglądem Platona na tę sprawę. Dobro państwa, jak on je pojmuje, wyklucza wszelkie inne, a więc i osobiste dobro obywatela. Ten ostatni winien się go wyrzec całkowicie, jeśli, czyniąc zadość wymaganiom sprawiedliwości, chce spełnić swe obowiązki względem państwa.

Wyłączność, jakiej wymaga u Platona służba dobru najwyższemu, byłaby zrozumiała, gdyby to dobro utożsamiało się z Bogiem w chrześcijańskim pojęciu tego słowa. Bogu bowiem, który jest źródłem i celem wszystkiego, co istnieje, człowiek może i powinien poświęcić wszystko, co ma i czym jest, w Nim bowiem odnajdzie on wszystko bez utraty czegokolwiek. Tego jednak nie można powiedzieć o dobru, jak je pojmuje Platon. Aczkolwiek bowiem widzi on w nim również źródło i cel wszystkiego, co istnieje, zamyka jednak to dobro najwyższe w sferze Idei, tak, że jest ono transcendentne w stosunku do rzeczy świata zmysłowego. Wykluczone jest tedy, aby człowiek wyrzekający się tych rzeczy na ziemi mógł się spodziewać ich zwrotu w życiu przyszłym. Co więcej, zupełnie niepewną jest rzeczą, aby w życiu przyszłym, pojmowanym po platońsku, jednostka ludzka jako taka miała szanse odnalezienia siebie samej. W każdym razie nie odnajdzie tam ona ciała swojego, które Platon uważa za więzienie duszy, za narzędzie jej pokuty i kary, na jakie zasłużyła przez swój upadek. Z końcem pokuty i kary kończy się dla duszy jej związek z ciałem: śmierć daje jej wyzwolenie równoznaczne z wyswobodzeniem z więzów ciała.

Również, pomimo wszystko, co Platon pisał o nieśmiertelności duszy, niepewną jest rzeczą jej *indywidualne* trwanie po śmierci. Nieśmiertelną jest u Platona dusza świata. Wszak do reinkarnacji, jak wogóle do palingenezы cyklicznej, wystarczy, by dusza była *taka sama*, a niekoniecznie *ta sama*. Zresztą do tego, by dusza jednostki mogła kontynuować swój byt po śmierci, niezbędny jest jeden warunek z punktu widzenia nauki Platona: trzeba mianowicie, by każde indywiduum jako takie miało swój odpowiednik, swój prawzór w świecie Idei. Otóż nic podobnego nie znajdujemy w pismach Platona. Jak wiemy już, jednostka ludzka jest skupieniem całego szeregu cech, z których każda ma swój odpowiednik, swój oryginał w świecie Idei. Każda z cech ducha i ciała jednostki jest odbiciem pewnej Idei. Istnieje zatem Idea nauki, Idea sprawiedliwości, Idea roztropności i t. d., podobnie jak dla sfery cielesnej istnieje Idea siły, Idea głowy, Idea ręki i t. d. Każda z tych Idei jest jedynym oryginałem całego szeregu odbić, czyli owych cech człowieka. Wszystkim więc naukom, jakie znamy, odpowiada jedna Idea nauki, wszystkim przejawom sprawiedliwości — jedna Idea sprawiedliwości, wszystkim głowom — jedna Idea głowy, wszystkim rękom — jedna Idea ręki i t. d. Każdej więc jednostce, będącej skupieniem wielu cech, odpowiada wiele Idei, i odwrotnie, każda Idea, np. Idea męstwa, znajduje swe odbicie w wielu jednostkach męźnych. Żadna jednak jednostka, brana jako całość, nie ma odpowiedniej sobie Idei. Indywiduum ludzkie jako takie jest pozbawione w platońskim świecie Idei sobie właściwego, to znaczy indywidualnego prawzoru doskonałości.

Nie ma więc dla jednostki nadziei odnalezienia się w platońskiej koncepcji życia doskonałego po śmierci. Z przejściem do tego życia wyrzec się musi ona wszystkiego, co tu na ziemi stanowi ją jako taką: jej ciało, jej wrażenia, odczucia i uczucia, jej skłonności, namięt-

ności, pragnienia i dążenia, wszystko jednym słowem, co jest treścią jej bytu, musi ona porzucić jako balast zbędny, uniemożliwiający jej dojście do stanu doskonałości. Co, pytam zatem, w tym najwyższym stanie może dać jednostce świadomość jej odrębności? Czy nie grzech, powodujący nową reinkarnację, czyli nowy upadek z jedności w mnogość, jak to głosi mądrość hinduska, a za nią myśliciele romantycy, idealisci niemieccy z Fichtem na czele? Oto jakie perspektywy otwiera platonizm przed obywatelem, poświęcającym swe życie dobru państwa.

Widzimy więc, że cały ten skądinąd ciekawy pomysł ustroju państwa rozbija się nie o co innego, jak o zagadnienie jednostki, której Platon nie zdołał zdeterminować przy pomocy rozumu. Rozum to miał, według niego, dokonać sprawiedliwego podziału ludzi, przez wyznaczenie każdemu z nich właściwego mu miejsca w państwie i odpowiedniej pracy. Przekonaliśmy się jednak, że zadanie to nie zostało osiągnięte. Przede wszystkim podział ludzi na trzy klasy okazał się zbyt ogólny, by w nim *każdy* znalazł miejsce i działanie odpowiednie swym naturalnym skłonnościom i zdolnościom. Co do ludzi zaś, którym pod tym względem ustrój państwa platońskiego odpowiada, to nie jest on w stanie wydobyć z ich życia *maximum* wydajności przez realizację najlepszych ich możliwości. O naturze tych czysto indywidualnych możliwości jednostki nikt poza nią samą nie może bezwzględnie przesądzać. Żaden ludzki autorytet — nie wyłączając platońskiego króla-filozofa — nie może decydować z pewnością o tym, co każdy człowiek ma do zrobienia w swym życiu. Decyzje takie, wydawane przez największe nawet powagi w świecie, okazują się nieraz z gruntu błędne i głęboko w swych skutkach szkodliwe. Dzieje się to nie tylko wtedy, gdy na ważne stanowiska powoływani są ludzie najnieodpowiedniejsi,

ale i wtedy, gdy jednostkom najodpowiedniejszym, najbardziej gorliwie i skutecznie przyczyniającym się do wzrostu dobra powszechnego, utrudnia się lub uniemożliwia pracę dla tego dobra w imię ciasnej jego interpretacji. Taka to interpretacja dobra powszechnego skazała na śmierć Sokratesa, jako szerzącego bezbożność wśród młodzieży, a Zbawiciela świata, pod zarzutem samoubóstwienia, ukrzyżowała.

Od podobnych pomyłek nie ustrzeże platońskiego króla-filozofa jego sposób pojmowania dobra państwa. Dobro to bowiem nie ma nic wspólnego z potrzebami jednostki ludzkiej jako takiej. Nie tylko więc ma się ona wyrzec dlań swych wrażeń, uczuć, chęci i dążeń, jako skażonych w samym źródle przez związek z ciałem, ale winna ponadto zrezygnować z czysto osobistego pojmowania samego tego dobra, ujmować je natomiast ogólnie, abstrakcyjnie, przez sprowadzanie wszystkiego rozumem do jedności. Taki rozum nie może zajmować się szczegółami, a gdy się już nimi zajmuje, to tylko po to, by pod ich powierzchnią doszukać się cech ogólnych. Czy dziwić się należy, że dążącemu do pojmowanego w ten sposób dobra Platon każe się wyrzec własnego domu, żony i dziecka i wszystkiego, co stanowi jego osobiste szczęście i dobro ?

Zatrzymałem się tak długo na platońskiej koncepcji idealnego państwa, bo główne cechy tej koncepcji powtarzają się w innych analogicznych pomysłach. Gdziekolwiek budowa lub przebudowa państwa oparta jest na racjonalizacji, tam nieuchronnie występują wykazane powyżej błędy. Mamy więc tam w teorii rządu powszechnego i nieosobowego rozumu. Interpretacja jednak tego rozumu należy wyłącznie do ludzi dzierżących władzę państwową. Domagają się oni jedności jako warunku *sina qua non* istnienia państwa i jego dobra, jedność taka wszakże staje się w praktyce dla nich naj-

wygodniejszym środkiem do robienia tego, co chcą. Absolutyzmu tego nie ogranicza zasada dobra państwa, któremu wszyscy, a zatem i rządzący, służyć mają, tłumaczą oni bowiem po swojemu istotę tego dobra, oraz jakość środków, służących do jego wzrostu. Ilustrację tego faktu dają nam autokratyczne rządy Stalina, który jeden w całej Rosji interpretuje oficjalnie dobro klasy robotniczej : on sam tylko zna potrzeby tej klasy, on pojmuje, jak nikt inny, jej interesy, on wreszcie czuwa nad prawidłowością jej rozwoju, aby nie zbaczając na prawo, ani na lewo, szła prosto do celów wskazanych jej przez Marxa i Lenina.

Jednostka stojąca na czele władzy nie tylko decyduje o naturze dobra państwa, ale od niej również zależy bezwzględnie dobór kandydatów na służby państwowe. Dobór ten wyraża się zawsze w schematycznym podziale na kilka klas. Tylko ci, którzy do owych klas należą, mają tytuł i prawo obywateli. Każdy inny człowiek, choćby najbardziej wartościowy i utalentowany, staje się osobą zbyteczną dla państwa, « liszeńcem », jak o takich mówi się w Sowietach, lub, w najlepszym razie, obywatelem drugiej klasy. Zbytecznym jest dodawać, że klasy te nie ogarniają całego bogactwa indywidualnych uzdolnień jednostek, należących do danego państwa, a przez to samo nie przyczyniają się do wzrostu jego dobra. Dobro to, widziane przez ciasny pryzmat pojęcia, jakie ma o nim człowiek dzierżący najwyższą władzę, nie może go natchnąć do bezstronnej oceny kwalifikacji kandydatów do służby państwowej, dlatego że wielu z nich nie znajduje dla siebie miejsca w organizacji państwowej. Ci zaś, którym udaje się tam dojść do stanowisk, nie rozwijają na nich swych najlepszych możliwości, jako że państwo dba jedynie o zaspokojenie potrzeb ogólnych. Cała zatem dziedzina indywidualnych potrzeb, aspiracji i dążeń człowieka znajduje się poza sferą interesów państwa : zamiast wyzyskać

dla swego dobra te dążenia, państwo je ignoruje jako obojętne, o ile nie zwalcza jako wrogie dla siebie. Stąd pochodzą konflikty między jednostką a państwem, o ile zaś nie ma konfliktu między nimi, to istnieje obcość wzajemna. Wobec obojętności państwa na najgłębsze potrzeby jednostki ta ostatnia odwraca się odeń, jako od obcej, o ile nie wrogiej sobie instytucji. Państwo zaś traci *eo ipso* jedno konkretne źródło wydajnej pracy dla swego dobra.

Streszczając zarzuty nasze przeciw platońskiej teorii państwa, sprowadzamy je do dwóch zasadniczych. Teoria ta, a raczej oparty na niej system polityczny, miażdży z zewnątrz jednostkę, narzucając jej przymusową standaryzację wychowania i życia. Jednostce takiej nie wolno mieć swej własnej żony i dzieci, ponadto wymaga się od niej wyrzeczenia własnego, to znaczy sobie właściwego i najlepszym swym możliwościom odpowiadającego ideału. Żąda się natomiast od niej bezwzględnego podporządkowania obcym wzorom doskonałości. Wzory takie są zawsze sztuczne i dla osobistego rozwoju jednostki szkodliwe, mniejsza o to, czy będzie to jakiś abstrakcyjny ideał do naśladowania, czy też konkretny człowiek, poczytywany za wcielenie doskonałości narodu, rasy lub klasy.

Jeszcze większym brakiem proponowanej przez Platona koncepcji państwa jest niemoc wydobycia z obywateli tego, co każdy z nich ma najcenniejszego wśród właściwości swego jestestwa. Właściwości tych bowiem, czysto indywidualnych, nie zna państwo, patrzące na ludzi pod kątem racjonalistycznie pojmowanego, a zatem czysto abstrakcyjnego ideału dobra powszechnego. A gdyby nawet państwu platońskiemu, a raczej jego głowie, filozofowi-królowi, znane były najlepsze zasoby wewnętrzne każdej jednostki, to nie mogłby jej skłonić do robienia z nich użytku. Nikt bowiem nie

może zmusić jednostki, to znaczy skłonić wbrew jej woli, do realizacji tych czy innych jej możliwości wewnętrznych. Realizować je może tylko ona sama, z własnej a nie przymuszonej woli. Dlatego to naprawy ustroju państw należy oczekiwać jedynie od autodeterminizmu.

Grenoble, 16 sierpnia 1943.

VI

AUTODETERMINIZM

Kryzys determinizmu wykazuje, że indywiduum, jako takie, nie da się zdeterminować, to znaczy tak ściśle ująć i zdefiniować przez rozum, żeby ze znajomości jego w danej chwili można było określić dokładnie jego przyszłość. Ten świeży wynik nauk fizykalnych, przygotowany przez filozoficzne trudności determinizmu, potwierdza od dawna praktyka, wykazująca bankructwo teorii politycznych opartych na racjonalizmie. Żadnej z nich nie udało się dotrzeć do jednostki i zawładnąwszy jej możliwościami, wyzyskać ich dla dobra ogólnego. Widzieliśmy, jak najwybitniejsze z tych teorii, posługując się metodami determinizmu, nie dosięgają jednostki, z czego wynika, że w praktyce pomija się ją lub tępi nieubłagane.

Jednostkę ludzką może zbadać dokładnie tylko ona sama. Ona też tylko może ściśle określić swą rolę w życiu publicznym. Jedynie więc od jednostki ludzkiej można oczekiwać jak najlepszego zdeterminowania samej siebie, a przez to samo naprawy bytu narodu i państwa. Takie są główne postulaty autodeterminizmu.

Jasną jest rzeczą, że nikt tak gruntownie nie może zbadać jednostki ludzkiej, jak ona sama. Wszak nikt

inny tylko ona ma świadomość siebie samej, to znaczy swych podobieństw z innymi ludźmi i swych odrębności. Rzec można, że te ostatnie w szczególniejszy sposób należą do dziedziny świadomości. Czymże bowiem jest świadomość nasza, jeżeli nie poczuciem naszych indywidualnych skłonności, potrzeb i dążeń, naszej czysto osobistej wrażliwości, oraz nam właściwych sposobów myślenia, odczuwania i reagowania na wszystko? Cała dziedzina wnętrza jednostki, niedostępna dla badań z zewnątrz, nie dająca się ująć w ogólniki pojęć rozumu, ani wyrazić w równie ogólnych słowach mowy ludzkiej, stoi otworem przed świadomością tejże jednostki.

Myliłby się jednak, ktoby sądził, że jednostka jest tylko biernym świadkiem tego, co posiada. Będąc zarazem świadomością i wolną wolą, nie poprzestaje ona na konstatacji swej zawartości, ale ocenia ją jak chce. Zawartość tę stanowi pewna ilość władz i zdolności predysponujących daną jednostkę do całego szeregu spraw i działań. Wszystkich tych jednak możliwych dla siebie spraw i zadań jednostka wykonać nie może; nie tylko dlatego, że wszystkim im naraz nie może sprostać, ale i dlatego, że wśród tych spraw i zadań niektóre są sprzeczne, wykluczające się wzajemnie. Z konieczności więc każdy z nas musi wybierać między możliwościami swego życia, oceniając je w ten czy inny sposób. Dlatego to świadomość nasza nie odbija nam jak zwierciadło naszego wnętrza, ale ujawnia nam jego zawartość, z uwydatnionymi pewnymi rysami, podczas gdy inne pozostają na dalszym planie, niejako w cieniu. Innymi słowy mówiąc, obraz jaki mamy naszej rzeczywistości wewnętrznej nie jest fotografią, ale raczej dziełem sztuki. Pochodzi to stąd, że wola jednostki reaguje przede wszystkim na możliwości swe wewnętrzne, zajmując wobec nich taką czy inną postawę.

Tę to postawę wobec swych własnych możliwości afirmuje każdy człowiek jako swą najistotniejszą potrzebę i sprawę, podporządkowując jej wszystkie inne sprawy i potrzeby. Najelementarniejsze instynkty nasze jak instynkt zachowania i samoobrony stoją na straży tej potrzeby i wyrażają ją negatywnie. Życie człowieka jest ciągłym afirmowaniem samego siebie, czyli okazywaniem postawy, jaką każdy zajmuje wobec swych własnych możliwości.

Czy postawę tę może człowiek zmieniać ? Na pytanie to każdy z własnego doświadczenia może odpowiedzieć twierdząco. Doświadczenie to wykazuje, że wielokrotnie w życiu zmienia się nasz stosunek do możliwości naszych osobistych : te, które w dzieciństwie uważaliśmy za najważniejsze, schodzą na dalszy plan, ustępując miejsca innym, bardziej nas obchodzącym w latach dojrzewania, w pełni sił naszych i w okresie starości. Każdy wiek ma swoje potrzeby, swoje sprawy, wynikające ze zmiany ustosunkowania się jednostki do jej własnych możliwości. Stąd możnaby wnosić, że ilość zmian takich nie ma końca w teorii, w praktyce zaś jest ograniczona przez czas, to znaczy przez koniec życia danej jednostki.

Tak jednak nie jest. Bo choć każdy człowiek rozporządza pewnym kapitałem wrodzonych i nabytych zdolności, choć zdolności te w zasadzie nadają się do niezliczonej liczby sposobów praktycznego użycia, w rzeczywistości jednak ilość i jakość tych sposobów jest ograniczona, w zależności od jednego sposobu, wyrażającego najlepsze możliwości danego człowieka i odpowiadającego jego powołaniu. Że każdy człowiek ma w głębi samego siebie poczucie, w jaki sposób może najlepiej użyć zdolności swojego życia, że poczucie to równoznaczne z sumieniem daje mu możność ciągłego porównywania między tym, czym jest, a czym być powinien, o tym będziemy mówili obszerniej w części

trzeciej niniejszej pracy. Na razie wystarczy stwierdzić, że wszystkie zmiany postawy człowieka czyli ustosunkowania się do jego własnych możliwości mają jako górną granicę ów idealny zarys wskazujący mu, w jaki sposób zużyje najlepiej dary swojego życia. Kto do tej granicy nie doszedł, to znaczy, kto nie uświadomił sobie w pełni, kim jest, kim być może, a kim być powinien, u tego są możliwe zmiany postawy wobec swych możliwości. Kto jednak do tej granicy doszedł, czyli kto pełnię światła otrzymał, ten, póki żyje, może się temu światłu sprzeniewierzyć, a nawet wręcz odeń odwrócić, nie może się jednak doń na nowo nawrócić. Innymi słowy mówiąc, kto raz pojął całą głębią swojego ducha, na czym polega jego osobista doskonałość, a potem doskonałości tej dobrowolnie i świadomie się wyrzekł, temu powrót do niej staje się niemożliwy. Człowiek taki dokonał już swego wyboru i wyczerpał swe możliwości postępu w kierunku dobra. « Niemożliwe jest, mówi w tej sprawie święty Paweł, aby ci, którzy raz są oświeceni, skosztowali też daru niebieskiego i uczestnikami się stali Ducha Świętego, skosztowali też niemniej dobrego słowa Bożego, i mocy przyszedłego wieku, a odpadli, aby znowu byli odnowieni ku pokucie » (1). Postawę taką, która jest dobrowolnym przeciwstawieniem się człowiekowi jego własnemu w pełni oświeconemu sumieniu, nazywa Chrystus « grzechem przeciw Duchowi Świętemu », « grzechem wiecznym », który nie ma odpuszczenia ani w tym życiu ani w przyszłym (2).

Afirmując nasz wybór takich czy innych możliwości naszych, *eo ipso* determinujemy samych siebie. Determinacja ta jest aktem myśli i woli. Aktem myśli jest określenie samego siebie, jakim się człowiek widzi wewnątrznie w tym, co może zrobić, a zwłaszcza w tym,

(1) *Żyd.* VI, 4-5.

(2) *Mar.* III, 29 ; *Mat.* XII, 32.

co chce zrobić. Ten ostatni wzgląd sprawia, że określenie samego siebie nie jest tylko aktem myśli, ale i woli, zakreślającej granice treści wewnętrznej, jaką jednostka dostrzega w sobie. W treści tej wola podkreśla pewne szczegóły jako interesujące, ważne dla niej, a inne pomija. Każda więc determinacja jest wyodrębnieniem niektórych możliwości jednostki, wyłączeniem ich spośród innych i afirmacją ich jako nadających się do ziszczenia, z czego wynika, że inne się do tego nie nadają. Sprawdza się tu słynne twierdzenie Spinozy : *omnis determinatio negatio est*.

Z tych to zrealizowanych przez jednostkę jej możliwości powstaje przyszłość. Przyszłość jej osobista przede wszystkim. Ma to miejsce nie tylko wtedy, gdy chodzi o ludzi czynu, realizujących jedne po drugich wszystkie swe plany, tak że życie ich może być uważane za ich własne dzieło, ale i wtedy, gdy mowa o ludziach słabych, biernych, żyjących z dnia na dzień bez żadnego planu lub pozostających na łasce wypadków zewnętrznych. I do tej drugiej kategorii ludzi zastosować można twierdzenie, że życie ich jest ich dziełem, że mają taką przyszłość, jakiej chcą. Powstrzymując się bowiem od wszelkiego czynu lub wysługując się innym ludziom, czynią oni zadość swej własnej woli, rezygnującej świadomie i dobrowolnie z osobistej inicjatywy. Wszak i lenistwo jest postawą woli jednostki, ceniącej nade wszystko spokój i spoczynek i dlatego unikającej wszystkiego, co wymaga wysiłku i trudu. Tu nawiasem należy zaznaczyć, że protest przeciw nadmiernemu dynamizmowi u pewnych ludzi, na przykład u Żydów, czego następstwem jest zdobywanie przez nich najbardziej lukratywnych stanowisk w życiu, protest ten, stanowiący leitmotyw w antysemityzmie, jest niesłuszny i bez sensu. Któż bowiem broni « Aryjczykom » ubiegać się o intratne stanowiska czy

to w handlu, czy w przemyśle, czy w jakiej bądź innej dziedzinie ? Fakt, że Żydzi zajmują te stanowiska, dowodzi tylko, że nie Żydzi nie bardzo usilnie i wytrwale starali się o nie, to znaczy, że albo nie mieli odpowiednich kwalifikacji w tym kierunku, albo, co okazuje się prawdziwsze, że mając kwalifikacje, nie chcieli ich wyzyskać.

W możliwościach jednostki zawarta jest jednak nie tylko jej osobista przyszłość, wytwarza się tam również przyszłość zbiorowości : rodzin, narodów i państw. Dzieje ludzkości nie przestają wykazywać, że na ich przebieg wpływa decydująco wola jednostek. Oczywiście, w pierwszym rzędzie jednostek wybitnie aktywnych, narzucających wolę swoją całym zastępom ludzi, ciążących na pokoleniach, kierujących losami państw i narodów. A jednak do tych wyjątkowych ludzi stosuje się całkowicie to, co przed chwilą było mówione o jednostkach wykazujących przerost dynamizmu : nie wywarliby oni wpływu na wypadki świata, gdyby im nie pomogli w tym inni ludzie, czy to biernie, rezygnując z własnej inicjatywy i pozostawiając im wolne pole do działania, czy to czynnie, przez wszystkie sposoby i formy świadomej i dobrowolnej kolaboracji. Przyjrzyjmy się na przykład dziełu życia obu dyktatorów, Hitlera i Stalina, walczących dziś z sobą, a tak pod wielu względami głęboko podobnych do siebie. Obaj oni wpływem swoim zaciążyli na losach całego szeregu ludów i narodów, obaj posiadają światowy rozgłos, obaj należą do twórców historii ludzkiej, a co najważniejsze, obaj samym sobie zawdzięczają swe niezrównane wyniesienie. Wszak lat dwadzieścia pięć temu nikt o nich nic nie wiedział w świecie ! A jednak komu bardziej jeżeli nie Hitlerowi i Stalinowi pomogły w ich niesłychanym powodzeniu inercja, lenistwo, opie-szałość, bezmyślność jednych, a chciwość, najniższe

wyrachowanie i nikiemność drugich ? Ileż zaniedbań najlepszych możliwości wewnętrznych lub, co na jedno wychodzi, ile niewierności własnemu powołaniu przyczyniło się do wyniesienia obu tych ciemnych postaci, których dzieło wyraża się w tak straszliwym uciemieniu i zniszczeniu życia ludzkiego ? Aczkolwiek Bogu tylko znane są w całej pełni wszystkie te wkłady jednostek do kariery obu tyranów, wkłady te są niemniej rzeczywiste i bez ich pomocy ani Hitler ani Stalin nie doszliby do wpływów, jakimi rozporządzają.

Widzimy stąd więc, że przyszłość nie zależy jedynie od możliwości wybitnie aktywnych jednostek. Każdy się do niej przyczynia w ten czy inny sposób, każdy wpływa na jej przebieg przez swe osobiste poczynania lub zaniedbania. Stąd wniosek stanowiący podstawową zasadę autodeterminizmu : przyszłości nie należy oczekiwać od układu wypadków zewnętrznych, ale od realizacji możliwości zawartych w jednostce ludzkiej.

Zapewne, choć wszystko, co dzieje się w świecie ludzkim, pochodzi z autodeterminacji jednostki, nie wszystko dzieje się z jej wiedzą i wolą. Z działania jednostki wynikają nieraz następstwa, których ona nie chciała, ani nawet przewidywała. Każda myśl nasza wyrażona w słowie lub piśmie, każdy zamiar zamieniony na czyn, przestają być naszą wyłączną własnością, stają się natomiast własnością wielu ludzi, wywołując w każdym z nich reakcje, niezależne od naszej myśli i woli. Z tą właściwością naszych słów i czynów należy się liczyć. Wszak najdrobniejsze spośród nich mogą mieć następstwa nieobliczalne, podobnie jak kamień strącony ze szczytu góry może spadając spowodować lawinę. Sprawdza się tu znane przysłowie : z małych przyczyn wielkie skutki.

Jaka jest w stosunku do tych niechcianych i nieprze-

widzianych następstw działania jednostki jej osobista odpowiedzialność? Pozornie zdawałoby się mogło, że żadna. Wszak człowiek odpowiada za to tylko, na co się decyduje. Cóż on winien, że skutki jego poczyną sięgają poza jego zamierzenia, nieskończenie dalej, poza samo jego życie, że poprzez wieki nie przestają wywoływać następstw, przekraczających całkowicie jego zamiary i plany?

A jednak moralna odpowiedzialność nie da się zaprzeczyć, jak nie da się zaprzeczyć związek przyczynowy między sprawcą danego czynu, a tegoż czynu następstwami. Zapewne niewielu emigrantom do Ameryki przychodzi na myśl uzależniać swe powodzenie w tym kraju od jego odkrycia przez Krzysztofa Kolumba; niemniej jednak jest faktem niezaprzeczonym, że odkrycie to umożliwiło im, oraz milionom innych wychodźców, pobyt w tym kraju i jego eksploatację. Podobnie rzecz się ma ze wszystkimi, jakie istnieją, wynalazkami: to, że niezliczona ilość ludzi nie myśli lub nie wie nic o samych wynalazcach, nie zmienia faktu, że im w pierwszym rzędzie zawdzięczają oni możliwość korzystania z tych wynalazków. Tak samo jest ze skutkami ujemnymi ludzkich czynów. Gdy kalif Omar spalił bezcenną bibliotekę w Aleksandrii, pozbawił przez to nie tylko współczesnych sobie ale i wszystkich późniejszych badaczy jednego z najbardziej bogatych zbiorów źródeł do poznania starożytności. Czyn jego jako taki napiętnowany jest w historii. Potwierdza to nasz pogląd na odpowiedzialność jednostki za nieprzewidziane przez nią następstwa jej czynów.

Zapewne, historia nie jest w stanie dotrzeć do źródła większości wypadków w bliższej lub dalszej w czasie inicjatywie jednostek. Niejedno z owych źródeł zasypuje pył samych tych wypadków, innych istnienia nie domyślają się ludzie wcale; zna je wszakże dokładnie Ten, « którego oczom wszystkie rzeczy są obnażone i

odkryte » (1). On jeden wie, jaki jest rzeczywisty zasięg czynów jednostki, jak daleko sięgają i co wywierają jej wpływy, wychodzące poza sferę jej świadomości. On też sam kieruje opatrnościowo tym nagromadzonym przez wieki kapitałem zrealizowanych możliwości jednostek, używając nawet najgorszych spośród nich ku dobru (2). Choć więc niewiedza ludzka, ubierająca się w togę nauki, uważa skutki działań indywidualnych za anonimowe, lub co gorsza przypisuje je zbiorowości, branej za podmiot działający, w ocenie Boga skutki te należą do inicjatywy jednostek, choćby najbardziej oddalonych w czasie. Z tego punktu widzenia czyny ludzkie mają doniosłość wieczną. Po życiu każdego człowieka pozostaje jasna lub ciemna smuga następstw. Następstwa te, nawet najdalej i najszerzej rozchodzące się w czasie i przestrzeni, nie przestają być własnością jednostki i na wieki wieków świadczyć będą o jej postawie wobec swych własnych możliwości. Takie jest, według mnie, znaczenie słów Apokalipsy, wzywających umarłych, « aby odpoczęli od prac swoich, albowiem uczynki ich idą za nimi » (3).

Oto najogólniejszy zarys autodeterminizmu. Przeciwstawiamy go determinizmowi, jako filozofię bytu ludzkiego, tłumaczącą rzeczywistość, *to, co jest*. Wszystkie bowiem wypadki zachodzące w świecie ludzkim mają swe źródło w autodeterminacji jednostki. Autodeterminacja ta tłumaczy nam nie tylko całkowitą postawę człowieka wobec siebie samego, wobec innych ludzi i wobec Boga, ale wyjaśnia ponadto wszystkie zjawiska pochodne, przypisywane błędnie działaniu zbiorowości,

(1) *Żyd.* IV, 13.

(2) Charakterystyczne pod tym względem są słowa patriarchy Józefa, wyrzeczone do przepraszających go braci : « *Wyście źle myśleli przeciwko mnie, ale Bóg obrócił to w dobre*, chcąc uczynić to, co się dziś dzieje, aby zachował tak wielki lud » (*Gen.* L, 20).

(3) *Apok.* XIV, 13.

takie jak najogólniej pojęta pomyślność narodów, ich postęp, zastój lub cofanie się wstecz, ich stosunek do innych narodów, wyrażający się w życzliwości, obojętności, lub w niechęci, w pokoju, lub w wojnie. Wszystkie te zjawiska, poczytywane za społeczne, mają swe źródło w autodeterminacji jednostki, czyli w ustosunkowaniu się poszczególnych ludzi do ich własnych możliwości.

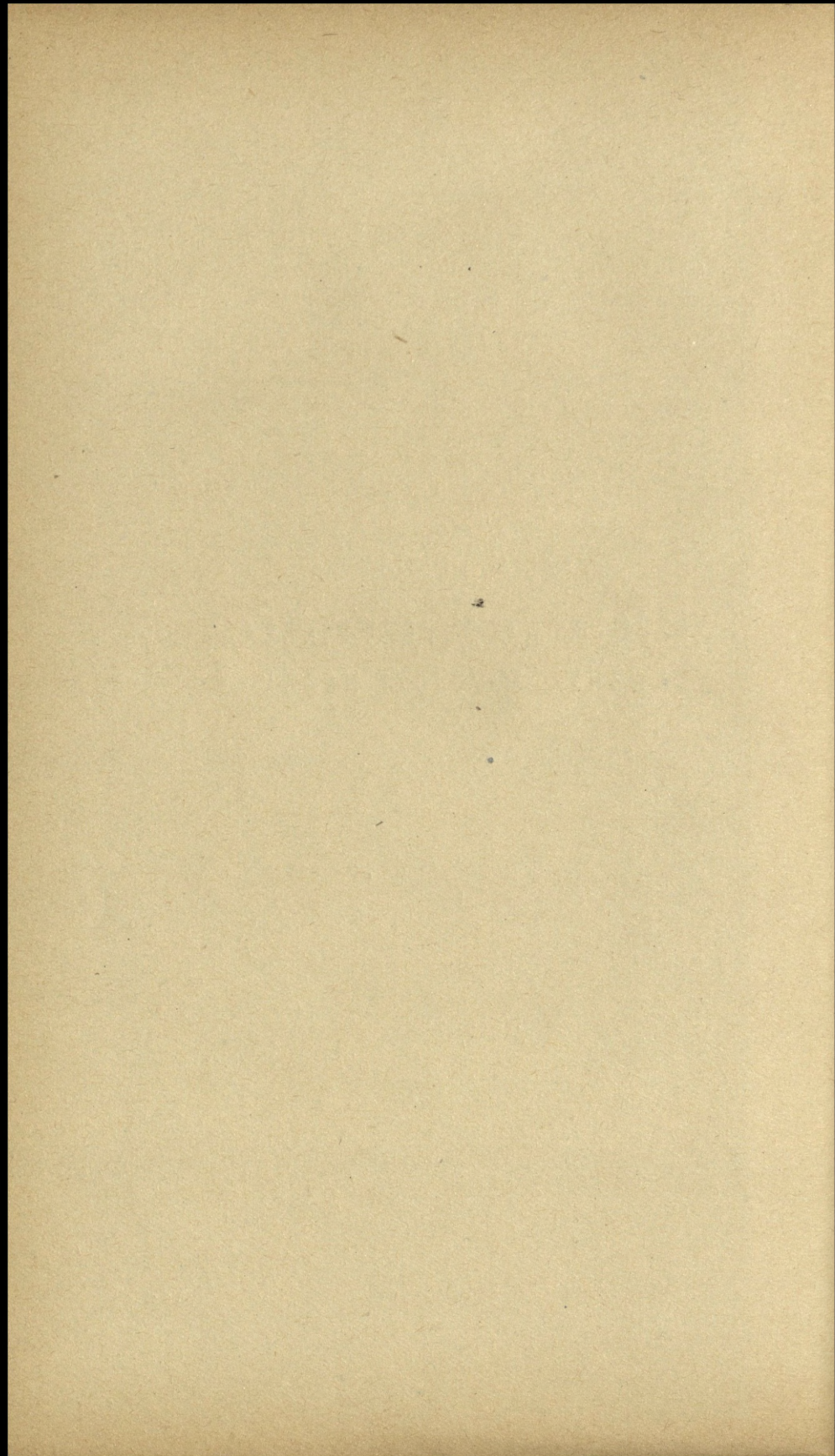
Nie na tym jednak polega jedynie wartość autodeterminizmu. W przekonaniu naszym nie jest on tylko filozofią bytu ludzkiego, tłumaczącą to, co jest, ale może ponadto stać się filozofią moralną, wskazującą ludziom *to, co być powinno*, to znaczy w jaki sposób dokonać należy naprawy bytu narodu i państwa. Stać się to może jedynie przez autodeterminację jednostki w pewnym określonym kierunku. Wiemy już, że ona tylko może dokładnie zbadać samą siebie. Wiemy też, że ona jedynie może najtrafniej określić swą rolę w życiu publicznym i takową najlepiej spełnić. Od tych dwóch warunków autodeterminizm uzależnia lepszą przyszłość świata.

Pytanie więc zachodzi, w jaki sposób jednostka może najdokładniej zbadać swe możliwości. Z pytaniem tym łączy się drugie : czego potrzeba, by skłonić jednostkę, aby znając swe możliwości zechciała najtrafniej określić swą rolę w życiu publicznym i wiernie ją spełnić. Na oba te pytania postaram się odpowiedzieć.

Biviers, 29 listopada 1943.

CZĘŚĆ DRUGA

TREŚĆ NOWEGO PRZYMIERZA
ZAWARTA W "OJCZE NASZ"



VII

GENEZA NOWEGO PRZYMIERZA

Twierdząc, że lepszego jutra dla świata i dla Polski należy szukać w jednostce ludzkiej, nie rozwiązuje się wszystkich trudności, jakie następuje ta kwestia. Jednostki ludzkiej bowiem nie można uważać za punkt geometryczny o nieskomplikowanej treści, za atom w dawnym pojmowaniu tego słowa : kryje ona w sobie cały nieznaną świat, podobnie jak światem niezbadanych elementów jest dziś dla nauki atom materii. W tym niezbadanym wnętrzu własnego jestestwa winien każdy szukać odpowiedzi na pytanie, jak poprawić siebie samego, a przez to i zbiorowość, do której należy.

Nie jest to wcale rzecz łatwa i prosta. Nie przedstawiałaby ona żadnych trudności, gdyby każde dążenie, każda chęć woli naszej, stanowiła w danej chwili jedyną jej możliwość. Wystarczyłoby zbadać obecne możliwości jednostek, by z nich wywnioskować, jaka będzie przyszłość. Wiemy jednak, że tak nie jest, i że w odniesieniu do każdej sprawy możliwe są różne ustosunkowania naszej woli. Jedne z nich są nam sugerowane przez wolę lub przykład ludzi, wśród których żyjemy. Inne narzuca nam przeszłość przez wrodzone lub nabyte skłonności nasze. Istnieją wreszcie wśród możliwych

ustosunkowań się woli naszej i takie, które wyrażają jej najbardziej istotne i najściślej osobiste potrzeby i dążenia. Wszystkie te możliwości stają przed wyborem naszej woli. Będąc wolną, oświadczyć się może ona za każdą z nich, uznając ją przez to samo za swoją własną. Na którą jednak powinna się zdecydować?

Pytanie to jest tym ważniejsze, że decyzje nasze są brzemienne w następstwa. Następstwa dotyczące innych ludzi, znanych nam lub nieznanym. Wiemy już bowiem, że z czynów naszych wynikają skutki nieprzewidziane i niezamierzone przez nas, rozchodzące się w czasie i przestrzeni na niezliczoną ilość ludzi. Wiemy, że jak w świecie materii nic nie ginie, a wszystko się zachowuje, tak też i w sferze ducha, każda realizacja możliwości woli, każde działanie trwa w swych następstwach niezależnie od działającego. Nie wolno mu, w myśl znanego powiedzenia francuskiego : *après moi le déluge*, nie liczyć się z konsekwencjami swych czynów. Pytanie więc zachodzi, za którą z rozlicznych i w następstwach swych głęboko różnych możliwości działania wola nasza winna się oświadczyć.

Za najlepszą, odpowie nam każdy bez wahania. Pod tym względem nie ma różnicy między ludźmi o najbardziej skrajnych i przeciwnych sobie zapatrywaniach. Różnice występują wtedy dopiero, gdy chodzi o wskazanie, którą spośród wielu możliwości działania, nasuwających się woli naszej, należy uznać za najlepszą. Zanim wyłożymy nasz pogląd na tę sprawę, zastanowimy się nad innymi jej rozwiązaniami.

Wszystkim znane jest twierdzenie, że dla jednostki ludzkiej najlepiej jest dostosować się w swym sposobie myślenia i działania do ludzi, wśród których żyje. Postawa taka nie jest tylko najłatwiejsza w życiu praktycznym, ale cieszy się poparciem wielu moralistów i socjologów. Nawołują oni jednostkę, by się nie wyróż-

niała, ale w imię ideału jedności i solidarności myślała, mówiła i działała tak, jak myślą, mówią i działają ludzie należący do tego samego ośrodka etnicznego, politycznego lub społecznego, do tej samej rasy, klasy lub partii. Dlaczego wszakże jednostka ma się wzorować w swym myśleniu i wypowiedaniu słowem i czynem na przykładzie ludzi należących do tego samego co ona kolektywu, mniejsza o to jak się go nazwie ? Ze względu na prymat kolektywu. Prymat ten jest dla wielu tak oczywisty, że nie wahają się poczytywać go za aksjomat nauki. Gdy jednak mimo to będziemy domagać się uzasadnienia takiej oceny, to z niemalym zdumieniem dowiemy się, że u podstaw zasady prymatu kolektywu znajduje się stary spór filozoficzny o tak zwane *uniwersalia*, spór rozstrzygnięty w sensie realistycznym. Z tego rozstrzygnięcia wynika, że pojęcia ogólne, jak klasa, rasa, społeczeństwo, ludzkość, są to byty realne, samodzielnie myślące i działające. Od nich to pochodzą jednostki ludzkie, one też kierują losem tych ostatnich. Widzimy więc, że zasada prymatu kolektywu jest postulatem metafizyki, realizującej pojęcia ogólne. Postulat tego doświadczenie nie potwierdza. Wykazuje ono bowiem, że rzeczywistość stanowią jednostki, to znaczy byty indywidualne : z tych to bytów konkretnych umysł nasz tworzy pojęcia ogólne. Oto dlaczego jesteśmy przekonani, że odpowiedzi na pytanie, jakim powinno być jutro nasze, należy szukać w nas samych.

Czy odpowiedź ta nie jest zawarta we wrodzonych i nabytych skłonnościach naszych, z których powstaje większość czynów naszego życia ? Wszak na potrzeby tego życia reagujemy tym, czym jesteśmy, to znaczy tym, czym uczyniła nas przeszłość. Na przeszłość tę składają się w znacznej mierze nasze osobiste dzieje : wszystko, czegośmy doświadczyli z zewnątrz i z wewnątrz, wszystkie nasze wrażenia i spostrzeżenia,

myśli, uczucia i odczucia, wszystkie wreszcie dążenia i usiłowania, wszystko to wyciska na naszej psychice głębokie i niezatarte piętno, usposabiające nas do takiego czy innego reagowania na sprawy i wypadki, które to reagowanie uważamy słusznie za nasze osobiste. Gdy jednak przyjrzymy się uważniej całemu temu dorobkowi naszego życia, to dojrzymy w nim wkład przeszłości, w postaci odziedziczonych po przodkach naszych sposobów reagowania. Nie ma ani jednej funkcji psychicznej lub fizjologicznej, nie obciążonej w ten czy inny sposób wpływami całych pokoleń. Tak to osobista nasza oraz nieosobista przeszłość przygotowuje przyszłość, przynajmniej o tyle, o ile ta ostatnia zależna jest od naszej reakcji na wypadki świata. Czy nie wskazanym jest więc w tej spontanicznie w nas powstającej reakcji dopatrywać się najlepszej formy naszego jutra ?

Nie jest to wcale wskazane, o ile chcemy, by owo jutro nie powtarzało najgorszych błędów przeszłości. Nie wszystko bowiem, co powstaje w nas z dziedzicznych i nabytych skłonności naszych, posiada jednakową wartość, tak dla nas samych, jak i dla innych ludzi. Najmniej nawet liczący się z kryteriami moralności psychologowie stwierdzają we wnętrzu ludzkim istnienie sprzecznych i zwalczających się wzajemnie skłonności. Zadowolić ich jednocześnie i w równej mierze niepodobna, trzeba więc między nimi wybierać. Na które spośród tych przeciwnych sobie skłonności winien paść nasz wybór, jako na najlepsze, a przez to samo najbardziej wskazane do realizacji przez wolę naszą ?

Nie ma człowieka, który by potrafił sam sobie na tę kwestię odpowiedzieć z bezwzględną pewnością. Odpowiedź taka wymagałaby odeń, by wiedział, na czym polega jego najgłębsza racja bytu, jego cel, dla którego istnieje i któremu wszystko w jego życiu winno służyć. Choć jednak nie ma człowieka, który by był

pozbawiony poczucia, że życie jego ma swój istotny cel, choć cel ten stopniowo odkrywa mu się wewnętrznie, nie potrafi go dokładnie określić, ani wskazać z pewnością, jaka droga doń prowadzi. Oto dlaczego człowiek sam z siebie nie może przesądzić bezwzględnie, czy ta lub inna skłonność jego natury nadaje się do realizacji ze względu na lepszą przeszłość.

Na próżno też po światło w tej sprawie zwracać się będziemy do filozofów. Nie znajdziemy bowiem w całej filozofii choćby zarysu nauki moralnej, która by wskazywała jednostce ludzkiej jako takiej właściwy jej samej ideał doskonałości. Wszystkie określenia dobra moralnego zawierają, jak widzieliśmy, powszechność, jako cechę istotną tego dobra. Dobro moralne w ten sposób pojęte nie może całkowicie zadowolić żadnego człowieka : żadne bowiem prawo moralne wydane przez rozum ludzki nie jest zdolne wskazać każdemu z osobna, jakie dobro stanowi cel jego życia i jaką drogą doń iść należy. Rozum ludzki, posługujący się z konieczności funkcjami abstrakcji i uogólniania, nie może przeniknąć żadnej jednostki, by zbadać istotę jej potrzeb i dążeń i na ich podstawie określić jej cel. Toteż wszystkie wysiłki rozumu, zmierzające do określenia dobra moralnego, prowadzą w praktyce do racjonalizacji, która sprawia, że nie ma zasadniczej różnicy między etyką komunizmu a doktrynami moralnymi takich myślicieli jak Platon i Hegel.

Jeszcze gorzej sprawa ta przedstawia się u filozofów, odrzucających ogólnoludzkie ideały, a wynoszących ponad wszystko jednostkę i jej egoistyczne cele. W wywodach tych filozofów, niejeden zbrodniarz znajdzie uzasadnienie i usprawiedliwienie dla najgorszych nawet realizacji swych możliwości. Nie ma instynktu najbardziej niskiego, który by nie miał swego obrońcy i propagatora pośród tych filozofów. Wystarczy jako przy-

kład zacytować Nietzschego. Wszak pomysły tego szaleńca stworzenia etyki *à rebours*, potępiającej to, co ludzie czcili przez wieki, podnoszącej natomiast do ideału to, co uważali za złe, weszły jako podstawy do politycznej, społecznej i moralnej ideologii Trzeciej Rzeszy. Cierpienia jednostek i narodów z racji takich zasad jak *Herrenvolk* lub *Lebensraum* nie przemawiają za szukaniem u filozofów wskazań, z jakich możliwości ludzkiej woli ma powstać lepsze jutro dla świata.

Skoro więc ani nasz własny rozum, ani przykład ludzi, wśród których żyjemy, ani wskazania filozofów nie mogą nam dostarczyć bezwzględnie pewnego kryterium do rozeznania najlepszych możliwości naszej woli, to nie pozostaje nam nic innego, jak zwrócić się po radę do Boga. Każdy z nas, będąc dziełem Stwórcy, w Nim winien szukać sensu swego życia, Jego pytać, po co istnieje i co ma robić. Wszak o celu życia najlepiej dowiedzieć się u jego źródła. « Dziełem Jego jesteśmy — mówi o Stwórcy święty Paweł — stworzeni w Chrystusie Jezusie na uczynki dobre, które przedtem Bóg zgotował, abyśmy je pełnili » (1). Ze słów tych wynika, że każdy, kogo Bóg powołuje do bytu, ma do wykonania pewne dzieło, realizujące odwieczne Jego plany. Wprawdzie zamiary Boże nie odkrywają się nam od razu w całej pełni. Podobnie jak nie możemy ogarnąć naraz całej treści naszego życia, ale musimy przeżywać jego fragmenty jedne po drugich, tak też stopniowo dochodzimy do pełnej świadomości jego celu. Świadomość tę daje nam Pan Bóg. Od Niego to otrzymujemy z tchnieniem życia natchnienie celu, dla którego jesteśmy stworzeni.

Biblia podaje nam opis stworzenia człowieka w nastę-

(1) *Efez.* II, 10.

pujących słowach : « Stworzył tedy Pan Bóg człowieka z prochu ziemi i tchnął w oblicze jego dech żywota » (1). Jakkolwiek tłumaczyć będziemy ten tekst, pewną jest rzeczą dla chrześcijanina : 1^o że w niezbadanym w swej istocie dziele stworzenia Bóg Ducha swego udziela swym twórcom ; 2^o że to tchnienie Boga, czyli Jego Duch, jest dla każdego źródłem życia w najgłębszym i najszerszym znaczeniu tego słowa. Potwierdzają to inne teksty Pisma : « Duch Boży stworzył mnie, a tchnienie Wszemogącego ożywia mnie », czytamy w Księdze Hioba (2). W tym sensie również mówi Psalmista :

*Wszystko czeka na ciebie,
abyś dał pokarm w swoim czasie.
Dajesz im i zbierają ;
otwierasz rękę i wszystko nasycą się dobrem.
Lecz gdy odwrócisz oblicze, truchleją ;
odejmiesz im oddech, giną i obracają się w proch.
Poślesz ducha swego, tworzą się,
i odnawiasz oblicze ziemi (3).*

W tekstach tych nie tylko stworzenie, ale i zachowanie bytu stworzeń przypisywane są tchnieniu Boga, udzielającego swego Ducha. W tym tchnieniu, które Kartezjusz nazywa trafnie *la création continue* — « ciągłym stwarzaniem », zawarte jest wszystko, czego człowiek potrzebuje do życia ciała i duszy, a więc i natchnienie, jakim to życie być powinno, by osiągnąć swój cel.

W jaki sposób, przez jaki organ w człowieku objawia mu Bóg swoją wolę ? Poprzez *sumienie*. W mniemaniu wielu filozofów sumienie nasze jest tylko świadomością, przypatrującą się jako bierny świadek temu, co dzieje

(1) *Gen.* II, 7.

(2) *Hiob*, XXXIII, 4.

(3) *Ps.* CIII, 27-30.

się w nas i naokoło nas. Wiemy jednak z własnego doświadczenia, że tak nie jest. Stwierdza ono, że sumienie nasze nie jest tylko biernym świadkiem tego, *co jest* i co dzieje się w nas lub naokoło nas, ale wskazuje ono ponadto, *co być powinno*. Innymi słowy mówiąc, sumienie w człowieku występuje w roli sędziego. Sądzi nas ono nie tylko za czyny dokonane oraz za najskrytsze intencje takowych, ale i za czyny niedokonane, zaniebane, zapomniane, lub rozmyślnie zaniechane. Do takiej wszakże roli nie wystarcza, by sumienie jednostki wiedziało, czego jednostka ta *może* dokonać; trzeba ponadto, by zdawało sobie sprawę z tego, czego *powinna* ona dokonać, to znaczy, *jakie są jej najlepsze możliwości działania*. Otóż takiej roli sumienie nasze nie mogłoby pełnić bez natchnienia Bożego.

Że taka jest chrześcijańska koncepcja sumienia, świadczą o tym teksty Pisma Świętego. Oto niektóre z nich ze Starego Testamentu: « Któż mi to da, mówi cierpiący Hiob, abym był jako za miesiący dawnych, za dni onych, których mię Bóg strzegł; gdy pochodnia Jego świeciła nad głową moją, a przy świetle Jego przechodziłem ciemności » (1). Jeszcze wyraźniej mówi o sumieniu Salomon: « Dusza ludzka jest pochodnią Pańską, która doświadcza wszystkich skrytości wewnętrznych » (2). To przyrównanie do pochodni wyraża rolę oświecającą sumienia ludzkiego. Podobnie wyraża się o nim Jezus Chrystus: « Oko twoje jest pochodnią ciała twego. Jeśliby oko twoje było szczere, wszystko ciało twoje światło będzie. Ale jeśliby oko twoje złe było, wszystko ciało twoje ciemne będzie » (3). Ze słów tych wynika, że nawet tak ważny i z natury swej doskonały organ duszy, jakim jest sumienie, może ulec skażeniu i przestać oświecać człowieka. Ostrzega nas w

(1) *Hiob*, XXIX, 2-3.

(2) *Przyp.* XX, 27.

(3) *Mat.* VI, 22-23.

tym względzie Chrystus, gdy mówi : « Patrz tedy, żeby światło, które jest w tobie, nie było ciemnością » (1).

Z nazwą sumienia spotykamy się dopiero w Ewangelii świętego Jana, gdy faryzeusze schwytaną na cudzołóstwie niewiastę przywiedli do Jezusa, aby ją osądził : « A Jezus, schyliwszy się w dół, pisał palcem na ziemi. A gdy nie przestawali Go pytać, podniósłszy się, rzekł im : Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień. I znowu schyliwszy się pisał na ziemi. A usłyszawszy to, *będąc od sumienia przekonani*, jeden za drugim wychodzili, poczynając od starszych » (2). Wszakże najwięcej mówi o sumieniu Paweł Apostoł : « Trzeba być poddanym (zwierzchności), nie tylko dla gniewu (to znaczy z obawy przed karą), ale i dla sumienia », czytamy w liście do Rzymian (3). A oto wyraźne oświadczenie świętego Pawła, że sumienie nie tylko stwierdza ale i ocenia wartości naszych czynów : « Chlubą naszą jest świadectwo naszego sumienia » (4).

Powyższe teksty wykazują jasno, że sumienie w języku Pisma nie zawsze nosi właściwą nazwę, ale często utożsamiane jest z duszą, z sercem, a nawet z okiem ludzkim. W rzeczywistości nie jest ono żadną z tych władz, ale połączeniem ich wszystkich w ich wspólnym związku z Bogiem. Tak pojęte sumienie jest organem centralnym, gdzie spotykają się umysł, serce i wola, i skąd poprzez te władze rozchodzi się na całego człowieka światło, którego dawcą jest Duch Boży w nas przebywający. « Prawdę mówię w Chrystusie, a nie kłamię, pisze Apostoł w liście do Rzymian, w czym mi poświadczą sumienie moje przez Ducha Świętego » (5).

(1) *Luk.* XI, 35.

(2) *Jan.* VIII, 6-9.

(3) *Rzym.* XIII, 5.

(4) *2. Kor.* I, 12.

(5) *Rzym.* IX, 1.

Jeszcze ważniejsze w tej sprawie jest następujące oświadczenie tegoż Apostoła : « Któż z ludzi wie, co jest w człowieku, jedno duch człowieczy, który w nim jest ? Także też i tego, co jest w Bogu, nikt nie wie, tylko Duch Boży. A my nie wzięliśmy ducha tego świata, ale Ducha, który jest z Boga, *abyśmy wiedzieli, co nam od Boga jest darowane* » (1). Przebywając w samym centrum naszej osobowości, Duch Święty odkrywa nam wewnętrznie to, co w nas jest istotne i najbardziej nas wyrażające, bo od samego Boga pochodzące, co zaś obce i wrogie naszemu rozwojowi. W ten sposób najważniejsza sprawa naszego życia, jaką jest odróżnienie dobrych od złych możliwości naszego działania, zależy od oświecenia wewnętrznego, jakie nam dać może jedynie Duch Święty w nas obecny.

Zasilany nieustannie tym dopływem z wewnątrz życia i światła zarazem, człowiek pozostający w zgodzie ze swym sumieniem znajdzie w nim zawsze wskazania, co ma robić, a czego się ma strzec. Wszystko, co rozjaśnia drogę życia, a więc mądrość, roztropność, rozum, umiejętność, rada, wszystko są to dary Boże, udzielone człowiekowi w natchnieniu wewnętrznym poprzez sumienie, gdzie duch jego obcuje z Duchem Bożym. Ilekroć więc sobie samym przypisujemy zdolność orientowania się w życiu, sławiąc nasz rozum, mądrość, roztropność lub doświadczenie, tylekroć zapominamy, lub co gorsza wątpimy, o źródle, któremu to wszystko zawdzięczamy. « Któż złożył we wnętrzu ludzkim mądrość, a kto dał rozumowi bystrość ? » — zapytuje Bóg Hioba (2). Na pytanie to daje nam odpowiedź Salomon w swych Przypowieściach : « Pan daje mądrość, z ust Jego pochodzą umiejętność i roztropność » (3). « Myślałem,

(1) 1. Kor. II, 11-12.

(2) Hiob. XXXVIII, 36.

(3) Przyp. II, 6.

mówi Eliu w Księdze Hioba, że długi wiek mówić będzie, a mnóstwo lat nauczy mądrości. Aleć duch, który jest w ludziach, natchnienie Wszechmogącego, daje rozum » (1). Na czym bowiem polega prawdziwa mądrość, jeżeli nie na jasnym zdawaniu sobie sprawy z tego, co każdy ma do czynienia ? *Ja mądrość mieszkam w rozeznaniu*, czytamy w Księdze Przypowieści (2). Rozeznanie czasów, rozeznanie miejsc, rozeznanie spraw i wypadków, nade wszystko zaś rozeznanie ducha, w jakim ludzie mówią, piszą i działają, oraz jaki nas samych ożywia, oto na czym polega istota mądrości, której źródłem jest Duch Boży w nas przebywający, a organem sumienie. Podobnie więc jak życie nasze cielesne, życie duchowe, a zatem i umysłowe, w Bogu ma swój początek i podtrzymanie. Jak bez Jego technienia nie możemy żyć, tak bez Jego natchnienia nie możemy dobrze działać.

Kto z tego czysto wewnętrznego światła chce korzystać, ten zawsze będzie wiedział, jak ma postępować, choćby nawet był pozbawiony praw Bożych pisanych, zawartych w Piśmie Świętym. Zapewnia nas o tym wyraźnie święty Paweł : « Gdy poganie, nie znając zakonu, z natury czynią to, co jest w zakonie, sami sobie są zakonem. Okazują oni dzieło zakonu napisane w sercach, gdy im sumienie ich daje świadectwo przez myśli, które ich obwiniają lub uniewinniają » (3). Mowa jest tu o takim oświeceniu człowieka, jakiego nie znajduje on na zewnątrz, w pisanym lub ustnie podanym prawie, ale w nakazach i zakazach własnego sumienia. Te czysto wewnętrzne nakazy i zakazy noszą nazwę *prawa naturalnego*.

Błędem byłoby mniemać, że dopiero chrystianizm

(1) *Hiob*, XXXII, 7-8.

(2) *Przyp.* VIII, 12.

(3) *Rzym.* II, 14-15.

odkrył to prawo w człowieku, znane już bowiem było ono myślicielom starożytności. Mówi o nim Platon w *Republice*, w *Gorgiaszu*, zwłaszcza zaś w *Apologii Sokratesa*. Jeszcze mocniejsze stwierdzenie prawa naturalnego znajdujemy w pismach Cycerona. Przytoczymy tu w oryginale dwa najważniejsze w tym względzie teksty : *Est enim haec non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus ; ad quam non docti sed facti, non instituti, sed imbuli sumus* (1). A oto co Ciceron pisze o powszechności prawa naturalnego : *Est quidem vera lex, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna... Neque erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac : sed et omnes gentes, et omni tempore, una lex et sempiterna et immutabilis continebit* (2).

Tak silnie stwierdzona powszechność prawa naturalnego może być tłumaczona w sposób czysto przyrodzony. Punktem wyjścia takiej interpretacji będzie twierdzenie, że prawo naturalne jest dlatego powszechne, bo natura ludzka jest jedna i ta sama u wszystkich : jednakowe są u wszystkich jej zalety, jednakowe braki. Stąd też i prawo naturalne zwraca się do wszystkich i do każdego z osobna z tymi samymi nakazami i zakazami : nie czynź drugiemu, co tobie nie miło, nie zabijaj, nie kradnij i tym podobne. Co niedobre jest dla jednego, niedobre jest dla wszystkich, bo natura wszystkich, w jej istotnych właściwościach, jest jednakowa. Ci, co w ten

(1) « Jest to bowiem nie pisane, lecz wrodzone prawo, którego nie nauczyliśmy się, ani przyjęliśmy, ani wyczytaliśmy, lecz z samej natury uchwyciliśmy, zaczerpnęliśmy i wyraziliśmy ; do którego nie nauczenni, ale stworzeni jesteśmy, którym nie kształceni, ale przepojeni jesteśmy », CICERO, *Pro Milone*, IV, 10. Zob. też XI-ą Filipikę, XII.

(2) « Jest bowiem prawo prawdziwe, zgodne z naturą, rozszerzone na wszystkich, stałe, wieczne... I nie będzie innego prawa w Rzymie, innego w Atenach, innego teraz, innego potem ; lecz po wszystkie czasy, jedno prawo wieczne i niezmiennie obejmować będzie wszystkie narody ». Cyt. w dziele Laktancjusza p. t. *De Divinis institutionibus adversus gentes*, I. VI, c. VIII.

sposób pojmują powszechność prawa naturalnego, wywodzą je najczęściej nie z Boga, ale z rozumu człowieka. Jeden i ten sam lub, co na jedno wychodzi, jednakowy u wszystkich rozum ludzki, przy pomocy swego czysto przyrodzonego światła, dyktuje wszystkim jedne i te same prawa naturalne w postaci identycznych nakazów i zakazów. Tak pojmowane prawo naturalne nie wymaga autorstwa Boga ; do wyjaśnienia bowiem jego genezy i treści wystarczy nasz ludzki rozum. Rola Boga w tej koncepcji, o ile się ją wogóle uznaje, jest tylko pośrednią i uboczną, jako tego, kto stworzył człowieka i jego rozum.

Takiemu wszakże tłumaczeniu prawa naturalnego przeczy to, że jako twór uniwersalnego rozumu musiałoby ono być ogólne, nie uwzględniające szczegółów życia, gdy tymczasem nakazy i zakazy, jakie otrzymujemy z wewnątrz, dotyczą właśnie tych szczegółów. Zbytecznym jest dowodzić, że w postępowaniu praktycznym ogólniki nie wystarczają. Nie dosyć jest wiedzieć, że zawsze i wszędzie należy postępować dobrze, ale najważniejszą dla każdego z nas sprawą jest wiedzieć, jak w danej chwili i w tym miejscu — *hic et nunc* — postąpić winniśmy. Takiej jednak praktycznej wiedzy postępowania nie dadzą nam ogólne, choćby skądinąd najprawdziwsze zasady : dać nam je może jedynie owa mądrość, o której była przed chwilą mowa, a która, jak wiemy, nie jest niczym innym, jak natchnieniem pochodzącym od samego Boga. On sam tylko wie, jako Ten, który nas stworzył dla siebie wiadomych zamiarów, co każdy z nas, każdej chwili ma do zrobienia. To, co łączy Boga z każdym człowiekiem, jest ściśle osobiste, i jako takie, niewyraźne w ogólnikach. Jeżeli związek dwojga osób nie da się wyczerpująco określić, ani nawet opisać, to czyż można wyrazić w oderwanych pojęciach rozumu i oznaczających je słowach najbardziej osobisty stosunek, jaki łączy Boga z każdym człowiekiem ?

Czy mowa ludzka, zbudowana z ogólników, może oddać to, czego Bóg żąda od człowieka? Czy istnieją słowa zdolne wyrazić dokładnie, dlaczego i po co On nas stworzył? Wątpię, by na pytania te można było odpowiedzieć **wierdząco*.

Do kierowania życiem jednostki nie wystarcza rozum ludzki oderwany od Boga, nie zasilany Jego natchnieniem. Taki rozum nie może wskazać jednostce jej właściwego celu życia i drogi doń wiodącej. Wprawdzie celem tym jest Bóg, jako dobro najwyższe, do którego wszyscy dążą, jak tego naucza teologia katolicka. To jednak powszechne dążenie do Boga nie wyklucza, ale przeciwnie, wynika z indywidualnego stosunku do Niego każdego człowieka. Jak każdy z nas jest, na swój sposób, obrazem i podobieństwem Boga, tak też każdy z nas po swojemu pojmuje doskonałość Stwórcy i sobie właściwą drogą dąży do jej odtworzenia w swym życiu. Żaden intelekt stworzony nie jest zdolny skodyfikować, to znaczy ująć w rozumowe prawa tej każdemu właściwej drogi do doskonałości. Posługujący się nieuchronnie funkcjami abstrakcji i uogólniania, rozum ludzki nie tylko nie potrafi odczytać zamysłu Bożego, jaki wciela każda jednostka ludzka, ale nie może nawet gruntownie zbadać jej osobistych pożądań i dążeń. Wszystko to potwierdza zasadniczy nasz postulat, że z technieniem życia, jakie nam Bóg daje, otrzymujemy od Niego również natchnienie, dokąd i w jaki sposób to życie kierować winniśmy.

Tu jednak nasuwa się poważna trudność. Skoro z technieniem życia udziela Bóg natchnienia, jak się żyć powinno, dlaczego fakt życia ciągle stwierdzamy, natchnienia zaś Bożego świadomości pełnej nie mamy, o ile bowiem uświadamiamy je sobie, to tylko chwilowo i niejasno, nie odróżniając go ściśle od innych natchnień i sugestii? Czym wytłumaczyć to nierówne odczu-

wanie przez nas skutków jednego i tego samego działania Boga ?

Tym przede wszystkim, że działają na nas jednocześnie inne wpływy, obce, a nieraz nawet wręcz przeciwne natchnieniu Bożemu. Wspomnieliśmy wyżej o dwóch rodzajach tych wpływów : jedne z nich wywiera na nas terażniejszość, drugie — przeszłość. Wpływy terażniejszości pochodzą od ludzi, którzy nam chcą narzucić swe myśli i wolę, czy to bezpośrednio — żywym słowem rozkazu, perswazji, zachęty lub groźby, czy pośrednio — poprzez prawodawstwo, prasę, teatr, radio, oraz inne środki propagandy. Wpływy przeszłości pochodzą od przodków naszych, działających na nas poprzez przekazane nam skłonności. Nie wiemy wprawdzie, w jaki sposób dokonywa się to przenoszenie skłonności z pokolenia na pokolenie. Wiemy tylko, że dzieje się ono zawsze i że wszystkie nasze wrodzone skłonności zawierają w sobie dążności całych pokoleń ; dążności te, jak siły drżmiące w substancjach wybuchowych, czekają chwili sposobnej, by się ujawnić. Zarówno wpływy terażniejszości, jak i przeszłości, pochodzą zawsze od istot konkretnych. Do mitów więc, do urojeń wyobraźni, należy zaliczyć tak zwane wpływy nieosobowe, w których istnienie wierzy wielu socjologów, tłumacząc je przez działanie tak czy inaczej nazwanej zbiorowości. Na jednostkę tylko jednostka może działać skutecznie.

Jak jednak wytłumaczyć wpływy przeszłości ? Wszak składają się na nie działania całych pokoleń znanych nam i nieznanym przodków naszych. Jedynym śladem, jaki pozostaje po tych działaniach, są nasze wrodzone skłonności. Ułatwiają nam one nasze osobiste działanie, ale nie wpływają na nie decydująco. Decydujący wpływ na wolę jednostki może mieć, jak to przed chwilą stwierdziliśmy, wola innej jednostki, świadomej tego, co chce i dokąd zmierza. Któż więc

jest tą jednostką działającą na nas poprzez dziedziczne nasze popędy i skłonności ?

Napróżno szukalibyśmy odpowiedzi na to pytanie w dziełach większości filozofów i psychologów. Zanadto oni dbają o to, co w nomenklaturze pozytywizmu nazywa się *naukowością*, by szukać wytłumaczenia dla wpływów przeszłości. Wytłumaczenie to daje tylko chrześcijaństwo. On jeden wyraźnie mówi, czyja to wola, posługując się dziedzicznymi skłonnościami jednostki, używa ich do realizacji swych planów. Tym anonimowym, nie mniej jednak potężnym działaczem, wyzyskującym dla swych celów nagromadzone w każdym wpływy przeszłości, jest szatan. Ze wszystkiego, co wiemy o nim z nauki chrześcijańskiej, wynika, że ten duch upadły chce do walki swej z Bogiem wciągnąć ludzi, tak jak już wciągnął całe zastępy aniołów. Jest on *par excellence* nieprzyjacielem człowieka, bo nienawidząc Boga, sprzeciwia się zamiarom Bożym, dla których człowiek został stworzony. Stąd pochodzi, że celowość życia każdej jednostki ludzkiej ma największego przeciwnika w szatanie : stara się on za wszelką cenę, by życie to nie spełniło przeznaczenia swego. Najbardziej skuteczną ku temu pomocą jego są dziedziczne skłonności nasze. Ich to używa niewidzialny kusiciel, jako elementów własnego naszego jestestwa, inaczej bowiem nie dotarłby do nas. Podobnie jak każde działanie przechodnie (*actio transitiva*), pokusa wymaga do swej skuteczności pewnej predyspozycji w osobie kuszonej. Wszystkie środki, jakimi rozporządza szatan, wszystkie jego omamienia, złudy, kłamstwa, nie osiągnęłyby naszego uznania i zgody, gdybyśmy do tego, co nam sugeruje, nie byli parci jakąś wrodzoną skłonnością. Jak nam to tłumaczy Jakub Apostoł : « Każdy bywa kuszony od własnej pożądliwości » (1).

Wpływy zewnętrzne i skłonności nasze, oraz wyzys-

(1) Jak. I, 14.

kująca tak jedne jak drugie dla celów swoich akcja szatana, oto co sprawia, że natchnienie Boże tak często nie dochodzi do naszej świadomości.

Największą jednak przeszkodę oświecającemu działaniu Boga stwarza własna nasza wola. Wszak od jej *placet* zależy skuteczność wszystkich wpływów, działających na nas z zewnątrz i z wewnątrz. Ani perswazje, prośby i groźby ludzi obecnych, ani najpotężniejsze wpływy przeszłości, ani wszystkie środki sugestii, jakimi rozporządza szatan, nie uzyskałyby zgody wolnej woli jednostki, gdyby ta wola nie skłaniała się sama przez się do tego, co jej sugerują. Otóż jest faktem niezaprzeczonym, że wola nasza ulega nieraz chętniej wpływom obcym niż natchnieniu Boga. Czyż należy stąd wnosić, że natchnieniu Bożemu nic nie odpowiada we wnętrzu człowieka? Bynajmniej. Nie byłby człowiek dziełem Bożym, nie byłby *obrazem i podobieństwem* Stwórcy, gdyby był pozbawiony możliwości zrozumienia głosu Boga i spełnienia Jego woli. Wiemy już, że każda jednostka nosi w sobie zamysł Boży, czyli odwieczny plan myśli i woli Stwórcy, dla którego została stworzona. Istnienie tego planu może być i bywa *de facto* kwestionowane, a nawet zaprzeczane przez wielu ludzi, nie mogą oni jednak zaprzeczyć mu wewnątrz — sumienie ich bowiem nie przestaje świadczyć o ich boskim pochodzeniu i przeznaczeniu. Osobisty związek każdej jednostki z Bogiem wyklucza możliwość, by znalazł się ktoś spośród ludzi (wyzbyty zupełnie naturalnych wskazań umysłu i serca, dotyczących jego pochodzenia, natury i celu.

Czemu więc człowiek nie daje posłuchu głosowi Boga? Bo ma wolną wolę, do której definicji należy możność wyboru między dobrem a złem. Usłuchanie lub nieusłuchanie głosu Boga jest sprawą woli. W woli też tkwi źródło grzechu, a nie w nieoświeceniu umysłu, wbrew

przeciwneemu twierdzeniu tych wszystkich, którzy niepoprawnie powtarzają za Sokratesem, że człowiek grzeszy tylko przez niewiedomość. Zapewne, istnieją stany niewiedomości, w których człowiek w dobrej wierze popełnia czyny złe. Klasyczny przykład takiego stanu przedstawia Apostoł święty Paweł przed nawróceniem. « Którym pierwiej był bluźniercą i prześladowcą i gwałtownikiem ; alem miłosierdzia dostąpił, bom to z niewiedomości czynił », pisze on o sobie w liście do Tymoteusza (1). Paweł « prześladował Kościół Boży i burzył go » z gorliwości dla sprawy swego narodu : « postępowałem w żydostwie nad wielu rówieśników moich w narodzie moim, będąc większym miłośnikiem ustaw moich ojczystych », wyznaje on w liście do Galatów (2). Postawę tę zmienił radykalnie, gdy go Bóg oświecił. Oto, co sam pisze o tym : « Lecz gdy się podo bało Bogu, który mnie odłączył z żywota matki mojej, i powołał z łaski swojej, aby objawił Syna swego we mnie, abym go opowiadał między poganami, wnet nie radziłem się ciała i krwi » (3).

Od takiej postawy różni się zasadniczo stanowisko ludzi, których niewiedomość jest dobrowolna : nie wiedzą oni nic o Bogu, *bo nie chcą wiedzieć*. Nie chcą zaś wiedzieć, by w ten sposób z góry uniknąć obowiązków wynikających z poznania światła Bożego. Oto jak stan ten tłumaczy sam Jezus Chrystus : « Światłość przyszła na świat — mówi On w rozmowie z Nikodemem — a ludzie raczej miłowali ciemności niż światłość : bo były złe ich uczynki. Każdy bowiem, kto złe czyni, nienawidzi światłości, i nie idzie na światłość, aby nie były zganione uczynki jego. Lecz kto czyni prawdę, przychodzi do światłości, aby się okazały sprawy jego, iż w Bogu są uczynione » (4).

(1) 1. Tym. I, 13.

(2) Gal. I, 13-14.

(3) Ibid. 15-16.

(4) Jan, III, 19-21.

Kto z takim usposobieniem przystępuje do słuchania głosu Boga w sobie, ten oczywiście nigdy go nie usłyszy. Niech nie mniema, że trudności, jakie odczuwa w kwestii Boga, pochodzą z rozumu : trudności te wynikają z woli, mówiąc językiem Pisma, « z zatwardziałości serca ». « Oświadczam w Panu, pisze w tym sensie święty Paweł do chrześcijan z Efezu, abyście już nie chodzili jako poganie chodzą, w próżności umysłu swego, ciemnościami mając zaćmiony rozum, oddaleni od żywota Bożego dla nieumiejętności, która w nich jest z zatwardziałości serca » (1).

Jedynym prawem moralnym, które choć posiada formę ogólną, zwraca się do wszystkich poszczególnych ludzi, jest Ewangelia. Zasady jej tym się różnią od zwykłych przepisów prawnych, że gdy te ostatnie zwracając się do abstrakcyjnego ogółu ludzi, albo do fikcji tak zwanego człowieka przeciętnego, nie dosięgają wcale jednych, a przytłaczają zbytnio drugich, zasady Ewangelii stosują się do wszystkich ludzi, nikogo nie wykluczając. Aktualność tych zasad jest ciągła, powszechność bezwzględna, jako że stosują się one do ludzi wszystkich czasów i miejsc, wszystkich stanów, klas i ras, wszystkich warunków indywidualnego życia.

Te właściwości słów Ewangelii dają się wytłumaczyć jedynie ich boskim pochodzeniem. Tak jest w szczególności ze zgodnością tych słów z istotnymi potrzebami ludzi. Zgodność ta dowodzi, że twórcą Ewangelii jest ten sam Bóg, « który utworzył serce każdego człowieka i zna wszystkie ich sprawy » (2). On jeden wie, co potrzebne jest do *wzrostu* naszego, co jest dla nas pomocą, a co niebezpieczeństwem ze względu na cel, dla którego stworzeni jesteśmy. Między Ewangelią a istotnymi potrzebami jednostki nie ma i być nie może rozbież-

(1) *Efesz.* IV, 17-18.

(2) *Ps.* XXXII, 15.

ności, tak jak nie ma i być nie może rozbieżności między działaniem Ojca, Syna i Ducha. To, czego Ojciec przez Syna żąda od nas, nie różni się od tego, co wśród zdolności i możliwości naszych jest najbardziej rzadkie i cenne, a do czego Duch Boży nas skłania. On daje nam poczucie naszego powołania, czyli misji, jaką każdy z nas ma spełnić. On też objawia nam wewnętrznie, że do tej misji jesteśmy przysposobieni, i że jej wyraz zewnętrzny daje nam Chrystus w Ewangelii. To właśnie z predyspozycji Bożej powstałe przysposobienie wewnętrzne ludzi do nauki Chrystusa ma na myśli Tertulian, gdy mówi : *omnis anima est naturaliter christiana*. Zbliżamy się więc do Syna przez Ojca, aby następnie iść za Synem do Ojca. W ten sposób w procesie poznawania Boga przez człowieka biorą udział wszystkie osoby Trójcy. Zrozumiałe się wówczas stają sprzeczne na pozór powiedzenia Jezusa : « Nikt do mnie przyjść nie może, jeśli Ojciec, który mnie posłał, nie pociągnie go » (1), i « nikt nie zna Ojca jeno Syn i komu by Syn chciał objawić » (2).

Dlaczego jednak, mimo powszechną predyspozycję ludzi do chrystianizmu, « nie wszyscy są posłuszni Ewangelii » (3) ? Bo nie wszyscy są wierni łasce Ducha Świętego, nie wszyscy przyjmują natchnienie Ojca : « Czemu słów moich nie rozumiecie ? — pyta Chrystus wrogich Mu Żydów. Dlatego, iż nie możecie słuchać słów moich » (4). Odpowiedź tę tłumaczą dalsze słowa Chrystusa : « Wy z ojca diabła jesteście, a poządliwości ojca waszego czynić chcecie » (5). Oto dlaczego działanie Ojca nie wszystkich pociąga do Syna : Bożemu natchnieniu przeciwstawia się inne, wręcz mu przeciwne, i pozyskuje dla siebie zgodę woli jednostki.

(1) *Jan.* VI, 44.

(2) *Mat.* XI, 27.

(3) *Rzym.* X, 16.

(4) *Jan.* VIII, 43.

(5) *Ibid.* 44.

W woli więc tkwi ostateczny powód niewiary ludzi. Ich argumenty, wywody i racje są tylko chęcią uzasadnienia rozumowego tego, na co wola ich z góry się godzi.

Dwie są więc tylko możliwe postawy człowieka wobec znanego mu z wewnątrz natchnienia Bożego, skłaniającego go do Chrystusa : natchnienie to przyjąć, lub je odrzucić. Obie te postawy wypełniają dzieje stosunku ludzi do słowa Bożego, które ciałem się stało, jak nam te dzieje przedstawia w skrócie prolog do czwartej Ewangelii : « Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka na świat przychodzącego. Na świecie był, a świat przezeń uczyniony jest, a świat go nie poznał. Przyszedł do swej własności, a swoi go nie poznali » (1). Oto jedna z dwóch możliwych postaw. Polega ona na dobrowolnym odrzuceniu najbardziej zbawczego dla człowieka światła, które to odrzucenie jest sprawą nie rozumu ale woli.

« A którykolwiek go przyjął, dał im moc, aby się stali Synami Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego » (2). Oto druga możliwa postawa człowieka wobec głosu Boga nawołującego go z wewnątrz do Chrystusa. Jest to postawa wiary, u której podstaw odnajdujemy akt wolnej woli. Wiara w Chrystusa jest przyjęciem łaski Bożej, wskazującej, że On jest « pasterzem dusz naszych » (3). Pasterzem, który jeden zna ich potrzeby i sam tylko może je zaspokoić. « Kto wchodzi drzwiami, pasterzem jest owiec. Temu odźwierny otwiera i owce słuchają jego głosu, a on swoje własne owce z imienia woła i wyprowadza je. A gdy wypuści owce swoje, idzie przed nimi ; a owce idą za nim, *bo znają głos jego*. A za obcym nie idą, ale uciekają od niego, bo nie znają głosu obcych » (4). Cała psychologia wiary zawarta

(1) *Jan*, I, 9-11.

(2) *Jan*, I, 12.

(3) 1. *Piotr.*, II, 25.

(4) *Jan*, X, 2-5.

jest w tych słowach. Tłumaczą nam one w szczególności posłuch ludzi na naukę Chrystusa. Posłuch ten dlatego jest możliwy, że Dobry Pasterz wchodzi do owczarni przez wewnętrzne drzwi sumienia, że wchodzi ze zgodą « odźwiernego », czyli woli jednostki, że mówi do owiec zrozumiałym dla nich językiem ich najistotniejszych potrzeb i że woła je « z imienia », co świadczy o najgłębszej znajomości każdej z nich, ich natury, ich pochodzenia oraz celu.

Kto usłyszy w Ewangelii głos Dobrego Pasterza i usłucha go, ten nawiązuje z nim szczególny stosunek, w języku Pisma *przymierzem* zwany. Przymierze to opiera się na zgodzie woli ludzkiej z wolą Boga, objawioną nam przez Jezusa Chrystusa. W planach tej woli, wyrażonych w Ewangelii, znajdując pełny wyraz swych istotnych potrzeb i dążeń, decyduje się człowiek na ich realizowanie, jako na swe osobiste powołanie. A jak do każdej umowy potrzeba przynajmniej dwóch kontrahentów, tak też i do przymierza, o którym mówimy. Na mocy jego Bóg zobowiązuje się dać życiu człowieka jak największy wzrost i wydajność, pod warunkiem, że ze swej strony człowiek będzie z Nim najusilniej i najgorliwiej współpracował.

Takim przymierzem związanych było z Bogiem pierwszych dwoje ludzi w Raju. Stworzywszy ich, mężczyznę i niewiastę, na wyobrażenie swoje, « błogosławił im Bóg, i rzekł do nich : Rozradzajcie się i rozmnażajcie i napełniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną. I panujcie nad rybami morskimi i nad ptactwem niebieskim i nad wszelkim zwierzęciem, które się rusza na ziemi » (1). Do tych nakazów pierwszego przymierza dodał Bóg następujący zakaz : « Z każdego drzewa ogrodu jeść będziesz, ale z drzewa wiadomości dobrego

(1) Gen. I, 27-28.

i złego jeść nie będziesz ; albowiem dnia, którego jeść będziesz z niego, śmiercią umrzesz » (1). Wszystkim wiadomo, w jaki sposób przymierze to złamane zostało przez grzech obojga pierwszych ludzi w raju i jakie to następstwa ściągnęło na ich potomstwo (2).

Odnowienie przymierza nastąpiło przed potopem, którym Bóg skarał ziemię za jej grzechy : « Widząc Pan, że wielka była złość ludzi na ziemi, i że wszystkie myśli serca ich zwracały się tylko ku złu po wszystkie dni, rzekł : Wygladzę człowieka, którego stworzył, z oblicza ziemi, od człowieka aż do bydłęcia, aż do gadu, aż do ptactwa niebieskiego... Ale Noe znalazł łaskę w oczach Pańskich... » I rzekł Bóg do Noego : « Oto ja przywiode potop wód na ziemię, ku wytraceniu wszelkiego ciała, w którym jest dech żywota pod niebem : wszystko, cokolwiek jest na ziemi, zginie. Ale z tobą postanowię przymierze moje » (3). Przymierze to zawarte było po potopie, ale nie tylko z samym Noem, ani nawet z jego synami i potomstwem, ale i ze wszystkimi istotami żywymi na ziemi. « Rzekł Bóg do Noego i do synów jego z nim, mówiąc : Oto ja stanowią przymierze moje z wami, i z potomstwem waszym po was. I z każdą duszą żyjącą, która jest z wami, w ptactwie, w bydłe i w każdym zwierzęciu ziemi, które są z wami, ze wszystkich, które wyszły z arki, aż do każdego zwierzęcia na ziemi. I postanowię przymierze moje z wami, i nie będzie zatracone więcej żadne ciało wodami potopu, i nie będzie więcej potopu na zniszczenie ziemi » (4). Charakterystyczne jest, że przymierze to zawarte zostało w osobie Noego i jego synów nie tylko z całym ich potomstwem, a więc ze wszystkimi ludźmi, ale że do przymierza tego dopuszczone zostały wszystkie

(1) *Gen.* II, 16-17.

(2) *Gen.* III.

(3) *Gen.* VI, 5-8 ; 17-18.

(4) *Gen.* IX, 8-11.

istoty żywe na ziemi, co byłoby niezrozumiałym, gdyby istoty te nie posiadały w sobie nic duchowego. Wszak i to drugie przymierze nie było zachowane przez ludzi po ich rozmnożeniu na ziemi, czego dowodem jest krótka ale wymowna wzmianka w Biblii o budowaniu wieży Babel (1).

Wznowił Bóg to przymierze z Abrahamem, a w jego osobie z narodem żydowskim, oraz ze wszystkimi ludźmi należącymi przez Chrystusa do tego patriarchy. Oto, co czytamy o tym w Księdze Rodzaju : « A gdy już było Abramowi dziewięćdziesiąt dziewięć lat, ukazał się mu Pan i rzekł do niego : Jam jest Bóg Wszechmogący : chodź przed obliczem moim, a bądź doskonały. A uczynię przymierze moje między mną i między tobą, i rozmnożę cię bardzo obficie. » Tedy upadł Abram na oblicze swoje. I rzekł do niego Bóg, mówiąc : Jam jest, oto stanowią przymierze moje z tobą, i będziesz ojcem wielu narodów. I nie będzie zwane dalej imię twoje Abram, ale będzie imię twoje Abraham, albowiem ojcem wielu narodów postanowiłem cię » (2). Widzimy tu, jak w czysto osobistym przymierzu Boga z jedynym człowiekiem tkwi zawiązek przymierza nie tylko z całym narodem, ale nawet z wielu narodami.

Czego Bóg żądał od Abrahama z tytułu tego przymierza ? « Chodź przed obliczem moim, a bądź doskonały ». Udoskonalenie człowieka przez ścisły związek z Bogiem, oto do czego sprowadzały się wymagania Boże od Abrahama oraz od jego cielesnego i duchowego potomstwa. Nakaz, « aby był obrzezany każdy mężczyzna » (3), miał być tylko znakiem na ciele (4), wyrażającym istotę przymierza, czyli wewnętrzną doskonałość człowieka i jego nierozzerwalny związek z Bogiem. Za wierność

(1) *Gen.* XI, 1-9.

(2) *Gen.* XVII, 1-5. Słowo Abraham znaczy po hebrajsku : ojciec mnóstwa.

(3) *Gen.* XVII, 10.

(4) *Ibid.* 13.

temu przymierzu Bóg ze swej strony zobowiązywał się dać potomstwu Abrahama jak największy rozrost materialny i duchowy, oraz szczególnie bliski stosunek, wyrażający się w nieustannej opiece i obcowaniu. « Utwierdzę przymierze moje między mną i między tobą i między potomstwem twoim po tobie umową wieczną, *żebym ci był Bogiem i potomstwu twemu po tobie* » (1).

Zawarte w ten sposób przymierze stało się podstawą bytu Izraela, jedynym warunkiem jego pomyślności, świetności i mocy. Stosunek Boga do ludu żydowskiego wyraził się w najtroskliwszej opiece poprzez cały szereg niesłychanych dobrodziejstw. Oto, jak opiewa te dobrodziejstwa ich bezpośredni świadek, Mojżesz :

*Gdy Najwyższy dzielił ludy :
gdy rozsiedlał ród Adamów,
miedze ludom wytknął zgodnie
z liczbą synów Izraela.
Bo dział Pański — naród jego :
Jakób część dziedziczna jego.
Nalazł on go w ziemi dzikiej,
w miejscu strasznem, w puszczy dużej :
sam go wodził, uczył
i strzegł pilnie, jak żrenicy oka swego.
Jako orzeł, co pobudza swe orlęta do latania,
i unosi się nad nimi,
On rozpostarł skrzydła swe,
i wziąwszy go, niósł na łolach swych.
Pan sam był wodzem jego :
a boga cudzego nie było z nim.
W ziemi górnej osadził go :
by pożywał z płodów polnych,
żeby ssał też miód z opoki,*

(1) *Ibid.* XIII, 7.

*i oliwę ze skał twardych.
Z krów jadł masło, mleko z owiec,
i jagnięta przylem tłuste,
i barany z trzód Bazańskich.
I z kozłami łuk pszenicy,
a z jagody pił krew szczerą (1).*

Tak to Bóg spełnił zapowiedź swoją : « Będę chodził między wami, i będę wam za Boga, a wy mi będziecie za lud » (2).

Niepomny tyłu dobrodziejstw lud żydowski jeszcze za życia Mojżesza wielokrotnie łamał swe przymierze z Bogiem, « ustaw Jego nie strzegąc » i odwracając się « jak opaczny łuk » (3). Oto jak w tej samej pieśni przedśmiertnej opisuje Mojżesz*wiarołomstwa Izraela :

*Roztył miły i odwierzgnął :
spasł się, słuścił i napęczniał,
rzucił Boga, stwórcę swego,
wzgardził Bogiem, zbawcą swym.
Cudzymi bogami rozdrażnili Go,
i rozniewali plugastwy swemi.
Ofiarowali czartom, a nie Bogu,
bogom, których nie znali :
nowym i świeżo powstałym,
których nie czcili ojcowie ich.
Opuścił Boga, który cię urodził,
zapomniał Pana, stwórcę twego (4).*

Za złamanie przymierza spadły na Izraela z góry zapowiedziane jak najcięższe kary, w postaci wojen,

(1) Przedśmiertna pieśń Mojżesza, przekład X. Arcybiskupa Fr. A. SYMONA, *Psalterz Dawidowy*, Kraków 1917, str. 246. Zob. *Deut.* XXXII, 8-15.

(2) *Lewit.* XXVI, 12.

(3) *Ps.* LXXVII, 57.

(4) Przekład X. Arcyb. SYMONA, *Psalterz Dawidowy*, str. 247. *Deut.* XXXII, 15-18.

prześladowań, niewoli, tułactwa i poniewierki w świecie (1).

Historia Żydów do Chrystusa, a zwłaszcza po Chrystusie, jest wykładnikiem wrogiego ich stosunku do przymierza z Bogiem, oraz wynikających stąd następstw dla nich. Następstwa te, zapowiedziane przez Boga jeszcze za życia Mojżesza (2), są do dziś dnia udziałem narodu żydowskiego.

Wszelako sprzeniewierzenie się Żydów nie mogło unicestwić miłosiernych planów Bożych. Bóg bowiem, będąc zgodny z samym sobą (3) i wierny swym przyrzeczeniom (4), nie wyrzekł się myśli przymierza z ludźmi. Przymierze to zapowiadają liczne prorocтва Starego Zakonu. Oto niektóre z nich :

*Oto idą dni, mówi Pan,
w których uczynię z domem Izraelskim
[i z domem Judzkim
przymierze nowe.
Nie takie, jakiem uczynił z ojcami ich
w dzień, któregom ich ujął za rękę,
abym ich wywiódł z ziemi Egipskiej,
albowiem oni przymierze moje naruszyli...
Ale to jest przymierze,
które postanowię z domem Izraelskim
po tych dniach, mówi Pan :
dam zakon mój do wnętrza ich,
a na sercu ich napiszę go,
i będę Bogiem ich,
a oni będą ludem moim (5).*

(1) Kary te są wyliczone w piątej Księdze Mojżesza, *Deuteronomium*, XXVIII, 15-68.

(2) *Ibid.*

(3) 2. Tym. II, 13.

(4) *Deut.* VII, 9.

(5) *Jerem.* XXXI, 31-33.

Że z tym nowym przymierzem zwracał się Bóg nie tylko do Żydów, ale do wszystkich ludzi, świadczą o tym wyraźnie następujące słowa z proroctwa Iza-
jasza :

*O wy wszyscy, którzy pragniecie, przyjdźcie
[do wód,
i wy, co nie macie pieniędzy, przychodźcie,
kupujcie, jedzcie ;
przychodźcie, mówię, kupujcie bez pieniędzy
i bez zapłaty wino i mleko.
Przecż wydajecie pieniądze wasze nie za chleb,
a pracę swą na to, co nie nasycza ?...
Nakłońcie ucha waszego, a pójǳcie do mnie,
słuchajcie, a będzie żyła dusza wasza :
Posłanowię z wami przymierze wieczne,
miłosierdzie Dawidowe wyleję na was.
Oto dałem go za świadka narodom,
za wodza i za nauczyciela narodom (1).*

Słowa tego proroctwa nie tylko zwracają się do wszystkich z zachętą do nowego przymierza, ale zapowiadają pośrednika tegoż, jakim jest Jezus Chrystus.

Nowym jest to przymierze przede wszystkim ze względu na swoją treść. Wszystko bowiem, co stanowiło dawne przymierze, a więc nakazy i zakazy moralne, oraz przepisy rytualne, było, jak mówi Paweł Apostoł, « cieniem rzeczy przyszłych » (2), to znaczy słabym tylko zarysem nowego przymierza, jego literą, której duch, czyli prawdziwa interpretacja, nieznana była ludziom. Nowym więc było to przymierze jako dopełnienie dawnego, jako realizacja prawa, którego nikt w pełni nie rozumiał, ani wykonać nie potrafił. W tym znaczeniu należy rozumieć słowa Chrystusa : « Nie mniemajcie,

(1) *Izaj.* LV, 1-4.

(2) *Kol.* II, 17.

żebym przyszedł rozwiązywać Zakon albo Proroków. Nie przyszedłem rozwiązywać, ale wypełnić » (1).

Nowość tego przymierza polegała ponadto na jego powszechności. Gdy bowiem dawne przymierze, choć dotyczące tylko Żydów, nie przeniknęło do świadomości każdego z nich, nowe przymierze stało się dostępne ludziom wszystkich narodów, pokoleń i języków (2), co byłoby niemożliwe, gdyby przymierze to nie odpowiadało najistotniejszym potrzebom każdego. To właśnie wyraża cytowane przed chwilą proroctwo Jeremiasza. « Dam zakon mój do wnętrza ich, a na sercu ich napiszę go... I nie będzie więcej uczył żaden bliźniego swego, i żaden brata swego, mówiąc : Poznajcie Pana. Bo mnie oni wszyscy poznają, od najmniejszego do największego, mówi Pan » (3). Wbrew temu, co dzieje się ze stworzonymi przez rozum ludzki prawami i ustawami, a mianowicie, że tym szerszy jest ich zakres, im treść uboższa, nowe przymierze człowieka z Bogiem posiada zarazem najszerszy zakres i najbogatszą treść. Każdej bowiem jednostce ludzkiej wskazuje ono jej cel osobisty i drogę doń wiodącą. Dlatego właśnie, że przymierze to dostępne jest wszystkim, nikogo nie wyłączając, posiada ono prawdziwą powszechność.

Nowym więc jest to przymierze również ze względu na nowych kontrahentów : Żydów nawracających się do Boga, oraz inne narody, które pośrednictwo Syna pojedna z Ojcem. Przymierze bowiem z Bogiem nie jest monopolem rasy żydowskiej, ale ma doń dostęp każdy człowiek żyjący z wiary w Jezusa Chrystusa, który jest jedynym « nowego przymierza pośrednikiem » (4). Jego to życie i nauka rozmnożyły jak piasek morski duchowych potomków Abrahama, czyniąc ich

(1) *Mat.* V, 17.

(2) *Apok.* V, 9.

(3) *Jerem.* XXXI, 33-34.

(4) *Żyd.* VIII, 6.

uczestnikami obietnic i błogosławieństwa, jakie Bóg dał narodom w osobie tego patriarchy.

Że w ten sposób rozumieć należy przynależność do Abrahama, stwierdza to wyraźnie Paweł święty. Wyliczywszy niesłychane przywileje narodu żydowskiego, któremu dane było od Boga « przywłaszczenie synowskie i chwała, i przymierze i zakon, i służba i obietnice, i że z nich był Chrystus wedle ciała » (1), mówi dalej Apostoł, co następuje : « Nie wszyscy, którzy są z Izraela, są prawdziwi Izraelici ; ani którzy są potomstwem Abrahama, są wszyscy synami. Ale rze- czono : w Izaaku będzie potomstwo twoje. To jest, nie ci, którzy są synowie ciała, są synami Bożymi, ale którzy są synowie obietnicy, ci należą do potomstwa » (2). « Abrahamowi uczynione są obietnice i nasieniu jego... które jest Chrystus » (3). « Którzy są z wiary, ci są synami Abrahamowymi ». Przewidując tedy (wszystko), iż z wiary Bóg usprawiedliwia pogan, z góry dał Abrahamowi tę dobrą nowinę : Iż będą błogosławione w tobie wszystkie narody (4). Ostateczny wniosek, jaki wyprowadza Apostoł z powyższego wywodu, jest następujący : « Wszyscy synami Bożymi jesteście przez wiarę w Jezusa Chrystusa » (5).

Nie tylko wszakże jednostki, ale i narody mają dostęp do przymierza z Bogiem przez Jezusa Chrystusa. W ścisłym bowiem związku zależności od osobistego przymierza pozostają przymierza narodów. Wynikają one z powołań wielu jednostek, mających dążyć, każda w sposób sobie właściwy, do jednego wspólnego celu, stanowiącego dobro narodu. To dobro-cel, do którego realizacji powołany jest cały naród, Bogu jest tylko w pełni znany.

(1) *Rzym.* IX, 4-5.

(2) *Rzym.* IX, 6-8.

(3) *Gal.* III, 16.

(4) *Ibid.* 7-8.

(5) *Ibid.* 26.

On to bowiem predysponuje poszczególnych ludzi do wykonania wspólnego dzieła w sposób odpowiadający zdolnościom każdego z nich. Otóż każdemu z narodów, poprzez składające je jednostki, Chrystus wskazuje w swej nauce, jakie jest jego dobro-cel istnienia, to znaczy, jaki ma udział w budowaniu Królestwa Bożego na ziemi. Mówią o tym liczne proroctwa mesjaniczne. Zapowiadają one, że Chrystus stanie się « sztandarem ludów, ku któremu nawrócą się narody » (1), że « w imieniu Jego narody będą miały nadzieję » (2), że « w światłości Jego narody chodzić będą, a królowie ziemscy chwałę i cześć swoją do Niego przyniosą » (3). Mówi o tym w szczególności proroctwo Symeona, który nazywa nowonarodzone Dziecię Jezus « zbawieniem zgotowanym przez Boga dla wszystkich narodów, światłem ku objawieniu pogan i chwałą ludu izraelskiego » (4).

W tym to Nowym Przymierzu, którego Jezus Chrystus jest objawicielem i pośrednikiem, należy szukać odpowiedzi na pytanie, o jakie jutro trzeba się starać dla Polski i dla świata. Nauka Chrystusa zawarta w Jego Ewangelii wskaże każdemu z nas, po co żyje, dokąd i którędy ma iść, by rozeznawszy najlepsze możliwości swego jestestwa realizować je, a przez to spełniać swe powołanie.

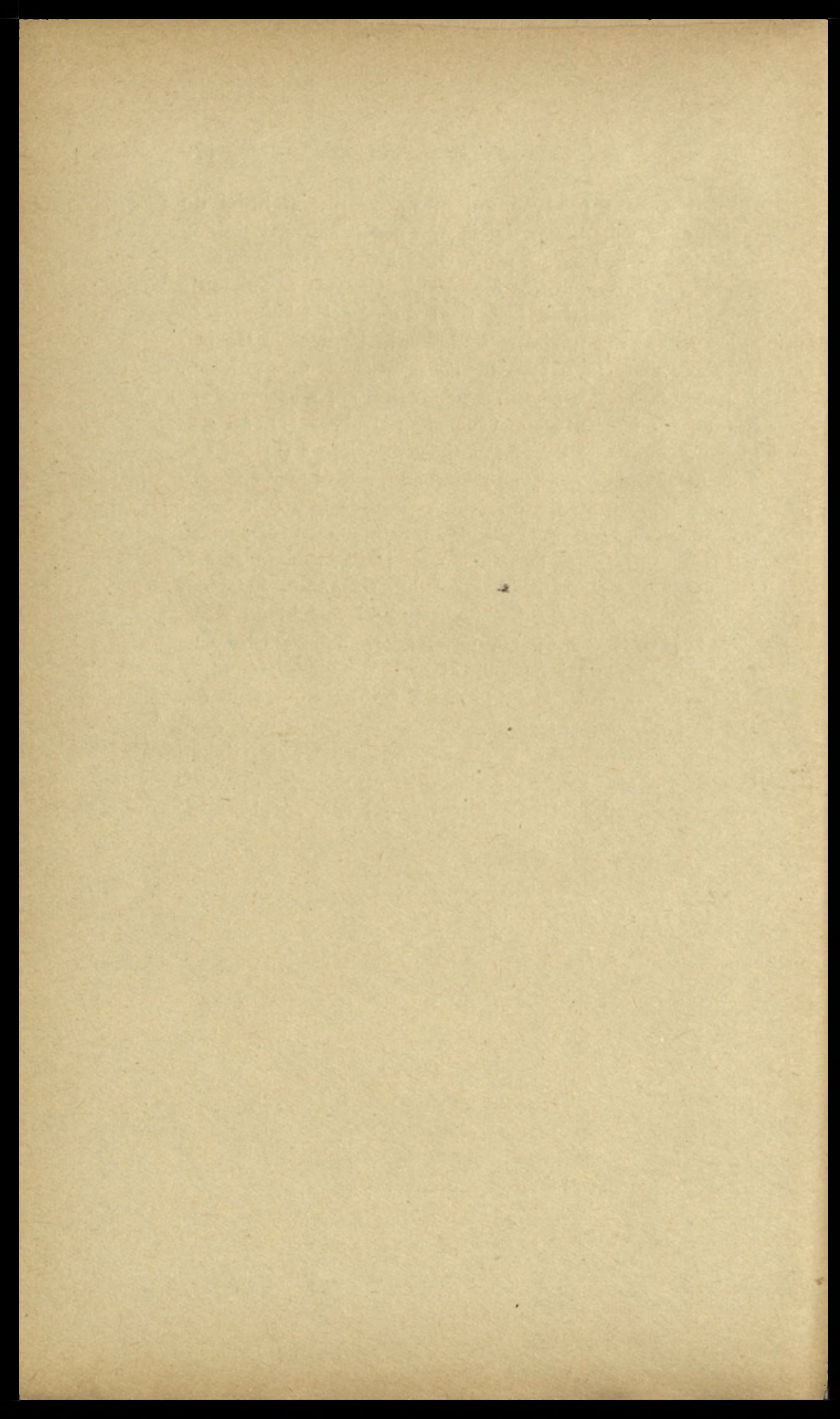
Biviers, 18 stycznia 1944.

(1) *Izaj.* XI, 10.

(2) *Rzym.* XV, 12.

(3) *Izaj.* LX, 3.

(4) *Łuk.* II, 31-32.



VIII

OJCZE NASZ, KTÓRYŚ JEST W NIEBIESIECH

Dotychczasowe nasze rozważania doprowadziły nas do wniosku, że każdy, kto pragnie przyczynić się osobistym wkładem sił i środków, jakimi rozporządza, do najlepszej przyszłości dla siebie, swego narodu i świata, winien osobiście zawrzeć z Bogiem przymierze. Wiemy też, że treść tego przymierza zawarta jest w nauce Jezusa Chrystusa i że tam każdy dowiedzieć się może, czego ono odeń wymaga. Dla niniejszej pracy, która ma za zadanie wykazać, że Chrystus jest jedynie pewnym przewodnikiem jednostek i narodów, prowadzącym je do najlepszej przyszłości, nie ma potrzeby odtwarzać nauki Chrystusowej w pełnym jej rozwinięciu, wystarczy zastanowić się nad jej głównymi zasadami. Zasady te wyklada Zbawiciel w swym *Kazaniu na górze* (1), ich zaś najogólniejszy skrót daje nam w *Modlitwie Pańskiej* (2), którą Tertulian słusznie nazywa *breviarium totius Evangelii*.

Treść tej modlitwy posłużyła, jak wiadomo, filozofowi polskiemu Augustowi Cieszkowskiemu do wyłożenia systemu jego filozofii. Główne jej punkty osnuwa

(1) *Mat. rozdz. V-VIII.*

(2) *Mat. VI, 9-13.*

Cieszkowski na słowach *Ojcze Nasz*. Nie będziemy jednak do rozważań niniejszych wprowadzać oryginalnych i nieraz wysoce cennych uwag naszego filozofa. Nie chodzi nam bowiem o konfrontacje tych czy innych poglądów filozoficznych ze słowami Modlitwy Pańskiej, ale o wysnucie z samych tych słów konkretnych wskazań dla nas, w jakim kierunku winniśmy zwrócić wszystkie wysiłki nasze, aby jutro Polski powstało z realizacji najlepszych możliwości naszego jestestwa. Do tego zaś celu nie potrzeba tłumaczyć treści Modlitwy Pańskiej wywodami jakiegoś filozofa, ale wystarczy wyjaśnić ją słowami Ewangelii, oraz innych ksiąg Pisma Świętego.

Dziwnym się może wydać, że treść nowego przymierza, zawarta w skrócie w *Ojcze Nasz*, wyrażona jest nie w formie nakazów i zakazów, jak treść *Dekalogu*, ale w formie modlitwy, na którą składa się szereg prośb. Pochodzi to stąd, że do wykonania zobowiązań nowego przymierza nie wystarczają siły pozostawionej samej sobie woli człowieka, ale niezbędne jest jej zgodne współdziałanie z wolą Bożą. Świadomy niewystarczalności swych wysiłków, a w wielu wypadkach nawet swej niemocy, zwraca się człowiek do Boga z prośbą o pomoc. Ponieważ jednak zwraca się on z własnej nieprzymuszonej woli, ponieważ skądinąd nie wyrzeka się swego osobistego udziału w pracy, modlitwa jego jest układem, przymierzem, paktem zawartym między nim a Bogiem. Ilekroć więc człowiek mówi *Ojcze nasz*, tylekroć odnawia swe zobowiązania wobec Tego, który jest źródłem i celem jego życia.

Rozpatrywana jako konstrukcja, Modlitwa Pańska jest szeregiem myśli, rozwijających jedną główną myśl, zawartą w pierwszych jej słowach : *Ojcze nasz*. Zapewne, żaden rozum ludzki nie zdołałby *a priori* dokonać dedukcji całej treści Modlitwy Pańskiej z jej pierwszych

słów, nie mniej jednak treść ta jest w nich zawarta. Najszersze bowiem rozwinięcia poszczególnych słów Modlitwy Pańskiej, najdalej idące wnioski z nich wyciągnięte, wszystko to, jak rozliczne kaskady wód wypływających z jednego źródła, pochodzi z tych dwóch pierwszych i najważniejszych słów : *Ojcze nasz*. Ich rozbiór wykaże nam, że kryje się w nich zarys postawy człowieka względem Boga, jak również względem samego siebie i bliźnich, to znaczy, że słowa te zawierają w sobie *implicite* całą moralność chrześcijańską.

Rozpoczyna się Modlitwa Pańska od bezpośredniego wezwania Boga. Do Boga wprost, jako do naszego kontrahenta, zwraca nas Chrystus. Ktokolwiek potrzebuje pomocy Boga, może z Nim natychmiast wejść w stosunek. Ta możność bezpośredniego stosunku z Istotą Najwyższą jest czymś nieznanym w stosunkach ludzkich. Gdzie bowiem na ziemi jednostce jako takiej wolno jest zwracać się wprost do osoby piastującej najwyższą władzę i przedkładać jej swobodnie swe potrzeby ? Czyż nie musi ona zachowywać hierarchicznego porządku, przechodząc przez cały szereg pośredników ?

Gnostyckie genealogie, zapelniające przepaść, jaka oddziela Stwórcę od stworzeń, nieskończoną hierarchią eonów czyli bytów pośrednich, którą to przepaść pseudo-Dionizy Areopagita stara się wypełnić chórami aniołów, oto dowody, jak wielkie perspektywy otwiera Chrystus przed ludźmi w Modlitwie Pańskiej, gdzie każdy ma dostęp bezpośredni do Boga. Zaiste, bardzo zmieniła się sytuacja od czasu, gdy Jahwe zawierał na Synai przymierze z Izraelem : « I rzekł Pan do Mojżesza : Oto ja przyjdę do ciebie w gęstym obłoku, aby słuchał lud, gdy będę mówił z tobą... Zakreślisz granicę ludowi wokoło, mówiąc : Strzeżcie się, abyście nie wstępowali

na górę, ani się dotykali brzegu jej : wszelki, ktoby się dotknął góry, śmiercią umrze » (1).

Nie tylko jednak odkrył Chrystus ludziom bezpośredni dostęp do Boga, ale objawił im ponadto, kim jest Bóg dla nich. Objawienie to zawarte jest w pierwszym słowie Modlitwy Pańskiej, gdzie Bóg nazwany jest *Ojcem* naszym. Że każdy człowiek może w ten sposób nazywać Boga, tego przed przyjściem Jezusa Chrystusa nie wiadano. Wiedziano wprawdzie, że Bóg jest Stworzycielem świata i że On również zachowuje wszystko, co stworzył. Co więcej, byli ludzie przed narodzeniem Chrystusa, którzy nazywali Boga *Ojcem*, nazwą tą jednak oznaczali stosunek Boga do narodu żydowskiego. Wyrażają to słowa cytowanego powyżej hymnu Mojżesza :

*Ludu głupi i szalony,
izali nie On jest Ojcem twoim,
który cię sobie nabył ?
On cię uczynił i stworzył* (2).

A prorok Izajasz mówi do Boga :

*Tyś Ojciec nasz,
Abraham o nas nie wiedział,
Izrael nie znał nas.
Tyś, Panie, Ojciec nasz,
nasz Zbawiciel : łóć jest od wieków
[imię Twoje]* (3).

Otóż to, co było prerogatywą wybranego narodu, a co uświadamiali sobie niektórzy tylko z jego przedstawicieli, stało się, dzięki Chrystusowi, przywilejem wszystkich ludzi. Każdy z nich, bez względu na swój

(1) *Exod.* XIX, 9-12.

(2) *Deut.* XXXII, 6.

(3) *Izaj.* LXIII, 16.

stan, ród, klasę, lub rasę, niezależnie nawet od swych osobistych zasług, może nawiązać z Bogiem stosunek jak z Ojcem swoim.

W samym więc początku nowego przymierza, jak je wyraża Modlitwa Pańska, ofiarowana jest człowiekowi przewyższająca wszystko, co świat mu dać może, godność synostwa Bożego. W ten sposób jednostka ludzka znajduje nareszcie swój rodowód i to jak świetny, jak wspaniały! Gdy bowiem filozofowie usiłują na próżno wywieść ją z pojęć ogólnych, czy ze ślepej konieczności praw natury, lub z niemniej ślepego przypadku, gdy socjologowie widzą w niej pustą abstrakcję, lub co najwyżej kroplę wody wyparowaną z oceanu ludzkiej zbiorowości, gdy dla wielu biologów jest ona tylko jednym z ogniów w łańcuchu rozwijających się przez ewolucję tworów, poczynając od ameby czy nawet martwego kamienia, a kończąc na małpie, jako jej najbliższym protoplaście, — Objawienie chrześcijańskie wyprowadza jednostkę z samej głębi Bożego jestestwa, z myśli Stwórcy, z Jego woli, z odwiecznych a miłosiernych zamiarów Jego serca. Bo przecież nie możemy przypuszczać, żeby Bóg czekał przez wieki, aż Go człowiek zechce uznać za Ojca, by dopiero w nagrodę tego uznania obdarzyć go swymi łaskami. Zarówno stworzenie nasze jak i powołanie oraz odpowiednie wyposażenie należą do odwiecznych zamierzeń Stwórcy. Bezwzględna inicjatywę Boga w tej sprawie stwierdza Zbawiciel nasz, gdy mówi: « Nie wyście mnie obrali, alem ja was obrał » (1). Podobnie i Apostoł Narodów twierdzi, że Bóg Ojciec « wybrał nas w Chrystusie przed założeniem świata, abyśmy byli świętymi i nienagannymi przed oblicznością Jego w miłości » (2).

Przysposobienia do tak wielkiego celu nie może żaden człowiek sam wytworzyć w sobie, nie może też

(1) *Jan*, XV, 16.

(2) *Efez.* I, 3-4.

mu dać nikt z ludzi, ale sam Pan Bóg. On jeden wie, po co stworzył każdą jednostkę ludzką i czego jej potrzeba do wydajności jej życia. On tylko zna losy tego życia : jakich ludzi spotka dana jednostka, jakie sprawy ma do rozwiązania, jakie trudności i niebezpieczeństwa czekają ją z bliska i z daleka.

*Tyś ukształtował... mnie w żywocie matki,
poznałeś mą drogę od dawna...
Zarodek mój widziały oczy Twoje
i w księdze Twej były zapisane wszystkie dni przyszłe,
choć żaden z nich nie istniał.*

— mówi o Bogu Psalmista (1).

Takim to początkiem w Bogu może się poszczycić życie ludzkie. A jeżeli do tego dodamy dalszą rolę Boga w zachowaniu tego życia tak fizycznym jak i duchowym, poprzez osobistą akcję Bożego tchnienia i natchnienia, to wtedy zrozumiemy, jak czymś bezcennym i od ludzkich genealogii niezależnym jest istnienie każdego człowieka.

Dlaczego jednak, choć wszyscy są powołani i wewnętrznie przysposobieni do uważania Boga za Ojca, nie wszyscy z przywileju tego korzystają ? Pochodzi to z wolnej woli ludzkiej. Ustosunkowuje się ona do każdej rzeczy, a w pierwszym rzędzie do Boga, tak jak chce. Żadne oświecenie i działanie łaski, żadne przysposobienie wewnętrzne nie może zmusić człowieka do uznania ojcostwa Bożego, jeżeli go nie chce. Odpowiedzi filozofów i naukowców na pytanie, skąd pochodzi człowiek, wykazują, czym umysł ludzki może się zadowolić, gdy nie chce uznać Boga. Widzimy więc, że mimo rosnące trudności transformizmu teoria ta ma do dziś dnia zaciekłych obrońców, którzy nie rezygnują nawet z samorodztwa obalonego już przez Pasteura. Do takiej

(1) Ps. CXXXVIII, 15-16.

postawy ducha zastosować można słowa Jeremiasza : « Którzy mówią drewnu : tyś ojciec mój, a kamieniowi : tyś mnie spłodził. Bo się do mnie obrócili tyłem a nie twarzą » (1). Temu, kto nie odwraca się od Boga, ale prosi Go o światło, Duch Święty objawi wewnętrznie, że jest synem Bożym, jak nas o tym zapewnia Apostoł : « Wzięliście (to znaczy przyjęliście) Ducha przysposobienia synowskiego, przez którego (to Ducha) wołamy Abba, to jest Ojciec » (2).

Przewyższająca wszystkie ludzkie pojęcia i wyobrażenia godność synów Bożych upodabnia pod względem praw i prerogatyw jednostkę ludzką Jednorodzonemu Synowi Bożemu : « Jeśliśmy synami — twierdzi święty Paweł — tedy i dziedzicami (to znaczy spadkobiercami) : dziedzicami Bożymi a współdziedzicami Chrystusowymi » (3). Dziedzictwo Boże i współdziedzictwo z Chrystusem oznaczają osobisty udział każdego z nas w dziele Syna Bożego i w Jego chwale. Nawraca do tego wielokrotnie Apostoł Narodów. Mówi on, że powołani jesteśmy do « towarzystwa », do « wspólnoty » (συνωνία) z Jezusem Chrystusem (4), do « uczestnictwa w Jego Ewangelii » (5), do « dziedzictwa świętych w światłości » (6), do tego, « żebyśmy coraz lepiej pracowali w robocie Pańskiej » (7). Najbardziej jednak znamienity w tej sprawie tekst znajdujemy w początku listu do Efezów. Ze względu na ważność tego tekstu dla dotychczasowych oraz dla dalszych naszych rozważań, zacytujemy go w całości : « Błogosławiony niech będzie Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który nas ubłogosławił w Chrystusie wszelkim błogo-

(1) *Jerem.* II, 27.

(2) *Rzym.* VIII, 15.

(3) *Ibid.*, 17.

(4) *1. Kor.* I, 9.

(5) *1. Kor.* IX, 23.

(6) *Kol.* I, 12.

(7) *1. Kor.* XV, 58.

sławieństwem duchowym. Jako nas wybrał w Nim przed założeniem świata, abyśmy byli świętymi i nienagannymi przed oczyma Jego w miłości. Który nas przeznaczył ku przysposobieniu za synów przez Jezusa Chrystusa dla siebie samego, według upodobania woli swojej, ku chwale sławy łaski swej, którą nas udarował w umiłowanym Synu swoim. W którym mamy odkupienie przez krew Jego, odpuszczenie grzechów według bogactwa łaski Jego, którą to łaską hojnie nas obdarzył we wszelkiej mądrości i roztropności. Oznajmiwszy nam tajemnicę woli swojej według upodobania swego, które był postanowił w samym sobie, aby w rozrządzeniu pełni czasów w jedno zgromadził wszystko w Chrystusie, i to, co na niebiesiech i na ziemi jest » (1).

Cała nieomal chrystologia zawarta jest w tych kilku zdaniach. Dla nas najważniejsze w nich jest to, że nie tylko stwierdzają one odwieczne nasze powołanie i przysposobienie do synostwa Bożego i do udziału w dziele Chrystusa, ale że mówią nam wyraźnie, na czym polega owo dzieło Syna Bożego, w którym danym jest nam wziąć udział osobisty. Dziełem tym, zamierzonym odwiecznie przez Boga Ojca, jest, « aby zgromadził wszystko w Chrystusie ». Ostatnie te słowa, których oryginał grecki jest : ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, Vulgata tłumaczy : *instaurare omnia in Christo*, « aby naprawił wszystko w Chrystusie ». Oba jednak tłumaczenia nie rozchodzą się, ani przeczą sobie, ale uzupełniają się wzajemnie. Mowa w nich jest o zebraniu na nowo w jedno skłóconych elementów całości, jaką stanowią wszystkie twory Boże. Między tymi tworam istniała pierwotnie jedność, zgoda. Bunt jednak aniołów i grzech pierworodny człowieka poróżniły je głęboko między sobą oraz z Bogiem. Do przywrócenia zgody niezbędna jest wewnętrzna « naprawa » w Chrystusie skłóconych tworów Bożych. Przyjdzie na

(1) *Efesz.* I, 3-10.

świat Zbawiciela, Jego nauka i śmierć na krzyżu ułatwiły to dzieło powszechnego pojednania. Do dzieła tego wszyscy ludzie są wezwani i obowiązani z tytułu synostwa Bożego.

Jak głęboko ta sprawa leżała na sercu Chrystusowi, świadczą o tym własne Jego słowa. Wypowiedziane w chwili najuroczystszej, gdy na ostatniej wieczerzy w modlitwie zwanej arcykapłańską Syn Boży polecał Ojcu uczniów swoich, słowa te mają znaczenie testamentu. Otóż trzykrotnie w nich Chrystus prosi o *jedność* dla swych wyznawców. « Oznajmiłem imię Twoje ludziom, których mi dałeś ze świata » (1), mówi Jezus, stwierdzając tym samym, że On dopiero pokazał ludziom, kim Bóg jest dla nich, a mianowicie, że jest ich Ojcem. « Ojcie Świąty, zachowaj ich w imię Twoje... *aby byli jedno jako i my* » (2). Nie o jakąkolwiek jedność prosi Chrystus dla swych wyznawców, ale o taką, jaką On sam z Ojcem swym tworzy. Wskazawszy w ten sposób wzór prawdziwej jedności, prosi o nią znowu dla przyszłych swych wyznawców : « A nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy przez słowo ich uwierzą we mnie, aby wszyscy byli jedno, jako Ty, Ojcie, we mnie, a ja w Tobie, aby i oni w nas jedno byli » (3). Wszelako i to drugie zalecenie jedności nie wystarcza Chrystusowi, powraca więc doń nieco dalej w następujących słowach : « Ja chwale, którą mi dałeś, dałem im, *aby byli jedno, jako i my jedno jesteśmy. Ja w nich a Ty we mnie, aby osiągnęli doskonałą jedność* » (4). Po raz trzeci Syn Boży zaleca jedność, stwierdzając, jak ważną jest dlań ta sprawa. Po raz trzeci również jedności ludzi wskazuje wzór w Bogu, we wzajemnym stosunku osób Trójcy Świętej.

(1) Jan, XVII, 6.

(2) Ibid., 11.

(3) Ibid., 20-21.

(4) Ibid. 22-23.

Widzimy więc, że z jedności doskonałej czyni Chrystus punkt centralny nowego przymierza. Wszystkie nakazy i zakazy tego przymierza mają na widoku przywrócenie jedności i naprawę zgody, zakłóconej przez grzech człowieka, zgody z samym sobą, z bliźnimi i z Bogiem. Wykaże to dalszy rozbiór słów *Ojcie nasz*.

Wysoce charakterystyczne pod tym względem jest drugie słowo Modlitwy Pańskiej. Zwracając się do Boga jako do Ojca, nazywamy Go Ojcem *naszym*. Dlaczego mówimy « Ojcie nasz », a nie « Ojcie mój »? Dlatego, że w powiedzeniu « Ojcie nasz » zawiera się już « Ojcie mój ». Ale nie odwrotnie : z « Ojcie mój » nie wynika koniecznie « Ojcie nasz ». Jest rzeczą jasną, nie wymagającą dowodów, że w « Ojcie nasz » zawarte jest « Ojcie mój », jednostka bowiem jest członkiem, składową częścią społeczności, « my » jest zbiorem przynajmniej dwóch « ja ».

Stosunku tego jednak nie należy tłumaczyć jak to czyni socjologizm, to znaczy jakoby « my » było starsze od « ja » i dawało mu początek. Nie « my » poprzedza « ja », ale odwrotnie « ja » poprzedza « my » i tworzy je wspólnie z innymi jednostkami. Tworzy je jednak nie z musu, nie z konieczności, ale z wolnej woli. Mówiąc innymi słowy, poczucia jedności z ludźmi jednostka nie stwierdza jako fakt dokonany, ale jako możliwość, do której realizacji potrzeba jej zgody i pracy. Do tej zgody i pracy wyrażamy naszą gotowość, ilekroć nazywamy Boga Ojcem *naszym*. Zobowiązanie nasze pod tym względem jest tak ważne, że gdyby kto świadomie i dobrowolnie uchylał się od niego, polecając Bogu w Modlitwie Pańskiej czysto osobiste potrzeby z wyłączeniem potrzeb wszystkich innych ludzi lub kogokolwiek spośród nich, modlitwa jego, a co za tym idzie i przymierze, byłyby nieważne i Bogu wysoce uwłaczające.

Stąd łatwo wnosić, jak wroga nowemu przymierzui jest nierówna ocena ludzi, zależnie od ich urodzenia, wychowania, przekonań, ich przynależności do tej czy innej klasy lub rasy. Zarówno więc snobistyczny podział ludzi na dobrze i źle urodzonych, jak i komunistyczna walka klas, oraz wywyższanie rasy aryjskiej a prześladowanie innych, w szczególności Żydów, wszystko to są różne formy negacji chrystianizmu. Kto się na nie godzi, ten nie ma prawa nazywać Boga Ojcem, ani zawierać z Nim przymierza, ten bowiem występuje wrogo przeciw głównemu żądaniu woli Bożej, jakim jest pojednanie ludzi, ich braterstwo poprzez Ojca i Syna.

Braterstwo to wkłada na nas obowiązek nie tylko dbania o potrzeby duchowe ludzi, ale pamięci na ich potrzeby materialne. Potrzeby te mają swoje miejsce w Modlitwie Pańskiej. Zastanowimy się nad nimi, gdy dojdziemy do słów : *chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj i odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom*. Na razie stwierdzamy tylko ogólnie, że troska o te potrzeby nie powinna się kończyć na nas samych. Kto uświadamia sobie, jak wielką łaską jest ofiarowane nam w Modlitwie Pańskiej Ojcostwo Boże, ten nie może się cofać przed następstwami tegoż, z których to następstw najważniejszy jest obowiązek przychodzenia z wszelką, na jaką nas stać, pomocą braciom naszym w Bogu. Gdyby chrześcijanie zdawali sobie sprawę z ważności tego obowiązku, to kwestia społeczna i związane z nią sprawy ekonomiczne znalazłyby wcześniejsze i lepsze rozwiązanie niż to, które Marx ze swoją szkołą wskazał masom robotniczym, a które dziś bolszewizm chce narzucić całemu światu.

Widzimy zatem, że nazywając Boga Ojcem *naszym*, wyrażamy przez to znacznie więcej, niż gdyby każdy nazywał Go tylko Ojcem *swoim*. Uznajemy bowiem

braterstwo nasze ze wszystkimi, którzy jak my odnoszą się do Boga jak do Ojca. To na ojcostwie Bożym oparte braterstwo jest czymś jedynym, co może ludzi naprawdę pojednać. Wszystkie inne sposoby jednoczenia ludzi, nie oparte na ich uznaniu Boga za Ojca, stając się nieuchronnie środkiem wyzysku jednych przez drugih, przyczyniają się do coraz większej niezgody między ludźmi. Wykaże to rzut oka na historię hasła jedności.

Hasło to nie było czymś nowym w świecie, gdy je Chrystus zalecił swym uczniom. Do jedności uciekali się ludzie zawsze, gdy chcieli coś wspólnie wykonać. Spotykamy się z tym objawem po raz pierwszy w Biblii, gdy potomkowie Noego zapragnęli zbudować miasto i wieżę Babel. Fakt, że ci ludzie, różni indywidualnie, znaleźli jeden wspólny język i zmówili się wszyscy na wykonanie jednego dzieła, które ogromem swoim miało uragać mocy samego Boga, fakt ten sprawił, że stali się oni potęgą, jakiej nic na ziemi nie mogło się oprzeć. Świadczą o tym następujące słowa Boże, wyrzeczone z tej okazji : « Oto lud jeden i język jeden ; a toć jest zaczęcie dzieła ich. A teraz nie zabroni im nikt wszystkiego, co zamyślili, uczynić. Przetoż zstąpmy a pomieszajmy języki ich, aby jeden drugiego języka nie rozumiał » (1). Choć Biblia o tym wyraźnie nie mówi, zmowa owych ludzi miała na celu coś więcej niż wybudowanie miasta i wieży Babel : chodziło im mianowicie o to, aby przy pomocy jednego wspólnego języka zjednoczyć wolę wszystkich i poddać ją jednemu panowaniu na ziemi, w którym by wszystkie odrębności jednostek zanikły. Symbolizujące tę jedność miasto i wieża Babel były, jak widzimy, pierwszą na ziemi próbą realizacji ideału komunizmu. Próba ta już wtedy nie udała się ze względu na pomieszanie języków, wyrażające różno-

rodność potrzeb i dążeń indywidualnych. « Bóg nie dozwolił, — pisze o tym pewien głęboki myśliciel polityczny — aby na ziemi panowało coś innego niż Jego odwieczne prawa » (1).

Do praktycznych korzyści, jakie daje ludziom jedność, należy dodać jej wartość teoretyczną. Jedność należy do najważniejszych kategorii umysłu ludzkiego, ułatwiając mu ogarnięcie rzeczywistości. Już Platon twierdził za Parmenidesem, że wielość staje się wtedy tylko zrozumiała, gdy można ją sprowadzić do jedności. Redukcja wielości do jedności jest podstawowym postulatem wielu systemów filozoficznych, mogących się poszczycić nazwiskami tak wybitnych myślicieli, jak wspomniany przed chwilą Parmenides, Plotyn, Spinoza i Hegel. Wpływ tych myślicieli przeniknął do nauki i wyraził się w teoriach o charakterze filozoficznym, takich jak monizm i ewolucjonizm. Pierwsza z tych teorii sprowadza wszystko, co istnieje, do jednego pierwiastka materialnego, druga poddaje wszystko jednemu prawu ewolucji. Rozwój tych teorii w wieku XIX, przyczyniając się do tryumfu racjonalizmu, wysunął na pierwsze miejsce kategorię jedności: racjonalne czyli zgodne z prawami myśli jest to, co da się sprowadzić do jedności; wszystko inne jest irracjonalne, to znaczy niedostępne i nie interesujące dla myśli.

Najbardziej jednak korzystną okazała się jedność, gdy przy jej pomocy zaczęto dokonywać przewrotów politycznych, społecznych i ekonomicznych. W tej dziedzinie nie wystarczały już teoretyczne awantaże jedności, ale trzeba było konkretnych celów, w imię

(1) Mowa tu o X. Adamie Czartoryskim, który w swym wnikliwym i pełnym aktualności dziele p. t. *Essai sur la Diplomatie* pisze o tej kwestii, co następuje: *Dieu n'a pas permis d'autre domination sur toute la terre, que celle de ses lois éternelles. La prétention à un empire universel, ou seulement à une domination qui aspire à englober plusieurs peuples, est une démence qui a été rendue impie et que la diversité des langues suffirait seule pour écarter à jamais.* Paris, Firmin Didot Frères Libraires, 1830, str. 191.

których domagano się, aby łączyć ludzi w jedno. Celów takich w nowszych czasach dostarczyła Wielka Rewolucja francuska. Wzywała ona ludzi, aby łączyli się w imię hasła wolności, równości i braterstwa. Cel również wskazywały późniejsze międzynarodówki, wzywając do jedności proletariuszów wszystkich krajów, ażeby przy jej pomocy dokonać politycznego i społeczno-ekonomicznego przewrotu w świecie, który to przewrót ma uwieńczyć powszechne panowanie klasy robotniczej. Do jedności wreszcie nawołują i zmuszają ludzi państwa totalne w imię nowego porządku w świecie, opartego na hegemonii rasy.

Wszystkie te jednak cele jedności zawiodły całkowicie. Widzieliśmy, do czego doprowadziły Francję hasła Wielkiej Rewolucji. Pozbawione podstawy w Bogu, braterstwo stało się czczym słowem, pustym dźwiękiem. Wolność zaś, użyta jedynie do walki z Bogiem, stała się w praktyce środkiem bezkarnego wyzysku jednych przez drugich, owocem jej bowiem w dziedzinie ekonomicznej stał się liberalizm i nieodstępny odeń kapitalizm.

Nie mniej zawodne i bałamutne okazały się hasła komunizmu, jak to wykazało doświadczenie w kraju, w którym te hasła zostały zrealizowane, to znaczy w Rosji sowieckiej. Uciemiężenie i wyzysk ludu są tam nieporównanie większe niż w krajach kapitalistycznych. Ciemieźcą bowiem i wyzyskiwaczem nie jest tam uprzywilejowana klasa robotnicza, ale samo państwo, które trzymając w swych rękach nie tylko nieograniczoną władzę, ale cały kapitał narodu, oraz wszystkie środki produkcji, staje się panem życia i śmierci swych poddanych. Czy istnieje gdzieś na świecie tak wielki etatyzm jak w zjednoczonych republikach sowieckich? Czy można też porównać władzę jakiegoś monarchy lub dyktatora z władzą « towarzysza » Stalina? Zaiste, na próżno szukalibyśmy w historii przykładu większego

zakłamania, jak rządy ludu roboczego w Rosji sowieckiej ! I niech nam nie tłumaczą tego, co stało się w Rosji, osobistym wpływem Stalina, wyzyskującego hasła bolszewickiej jedności do zaspokojenia swej żądzy absolutnej władzy i tyrańskiego panowania nad wszystkimi ; niech nas nie łudzą, że z jego ustąpieniem wszystko się zmieni na lepsze w Sowietach, że ustaną tam rządy autokratyczne, że władza przejdzie tam w ręce klasy robotniczej, a potem całego narodu, jak prorokują Marx i Lenin. Wszelka klasa, a więc i robotnicza, jako kolektyw rządzić nie może. Władzę w jej imieniu sprawować mogą tylko ludzie konkretni : Staliny, Troccy, Leniny i t. p. Otóż ludzi tych nic nie powstrzyma od nadużyć władzy, a już najmniej ideologia komunistyczna, wyzbyta całkowicie względów na Boga, a co za tym idzie na jednostkę ludzką.

Zwodniczości hasła totalizmu nie ma potrzeby wykazywać. Nie tylko gdy mowa o totalizmie sowieckim, ale również gdy chodzi o totalizm III Rzeszy. Zapewne, hasła jedności rasy aryjsko-germańskiej i jej prymatu okazały się wysoce korzystne dla Hitlera i jego partii, utorowały im bowiem drogę do władzy. Tym to hasłem również naród niemiecki zawdzięcza wielkie zyski materialne, jakie osiągnął w początkach obecnej wojny. Dalszy jednak jej rozwój nie wróży nic dobrego dla Niemiec : nie tylko dla partii i jej przywódców, ale dla całego narodu, który, mimo tak wielkie ofiary w ludziach i straty mienia, nie idzie do zwycięstwa, ale do nieuchronnej klęski. Żadne inne hasło jedności nie okazało się tak zgubne jak nazistowska jedność rasy i krwi. Zamiast nowego porządku w świecie, hasło to doprowadziło do jednego z największych konfliktów światowych, który, jak wszystko wskazuje dotychczas, stanie się grobem dla wymarzonej przez Fichtego i Hegla a realizowanej już przez Bismarcka jedności równoznacznej z potęgą Niemiec.

Historia hasła jedności wykazuje, że hasło to należy do najbardziej zawodnych i bałamutnych. Żadnej ze znanych jego interpretacji nie udało się istotnie pojednać ludzi, każda z nich natomiast stawiała się *à la longue* środkiem wyzysku jednych ludzi przez drugich. Wszystkie te koncepcje idei jedności zamiast zbratania, lub choćby tylko zbliżenia ludzi, przyczyniły się do głębokiego ich poróżnienia i skłócenia, których ukoronowaniem stała się obecna wojna. Te oplakane następstwa łączenia ludzi w jedno pochodzą stąd, że dla jedności muszą się oni wyrzec swych najistotniejszych potrzeb i dążeń osobistych. Wszystko, co osobiste i odnoszące się do najważniejszych nawet spraw jednostki, staje się przeciwne potrzebom skoszarowanego ogółu tak, jak potrzeby te interpretuje dzierżący władzę człowiek, mniejsza o to, czy jest nim Hitler, Stalin, Mussolini, czy nawet platoński król-filozof z *Republiki*. Jesteśmy obecnie wszyscy świadkami, jak wielkich ofiar ze zdrowia, życia, mienia i sumienia domaga się dla swej potwornej koncepcji porządku, ładu i dobra ogólnego nowoczesny Moloch, jakim jest państwo totalne.

Widzimy jednak, że skądinąd jedność jest niezbędna do szerzenia dobra w świecie. Wszak dzięki niej powstają nie tylko dzieła materialne, jak miasta, twierdze, drogi, kanały i t. p., ale i dzieła wyższego gatunku, jak towarzystwa dobroczynne, stowarzyszenia kulturalne, zgromadzenia religijne i wogóle związki ludzi, z których powstają szczepy, ludy, narody i państwa. We wszystkich tych formach jednoczenia ludzi zachodzi niebezpieczeństwo wymienionych powyżej nadużyć, we wszystkich też istnieje zasadnicza trudność, jak pogodzić ogólną jedność z wielością i różnorodnością poszczególnych dążeń. Jak uniknąć zagłady jednostki w tym, co ma ona w sobie najbardziej oryginalnego, najautentyczniej boskiego, przy jednoczesnym wymaganiu od niej jak największych ofiar na rzecz zjednoczonej całości?

Na pytania te odpowiada nam Chrystus w swej nauce, której ukoronowaniem jest owa doskonała jedność, o jaką prosił Ojca dla uczniów swoich : *aby byli jedno jako i my* (1). Najistotniejsze punkty tej odpowiedzi wyrażone są w Modlitwie Pańskiej, a ich najogólniejszy skrót zawarty jest w pierwszych dwóch słowach tej modlitwy : *Ojcze nasz*. Wykaże nam to rozbiór poszczególnych próśb Modlitwy Pańskiej. Zanim do pierwszej z nich przystąpimy, zastanowimy się chwilę nad pozostałymi słowami wstępu : *któryś jest w niebiesiech*.

Zapewniając nas, że mamy Ojca w niebiesiech, otwiera Chrystus nieskończone perspektywy przed ziemskim życiem naszym. Skoro bowiem źródło i cel człowieka są poza światem, życie jego tutaj na ziemi przestaje być jedynym miejscem jego istnienia, a staje się etapem tegoż, prowadzącym do innego, do wyższego życia. Sprawy nasze ziemskie, starania i dążenia nic nie tracą na tym podporządkowaniu ich wyższemu życiu, zyskują natomiast na wadze, na wartości, jako środki prowadzące do nadziemskiego celu. Jedynie szaleń, opętaniem tłumaczyć można głos Nietzschego, nawołujący wielokrotnie do wyrzeczenia się zaświatów i do wierności ziemi : « Nowej pychy nauczyło mnie moje ja, pychy tej chcę nauczyć ludzi. Nie chowajcie głów waszych w piasek rzeczy niebieskich, ale noście je wolne i podniesione, głowy ziemi, tworzące sens ziemi » (2). Nawoływania do wierności ziemi dziwnie brzmiały w ustach Nietzschego, zapowiadającego przyjście nadczłowieka. Nawoływania te stały się zrozumiałe, gdy naród nie-

(1) *Jan*. XVII, 11.

(2) *Also sprach Zarathustra*. Aus dem Nachlass 1882-85. Von Friedrich Nietzsche. Leipzig, 1909, str. 43. *Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen : nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft !*

miecki, żyjący natchnieniem obłąkanego proroka Zarastustry, okazał światu swego nadczłowieka w postaci Fuehrera. Jasnym się wówczas stało, dlaczego Nietzsche każe milionom ludzi wyrzec się wszelkiego związku z Bogiem Ojcem, który jest w niebiesiech, a poświęcić swe całe życie woli czysto ziemskiego boga, jakim miał stać się zrodzony z jego marzeń i tęsknot nadczłowiek. Nigdy też bardziej niż obecnie świat, który niepoprawnie *vult decipi*, nie ma lepszej sposobności porównania wartości dla ludzi między nauką, przykuwającą ich do ziemi, a Ewangelią, otwierającą przed nimi niebiosy, z których to nauk pierwszą głosi wielbiciel Lucyfera, Nietzsche, a drugą Jezus Chrystus, pogardliwie przezeń nazywany *der kleine Jude*.

Obecność Boga, naszego Ojca, w niebiesiech zbliża nam je i uprzystępnia nasz do nich stosunek. Nie są to już obce, zimne i obojętne nam sfery-przestworza, o których myśl sama przerażała ducha Pascala, ale są to twory Istoty nam najbliższej, jaką jest Ojciec nasz, Pan Bóg. On mieszka w nich, jako i w nas, podtrzymując swym nieprzerwanym, swym nieustannie twórczym *fiat* ich istnienie i wyrażając w nich i przez nie swoją wolę. W ten sposób wszechświat stanowi jedność w Tym, który go stworzył, który nim rządzi i zwraca go do zamierzonego przez się celu. Tę na wspólnym źródle i celu opartą jedność wszechrzeczy wyrażają następujące słowa Pisma : « Ty, Panie, Tyś sam uczynił niebo, niebo niebios i wszystko wojsko ich, ziemię i wszystko, co jest na niej, morza i wszystko, co w nich jest, a Ty ożywasz to wszystko i wojska niebieskie Tobie się kłaniają » (1). Żaden jednak z tych tworów ziemskich i niebieskich nie ogarnia ani zamyka Boga w sobie : wypełniając swą obecnością wszystkie dzieła swoje, Bóg jest ponad nimi, zachowuje w stosunku do

(1) 2. Ezdr. (*Nehem.*), IX, 6.

nich to, co filozofowie nazywają transcendencją. Stwierdza to wymownie Salomon przy poświęceniu wybudowanej przez się świątyni: « Izali Bóg będzie mieszkał na ziemi? Oto niebios a i niebo niebios nie mogą Go ogarnąć. Jakoż daleko mniej ten dom, którym zbudował » (1).

Wszelako przez Boga Ojca naszego nie tylko zbliżamy się do wszystkich Jego tworów, ale wchodzimy w stosunek z nimi, w możność współpracy dla jednego celu, wymiany wzajemnych pomocy. Celem tym jest owo pogodzenie skłóconych tworów Bożych z sobą, między sobą i z Bogiem, ich pojednanie przez Syna Bożego, pośrednika nowego przymierza (2). Wszak z tego dzieła powszechnego pojednania nie są wyłączone bynajmniej twory niebieskie. Wyraźnie to zaznacza w cytowanym powyżej tekście Apostoł, gdy mówi, że tajemnicą woli Ojca objawioną nam przez Syna jest, aby « w zupełności czasów w jedno zgromadził wszystkie rzeczy w Chrystusie, i te, które są na niebiesiach, i te, które są na ziemi » (3). Taki jest cel współpracy naszej ze wszystkimi tworami Boga. Sama zaś ta współpraca, na wymianie usług i pomocy oparta, jest dogmatem Kościoła, noszącym nazwę *Świętych Obcowania*. Dogmat ten jest odpowiednikiem w sferze ducha pierwszej zasady termodynamiki o zachowaniu, to znaczy o niezniszczalności energii. Tak jak najmniejsze *quantum* energii nie ginie, a zachowuje się we wszechświecie, przechodząc jako jednostka trwała w coraz to inne skupienia i układy, podobnie żaden wysiłek człowieka, żadna jego inicjatywa, żaden czyn nie ginie, nie rozplywa się w sferze ducha, ale zachowuje się jako osobisty wkład tego człowieka, służący ogólnemu dobru lub złu. Z tego punktu widzenia nie ma czynów obojętnych, nie ma

(1) 3. *Król.* VIII, 27.

(2) *Żyd.* XII, 24.

(3) *Ejecz.* I, 10.

wogóle życia pozbawionego wpływu na sprawy ogólne, nie tylko ziemi, świata, ale i wszechświata ; najbardziej szare i nieznane ludziom życie jednostki pozostawia po sobie swoje tworzywo, swoje dzieło, którego wartość okaże się w ogniu Bożego doświadczenia (1). Do wszystkich też ludzi można zastosować słowa^{te} Apokalipsy : « Uczynki ich idą za nimi » (2).

Oto jakie perspektywy otwierają przed nami pierwsze słowa Modlitwy Pańskiej : *Ojcie nasz, któryś jest w niebiesiach*. Przenoszą one poza ziemię zasięg naszych tu poczynań w Bogu. Wszystkie więc nasze osiągnięcia w pracy nad sobą lub dla dobra ludzi w najszerszym znaczeniu tego słowa, są to szczeble drabiny Jakubowej, wiodące nas do szczytu doskonałości, czyli do samego Boga. « Oto drabina stała na ziemi, a wierzch jej dosięgał nieba ; a oto Aniołowie Boży wstępowali i zstępowali po niej, a Pan był nad nią » (3). Wszystkie sprawy życia zwróconego do Ojca naszego w niebiesiach, nie przestając być naszymi, nabierają znaczenia powszechnego, rzec można kosmicznego. Zapewne, na planie ziemskim sprawy te są tylko, jak mówi Apostoł, « cieniem rzeczy przyszłych » (4), zarysem, « kształtem rzeczy niebieskich » (5) ; w tej formie, w jakiej je obecnie widzimy, przemijają one, « bo przemija kształt tego świata » (6). Treść jednak tych spraw, ich znaczenie, przeznaczenie, a zatem ważność, nie kończą się z życiem ziemskim, ale przenoszą do życia wiecznego. Ta właśnie ich wewnętrzna treść, którą widzimy tu tylko « po części », jakoby « przez zwierciadło, przez podobieństwo » (7),

(1) 1. Kor. III, 13.

(2) Apok. XIV, 13.

(3) Gen. XXVIII, 12.

(4) Kol. II, 17.

(5) Żyd. VIII, 5.

(6) 1. Kor. VII, 31.

(7) 1. Kor. XIII, 12.

pozwala nam, « gościom i przychodniom na ziemi » (1), spełniać powołanie nasze z niezachwianą wiarą i ufnością. Wiedząc, że « obcowanie nasze jest w niebiosach », i że tu na ziemi *non habemus hic manentem civitatem* — « nie mamy tu trwałego miasta, onego przyszłego szukamy » (2), tego mianowicie, « którego sam Bóg jest sprawcą i budowniczym » (3). Świadomość, że zbliżamy się do miasta Boga żywego — *πρὸς Θεοῦ ζῶντος*, że przystępujemy do towarzystwa niezliczonych Aniołów, do zgromadzenia pierworodnych, których imiona są zapisane w niebie, do Boga, sędziego wszystkich, do duchów sprawiedliwych i doskonałych i do Jezusa, pośrednika nowego przymierza (4), świadomość ta jest dla nas niewyczerpanym źródłem mocy. Idziemy radośnie przez padół płaczu, jakim jest ziemia, oczekując z niezachwianą ufnością ziszczenia obietnic, których tu osiągnąć nie możemy : patrzymy na nie wzrokiem wiary, cieszymy się nimi i witamy je z daleka (5). Stwierdzamy tym samym, że, jak mówi Apostoł Narodów, « szukamy Ojczyzny, ale onej lepszej, to jest niebieskiej » (6), do której dostęp staje się nam otwarty dlatego, że mamy w Bogu Ojca w niebiesiech.

Biviers, 14 lutego 1944.

(1) *Żyd.* XI, 13.

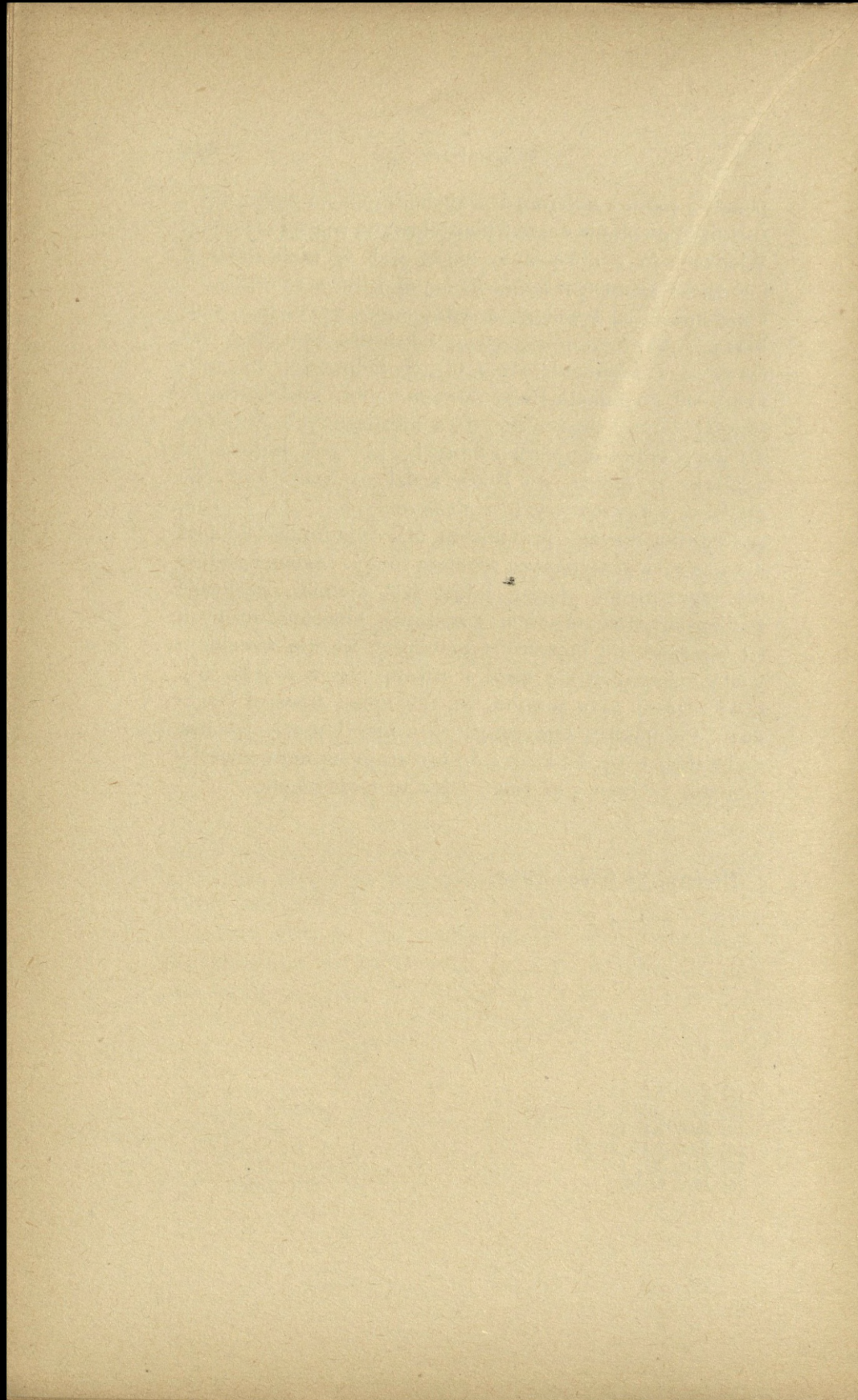
(2) *Żyd.* XIII, 14.

(3) *Żyd.* XI, 10.

(4) *Żyd.* XII, 22-24.

(5) *Żyd.* XI, 13.

(6) *Ibid.* 14-16.



ŚWIEĆ SIĘ IMIĘ TWOJE

Po słowach wstępu, który jest wezwaniem zwróconym przez człowieka do Boga, następują właściwe prośby Modlitwy Pańskiej. Pod względem przedmiotu dzielą się one na dwie grupy : pierwszą stanowią prośby dotyczące spraw Boga w Jego stosunku do stworzeń ; drugą — prośby dotyczące spraw człowieka w jego stosunku do siebie samego, innych ludzi i Boga. Przekonamy się jednak, że obie te grupy próśb wiążą się ściśle i uzupełniają wzajemnie tak, że, by zrozumieć ich pełne znaczenie, nie można ich rozważać oddzielnie i niezależnie jedno od drugich.

Pierwsza z próśb Modlitwy Pańskiej : *Święć się Imię Twoje*, jest niezaprzeczenie najtrudniejsza do zrozumienia. Budzi ona cały szereg pytań w każdym, kto się nad nią zastanawia. Przede wszystkim jak rozumieć fakt, że prosimy o coś dla Boga ? Wszak mówiąc : « święć się », nie wyrażamy czegoś już istniejącego, ale to, czego jeszcze nie ma, lub czego nie ma dostatecznie, a czego pragniemy, aby się stało. Czyż można przypuścić, by istota odwiecznie dokonana, jaką jest Bóg w chrześcijańskim pojęciu, miała jakiś brak lub niedostatek, o których usunięcie należałoby się modlić ? Następnie, jakkolwiek tłumaczyć będziemy znaczenie

słów : święć się imię Twoje, co nas, ludzi, obchodzi ta sprawa ? Czyż nie jest to czysto osobista sprawa Boga ? Co za związek ma ona z naszym życiem, jego potrzebami i dążeniami ? A gdyby nawet okazało się, że sprawa ta obchodzi nas osobiście, to i wtedy powstaje pytanie, czy możemy mieć choćby najmniejszy wpływ na jej przebieg : w jaki sposób istota tak słaba i ograniczona, jaką jest człowiek, może się przyczynić do uświęcenia imienia Bożego ? Oto pytania, na które postaramy się odpowiedzieć.

Jeden ważny rys zwraca przede wszystkim uwagę naszą w powyższych słowach : mowa jest w nich o uświęceniu nie samego Boga, ale Jego imienia. Wiadomo zaś, że imię nie jest to samo co istota, którą oznacza. Imię jest to nazwa nadawana osobom lub rzeczom. Nazwa ta może być zupełnie dowolna, czysto konwencjonalna, nie uwzględniająca właściwości danej osoby czy rzeczy, lub też uwzględniająca i wyrażająca te właściwości. Ponieważ jednak wszystkich właściwości osób i rzeczy nie znamy, a te, które znamy, poznajemy tylko z naszego do nich stosunku, czyli z doświadczenia, dlatego w mowie ludzkiej nie ma nazw, nie ma imion, wyrażających bezwzględnie i całkowicie, czym dana osoba lub rzecz jest sama w sobie, a są tylko imiona, nazwy względne, mniej lub więcej trafne, to znaczy odpowiadające rzeczywistości.

Stosuje się to w szczególniejszy sposób do imion Bożych. Wyrażają one to tylko, co z niezgłębionej istoty swej objawia Bóg ludziom, i to, co oni z tego objawienia mogą oraz chcą poznać. W przeciwieństwie do istoty Bożej niezależnej od pojęć, sądów i wyobrażeń ludzi, imię Boże wyraża coś względnego, zależnego od możliwości poznawczych człowieka i od jego chęci, jego woli. Słowa więc Modlitwy Pańskiej : święć się imię Twoje, są przede wszystkim prośbą zwróconą do Boga, aby zechciał

nam objawić, jakim On jest w stosunku do nas, to znaczy jakim Go nasz duch ludzki poznać może. Ponieważ jednak poznanie to zależy również od człowieka, wymawiając powyższe słowa Modlitwy Pańskiej, wzywamy, to znaczy nawołujemy samych siebie, aby stosunek nasz do imienia Bożego czyli do tego, co z istoty Boga możemy poznać, był jak najlepszy.

W stosunku tym biorą udział i umysł i uczucie i wola człowieka. Ta ostatnia jednak ma tu najważniejszą rolę. Ona to decyduje o ustosunkowaniu się danej jednostki względem Boga, ona wpływa najbardziej na wyobrażenia i pojęcia, jakie tworzymy sobie o Bogu, a co za tym idzie i na imię, jakie Mu dajemy. Wyznaczenie takiej roli wolnej woli ludzkiej w sprawie poznania Boga, jest wręcz przeciwne stanowisku klasycznego intelektualizmu, który najważniejszy wpływ na tę sprawę przypisuje rozumowi człowieka. Nie mam zamiaru w niniejszej pracy bronić mego poglądu : obszerną i gruntowną dyskusję w tej sprawie przeprowadziłem w dziele mym francuskim pod tytułem *La Pensée et le Libre Arbitre*, tam też odsyłam czytelników, których zagadnienie to interesuje. Obecnie, wystarczy uprzytomnić sobie fakt, że zarówno wierzący jak niewierzący powołują się na argumenty rozumowe, nieraz jedne i te same, tylko inaczej interpretowane, co wyraźnie wskazuje, że o użytku tych argumentów decyduje ostatecznie nie umysł, ale wola człowieka, i że w niej należy szukać wytłumaczenia postawy, jaką zajmuje on względem Boga.

Do jakiego stopnia Bóg liczy się z tą postawą, zależną od woli jednostki, świadczą o tym liczne teksty z Pisma Świętego, a już najbardziej następujący tekst z Psalmu XVII-go :

*Ze święłym jesteś święły,
ze szczerym posłępujesz szczerze,*

*ze sprawiedliwym sprawiedliwie poczynasz,
lecz z przewrotnym działasz przewrotnie (1).*

Stworzywszy człowieka wolnym, Bóg daje mu możność ustosunkowania się tak jak chce wobec wszystkich i wszystkiego. Dlatego to wyobrażenie i pojęcie o Bogu, a co za tym idzie imię Boże, tworzy sobie każdy zgodnie z najgłębszymi dążeniami swej woli. Bóg zaś, ze swej strony, nie tylko mu w tym nie przeszkadza, ale przeciwnie pomaga, zachowując go przy życiu i dając mu możność czynienia tego, co chce. « Co czynisz, czyń rychło » (2), mówi Chrystus na ostatniej wieczerzy do Judasza, wiedząc, że człowiek ten idzie Go zdradzić. Podobnie mówi Anioł w Apokalipsie świętego Jana : « Kto szkodzi, niech jeszcze szkodzi ; a kto jest plugawy, niech jeszcze będzie plugawszy ; a kto jest sprawiedliwy, niech się jeszcze usprawiedliwi ; a kto święty, niech jeszcze będzie poświęcony » (3). Oto dowody, do jakiego stopnia Bóg liczy się z zasadniczą postawą woli ludzkiej względem Niego.

Wszystkie zatem zarzuty przeciw Bogu, wszystkie negacje Jego dobroci, mądrości, wszechmocy lub wogóle istnienia, pochodzą z wrogiego ustosunkowania się woli ludzi. Przytaczane zaś przez nich argumenty nie są niczym innym jak chęcią usprawiedliwienia z góry powziętej postawy woli. Wbrew temu, co mówi się zwykle, niewiara i sceptycyzm nie są bynajmniej następstwem pesymistycznego poglądu na świat, ale przeciwnie, sam ten pogląd wynika z zasadniczej niechęci do Boga, niechęci, która skłania danego człowieka do negacji Boga lub do podawania w wątpliwość Jego atrybutów. Tej to właśnie przewrotnej skłonności w człowieku do deformacji Bożego imienia, to znaczy do

(1) *Ps.* XVII, 26-27.

(2) *Jan*, XIII, 27.

(3) *Apok.* XXII, 11.

pojmowania Boga opacznie, zgodnie z wymaganiami złej woli ludzkiej, przeciwstawia się pierwsza prośba Modlitwy Pańskiej : *święć się imię Twoje*. Prosimy w niej nie o uświęcenie Boga w Jego istocie, ta bowiem jest odwiecznie dokonana i niezmienna, ale o uświęcenie imienia Bożego czyli tego, co ludzie myślą i sądzą o Bogu.

W jaki sposób dokonuje się to uświęcenie ? Przez osobistą świętość człowieka. Bowiem, jak wiemy już z przytoczonego powyżej psalmu, tylko ze świętym Bóg jest święty. To znaczy, że, by zrozumieć świętość Boga, trzeba samemu stać się świętym. Zanim się zapoznamy ze znaczeniem tego słowa, możemy już teraz stwierdzić, na podstawie dotychczasowych naszych wywodów, że najważniejszą rolę w sprawie uświęcenia człowieka ma jego wolna wola. Jej zasadnicza postawa, wyrażająca zdecydowaną chęć wejścia w stosunek z Bogiem, z podjęciem wszystkich następstw, jakie stosunek ten za sobą pociąga, jest niezbędna do tego, by Bóg okazał człowiekowi świętość swoją. Dlatego to w Piśmie Świętym pełno jest wezwań, aby człowiek sam z siebie zwrócił się do Boga. « Nawróćcie się do mnie, a ja się zwrócę do was » — mówi Bóg do ludzi przez usta swych proroków, w szczególności przez Zachariasza (1) i Malachiasza (2). « Przybliżcie się ku Bogu, a przybliży się ku wam », pisze w swym liście Jakub Apostoł (3). Nawrócenie się do Boga jest nie tylko niezbędne do tego, aby Go dojrzeć w sobie, w przyrodzie, lub w wypadkach świata, ale i do tego, by zrozumieć myśl Bożą w Piśmie Świętym. To nam tłumaczą słowa świętego Pawła o Żydach nie nawróconych do Chrystusa : « ...gdy Mojżesza czytają, zasłona leży

(1) *Zach.* I, 3.

(2) *Mal.* III, 7.

(3) *Jak.* IV, 8.

na sercu ich. A gdy się nawrócą do Pana, będzie odjęta zasłona » (1).

Jednakże do świętości trzeba, ze strony człowieka, czegoś więcej niż zwrócenia się do Boga. Ponieważ tylko święty może zrozumieć świętość Boga, trzeba więc Mu się upodobnić. Upodobnienie to jest możliwe, wiemy bowiem, że na podobieństwo Boże stworzony jest człowiek (2). W każdym człowieku jest coś z Boga, w każdym jest zaródź jemu właściwej świętości, której rozwinięcie upodabnia człowieka jego Stwórcy. Warunkiem więc niezbędnym do świętości jest to, by jednostka ludzka, rozeznawszy w sobie swe boskie pierwiastki, dała im pełny wzrost, a wypeniła natomiast wszystkie inne, przeciwne im, elementy. Otóż obie te nierozłączne czynności, służące do uświęcenia, wymagają, by człowiek wpatrywał się całym duchem w swój boski oryginał, by według prawzoru swego w nim dojrzanego korygował swe braki, by na jego podstawie zbliżał się do miary sobie tylko właściwej doskonałości, jaką mu Bóg określił. Żyć w coraz większej jedności z Bogiem, oto czego wymaga od człowieka jego uświęcenie, a co żywo wyrażają słowa Psalmu : *Mihi aulem adhaerere Deo bonum est* — « mnie najlepsza jest rzecz trzymać się Boga » (3).

Że takie jest znaczenie świętości, przekona nas o tym Pismo Święte, tak Starego jak i Nowego Testamentu.

Słowo « święty » ma w Biblii wiele różnych i pozornie sprzecznych znaczeń. Po zastanowieniu jednak przekonamy się, że znaczenia te nie przeczą sobie, ale dopełniają się i uzupełniają wzajemnie.

W odniesieniu do Boga, « święty » oznaczało zawsze

(1) 2. Kor. III, 15-16.

(2) Gen. I, 26-27.

(3) Ps. LXXII, 28.

przewyższającą wszystko i Jemu samemu właściwą doskonałość. Początkowo jednak ze świętością Boga łączono pojęcie czegoś budzącego lęk i niedostępnego dla ogółu ludzi, z wyjątkiem tych, których On sam dopuszcza do obcowania z sobą. Czytamy więc w Genzie, że gdy Jakub ocknął się ze snu, w którym Bóg objawił mu był przyszłość, zląklszy się rzekł : « Zaprawdę, Pan jest na tym miejscu, a ja o tym nie wiedziałem... O jako straszne jest to miejsce, nic to innego jeno dom Boży (Bethel) i brama niebieska » (1). Podobnie Mojżesz, gdy chciał się zbliżyć do gorejącego krzaku na górze Horeb, usłyszał od Boga następujące słowa ostrzeżenia : « Nie przystępuj tu, zzuj obuwie z nóg twoich, albowiem miejsce, na którym tu stoisz, ziemia święta jest » (2). Nie mogli też Żydzi na skutek lęku słuchać słowa Bożego na Synai. « Czemu mamy pomrzeć — mówili do Mojżesza — albowiem nas ten ogień wielki pożre : jeśli jeszcze słyszeć będziemy głos Pana, pomrzemy. Albowiem cóż jest wszelkie ciało, aby słyszało głos Boga żywego z pośrodku ognia, jako my, a żywe zostało ? Idź ty, a wysłuchaj wszystkiego, co będzie mówił Pan, Bóg nasz » (3).

Jeżeli samo miejsce objawienia Boga i głos Jego przejmowały ludzi lękiem i przerażeniem, to co mówić o widoku Boga. Gdy Mojżesz, po wielokrotnym obcowaniu z Bogiem, zapragnął oglądać Jego oblicze, otrzymał od Niego odmowną odpowiedź : « Nie będziesz mógł widzieć oblicza mojego, bo nie ujrzy mnie człowiek, aby żył » (4). Nie tylko jednak u Mojżesza, ale i u innych autorów Pisma stwierdzamy, że świętość Boga jest pojmowana jako coś niedoścignętego i niedostępnego dla ludzi, a ponadto budzącego w nich lęk najwyższy :

(1) *Gen.* XXVIII, 16-17.

(2) *Exod.* III, 2-5.

(3) *Deut.* V, 25-27.

(4) *Exod.* XXXIII, 20.

*Jakże straszne są dzieła twoje, o Panie !...
Pójdźcie, a zobaczcie sprawy Boże ;
straszny on w sądach swoich nad synami ludzkimi —*

mówi Psalmista (1). Podobnie Daniel nazywa Boga « wielkim i strasznym » (2). A już najbardziej charakterystyczne dla nas są następujące słowa Psalmu zwrócone do Boga :

*Niech wystawiają imię Twoje wielkie :
albowiem straszne i święte jest (3).*

Takie pojęcie Boga potwierdzały również wypadki z historii Izraela. Z wypadków tych wystarczy nam przypomnieć dwa. Pierwszy z nich przydarzył się dwom synom Aarona. Za to, że spełniając funkcje kapłańskie ofiarowali Bogu ogień « obcy », to znaczy nie z ołtarza, zostali oni obaj żywcem spaleni : « wyszedłszy ogień od twarzy Pańskiej poraził ich, i pomarli przed Panem » (4). Podobna rzecz przydarzyła się Izraelicie, imieniem Oza, podczas uroczystego sprowadzania Arki Przymierza do miasta Dawidowego. W pewnej chwili, gdy Arka zachwiała się na wozie, Oza ściągnął rękę, by ją podtrzymać. Za to jednak « rozgniewał się bardzo Pan na Oze, i zabił go tam dla śmiałości, i tamże umarł przy Arce » (5).

Na fakty te, oraz na przytoczone powyżej teksty, powołują się zwolennicy ewolucji pojęć religijnych, jako na dowody prymitywności, a co za tym idzie, niskości idei Boga u Żydów. W myśl tej teorii, typowi « świętego Izraela » ma wprost zaprzeczać wyższe, ewolucyjnie bardziej wyrobione pojęcie Boga i świętości w Nowym Zakonie. Wystarczy jednak przypomnieć

(1) Ps. LXV, 3-5.

(2) Dan. IX, 4.

(3) Ps. XCVIII, 3.

(4) Lew. X, 1-2.

(5) 2. Samuel. VI, 6-7.

sobie z Dziejów Apostolskich historię Ananiasza i Safiry (1), by przekonać się, że w chrystianizmie Bóg nie « ewoluował » i nie zmienił swych zasadniczych wymagań od ludzi, którzy oświadczają swą przynależność do Niego.

Rzecz dziwna, ten niedostępny w swej świętości Bóg, z którym wszelki kontakt budził w ludziach lęk i przerażenie, domaga się wielokrotnie w innych tekstach Pisma, by zbliżyć się do Niego i uświęcać w obcowaniu z Nim. Co więcej, wezwania Boże w tym kierunku zwracają się nie tylko do jednostek, ale i do zbiorowości : « Rzekł Pan do Mojżesza : mów do wszystkiego zgromadzenia synów izraelskich, a powiedz im : Świętymi bądźcie, bom ja jest święty, Pan, Bóg wasz » (2). Wezwanie to, zwrócone do Żydów, Chrystus rozciąga na wszystkich ludzi, gdy mówi : « Bądźcie tedy doskonałymi, jako i Ojciec wasz, który jest w niebiesiech, doskonały jest » (3). Jak pogodzić te nowoływania do najściślejszego stosunku z Bogiem, jakiego wymaga świętość, z zakazami tegoż Boga dostępu do Niego ?

Miedzy obu tymi wymaganiami znika wszelka sprzeczność, skoro uświadomimy sobie ich różne powody. Bóg chce, żeby się do Niego ludzie zbliżali i przez upodobnienie z Nim uświęcali. Domagał się On tego przez Mojżesza od narodu żydowskiego, przez Syna swego zaś od wszystkich ludzi. Zapewne, uświęcenie nasze nie jest Bogu potrzebne dla Niego samego. Nie byłby On bowiem odwiecznie dokonany w swej absolutnej doskonałości, gdyby całkowicie sobie nie wystarczał, to znaczy, gdyby potrzebował dla swego dobra i szczęścia jakiegokolwiek pomocy z zewnątrz. Z tego jednak, że Bóg do swego szczęścia nie potrzebuje żadnego ze swych

(1) *Dz. Ap.* V, 1-11.

(2) *Lew.* XIX, 2.

(3) *Mat.* V, 48.

niezliczonych tworów, nie wynika bynajmniej, by się nimi nie interesował, by zajęty był jedynie sobą samym, podobnie jak deisci z Arystotelesem na czele wyobrażają sobie Istotę Najwyższą. Takiemu przypuszczeniu przeczy nie tylko chrześcijańskie pojęcie Opatrzności, czyli stosunku Boga do jego tworów już istniejących, ale i Jego poprzedni do nich stosunek. Wszak Stwórca nie zaczął myśleć o nas dopiero wtedy, gdy nas stworzył : w Jego umyśle i woli stworzenie nas było odwiecznie postanowione. Odwiecznie również Bożemu zamiarowi udzielenia nam bytu towarzyszyła wizja celu, dla którego nas stworzył. Cel ten, jak i samo stworzenie nas, nie był i nie jest Bogu potrzebny dla Niego samego, niemniej jednak obchodzi Go żywo. Wątpić o tym jest to poczytywać działanie Boże za bezcelowe, a przez to samo za bezmyślne. Nie potrzebując nikogo ani niczego do pełni swego szczęścia i dobra, Bóg chciał udzielić tego szczęścia-dobra istotom innym i dlatego je stworzył. Nie z braku więc, z niedostatku, z niewystarczalności, ale z obfitości Bożej wywodzi się każde życie ludzkie. Jak mówi Ewangelista, « z pełności Jego wszyscyśmy wzięli » (1). Co nie przeszkadza, że to dzielenie się swoim szczęściem-dobrem sprawia Bogu prawdziwą radość : « Szczęście moje — mówi o sobie Mądrość Niestworzona — jest obcować z synami ludzkimi » (2). Nie tylko bowiem dla ludzi, ale i dla Boga, « szczęśliwsza jest dawać, niżeli brać » (3).

Uświęcenia naszego chce Bóg nie dla siebie, ale dla nas. Wiemy już, że Bóg jest nam potrzebny nie tylko do początku i do zachowania naszego bytu, ale i do jego celu. Celu tego i drogi doń wiodącej nikt jednostce ludzkiej nie może wskazać, tylko jej Stwórca. Jedynie w obcowaniu z Nim, czyli w świętości, może się każdy

(1) *Jan*, I, 16.

(2) *Przyp.* VIII, 31.

(3) *Dz. Ap.* XX, 35.

z nas udoskonalić, nie według sztucznych i prawdziwemu rozwojowi naszemu obcych wzorów, ale według najgłębszych i najistotniejszych potrzeb naszego jestwa, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Wszak wiemy, choćby z doświadczenia wojny, w jak ciężką i upokarzającą dla godności człowieka niewolę popada każdy, kto poza Bogiem szuka drogi do osobistego zadowolenia i szczęśliwości ogólnej. Czeka go nieuchronnie, jak syna marnotrawnego, utrata wszystkiego, co dostał od Ojca, oraz wielki głód ciała i ducha, gdy zamiast realizować przebogate możliwości swego jestwa, paść będzie wieprze na służbie srogiemu i wrogiemu sobie panu (1). Czyż nie do takiej służby Hitlerowi doprowadziły nieomal całą Europę przedwojenne programy indywidualnego oraz zbiorowego życia poza Bogiem? I czyż weselsze perspektywy odsłania przed jednostkami i narodami panowanie niemniej bezbożnej doktryny bolszewizmu, jaką Stalin chce narzucić światu? Zaiste, trzeba być w stanie dobrowolnego zaślepienia ducha, by po tym, co przeżywamy obecnie, nie uznać, że poza zbliżeniem człowieka do Boga, czyli poza jego uświęceniem, nie ma dlań ratunku!

Skoro jednak świętość jest tak człowiekowi potrzebna, dlaczego w Starym Zakonie dostęp do niej pojmowano jako coś budzącego lęk i grozę? Czemu sam Bóg utwierdzał ludzi w tym mniemaniu, jak to widzieliśmy w przytoczonych powyżej wypadkach? Bo świętość wymaga od człowieka całkowitego oddania Bogu. Skoro weźmie się pod uwagę to, co każdy z nas zawdzięcza Bogu i czego od Niego oczekuje, to staje się obowiązkiem elementarnej sprawiedliwości, by w stosunek nasz do Boga włożyć wszystko, co Mu dać możemy. Wszelka w tym względzie połowiczność, wszelka dwoistość, dopu-

(1) Łuk. XV, 11-17.

szczająca obok związku z Bogiem stosunek do istot i rzeczy Mu przeciwnych, wszelka nieszczerłość, używająca kultu Bożego do celów nie mających z Nim nie wspólnego, wszystko to jest krzyczącą niesprawiedliwością względem Boga, obrazą Jego majestatu. Bóg nie byłby sprawiedliwym, a więc świętym, gdyby zadawał się stosunkiem człowieka do siebie powierzchownym, lub co gorsza obludnym, nieszczerym. Takiemu pojęciu Boga przeczy wszystko, co wiemy o Nim z Pisma Świętego. Zapewnia nas ono, że « sprawiedliwy jest Pan i kocha sprawiedliwość » (1), że « sprawiedliwość i słusność są podstawą stolicy Jego » (2), że oczy Jego, przenikając do wnętrza człowieka, widzą w nim to, czego wzrok ludzki nie dostrzega, a mianowicie ukryte zamiary, intencje i cele, i według takowych sądzi człowieka. « Najzdradliwsze i najprzewrotniejsze jest serce człowieka — mówi Bóg przez Jeremiasza Proroka — któż je pozna? Ja Pan, który badam serca... abym każdemu oddał według drogi jego i według owocu spraw jego » (3).

Widzimy więc, że sprawiedliwość Boża, należąca do Jego świętości, nie dozwala, by ludzie zbliżali się do Niego niegodnie, to znaczy, by świętość ich była powierzchowna, nieszczerą i obludną, jak miało to miejsce w przytoczonych powyżej wypadkach Ozy, obu synów Aarona, oraz Ananiasza i Safiry.

Nie tylko jednak взгляд na sprawiedliwość, ale samo uświęcenie człowieka wymaga odeń, aby służył Bogu całym sercem, a nie zadawał się stosunkiem połowicznym, lub nieszczerym. Wszak zbliżamy się do Boga po to, by Mu się upodobnić, by znaleźć w Nim wzór dostępnej nam doskonałości, by poznać i spełnić wolę Bożą względem nas, ów szczególny zamiar

(1) Ps. X, 8.

(2) Ps. XCVI, 2.

(3) Jer. XVII, 9-10.

Boży, dla którego każdy z nas był stworzony. Innymi słowy mówiąc, zbliżamy się do Boga jako do celu naszego życia. Otóż jest psychologicznym niepodobieństwem, abyśmy z takim stosunkiem do Boga mogli pogodzić równoczesne zajmowanie się rzeczami, sprawami i osobami, które wręcz Mu się sprzeciwiają, lub choćby tylko uwagę naszą odeń odrywają. Niepodobieństwo to stwierdza Chrystus, gdy mówi : « Nikt nie może dwom panom służyć : bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował, albo przy jednym stać będzie, a drugim wzgardzi. Nie możecie Bogu służyć i mamonie » (1). Ze słów tych wynika, że oddanie człowieka Bogu może być całkowite lub żadne.

To nam tłumaczy bezwzględność wymagań Boga od ludzi, zbliżających się do Niego : « Poświęćcie się, a bądźcie świętymi, bom ja jest święty », mówi Bóg do Izraelitów (2). Słowo « święty » w odniesieniu do nich znaczyło to samo co Bogu poświęcony, a jako taki oczyszczony i odłączony od wszystkiego, co nieczyste, skalane, co ma związek z występkiem, z grzechem. Wszystkie przepisy rytualne, dotyczące czystości ciała i ubrania, były symbolem wewnętrznego oczyszczenia, jako warunku poświęcenia Bogu. « Idź do ludu — mówi Bóg do Mojżesza — a poświęć ich dziś i jutro, a niech wypiorą szaty swoje. I niech będą gotowi na dzień trzeci, albowiem trzeciego dnia zstąpi Pan przed oczyma wszystkiego ludu na górze Synai » (3). Trwalszym, bo całe życie Bogu poświęcającym, był obrzęd obrzezania, odpowiednik chrześcijańskiego chrztu : odłączał on daną jednostkę od nieobrzezanych, czyli nieczystych, włączał ją natomiast do narodu wybranego, związanego z Bogiem przymierzem. Podobnie rzecz się miała z

(1) *Mat.* VI, 24.

(2) *Lew.* XI, 44.

(3) *Exod.* XIX, 10-11.

poświęceniem kapłanów i nazarejczyków : poświęcenie to odłączało ich od reszty ludzi, a właściwie mówiąc od wielu zajęć wypełnianych przez tych ostatnich, zajęć uważanych za nie dające się pogodzić z obowiązkami kapłana lub nazarejczyka, za profanację ich urzędu i stanu.

Poświęcenie wreszcie wyrażały dziesięciny, oraz ofiary dawane przez człowieka Bogu. I jedno i drugie przestały służyć ludziom a przechodziły na wyłączną własność Boga, czego wyrazem było ich spalenie na ołtarzu. W dziesięcinach podkreślana była jakość składanych darów : chodziło o to, by człowiek dawał Bogu « pierwociny », to znaczy to, co miał najlepszego. « Gdy dajecie co ślepego na ofiarę, izali to nie jest zła rzecz ? I gdy dajecie chrome i chore, izali to nie jest zła rzecz ? Ofiaruj to księżęciu twemu, a obaczysz, czy mu się to podobać będzie, i przyjmie cię łaskawie » — mówi w tej sprawie prorok Malachiasz (1). Jak w dziesięcinach chodziło o jakość, tak w ofiarach całopalnych chodziło o ilość, o całość, o integralność składanych Bogu darów. Dary te były symbolem całkowitego oddania człowieka : utożsamiając się z żywą ofiarą, ofiarodawca, a raczej kapłan w jego imieniu, spalał ją na ołtarzu.

Sprawa ofiar, zwłaszcza krwawych, których opisy wypełniają całe rozdziały w księgach Mojżesza, budzi u niektórych osób poważne zastrzeżenia w stosunku do Jehowy. Czemu « Świętemu Izraela » zależało na hekatombie tylu zwierząt, palonych żywcem na Jego cześć przy lada jakiej okoliczności ? Zarzut ten jednak, oparty na współczuciu dla zwierząt, dziwnie brzmi w ustach osób, które nie gorszą się, ani oburzają, gdy dla ich własnego użytku i wogóle dla wyżywienia ludzi ginie codziennie nieporównanie większa ilość zwierząt. Wszak jako ofiary samemu Bogu istoty te wyższą spełniały

(1) *Mal.* I, 8.

rolę, niż gdy służą jako pokarm dla ludzi ; biorąc bowiem bezpośredni udział w pojednaniu człowieka z Bogiem, zbliżały się one same najbardziej do onego stanu « wyswobodzenia z niewolnictwa », do którego, według świętego Pawła, « wszelkie stworzenie wzdycha i jako rodząca boleje » (1). Skądinąd nie dla siebie Bóg żądał ofiar od ludzi, ale dla ich własnego usprawiedliwienia. Wystarczając całkowicie sam sobie, Bóg nie potrzebuje niczego od człowieka.

*Gdybym łaknął, nie zwracałbym się do ciebie,
gdyż mój jest okrąg ziemski i obfitość jego.
Czyż będę jadł mięso lwych cielców
i pił krew kozłów ?*

— mówi Najwyższy przez usta Psalmisty (2). Nie dobru Boga, ale dobru człowieka służyły ofiary Starego Zakonu. Wyrażały one wolę człowieka poświęcenia się całkowitego Bogu, służenia Mu wszystkim, co miał najlepszego.

Ofiary te jednak, w których człowiek zamiast samego siebie składał Bogu swoją własność w postaci zwierząt lub rzeczy, nie mogły czynić zadość sprawiedliwości Bożej. Świadczą o tym wyraźnie liczne teksty Pisma Świętego. « Nie chcesz ofiar ani darów » (3), « nie kochasz się w całopaleniach » — mówi Psalmista o Bogu (4). A On sam wręcz oświadcza przez usta Proroków : « Cóż mi po mnóstwie ofiar waszych ? ... Jestem syty całopalenia baranów i łoju tłustego bydła, a krwi cielców, baranów i kozłów nie pragnę » (5). « Na co mi kadzidło, mówi Pan, całopalenia wasze nie są mi przyjemne i ofiary wasze nie podobają mi się » (6). « Mam w niena-

(1) *Rzym.* VIII, 21-22.

(2) *Ps.* XLIX, 12-13.

(3) *Ps.* XXXIX, 7.

(4) *Ps.* L, 18.

(5) *Izaj.* I, 11.

(6) *Jer.* VI, 20.

wiści i odrzuciłem uroczyste święta wasze, ani się kocham w ofiarach zgromadzenia waszego » (1).

Teksty powyższe, do których można by dodać jeszcze wiele innych, wyraźnie stwierdzają niewystarczalność ofiar Starego Zakonu. Z braku wewnętrznej dyspozycji u ofiarujących, stały się one pustą, martwą literą, pozbawioną zupełnie ducha. Ale i sama natura tych ofiar nie zadawiała Boga. Z przytoczonych tekstów widać, że chciał On innej ofiary jako zadośćuczynienia za grzechy ludzi. Tę inną ofiarę wyraźnie wskazuje proroctwo Malachiasza : « Nie mam chęci do was, mówi Pan Zastępów, i ofiary nie przyjmę z rąk waszych. Albowiem od wschodu słońca, aż do zachodu, wielkie jest imię moje między narodami, i *na każdym miejscu składane będą imieniowi memu kadzidło i ofiara czysta* » (2). Mowa tu jest o ofierze Chrystusowej, która jedna czyni zadość sprawiedliwości Bożej.

Przyjście na świat Zbawiciela zmieniło radykalnie sprawę uświęcenia i usprawiedliwienia człowieka. Jedno i drugie stały się możliwe, gdy zamiast przemocą zmuszonych do ofiary zwierząt, rolę pośrednika między człowiekiem a Bogiem dobrowolnie podjął Syn Boży, stawszy się ubłaganiem za grzechy nasze. Ofiara Jego, raz na krzyżu dokonana, trwa na wieki, jako niewyczerpane źródło odkupienia, dostępne dla wszystkich, którzy chcą zeń korzystać. Głęboki kontrast, jaki istnieje między ofiarą Chrystusa a ofiarami Starego Zakonu, oraz ich nierówną skuteczność, wyraża dobitnie Apostoł Paweł, gdy mówi : « Jeśli krew kozłów i wołów i popiół jałowicy rozsypane na splugawionych poświęcają ich ku oczyszczeniu ciała, o ile więcej krew Chrystusa, który przez Ducha Świętego samego siebie ofiarował niepokalanym Bogu, oczyści sumienie nasze od martwych

(1) *Amos*, V, 21.

(2) *Mal.* I, 11.

uczynków, ku służeniu Bogu żyjącemu. Dlatego Chrystus jest nowego przymierza pośrednikiem » (1). Ofiara Jego położyła kres ofiarom Starego Zakonu. Stwierdza to wielokrotnie Apostoł Narodów. Zapewnia nas on, że « z uczynków Zakonu nikt nie może być usprawiedliwiony przed Bogiem » (2), że « wiarą człowiek bywa usprawiedliwiony » (3), że z wiary « pokój mamy z Bogiem przez Pana naszego Jezusa Chrystusa » (4), że « sprawiedliwy z wiary żyć będzie » (5). Te i tym podobne teksty wyraźnie świadczą o tym, że usprawiedliwienie człowieka wobec Boga jest możliwe jedynie przez ofiarę Chrystusa, z której skutków każdy może korzystać przez wiarę.

Nauka świętego Pawła o usprawiedliwieniu przez wiarę dała, jak wiadomo, powód do różnych i rozbieżnych w swych konsekwencjach interpretacji. Dla głosicieli Reformacji, w szczególności zaś dla Lutra, nauka Apostoła przesądzała sprawę bezużyteczności wszelkich wogóle uczynków, nie tylko uczynków Starego Zakonu. Interpretacji tej, która u późniejszych zwolenników Reformacji nie zachowała się, przeczą słowa samego Apostoła. Twierdzi on bowiem, że « nie słuchacze Zakonu sprawiedliwymi są u Boga, ale czyniciele Zakonu usprawiedliwieni będą » (6). To samo mówi święty Jakub : « Bądźcie czynicielami Słowa, a nie słuchaczami tylko, oszukującymi samych siebie. Albowiem kto jest tylko słuchaczem Słowa, a nie czynicielem, ten podobny jest mężowi, przypatrującemu się obliczu swemu. Ujrzał on samego siebie i odszedł, a wnet zapomniał, jakim był » (7). A oto słowa samego Chrystusa w

(1) *Żyd.* IX, 13-15.

(2) *Rzym.* III, 20.

(3) *Ibid.* 28.

(4) *Rzym.* V, 1.

(5) *Gal.* III, 11.

(6) *Rzym.* II, 13.

(7) *Jak.* 1, 22-24.

tej sprawie : « Nie każdy, który mi mówi : Panie, Panie ! wnijdzie do królestwa niebieskiego, ale *który czyni wolę Ojca mego, który jest w niebiesiech, ten wnijdzie do królestwa niebieskiego* » (1). Mamy tu potwierdzoną przez samego Chrystusa konieczność uczynków natchnionych przez wiarę : bez uczynków wiara jest martwa (2).

Jakiej natury są te uczynki niezbędne do usprawiedliwienia w Nowym Zakonie ? Charakterystyczną ich cechą jest miłość ; ona to różni je zasadniczo od uczynków wymaganych przez Stary Zakon : « Miłować Boga z całego serca, i z całego umysłu, i z całej duszy, i z całej siły, a miłować bliźniego, jak siebie samego, więcej jest aniżeli wszystkie całopalenia i ofiary », mówi, komentując słowa Chrystusa, jeden z uczonych w Piśmie, za co otrzymuje od Niego następujące słowa uznania : « Nie daleko jesteś od Królestwa Bożego » (3). « Miłosierdzia chcę, a nie ofiary, oświadczają wręcz sam Chrystus, bom nie przyszedł wzywać sprawiedliwych, ale grzesznych do pokuty » (4).

Wprawdzie i w Starym Zakonie znaleźć można zbliżające się do powyższego sformułowania wymagań Bożych od człowieka. Oto na przykład co mówi Bóg do Izraela przez usta Micheasza Proroka : « Mówisz : z czym stanę przed Panem, a pokłonię się Bogu Najwyższemu ? Izali się przedeń stawię z ofiarami całopalnymi, z cielcami rocznymi ? Izali się Pan kocha w tysiącach baranów, i w tysiącu tysięcy strumieni oliwy ? Izali dam pierworodnego swego za przestępstwo moje ? Albo owoc żywota mego za grzech duszy mojej ? Oznajmiono ci, człowiecze, co jest dobrego, i czego Pan chce od ciebie : abyś czynił sprawiedliwość, a miłował

(1) *Mat.* VII, 21.

(2) *Jak.* II, 17.

(3) *Mar.* XII, 33-34.

(4) *Mat.* IX, 13.

miłosierdzie i pokornie chodził z Bogiem twoim » (1). Tekst ten, jak i wiele innych, wykazuje, że Bóg wymaga od zbliżających się do Niego nie tylko sprawiedliwości, ale i miłosierdzia, ponieważ zarówno sprawiedliwość, jak i miłosierdzie, należą do istoty świętości Boga. Co więcej, wiele tekstów ze Starego Zakonu wyraźnie wskazuje, że miłosierdzie występuje jako główny rys Boga i tam tylko ustępuje miejsca sprawiedliwości, gdzie zła wola ludzka nie chce mieć do czynienia z Bogiem miłosiernym. « Któryż Bóg jest podobny Tobie — mówi tenże Prorok Micheasz — który by nieprawość odpuszczał i nie pamiętał przestępstwa reszty dziedzictwa swego, który by nie zachowywał na wieki gniewu swego, przeto że kocha się w miłosierdziu » (2). Jak wielkie jest miłosierdzie Boże dla pokutujących, świadczy o tym wymownie Jonasz Prorok. Gdy zapowiedziane przezeń zniszczenie Niniwy nie nastąpiło na skutek pokuty mieszkańców tego miasta, wówczas Jonaś niezadowolony z tego obrotu rzeczy mówił do Boga : « Wiedziałem, żeś Ty Bóg łaskawy i litościwy i długo cierpliwy i wielkiego miłosierdzia, a który żałujesz złego. A teraz, o Panie, weź życie moje ode mnie, bo mi lepiej umrzeć niż żyć » (3). Pragnienie śmierci wzmoгло się w Jonaszu, gdy uschło jedyne drzewo, które go osłaniało od żaru słońca. Otrzymał jednak następującą odpowiedź od Boga : « Ty żałujesz tego drzewa, około którego nie pracowałeś, aniś mu dał wzrost, które jednej nocy urosło i jednej nocy uschło. A jabym nie miał żałować Niniwy, miasta tak wielkiego, w którym jest więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, nie umiających rozróżnić między prawicą a lewicą swoję, i bydła wiele ? » (4).

(1) *Mich.* VI, 6-8.

(2) *Mich.* VII, 18.

(3) *Jon.* IV, 1-3.

(4) *Ibid.* 10-11.

A jednak Stary Zakon nie objawił w całej pełni, na czym polega świętość Boga, którą ma człowiek naśladować. To pełne objawienie dał ludziom dopiero Jezus Chrystus. Ewangelia Jego odsłania nam nie jakiś oderwany rys świętości Bożej, ale samą jej istotę. Sprawiedliwość nie przestaje być atrybutem Boga, ale pod jej przejawami Chrystus nam ukazuje promieniującą z samej głębi Bożego jestestwa miłość Ojca do nas. W tej to miłości zawarte jest ostateczne wyjaśnienie zagadki naszego bytu : nie konieczność ani przypadek zadecydowały o naszym stworzeniu, ale to, że Bóg, który jest miłość (1), pierwszy nas umiłował (2). Miłosierny dekret Jego myśli i woli odwiecznie każdego z nas wybrał do istnienia z pośród niezliczonego mnóstwa istot możliwych. Również i odkupienie nasze jest dziełem miłości : « Bóg tak umiłował świat — mówi Jezus do Nikodema — że Syna swego jednorodzonego dał, aby wszelki, który weń wierzy, nie zginął, ale miał żywot wieczny » (3).

Nie samo jednak stworzenie i zachowanie naszego bytu ale i jego celowość są przedmiotem odwiecznej Bożej miłości. Jej program, jej zasięg w tym kierunku jest tak wielki, że przewyższa wszystkie ludzkie określenia i porównania. Święty Paweł Apostoł twierdzi, że tylko wiara daje nam możność poznać, « jaka jest szerokość, długość, głębokość i wysokość... przewyższającej wszelkie poznanie miłości Chrystusowej » (4), to znaczy objawionej nam przez Syna Bożego miłości Ojca. Miarę jej daje nam Chrystus w modlitwie arcykapłańskiej. Prosi w niej Syn Ojca o doskonałą jedność dla swych wyznawców, « aby — mówi — świat poznał, żeś Ty mnie posłał i umiłował ich, jako i mnie umiłował » (5).

(1) 1. Jan. IV, 8.

(2) *Ibid.* 19.

(3) Jan, III, 16.

(4) Efez. III, 18-19.

(5) Jan, XVII, 23.

Nieco dalej znowu wraca do tej sprawy : « Oznajmiłem im imię Twoje i oznajmię, *aby miłość, którą mnie umiłowałeś, w nich była, a ja w nich* » (1).

Jak rozumieć te słowa ? Czy znaczą one, że Bóg Ojciec darzy ludzi taką samą miłością jak i Syna swego ? Przypuszczenie takie nie da się utrzymać, gdyż wynikałoby zeń, że między synostwem Bożym Chrystusa a naszym nie ma istotnej różnicy. Wiemy jednak, że tak nie jest i że między stosunkiem Boga do Jednorodzonego Syna Jego a stosunkiem do synów przez adopcję zachodzi różnica natury. Słowa więc « umiłowałeś ich, jako i mnie umiłowałeś » należy brać w znaczeniu podobieństwa a nie tożsamości.

Jeszcze inną trudność nasuwają powyższe słowa Chrystusa : « Oznajmiłem im imię Twoje i oznajmię, *aby miłość, którą mnie umiłowałeś, w nich była, a ja w nich* ». Trudność tę stwarza spójnik « aby ». Gdyby te zdania były połączone spójnikiem « że », sens ich byłby następujący : Chrystus okazał ludziom, kim Bóg jest dla nich, a mianowicie, że miłuje ich tak, jak umiłował Jego samego. Natomiast spójnik « aby » nadaje im znaczenie następujące : Chrystus okazał ludziom, kim Ojciec Jego będzie dla nich, gdy spełnią swe powołanie : a mianowicie, że przez uświęcenie się osobiste staną się przedmiotem podobnej miłości, jak ta, którą darzy Ojciec Syna swego. Pojęte w ten sposób oświadczenie Chrystusa ma znaczenie względne, zależne od reakcji człowieka. Zależność ta nie może nas dziwić po tym, co już wiemy o roli wolnej woli człowieka w stosunku do Boga. Wszystko, co poza życiem i zachowaniem naszym otrzymujemy od Boga, a co nazywamy ogólnym mianem łaski, nie gwałci woli naszej, ale przeciwnie, uzależnione jest od jej zgody. Bóg nie chce nikogo zmuszać do szczęścia. Nawet łaska Bożego macierzyństwa

(1) *Ibid.* 26.

Dziewicy Marii wymagała zgody jej woli. Stosuje się to również do objawionych przez Chrystusa miłosiernych planów Boga względem ludzi. Ani synostwo Boże i związane z nim prerogatywy i przywileje, ani nawet przewyższająca wszystko miłość, jaką Ojciec ma dla ludzi, nie są im narzucone przemocą, ale uzależnione są od zgody ich woli. Jej *fiat* jest niezbędne do tego, aby największa nawet łaska Boża nie okazała się « daremną » (1), na próżno nam udzieloną.

Wszelako, mimo to zastrzeżenie, a w pewnym sensie dzięki niemu właśnie, słowa Chrystusa « aby miłość, którą mnie umiłowałeś, w nich była, a ja w nich » zawierają coś niesłychanie wielkiego i pociągającego dla człowieka. Możliwości jego zakreślone są na miarę boską, skoro może się on stać przedmiotem miłości podobnej do tej, którą Bóg Ojciec darzy Syna swego. « Ja chwale, którą mi dałeś, dałem im » (2) — mówi Chrystus. Chwałą tą, jak ją tłumaczy większość komentatorów, jest synostwo Boże. Dostępne dla ludzi przez adoptację, upodabiania ich Temu, który jest Synem Bożym przez naturę. Tę to niesłychaną godność, dostępną każdemu człowiekowi, stwierdza Piotr Apostoł w następujących słowach : « Bardzo wielkie i cenne obietnice są nam dane, abyśmy się przez nie stali uczestnikami Bożej natury » (3). Jeszcze dokładniejsze w tej sprawie oświadczenie znajdujemy w liście świętego Jana : « Patrzcie, jaką miłość dał nam Ojciec, że nazwaliśmy Synami Bożymi i jesteśmy... Teraz Synami Bożymi jesteśmy, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Lecz wiemy, iż gdy się (on) objawi, podobni Mu będziemy, albowiem ujrzymy Go tak, jako jest. A wszelki, który ma tę nadzieję w Nim, uświęca się, jako i On święty jest » (4).

{1} *I. Kor.* XV, 10.

{2} *Jan.* XVII, 22.

{3} *2. Piotr*, I, 4.

{4} *1. Jan.* III, 1-3.

Oto jakie perspektywy otwiera przed człowiekiem objawiona przez Syna Bożego świętość Ojca.

Z powyższych uwag nie trudno wywnioskować, na czym polega świętość w chrystianizmie. Nie jest ona bynajmniej zaprzeczeniem wskazań w tej sprawie Starego Zakonu. Mówi o tym wyraźnie Jezus Chrystus : « Nie mniemajcie, abym przyszedł znieść Zakon albo Proroki. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem powiadam wam : dopóki nie przemina niebo i ziemia, jedna jota ani jedna kreska nie odmieni się w Zakonie, aż wszystko się stanie » (1). Wynika stąd, że zasadnicze rysy świętości, jak je podają księgi Starego Zakonu, winny być wiernie zachowane, należy wszakże je tłumaczyć i wypełniać w duchu Jezusa Chrystusa. Ewolucja nie jest w treści, ale w jej interpretacji.

Warunek ten oznacza przede wszystkim, że wskazania Starego Zakonu dotyczące świętości winny być rozumiane w duchu nauki Chrystusa. Jest ona bowiem owym Słowem Bożym, wyrażającym w sposób bezwzględnie pewny zamierzenia Stwórcy względem nas, oraz nasze najlepsze możliwości do wypełnienia takowych. Sama wszakże znajomość nauki Chrystusa nie stanowi jeszcze życia chrześcijańskiego : nie wystarcza bowiem wiedzieć, że coś jest prawdziwe, dobre i jako takie wskazane do czynienia, by zaraz to spełnić. Na przeszkodzie takiemu posłuszeństwu wskazaniom naszego rozumu stoi głęboki konflikt, jaki istnieje w nas między rozumem a wolą. *Video meliora proboque, deteriora sequor*, oto jak Owidiusz w swych *Melamorfozach* stwierdza istnienie tego konfliktu w człowieku. Święty Paweł Apostoł wyraża go jeszcze dobitniej, gdy mówi : « Nie czynię dobrego, które chcę, ale złe, którego nie chcę,

(1) *Mat.* V, 17.

to czynię » (1). Wbrew twierdzeniu Kanta, który pod tym względem stoi na stanowisku klasycznego intelektualizmu, żadne wywody ani dowody rozumowe, choćby najbardziej jasne i przekonujące, nie mogą skłonić woli naszej do uznania tego, czego ona uznać nie chce. Stosunek ludzi do Ewangelii potwierdza to całkowicie : głoszona przez tyle wieków, jest ona dziś powszechnie nieomal znana, jak jednak mało jest ludzi, którzy przejmują się nią i podług niej żyją ! Czyżby postawa taka była możliwa, gdyby te najoczywistsze i najzbawienniejsze, nie tylko dla jednostek ale i dla narodów, prawdy narzucały się woli ludzkiej z siłą imperatywu kategorycznego ?

Do świętości w znaczeniu chrześcijańskim potrzeba czegoś więcej niż inicjacji, czegoś więcej niż teoretycznej znajomości i rozumienia choćby wszystkich prawd nauki Chrystusa : trzeba ponadto, najściślej i najzupełniej, być zjednoczonym z Nim samym. Jedność tę chrześcijanin osiąga przez Ducha Chrystusowego, którego przyjmuje i którym żyje. Zapowiedź swego Ducha, który jest Duchem Ojca i Syna, dał Chrystus uczniom w mowie pożegnalnej w wieczerniku : « Prosić będę Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby mieszkał z wami na wieki, Ducha prawdy, którego świat przyjąć nie może, bo go nie widzi, ani go zna ; lecz wy go poznacie, bo u was mieszkać będzie i w was będzie... » (2). « Gdy przyjdzie on Duch prawdy, zaprowadzi was do wszelkiej prawdy, bo nie sam od siebie mówić będzie, ale cokolwiek usłyszy, mówić będzie, i przyszłe rzeczy wam opowie. On mnie uwielbi, bo z mego weźmie, a wam opowie » (3). Widzimy więc, że wymagane od świętego w Starym Zakonie zjednoczenie z Bogiem możliwe jest w Nowym przez jedność z Chrystusem,

(1) *Rzym*, VII, 19.

(2) *Jan*, XIV, 16-17.

(3) *Jan*, XVI, 13-14.

tę zaś jedność osiąga człowiek przez Ducha Świętego. Jak mówi Apostoł, « kto łączy się z Panem, jednym Duchem jest z nim » (1). « Kto Ducha Chrystusa nie ma, ten nie jest Jego » (2).

Uświęcenie, czyli oddanie się Bogu przez Chrystusa, wymaga, jak i dawniej, od człowieka oderwania się od wszystkiego, co nieczyste, to znaczy, co ma związek z grzechem. Wymagania w tej sprawie w Nowym Zakonie różnią się tym od Starego, że nie tylko są dokładniej określone, ale że są bardziej radykalne. Święty Paweł Apostoł, który najwięcej o nich pisze, twierdzi, że człowiek pragnący jedności z Chrystusem winien dla niej zniszczyć w sobie pierwiastek zła tkwiący w każdym w postaci wrodzonych i nabytych skłonności do grzechu. Pierwiastek ten, powodujący w nas zastój, rozkład moralny, ostatecznie śmierć duchową, a jako taki wrogi naszemu postępowi w dobrem, przeciwstawia Apostoł wręcz innemu, w najlepszych możliwościach naszego jestestwa zawartemu, pierwiastkowi życia, rozwoju i doskonalenia się. Pierwszy z tych pierwiastków nazywając ciałem, *σὰρξ*, a drugi duchem, *πνεῦμα*, stwierdza ich antagonizm, nie dopuszczający zgody między nimi i zmuszający nas do wyboru między jednym a drugim. « Duchem chodźcie, czytamy w liście do Galatów, a pożądliwości ciała nie wypełnicie. Albowiem ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciw ciału. Bo te się sobie wzajem sprzeciwiają, abyście, nie cokolwiek chcecie, to czynili » (3). « Którzy są w ciele, mówi gdzieindziej Apostoł, Bogu się podobać nie mogą. Lecz wy nie jesteście w ciele, ale w duchu, jeśli jednak Duch Boży w was mieszka » (4). Ciało w rozumieniu Apostoła

(1) 1. Kor. VI, 17.

(2) Rzym. VIII, 9.

(3) Gal. V, 16-17.

(4) Rzym. VIII, 8-9.

to nie tylko to, co my oznaczamy przez to słowo, ale i dusza ψυχή, a więc cały człowiek w stanie natury skażonej przez upadek pierworodny, skłaniającej się raczej ku złu niż ku dobru. Potwierdza to słynne rozróżnienie świętego Pawła między uczynkami ciała i ducha. « Jawnie są — mówi on — uczynki ciała, które są : cudzołóstwo, wszetecznictwo, nieczystość, rozpusta, bałwochwalstwo, czary, nieprzyjaźnie, swary, zawiści, gniewy, niesnaski, rozterki, kacerstwa, zazdrości, zabójstwa, pijaństwa, biesiady i tym podobne. A owoc Ducha jest : miłość, wesele i pokój, cierpliwość, dobroć, nieskwapliwość, cichość, wiara, skromność, wstrzeźliwość, czystość » (1). Widzimy stąd, że uczynki ciała są dziełem ludzi, ulegających żądzom, czyli dziedzicznie przekazanym wpływom przeszłości, uczynki zaś ducha są dokonane przez ludzi pod wpływem Chrystusa, działającego w nich przez Ducha Świętego. Tylko ci ostatni uświęcają się, postępowanie zaś pierwszych oddala ich od Boga. « Jeślibyście podług ciała żyli, pomrzecie — mówi do chrześcijan święty Paweł — ale jeślibyście duchem sprawy ciała umartwiali, żyć będziecie. Bo którzykolwiek Duchem Bożym rządzeni są, ci są Synami Bożymi » (2).

Ten sam konflikt, zachodzący we wnętrzu ludzkim między dwoma wrogimi i wykluczającymi się pierwiastkami, przedstawia Apostoł przy pomocy bardziej jeszcze wyrazistego obrazu starego i nowego w nas człowieka. Zwracając się do chrześcijan w liście do Efezów, wzywa ich, « żebyście złożyli... starego człowieka, który się psuje przez pożądliwości oszukujące ; i odnowili się duchem umysłu waszego ; i oblekli się w nowego człowieka, który według Boga stworzony jest w sprawiedliwości i świętobliwości prawdy » (3). « Nie

(1) *Gal.* V, 19-23.

(2) *Rzym.* VIII, 13-14.

(3) *Efez.* IV, 22-24.

kłamcie jedni drugim, pisze w liście do Kolosan, gdyżście zwlekli z siebie starego człowieka z uczynkami jego a oblekliście nowego, który się odnawia... podług obrazu tego, który go stworzył » (1). Stary w nas człowiek to smutna spuścizna po pierwszym Adamie, w postaci skłonności do grzechu, które to skłonności wyrażają solidarność naszą w złem z całym rodzajem ludzkim. Nowy człowiek, to oryginalny pomysł Boży, zawarty w najlepszych możliwościach każdego z nas, które to możliwości rozwinąć może jedynie Chrystus, działający w nas przez swego Ducha. Ponieważ współzycie, w każdym z nas, starego i nowego człowieka jest niemożliwe, trzeba wybierać między jednym a drugim. Chrześcijanin nie może mieć wątpliwości co do tego, na którą stronę wybór jego paść winien : stary w nim człowiek musi umrzeć, aby nowy mógł żyć i rozwijać się. Śmierć ta, którą wyraża sakrament Chrztu, jest niezbędnym warunkiem odrodzenia duchowego, owego « narodzenia na nowo », bez którego, jak mówi Chrystus, nie można widzieć Królestwa Bożego, ani tym bardziej wniknąć do niego (2). W nauce świętego Pawła życie chrześcijanina winno odtwarzać główne momenty historii Chrystusa, a mianowicie Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie. Chrzest jest odpowiednikiem śmierci Chrystusa i zapowiedzią nowego życia wyrażonego w zmartwychwstaniu. « Aż nie wiecie, pisze Apostoł w liście do Rzymian, iż którzykolwiek w Chrystusie Jezusie jesteśmy ochrzczeni, w śmierci Jego ochrzczeni jesteśmy ? Albowiem jesteśmy razem z Nim pogrzebani w śmierć przez chrzest, aby jak Chrystus wstał z martwych..., tak żebyśmy i my w nowości życia chodzili. Bo jeśliśmy weń wszczępieni w podobieństwo śmierci Jego, tedy też i w podobieństwo zmartwychwstania wszczępieni weń będziemy : wiedząc to, że stary nasz

(1) *Kol.* III, 9-10.(2) *Jan.* III, 3, 5.

człowiek razem z Nim jest ukrzyżowany, aby ciało grzechu było zniszczone, żebyśmy już więcej nie służyli grzechowi. Jeśliśmy tedy z Chrystusem umarli, wierzymy, iż wespół z Chrystusem żyć będziemy » (1). Słowa te nie pozostawiają żadnej wątpliwości co do obowiązku zabicia w sobie starego człowieka, obowiązku ciężącego na każdym, kto się chce uświęcić w chrześcijaństwie.

Wiemy dobrze, z osobistego doświadczenia, jak obowiązek ten jest ciężki i bolesny dla natury człowieka. Wzdryga się ona przed nim, jak chory przed operacją, o której wie z góry, że nie wyjdzie z niej cało, że nie obejdzie się bez okaleczenia. Nie na próżno prefiguracją chrztu było i jest u żydów obrzezanie. W związku z tym powstaje pytanie, jaka jest celowość tego umartwiania natury ludzkiej, tak dla niej ciężkiego, bolesnego i odrażającego? Po co człowiek ma gwałt zadawać swym wrodzonym popędom i potrzebom, po co ma niszczyć i wykorzeniać w sobie naturalne skłonności i namiętności, których zaspokojenia domagają się w nim najbardziej podstawowe instynkty: samoobrony, zachowania i wzrostu bytu?

Na pytania te nauka chrześcijańska, a za nią elementarny zdrowy rozsądek, dają następującą odpowiedź: ponieważ możliwości wolnej woli człowieka są różne co do natury i wartości, ponieważ są między nimi takie, które się wzajemnie wykluczają, a czas do ich realizacji jest ograniczony, trzeba wybierać między nimi najlepsze i te tylko realizować. Najlepsze zaś są te możliwości każdej jednostki, które najdokładniej ją wyrażają jako taką, to znaczy te, które realizują to, co w niej jest najbardziej boskie a przez to samo oryginalne, co nie jest plagiatem, imitacją. Święty Paweł nazywa mianem nowości to, co człowiek zjednoczony

(1) *Rzym.* VI, 3-6, 8.

z Chrystusem powinien dać z siebie. « Jeśli kto jest w Chrystusie, *nowym jest stworzeniem* : stare rzeczy przeminęły, oto się wszystkie nowe stały » — pisze Apostoł do Koryntian. (1). « W Chrystusie Jezusie nic nie waży — mówi gdzieindziej — ale nowe stworzenie » (2). Do nowości życia wzywa również Paweł chrześcijan, nawiązując do nakazu Starego Zakonu, aby chleby spożywane w święto Paschy były bez drożdży : « Nie wiecie, iż trochę kwasu wszystko ciasto zakwasza ? Wyczyśćcież stary kwas, abyście byli *nowym zaczynem*, jako (że) przaśni jesteście. Albowiem Pascha nasza ofiarowany jest Chrystus. A tak obchodzimy święto nie w starym kwasie, ani w kwasie złości i przewrotności, ale w przaśnikach szczerości i prawdy » (3). Ta wymagana od chrześcijanina nowość ma uzasadnienie w oryginalności pomysłu Bożego, jaki każdy człowiek w sobie wciela : realizując ten nowy pomysł, upodabnia się on swemu Stwórcy, który mówi o sobie w Apokalipsie : « oto wszystko nowe czynię » (4).

Wobec tak wysokich wymagań, jakie nauka Chrystusa stawia człowiekowi dążącemu do świętości, nie tylko ciężkie występki, ale i najdrobniejsze odchylenia od drogi życia są niewiernością, nieraz nawet sprzeniewierzeniem się swemu powołaniu. To nam tłumaczy dziwne i nie dające się inaczej wytłumaczyć zalecenia Chrystusa. Na przykład, gdy jeden z uczniów Jego rzekł Mu : « Panie, dopuść mi... pierwwej odejść i pogrzebać ojca mego. Odpowiedział mu Jezus : Pójdź za mną, a niechaj umarli grzebią umarłych swoich » (5). Do tej kategorii należy następujące zalecenie Chrystusa : « Jeśli kto idzie do mnie, a nie ma w nienawiści ojca swego i matki, i żony, i dzieci, i braci i sióstr, a nawet

(1) 2. Kor. V, 17.

(2) Gal. VI, 15.

(3) 1. Kor. V, 6-8.

(4) Apok. XXI, 5.

(5) Mat. VIII, 21-22.

i życia swego, nie może być uczniem moim » (1). Mowa jest w tych tekstach o prymacie powołania człowieka : tam, gdzie najbliższy nawet stosunek do osób, spraw i rzeczy staje w poprzek powołaniu jednostki, tam stosunek ten powinien być zerwany, jako szkodliwy i wrogi. Domaga się tego wyraźnie Zbawiciel, gdy mówi : « Nie mniemajcie, żebym przyszedł dawać pokój na ziemię ; nie przyszedłem dawać pokoju, ale miecz. Bom przyszedł rozłączyć syna od ojca, córkę od matki, synową od świekry. I nieprzyjaciółmi będą człowiekowi domownicy jego. Kto miłuje ojca albo matkę więcej niż mnie, nie jest mnie godzien » (2). Ostatnie to zdanie tłumaczy, że tam tylko, gdzie ma miejsce pogwałcenie chrześcijańskiej hierarchii wartości, stosunek do osób, nawet najbliższych, staje się szkodliwy i wrogi powołaniu człowieka. Hierarchię tę i związane z nią warunki uświęcenia określają najdobitniej następujące słowa Chrystusa : « Jeśli oko twoje prawe gorszy cię, wyrwij je a odrzuć od siebie. Albowiem pożyteczniej jest tobie, aby zginął jeden z członków twoich, niż aby miało być wrzucone całe ciało twoje do piekła. A jeśli cię prawa ręka twoja gorszy, odetnij ją i odrzuć od siebie. Albowiem pożyteczniej jest tobie, aby zginął jeden z członków twoich, niżliby miało iść wszystko ciało twe do piekła » (3). W odniesieniu do sprawy powołania człowieka, któremu wszystko winno być podporządkowane, zrozumieliśmy się staje ten kanon chrześcijańskiego ascetyzmu.

Gwałcony w praktyce w kolei wieków przez wszystkie czyny starego w nas człowieka, od zbrodni publicznych do prywatnych aktów samolubstwa, kanon ten został w naszych czasach teoretycznie zakwestionowany przez

(1) *Luk.* XIV, 26.

(2) *Mat.* X, 34-37.

(3) *Mat.* V, 29-30.

Fryderyka Nietzschego. Chrześcijańskiej tablicy wartości, stawiającej na pierwszym miejscu miłość bliźniego i wynikające z niej obowiązki przychodzenia z pomocą potrzebom ludzi, Nietzsche przeciwstawia wręcz przeciwną tablicę, której naczelną zasadą jest, by jednostka poczytująca się za wyższą z racji swego urodzenia, sobą samą się zajmowała, a innych ludzi uważała za sługi, za niewolników swoich. Wszystkie obowiązki względem bliźniego i samo jego pojęcie jest zaprzeczone w tej doktrynie : od dążącej do nadczłowieństwa jednostki wymaga się tam rozwoju potęgi polegającej na rozpętaniu jej najdzikszych, najbardziej zwierzęcych instynktów i na deptaniu po innych ludziach. Rzecz dziwna, ta nowa hierarchia wartości, potępiająca wszystko, co dotychczas było uważane za wzniosłe, szlachetne, dobre, wynosząca natomiast do wyżyn cnoty to, co przez chrystianizm urobione sumienie poczytywało za występki, za zbrodnie, hierarchia ta nie napotykała zdecydowanego sprzeciwu wśród ludzi zajmujących się sprawami myśli i ducha ; przeciwnie, znalazła tam niemało podziwu i uznania dla śmiałości, dla genialności poglądów jej autora. Rzec można bez przesady, że wiele umysłów z końca XIX wieku i początku XX-go pozostawało pod urokiem, a nawet pod silnym wpływem, filozofii piewcy Zaratustry. Dopiero wojna obecna, natchniona przez ideały Nietzschego, okazała w całej pełni, co daje jednostkom i narodom jego tablica wartości. Gdy większość krajów Europy znalazła się pod jarzmem « narodu panów », wtedy jawnym się stało, w jaką gehennę zamieniają ziemię hasła nowej moralności, wzywające człowieka, aby wbrew wskazaniom Ewangelii rozwijał w sobie instynkty dzikiej bestii i miarą sponiewieranej godności bliźniego mierzył swoją własną wielkość i moc. Zwłaszcza nam, Polakom, którzyśmy tak ciężko doświadczyli na sobie skutków tej moralności, nie potrzeba wykazywać jej niebezpieczeństwa.

Oby to doświadczenie zwróciło nas ku Chrystusowi, abyśmy na Jego Ewangelii oparli reformę naszego prywatnego i publicznego życia. Zrozumiemy wówczas, że ostatnim słowem najwyższej doskonałości czyli uświęcenia człowieka jest miłość.

Wiemy, że wespół ze sprawiedliwością, miłość należy do istoty Boga, jak nam tę istotę okazał Jego stosunek do nas. Wiemy także, że nasz stosunek do Boga, polegający na upodabnianiu się Jemu, czyli uświęcaniu, winien również wykazywać w nas sprawiedliwość i miłość. Innymi słowy mówiąc, za sprawiedliwość i miłość Boga względem nas winniśmy Mu odplacić sprawiedliwością i miłością. Sprawiedliwości jednak Bożej nikt z ludzi zadośćuczynić nie może. Zapewnia nas o tym Chrystus w szczególniejszy sposób w przypowieściach o niemiłosiernym słudze-dłużniku (1) i o niesprawiedliwym włodarzu (2). Z przypowieści tych wynika, że z punktu widzenia ścisłej sprawiedliwości istnieje niewspółmierność między tym, co Bóg daje człowiekowi, a tym, co człowiek Mu oddać może. Mimo jednak tę nieuiszczalność człowieka, Bóg nie tylko żąda odeń zwrotu, ale i przyrostu udzielonych mu darów. Stwierdza to Chrystus w swych innych przypowieściach, szczególnie w przypowieści o talentach (3) i o dziesięciu grzywnach (4). Jak uczynić zadość tak wielkim wymaganiom Bożym? Na pytanie to nie było odpowiedzi w Starym Zakonie. Odpowiedział na nie dopiero Chrystus w sposób następujący: ponieważ człowiek nie jest w stanie swą ludzką sprawiedliwością uczynić zadość Bożej sprawiedliwości, winien Mu się odplacić miłością. A ponieważ nie można miłować Boga, nienawidząc

(1) *Mat.* XVIII, 23-35.

(2) *Łuk.* XVI, 1-8.

(3) *Mat.* XXV, 14-30.

(4) *Łuk.* XIX, 12-27.

bliźniego (1), jedynym sposobem spłaty długu, jaki każdy człowiek zaciągnął u Boga, jest miłość bliźniego. Miłość bliźniego uratowała niesprawiedliwego, względem Boga, włodarza ewangelicznego, tak jak brak miłości ściągnął potępienie na niemilosierznego sługę-dłużnika.

Miłość jest alfą i omegą całej nauki Chrystusa : ona winna ożywiać wszystkie praktyki chrześcijańskie, ona jest niezbędnym dopełnieniem wszystkich cnót : « Choćbym mówił językami ludzkimi i anielskimi, a miłości bym nie miał, stałem się jako miedź brzęcząca, albo cymbał brzmiały. I choćbym miał proroctwo, i wiedziałbym wszystkie tajemnice i wszelką naukę, i choćbym miał wszystką wiarę, tak żebym góry przenosił, a miłości bym nie miał, nic nie jestem. I choćbym wszystkie majątności moje rozdał na żywność ubogich, i choćbym wydał ciało moje, abym był spalony, a miłości bym nie miał, nic mi to nie pomoże » (2). Wniosek z tych słów jest, że w chrystianizmie wszystko sprowadza się do miłości. Jak mówi tenże Apostoł, « koniec przykazania jest miłość » (3).

Jest rzeczą wielce charakterystyczną, że miłość w Nowym Testamencie wyrażona jest przez greckie słowo *ἀγάπη* a nie przez *ἔρος*. Użycie pierwszego a nie drugiego słowa nie jest bynajmniej sprawą przypadku. *Ἔρος* w języku klasycznym greckim wyraża zawsze pożądanie przez kogoś osoby lub rzeczy dla swego osobistego szczęścia lub przyjemności. Pożądanie to jest zmysłowe, o ile ma za przedmiot osobę ; staje się ono wówczas namiętnością, jak mówi Platon, chorobą duszy, *νόσθημα*, która nas spala wewnątrz i napęłnia szaleem (4). *Ἔρος* jednak może być pożądaniem rzeczy, tęsknotą za ziemią ojczystą, pragnieniem sławy, mądrości,

(1) 1. Jan. IV, 20-21.

(2) 1. Kor. XIII, 1-3.

(3) 1. Tym. I, 5.

(4) PLATON, *Prawa*, VI, 783-a.

doskonałości, a nawet samego Boga, jak to ma miejsce w systemie Arystotelesa. Wiadomo bowiem, że filozof ten tłumaczy ruch obrotowy pierwszego nieba przez miłość $\epsilon\phi\omicron\varsigma$, czyli pragnienie połączenia się z trwającym w spokoju i wyzbytym wszelkiego ruchu Bogiem (1). We wszystkich tych przykładach $\epsilon\phi\omicron\varsigma$ jest uczuciem *nawskroś interesownym*, pożądana bowiem osoba lub rzecz potrzebna jest do szczęścia czy do przyjemności pożądanego.

Zupełnie inaczej rzecz się ma ze słowem $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$. Zarówno w języku klasycznym jak i biblijnym słowo to oznacza zawsze miłość czynną i *bezinteresowną*, wyrażającą się w dobrodziejstwach czynionych na rzecz osoby umiłowanej. Wyrażając się językiem świętego Tomasza z Akwinu, słowu $\epsilon\phi\omicron\varsigma$ odpowiada *amor concupiscentiae*, słowu zaś $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ — *amor benevolentiae*.

Fakt, że słowo $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ użyte jest we wszystkich tekstach Nowego Testamentu, gdzie mowa o miłości, wyrażnie świadczy, jakiej natury ma być ta miłość, której domaga się Bóg od ludzi. Winna być ona, podobnie jak miłość Boga do nas, *bezinteresowna*, mająca głównie na względzie dobro osób miłowanych, nie zaś jedynie i wyłącznie swoje własne dobro, tak jak się to dzieje w miłości oznaczonej słowem $\epsilon\phi\omicron\varsigma$. Chrześcijańska miłość, jak ją głęboko określa święty Tomasz z Akwinu, winna być wyjściem człowieka z samego siebie, a raczej z wrodzonego każdemu egoizmu, i wżyciem się w potrzeby bliźniego : *amare est extra se vivere in alio*. Rzecz zrozumiała, że, by zdobyć się na tak pojętą miłość, trzeba wieść nieubłaganą walkę ze starym w nas człowiekiem, będącym, jak wiemy, wcieleniem pychy, samolubstwa i wszystkich złych naszych skłonności. Wtedy tylko, gdy ten stary w nas człowiek jest « ukrzyżowany », nowy człowiek może się upodobnić Temu, który go

(1) ARYSTOTELES, *Metafizyka*, Δ, 7, 1072-b, 3.

stworzył — to znaczy zdobyć iście bosko bezinteresowną miłość, jak ją w przytoczonym powyżej tekście opisuje Apostoł Narodów : « Miłość cierpliwa jest, łaskawa, nie zazdrości, złości nie wyrządza, nie nadyma się ; nie jest czci pragnąca, nie szuka swego, nie jest porywcza do gniewu, nie myśli złego ; nie raduje się z niesprawiedliwości, ale się weseli z prawdy » (1).

Oto na czym polega świętość w chrystianizmie. Jest ona zjednoczeniem człowieka z Bogiem przez miłość i ożywieniem tą miłością wszystkich spraw stosunku człowieka do człowieka. Miłość jest najwyższą syntezą wszystkich wymagań Boga od człowieka. Zapewnia nas o tym Apostoł, gdy mówi : « Z miłości służcie jedni drugim. Bo wszystek zakon w jednym się słowie zamyka : Będiesz miłował bliźniego twego, jako samego siebie » (2).

Streśćmy uwagi nasze nad słowami Modlitwy Pańskiej: *Świeć się imię Twoje*. Wiemy, że imię Boże nie jest to samo co Boża istota : oznacza ono to, co z niezgłębionej istoty Boga może być poznane przez człowieka. Mówiąc więc : *świeć się imię Twoje*, nie prosimy o przyrost świętości w Bogu samym, ale o rozszerzenie i pogłębienie znajomości Boga u ludzi, o to, by coraz lepiej rozumieli Go, by coraz wyższe o Nim mieli pojęcie i wyobrażenie. Realizacja tej naszej prośby zależy częściowo od Boga. Jego też prosimy, aby nam okazał, jakim jest dla nas, co dla nas czyni, jak miłosiernie czuwa nad nami i kieruje do celu naszego życia. Spełnienie jednak powyższej prośby zależy również od nas samych. Wiemy, że człowiek będąc wolnym może pojmować Boga opacznie. Licząc się z tą przerażającą zdolnością deformowania pojęcia o Bogu, wyrażamy pragnienie, abyśmy Go pojmowali takim, jakim On jest w istocie swojej,

(1) 1. Kor. XIII, 4-6.

(2) Gal. V, 13-14.

jakim Go objawił Jezus Chrystus, a nie takim, jakim Go przedstawia zła wola nasza, gdy na usprawiedliwienie swych przewrotnych dążeń, wytwarza sobie odpowiednią interpretację bytu i jego Stwórcy. Wiedząc, że « ze świętym Bóg jest święty, a z przewrotnym działa przewrotnie », ilekroć mówimy : *święć się imię Twoje*, tylekroć obowiązujemy się do pracy nad własnym naszym uświęceniem i nad tym, abyśmy wpływem naszym uświęcali innych ludzi. Jest to, jak widzimy, sprawa jak najszerzej pojętej doskonałości chrześcijańskiej. Jej program określa nam dokładnie dalsze słowa Modlitwy Pańskiej. Zanim zajmiemy się ich rozbiorem, zastanówmy się chwilę nad jedną kwestią związaną ze sprawą uświęcenia.

✱

W przekonaniu wielu ludzi uświęcenie staje w poprzek najważniejszym obowiązkom człowieka : względem rodziny, narodu i wogóle ludzkości. Święty w tym pojmowaniu, to człowiek nierealny, żyjący w świecie fikcji, niedościgłych marzeń, lub, w najlepszym razie, w sferze czysto osobistych doznań i przeżyć, nie obchodzących reszty ludzi. Wiadomo, jak pogląd ten szeroko jest rozpowszechniony, nawet wpośród wierzących, co nie zmienia faktu, że opiera się on na głębokim niezrozumieniu chrześcijańskiego pojęcia świętości i jej zadań. Święty bowiem nie żyje w sferze fikcji, ale pozostaje w ścisłym i nieprzerwanym związku z najbardziej rzeczywistą istotą, jaką jest Bóg, w którym, według słów Apostoła, wszyscy « żyjemy, ruszamy się i jesteśmy » (1). Różnica między świętym a innymi ludźmi polega na tym, że podczas gdy oni mało lub wcale nie myślą o źródle i celu ich życia, jakim jest Bóg, święty świadomie i dobrowolnie odnosi się do Niego ze wszystkim. Jest bowiem nieprawdą, jakoby świętość wymagała od

(1) Dz. Ap. XVII, 28.

człowieka wyrzeczenia się obowiązków jego stanu. Przeciwnie, wymaga ona od niego odniesienia i podniesienia do Boga wszystkich spraw życia, to znaczy ich uświęcenia. Chodzi o to, by do każdego obowiązku, do każdego zadania przystępował człowiek w imię Boga, i spełniał je dla Boga : nie ulega żadnej wątpliwości, że w tych warunkach spełni on je jak najlepiej. Wszystkie wypadki i sprawy życia stają się w takim ujęciu sposobami służenia Bogu, środkami pomagającymi do spełnienia Jego woli.

Powszechność tego wniosku wydać się może niebezpieczną. Wszak istnieją w życiu wypadki wytrącające nas z drogi, jaką iść winniśmy, istnieją sprawy złe, przeciwne naszemu powołaniu. W jaki sposób ustosunkować się do jednych i drugich, aby stały się nie przeszkodą, ale pomocą w uświęceniu siebie i innych ? Sposób ten wskazują nam ofiary Starego Zakonu. Wiemy już, że do oczyszczania tych ofiar używano ognia. To, co przeszło przez ogień, uważane było za oczyszczone i godne poświęcenia samemu Bogu. Obrzęd ów wyrażał symbolicznie, w jaki sposób ma się dokonywać oczyszczenie i poświęcenie w Nowym Zakonie. Sposobem tym jest ogień miłości Boga. Mocy jego oczyszczającej nic nie może się oprzeć, jak to stwierdza bezwzględnie Apostoł Narodów, gdy mówi : « Wiemy, iż tym, którzy miłują Boga, wszystkie rzeczy dopomagają ku dobremu » (1). Nie mniej kategoryczne jest dla tej sprawy następujące zlecenie Apostoła : « Czy jecie, czy pijecie, czy *cokolwiek innego czynicie*, wszystko na chwałę Bożą czyńcie » (2).

Oto jak wielkie zadania stoją przed świętością człowieka. Nie odrywa go ona od spraw i obowiązków życia, ale przeciwnie, jak najlepiej przygotowuje do takowych, wiążąc go z samym źródłem mądrości, mocy i wszelkiej

(1) *Rzym. VIII*, 28.

(2) *1. Kor. X*, 31.

doskonałości, jakim jest Bóg. Wbrew pospolitemu mniemaniu, świętość nie wynaturza człowieka, ale wydobywa z niego jak najlepsze, bo czysto boskie pierwiastki, dzięki którym jego życie i działanie staje się nieprzerwanym ciągiem przewyższających wszelką miarę i cenę dobrodziejstw dla ludzkości. Dziełem *par excellence* świętego jest uświęcanie ludzi, spraw i rzeczy przez wprowadzenie do nich Boga, przez torowanie do nich drogi promieniom Bożej łaski, przez okazywanie całym swym życiem, jak wielki, jak mądry i jak dobry jest Bóg.

Powyższe uwagi rzucają nowe światło na znaczenie słów Modlitwy Pańskiej: *święć się imię Twoje*. Widzimy mianowicie, jak ścisły zachodzi związek między uświęceniem Bożego imienia a osobistą świętością każdego z nas. Jest ona najoczywistszym przejawem Boga, którego nikt z ludzi wprost nigdy nie widział (1). Wprawdzie wszystkie rzeczy stworzone świadczą o wiecznej mocy i Bóstwie Stwórcy (2), ale najbardziej je stwierdza to arcydzieło Boże, jakim jest człowiek święty. To, że imię Boże nie jest uświęcane, to znaczy, że tylu ludzi źle myśli o Bogu, sądzi Go, odmawiając Mu doskonałości, lub przecząc Jego istnieniu, jest to niezaprzeczenie ich własną winą, ale jest to również winą osób, z którymi mają do czynienia. Osoby te bowiem, zamiast okazywać poprzez siebie Boga, którego podobieństwo zawarte jest w ich wirtualnej świętości, swoim życiem i postępowaniem zakrywają Go, jak ciemne chmury słońce, tak, że z obcowania z nimi ludzie słabi i nie utwierdzeni w wierze wynoszą wrażenie, że Boga nie ma wcale, lub że jest On obojętny na potrzeby człowieka, niemiłosierny, a nawet i niesprawiedliwy. Jak wielkie ciemności, zakrywające jasność Bożej dobroci, zgromadził nad

(1) *Jan*, I, 18.

(2) *Rzym*. I, 20.

światem jeden człowiek, wódz III Rzeszy ! Ileż łez, bólu, cierpienia i męki, czyniących z ziemi piekło, zrodziło nieczne jego dzieło, które w potwornej aberracji ducha śmiało on nazwać nowym porządkiem świata ! Zapewne, jest to wypadek krańcowy negacji powołania człowieka. Między « geniuszem zła », wyzierającym z tej ciemnej postaci, a świętym, istnieje całe mnóstwo typów pośrednich, moralnie bezbarwnych, społecznie nieszkodliwych, w stosunku zaś do Boga i Jego wymagań zajmujących stanowisko bynajmniej nie wrogie, co najwyżej obojętne. Wszakże i takie życie nie przyczynia się wcale do uświęcenia imienia Bożego : nie przepuszcza ono bowiem promieni Bożej dobroci, do których ujawnienia potrzebna jest osobista dobroć człowieka.

Otóż pod tym względem wykraczają nieraz nawet święci. Przytoczę tu jako charakterystyczny przykład takich wykroczeń to, co się przydarzyło Mojżeszowi i Aaronowi na puszczy Sin podczas wędrówki do ziemi obiecanej. « Gdy nie miał lud wody — czytamy w Księdze Liczb — zebrali się przeciw Mojżeszowi i przeciw Aaronowi. I swarzył się lud z Mojżeszem, mówiąc : Obyśmy byli pomarli, gdy pomarli bracia nasi przed Panem. Pocóżście nas wywiedli z Egiptu, abyście nas wprowadzili na to złe miejsce, na którym się nie rodzi ani zboże, ani figi, ani grona winne, ani jabłka granatowe ; nawet wody nie masz do napoju ? Tedy odszedłszy Mojżesz i Aaron od ludu do drzwi namiotu zgromadzenia, padli na oblicza swoje ; i ukazała się Chwała Pańska nad nimi. I rzekł Pan do Mojżesza : Weźmij łaskę, a zgromadziwszy wszystkich lud, ty i Aaron, brat twój, mówcie do tej skały przed oczyma ich, a wyda wodę swą. I wywiedziesz im wodę ze skały, a dasz napój temu mnóstwu i bydłu ich » (1).

Ze słów tych wynika, że wolą Bożą było zaspokoić

(1) *Liczb*, XX, 2-8.

pragnienie ludu, aczkolwiek lud ten szemrał i narzekał, a nawet, jak dowiadujemy się z Księgi Wyjścia, chciał Mojżesza ukamienować (1). Czyż tacy ludzie zasługiwali na cud? Widać, że Mojżesz i Aaron myśleli w ten sposób, bo oto co dalej czytamy o nich w Księdze Liczb: « Zgromadził Mojżesz z Aaronem wszystkich lud przed skałą, i mówił do nich: Słuchajcież tedy, ludzie oporni, izali z tej skały możemy wam wywieść wodę? Zatem podniósł Mojżesz rękę swoją, i uderzył w skałę laską swą dwakroć, a wyszły wody obfite, i piło ono mnóstwo i bydło ich. I rzekł Pan do Mojżesza i do Aarona: Dlatego, żeście mi nie uwierzyli, abyście mnie uświęcili w oczach synów izraelskich, przetoż nie wprowadzicie zgromadzenia tego do ziemi, którąm im dał » (2).

Wina Mojżesza i Aarona wydaje się niewielka. Wszak nie wątpili oni o wszechmocy Bożej, wątpili tylko, czy po tylu dowodach przedziwnej swej opieki zechce Bóg dokonać nowego cudu dla dobra buntującego się przeciw Niemu ludu. W rzeczywistości jednak wina obu przewodników tego ludu była bardzo wielka: będąc bowiem przedstawicielami Boga, wątpili o Jego miłosierdziu, i wyrazili się o Nim nieufnie do ludu. Słowa ich « nierozważne », jak je nazywa Psalmista (3), umniejszały w pojęciach ludu wiarę w dobroć Boga, w niewyczerpane Jego miłosierdzie, a tym samym rzucały cień na Jego świętość. Za to jedno przewinienie ani Mojżesz, ani Aaron, nie weszli do ziemi obiecanej.

Przykład ten potwierdza nasze wywody, że za świętość Bożego imienia odpowiadają ludzie. W pierwszym rzędzie ci, którzy *ex professo* służą Bogu, czyli kapłani. Nic tak nie przyczynia się do uświęcenia Boga w sercach ludzkich, jak osobista świętość Jego przedstawi-

(1) *Exod.* XVII, 4.

(2) *Liczb*, XX, 10-12.

(3) *Ps.* CV, 33.

cieli. I odwrotnie, nic tak nie gorszy ludzi, jak przykład złych kapłanów. Do kapłanów to przede wszystkim stosują się słowa Chrystusa : « Wy jesteście światłością świata. Nie może się ukryć miasto na górze leżące. Ani zapalają świecy i kładą ją pod korzec, ale stawiają ją na świeczniku, aby świeciła wszystkim, którzy są w domu » (1).

Za świętość jednak Bożego imienia odpowiedzialni są nie tylko kapłani, ale wszyscy ludzie, w szczególności zaś my, chrześcijanie. My to bowiem jesteśmy, według słów Apostoła Narodów, « Kościołem Bożym... poświęconym w Chrystusie Jezusie, powołanym do świętości » (2). Nie inaczej wyraża się święty Piotr Apostoł o chrześcijanach : « Wy jesteście rodzajem wybranym, kapłaństwem królewskim, narodem świętym, ludem nabytym, abyście opowiadali cnoty Tego, który powołał was z ciemności ku swojej przedziwnej światłości » (3). Wszyscy więc, każdy na swój sposób, winniśmy życiem dawać świadectwo świętości Boga, jak się tego domaga od nas Chrystus :

« Tak niechaj świeci światłość wasza przed ludźmi, aby widzieli uczynki wasze dobre i chwalili Ojca waszego, który jest w niebiesiech » (4).

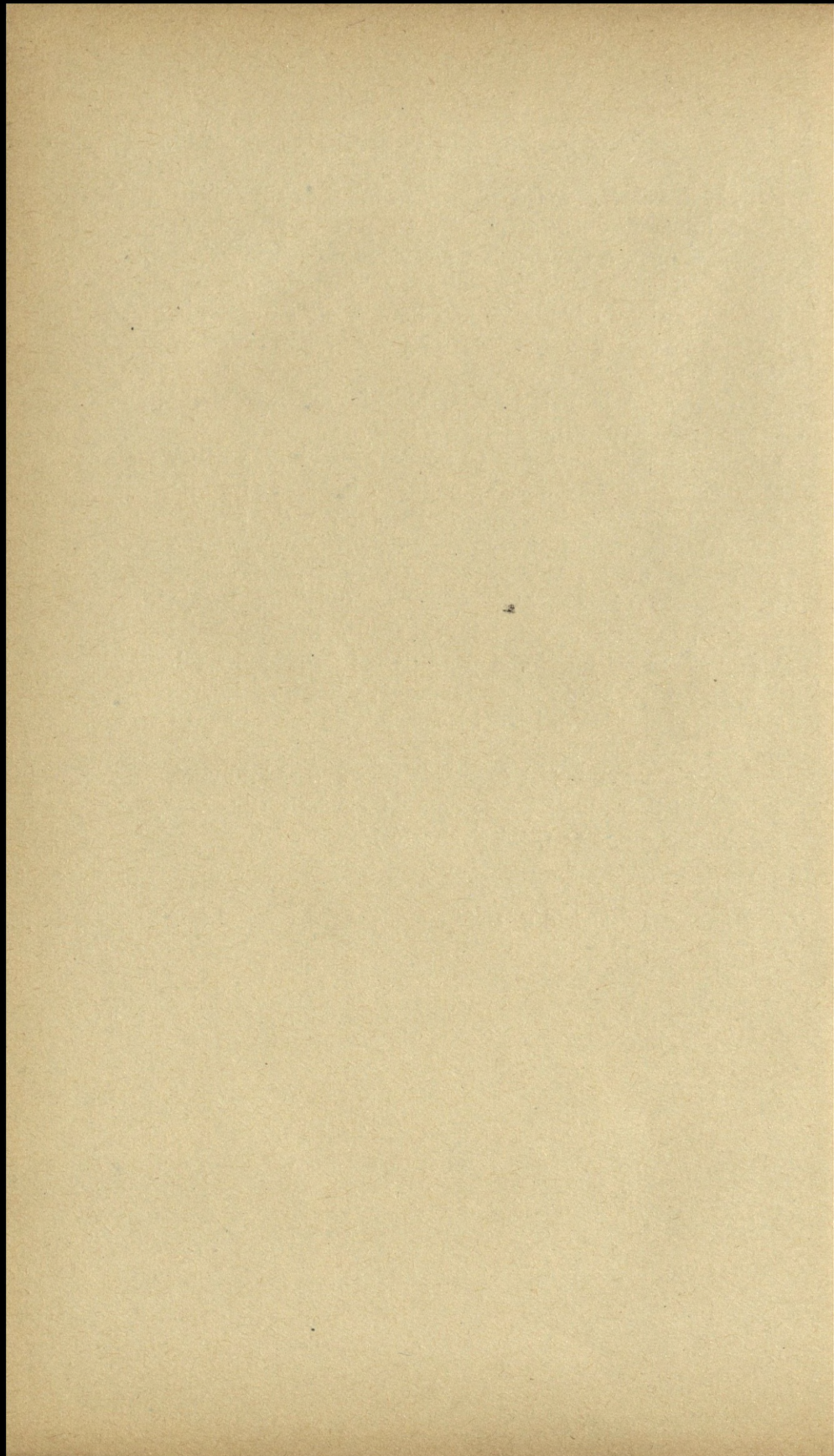
Biviers, 18 kwietnia 1944.

(1) *Mat.* V, 14-15.

(2) *1. Kor.* I, 2.

(3) *1. Piotr.* II, 9.

(4) *Mat.* V, 16.



X

PRZYJDŹ KRÓLESTWO TWOJE

Powyższe słowa Modlitwy Pańskiej nasuwają dwie wstępne uwagi : 1° że Królestwa Bożego nie ma jeszcze na ziemi i 2° że Królestwo to przyjdzie z zewnątrz. Za słuszością pierwszej uwagi przemawia fakt, że nie prosimy o to, co już mamy, ale o to, czego nie mamy, czego brak odczuwamy. Nie trzeba nawet być chrześcijaninem, by stwierdzić, że świat ten, w którym panują kłamstwo, podstęp, nienawiść i brutalna przemoc, nie ma nic wspólnego z Królestwem Bożym. Możliwość tu ponadto przytoczyć słowa Chrystusa, wyrzeczone do Piłata : « Królestwo moje nie jest z tego świata ; gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się na pewno, żebym nie był wydany żydom ; lecz teraz królestwo moje nie jest stąd » (1). Słowa te jednak, jak przekonamy się za chwilę, wskazują raczej na pochodzenie i naturę Królestwa Bożego niż na jego istnienie. Co do drugiej uwagi, według której Królestwo Boże przyjdzie z zewnątrz, to ocena jej wymaga, byśmy się zastanowili nad naturą tego królestwa : od tego bowiem, na czym ono polega, zależy sposób jego realizacji.

Ścisły związek obu tych kwestii ujawnił się w stosunku

(1) *Jan.* XVIII, 36.

większości Żydów do Chrystusa. Oczekiwali oni Mesjasza, który potęgą swą materialną, bogactwem i blaskiem zewnętrznym zadziwi świat i zaćmi wszystkie jego wielkości. Otóż oczekiwaniom tym wcale nie odpowiadała postać urodzonego w żłobie, ubogiego i pozbawionego uznania u ludzi Zbawiciela, który pragnącemu iść za Nim doktorowi Zakonu odpowiedział : « Lisy mają jamy, ptaki niebieskie gniazda. Ale Syn Człowieczy nie ma gdzieby głowę skłonił » (1). Jeszcze mniej mógł ich zadowolić sposób, w jaki miało być głoszone Królestwo Boże na ziemi. Wysyłając z tą misją Apostołów, zaleca im Chrystus : « Nie bierzcie nic na drogę, ani laski, ani torby podróżnej, ani chleba, ani pieniędzy, ani nie miejcie po dwie suknie » (2). Wprawdzie dał im wzamian za to moc czynienia cudów, ale zabronił używać takowej przeciwko ludziom opornym ich misji, jak to miało miejsce podczas pierwszej podróży Jezusa do Jeruzalem. Mianowicie, gdy Samarytanie odmówili Mu gościny, « widząc to uczniowie Jego Jakub i Jan rzekli : Panie, chcesz, a powiemy, żeby ogień zstąpił z nieba i spalił ich. A obróciwszy się zganili ich (Jezus), mówiąc : Nie wiecie, czyjego ducha jesteście. Syn Człowieczy nie przyszedł gubić dusze, ale je zbawiać » (3). Reakcja obu tych Apostołów, których Chrystus nazwał Boanerges, to znaczy synowie gromu (4), była nieporównanie bardziej zrozumiała dla Żydów, niż duch głoszonego przez Chrystusa Królestwa Bożego.

Najbardziej jednak przeciwnym nie tylko już oczekiwaniom Żydów, ale wogóle pojęciom tego świata, była i jest nadal nauka o Królestwie Bożym w swym podstawowym wymaganiu, określającym chrześcijańską hierarchię wartości. Wypowiedzenie Chrystusa w tej sprawie

(1) *Mat.* VIII, 20.

(2) *Luk.* IX, 3.

(3) *Luk.* IX, 52-56.

(4) *Mar.* III, 17.

jest tak ważne, że przytoczymy je w całości : « Nie możecie Bogu służyć i mamonie. Dlatego powiadam wam : nie troszczcie się o życie wasze, co byście jedli, ani o ciało wasze, czym byście się odziewali. Czyż życie nie jest ważniejsze niż pokarm, a ciało niżli odzienie ? Wejrzyjcie na ptaki niebieskie, iż nie sieją ani żną, ani zbierają do gumien, a Ojciec wasz niebieski żywi je. Czyście wy nie daleko ważniejsi niż one ? I kto z was obmyślając może przydać do wzrostu swego łokieć jeden ? A o odzienie czemu się troszczycie ? Przypatrzcie się liliom polnym, jako rosną : nie pracują ani przędą. A powiadam wam, iż ani Salomon we wszystkich chwale swojej nie był odziany jako jedna z tych. A jeśli trawę polną, która dziś jest, a jutro będzie w piec wrzucaną, Bóg tak przyodziewa, jakóż daleko więcej was, małej wiary ? Nie troszczcież się tedy, mówiąc : Cóż będziemy jeść, albo co będziemy pić, albo czym będziemy się przyodziewać, bo tego wszystkiego poganie pilnie szukają. Albowiem Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. *Szukajcież tedy naprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydane* » (1).

Nigdzie bardziej wyraźnie nie występuje przeciwieństwo między nauką Chrystusa a mądrością tego świata jak w powyższych słowach Ewangelii. Są one zaprzeczeniem elementarnych wskazań, jakie dyktuje zwykła ludzka przezorność, a jakie potwierdzają uczone wywody ekonomistów. Nie troszczyć się o pokarm, o odzież, o dach nad głową, jednym słowem wyrzec się starania o pierwsze potrzeby życia, podporządkowując je, jako najpierwszej i najważniejszej, sprawie Królestwa Bożego, jest to drwić sobie z wymagań zdrowego rozsądku, który od wieków przyznaje całkowitą słuszość znanemu adagium łacińskiemu : *primum vivere, deinde philo-*

(1) *Mat. VI, 24-33.*

sophari. Czymże bowiem, w ocenie mądrości tego świata, jeżeli nie jednym z przejawów filozofowania, jest wszystko, co człowiek robi dla zrozumienia i realizacji Królestwa Bożego na ziemi? Czyż, by zajmować się tą sprawą, nie potrzeba być naprzód sytym, ubranym, mającym dach nad głową? Czyż odwracanie tego naturalnego porządku nie jest oszukiwaniem siebie i innych, uznawaniem, że to, co konieczne, bez czego życie jest niemożliwe, winno zależeć od tego, co zbędne, co niekonieczne, co jest tylko dodatkiem do życia, jego superstrukturą, ale nie podstawą?

Ten to zasadniczy sprzeciw nauce Chrystusa, stawiany od początku przez mądrość tego świata, wyraził się dziś w całej pełni w teorii i praktyce komunizmu. Teoria ta głosi bezwzględny prymat spraw wyżywienia, ubrania i wogóle bytu materialnego, tych właśnie, które Chrystus zalicza do owej « reszty », jaka ma być dodana człowiekowi, zajmującemu się przede wszystkim i nade wszystko sprawą Królestwa Bożego. Otóż ta ewangeliczna reszta jest nie tylko alfą i omegą w doktrynie komunizmu, ale stanowi istotę jego rewindykacji, jedyny przedmiot głoszonej przezeń sprawiedliwości społecznej. Wiadomo bowiem, że, na dnie wszystkich kwestii, komunizm umieszcza kwestię ekonomiczną, i że od jej rozwoju uzależnia udoskonalenie człowieczeństwa.

W myśl powyższej teorii komunizm praktyczny, reprezentowany przez państwo Sowietów w Rosji, rozwiązał w taki prosty a radykalny sposób spór o pierwszeństwo między *vivere* a *philosophari*, że wykreślił z programu życia publicznego *philosophari*, a pozostawił samo *vivere*, brane w sensie czysto materialistycznym. Wiadomą jest rzeczą, że w ZSSR z programu szkolnictwa tak początkowego, jak średniego i wyższego, uniwersyteckiego, usunięte jest nie tylko wszystko, co ma

związek z religią, ale nie ma tam wcale nauki filozofii, z wyjątkiem dialektycznego materializmu, wykładanego jako katechizm, jako zbiór prawd-dogmatów, obowiązujących dla umysłu ludzkiego. Wprawdzie bolszewizm nie wystąpił od razu z otwartą walką przeciwko chrystianizmowi; uważał go, jako religię, za « opium ludu », późniejsze zaś prześladowania składał na karb wykroczeń przeciw prawom państwa, popełnionych przez przedstawicieli owej religii. Co więcej, w swej propagandzie na zewnątrz, bolszewizm jeszcze przed wojną zwracał się nieraz do chrześcijan z oliwną gałązką pokoju, zdarzało się, że agent sowiecki wyciągał rękę z przyjaźnią do katolików, by, oczywiście, pozyskać ich dla swej akcji. W rzeczywistości jednak nie ma doktryny bardziej przeciwnej niż komunizm nauce Chrystusa w tym, co ta nauka ma najbardziej istotnego i zasadniczego, a mianowicie w jej hierarchii wartości, stawiającej na pierwszym miejscu sprawę Królestwa Bożego.

Mniej radykalnie, nie mniej jednak zasadniczo sprzeciwiają się tej hierarchii liczni ekonomiści. Nawet ci wśród nich, którzy nie odrzucają wręcz nauki o Królestwie Bożym, nie godzą się na jego prymat, czyli na uzależnienie odeń wszystkich innych spraw życia. Domagają się oni, aby sprawy ekonomiczne były traktowane poza wszystkimi innymi, jako niezależne, odrębne, podlegające swym własnym prawom rozwoju. A gdy takiemu wyodrębnieniu zaprzecza życie, wykazując, że nie ma złota, srebra, ani wogóle kapitału samego w sobie, że używanie tych słów bez bliższego określenia jest hołdowaniem abstrakcji, że w rzeczywistości te czy inne dobra materialne należą do ludzi konkretnych, którzy nimi rozporządzają jak swoją własnością, że zatem kwestią pierwszorzędnej wagi jest wiedzieć, w czyich rękach jest dany kapitał i jakim celom służy, na wszystkie te racje wielu ekonomistów współczesnych odpowiada, że jedynym środkiem zabezpieczenia od

nadużyć kapitału i wogóle środków produkcji jest oddanie ich do dyspozycji państwa. Państwo, jako właściciel kapitału, uchroni ludzkość od niebezpieczeństw liberalizmu i kapitalizmu ; państwo daje zupełną gwarancję, że kapitał będzie jak najlepiej użyty. Przez sam fakt przejścia dóbr materialnych z rąk prywatnych na własność państwa, dobra te się oczyszczają i uszlachetniają, tak, że zupełnie zbędne się staje pytanie dotyczące ich celowości. Zapewne, ta niezachwiana wiara w etatyzację jako w jedyny środek zabezpieczenia dóbr materialnych od wszelkich możliwych nadużyć świadczy wyraźnie o wpływach mistyki socjalizmu i komunizmu. Wszelako i ci spośród ekonomistów, którzy się owych wpływów wyrzekają, uznają państwo jako najwyższy autorytet w sprawach ich specjalności, domagając się jednocześnie dla tych spraw zupełnej niezależności od wszystkiego, co ich wprost nie dotyczy, a zatem i od kwestii Królestwa Bożego na ziemi.

Widzimy więc, że poprzedzająca wszelkie dyskusje na temat istoty Bożego Królestwa kwestia jego prymatu z góry doń zraża nie tylko ludzi kierujących się zwykłą życiową roztropnością, ale i tych, którzy zajmują się *ex professo* sprawami ekonomicznymi, a nawet walczą o nie, jak komuniści. Wystarczy jednak zastanowić się nad tym, czym jest, według nauki Chrystusa, Królestwo Boże, by zrozumieć, że jego realizacja jest najpierwszą i najważniejszą sprawą, nie tylko dla dobra jednostki, ale i dla pomyślności ogólnej, dla prawdziwego rozwoju ludów i narodów.

Spytany przez faryzeusów, kiedy przyjdzie Królestwo Boże, Chrystus nie tylko odpowiada na zadane Mu pytanie, ale daje zarazem najważniejsze wyjaśnienie dotyczące natury tego królestwa : « Nie przyjdzie Królestwo Boże dostrzegalnie. I nie powiedzą : oto tu

jest, albo tam. Bowiem Królestwo Boże w was jest» (1). Odpowiedź ta przeczy wręcz nie tylko żydowskim, ale wogóle światowym pojęciom i wyobrażeniom o Królestwie Bożym na ziemi. Potrzebie zewnętrznej okazałości i świetności przeciwstawia Chrystus konieczność wewnętrznych podstaw dla swego królestwa, bez których żadna polityczna ani społeczna budowa nie ostoi się, nie wytrwa, ale prędzej czy później upadnie. Najważniejszą z tych podstaw jest odrodzona w duchu Chrystusowym jednostka. Od niej też powinna się rozpocząć każda na serio pojęta i podjęta naprawa bytu ludzkości, każda szczerza reforma świata, czy to polityczna, czy społeczna, czy ekonomiczna. Potwierdza to nieustannie świadectwo historii wykazujące, jak najlepsze nawet pomysły, najszlachetniejsze inicjatywy, podjęte dla prywatnego i publicznego dobra, rozbijają się *à la longue* o złą wolę jednostek, naginających pakty, statuty i prawa do swych egoistycznych potrzeb i dążeń. Czyż znane jest prawo, umowa, zobowiązanie się obopólne, których by przewrotność ludzka nie zdołała obejść? Doświadczenie ludzkości w tym względzie jest tak wielkie, że staje się wprost niezrozumiałym, jak ludzie, choćby trochę obeznani z historią, mogą dziś proponować swe pomysły reform ogólnych, nie opartych na gruntownej przemianie jednostek, nie uznających nawet, że przemiana taka jest pożądana. Niepoprawnych tych reformatorów, a raczej ich dzieło, czeka nieuchronnie los owego człowieka głupiego, który, jak mówi Chrystus, « zbudował dom swój na piasku. I spadł deszcz i przyszła powódź i powiały wiatry a uderzyły na on dom, i upadł, a upadek jego był wielki » (2).

Budowaniem na piasku okazały się wszystkie znane dotychczas systemy ekonomiczne. Zawiodły one z tego

(1) *Luk.* XVII, 20-21.

(2) *Mat.* VII, 26-27.

powodu, że nie zdołały uzgodnić interesu jednostki z interesem ogółu, uzgodnienie to bowiem możliwe jest jedynie, gdy ma się do czynienia z jednostką odrodzoną wewnątrznie, traktującą swe obowiązki względem bliźnich jako swe powołanie, jako służbę samemu Bogu. Człowiek nie pracujący nad przemianą wewnętrzną w duchu Ewangelii, to znaczy nad wykorzeniem wrodzonego każdemu egoizmu, wyinterpretuje zawsze najszlachetniejsze nawet i najsprawiedliwsze zasady ogólne w myśl wyłącznego swego zysku i wygody. Tak było z fizjokratyzmem i z pochodzącym odeń liberalizmem : oba te systemy, mające na widoku dobro jednostki, stały się wskutek złej woli ludzkiej uprawnieniem krzyczącego wyzysku jednych przez drugich. W kapitalizmie sprawy się jeszcze pogorszyły, wzrosło w nim bowiem abstrakcyjne traktowanie złota oraz innych dóbr, samych w sobie, to znaczy ich dysocjacja z człowiekiem, ich wartościowanie niezależne od tego, w czyich rękach są i jakim celom służą. A już największy wyzysk i największa niewola jednostki występują w systemie państwowego socjalizmu, jakiego pełną realizację widzimy w Związku Sowiećów. Fakt, że wydarte przemocą jednostkom dobra stały się tam własnością anonimowego ogółu, a raczej reprezentującego takowy w postaci Stalina państwa totalnego, nie wpłynął bynajmniej na ich lepszy użytek, ani nie przyczynił się do powszechnej pomyślności, ale przeciwnie, obniżył w sposób zastraszający poziom duchowego i materialnego życia. Jedynym bowiem owocem bolszewickiego przewrotu w Rosji było przygotowanie wojny, mającej służyć sprawie powszechnej rewolucji socjalnej, a służącej *de facto* ekspansji największego, jaki świat zna, imperializmu... Jeżeli do powyższych konstatacji dodamy jeszcze osiągnięcia faszyzmu i nazizmu, to będziemy mieli pełny obraz skutków współczesnych nam reform życia publicznego, nie opartych na odrodze-

niu jednostki, w myśl naczelných wskazań Chrystusa : « Szukajcie naprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego » i « Królestwo Boże w was jest ».

Na czym to we wnętrzu człowieka założone Królestwo Boże polega ? Czego wymaga jego wzrost ? Oto pytania, na które odpowiedzi poszukamy w nauce Chrystusa i Jego uczniów.

Charakterystyczną jest rzeczą, że w Ewangelii nie znajdujemy nigdzie wyraźnego i pełnego określenia Królestwa Bożego. Poruszając tylokrotnie sprawę tego królestwa, Chrystus nie opisuje wprost jego natury i właściwości, ale przy pomocy przenośni, porównań i przypowieści. Powód tego jest zrozumiały. Królestwo Boże bowiem, zawarte w najgłębszej treści jednostki ludzkiej, jest, jak ta treść, niewyraźne, to znaczy nie dające się określić dokładnie w ogólnych pojęciach i odpowiadających im słowach. Podobnie jak wszystko, co dotyczy czysto wewnętrznego życia jednostki, Królestwo Boże da się tylko w przybliżeniu opisać przy pomocy obrazów, porównań, analogii, symbolów, zaczerpniętych z otaczającego nas świata zewnętrznego, w szczególności zaś z przyrody żywej.

Naukę swą o Królestwie Bożym podaje Chrystus w całym szeregu przypowieści. Niektóre z nich wyrażają naturę owego królestwa, inne opisują jego właściwości, inne wreszcie mówią, czego ono wymaga od ludzi, którzy chcą doń należeć. Do pierwszej kategorii należą przypowieści : o siewbie (1), o kłakolu (2), o winnicy (3), o talentach powierzonych (4) i o dziesięciu grzywnach (5). Do drugiej kategorii należą przypowieści : o ziarnie

(1) *Mat.* XIII, 3-23 ; *Luk.* VIII, 5-15.

(2) *Mat.* XIII, 24-30, 36-43.

(3) *Mat.* XXI, 33-41.

(4) *Mat.* XXV, 14-30.

(5) *Luk.* XIX, 12-26.

gorzycznym (1), o kwasie (2), o skarbie ukrytym w roli (3), o najcenniejszej perle (4), o owcy zgubionej (5), o drachmie straconej (6) i o synu marnotrawnym (7). Do trzeciej wreszcie kategorii należą przypowieści : o dziesięciu pannach (8) i o szacie godowej (9). Dokładny rozbiór każdej z tych przypowieści zabrałby tu za dużo miejsca i czasu. Zastanowimy się nad nimi pokrótce, jak tego wymaga zrozumienie słów Modlitwy Pańskiej : *przyjdź Królestwo Twoje*.

Do wyjaśnienia natury Królestwa Bożego używa Chrystus porównań wziętych z przyrody żywej. Są to głównie : dobre ziarno, z którego chleb wyrasta, i szcep winny. Dobre ziarno, jak tłumaczy Chrystus, jest to słowo Boże (10), czyli nauka objawiona. Dobre ziarno, w szczególności, jest to Ewangelia, czyli nauka, w której Syn, odwieczne Słowo Boże, co ciałem się stało, objawił ludziom wolę Ojca. Objawienie to dotyczy wszystkich ludzi i każdego z osobna, każdemu bowiem Chrystus wskazuje w Ewangelii, jakie jest jego powołanie, to znaczy, co ma robić, by zrealizować najlepsze możliwości swego jestestwa, wykorzenić natomiast swe złe skłonności. To słowo Boże, służące do realizacji największych zdolności każdego człowieka, najoryginalniejszych jego właściwości, przyrównuje Zbawiciel do ziarna, z którego wyrasta pokarm dla duszy, bez którego to pokarmu nie można żyć w znaczeniu nadprzyrodzonym. Dlatego to pokusę szatana, który podobnie jak

(1) *Mat.* XIII, 31-32.

(2) *Mat.* XIII, 33.

(3) *Mat.* XIII, 44.

(4) *Mat.* XIII, 45-46.

(5) *Luk.* XV, 4-7.

(6) *Luk.* XV, 8-10.

(7) *Luk.* XV, 11-32.

(8) *Mat.* XXV, 1-12.

(9) *Mat.* XXII, 2-14.

(10) *Luk.* VIII, 11.

to czynią dziś komuniści, sprowadza wszystkie potrzeby człowieka do zaspokojenia głodu ciała, odpiera Chrystus następującą zasadą swej nauki : « Nie samym chlebem żyje człowiek, ale wszelkim słowem, które pochodzi z ust Bożych » (1). Oświadczenie to nie tylko stwierdza, że człowiek ma wyższe potrzeby i głody, ale wskazuje, gdzie może on je zaspokoić. Jedynie karmiąc się owym z ust Bożych pochodzącym słowem może człowiek znaleźć prawdziwe rozwiązanie zagadnień życia, a wśród nich kwestii chleba. Na próżno ludzie starają się rozwiązać tę kwestię poza Bogiem i bez związku ze sprawami ducha : ich sposoby i środki zawiodą nieuchronnie tak, jak zawiodły doświadczenia ekonomistów i komunistów. Kwestia chleba nie jest kwestią materialną, ani należącą do spraw czysto ludzkiej sprawiedliwości : należy ona do zakresu sprawiedliwości Królestwa Bożego, a jako taka nie może być rozstrzygnięta poza wolą Boga Ojca, jak ją objawił ludziom Syn Jego, Jezus Chrystus. On jeden zaspokoić może całkowicie najgłębsze i najistotniejsze potrzeby człowieka, jak to wyraźnie oświadcza swym słuchaczom : « Jam jest chleb żywota : kto do mnie przychodzi, łaknąć nie będzie, a kto we mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie » (2).

Jakkolwiek posiew Boży jest, sam w sobie, doskonały, skuteczność jego zależy od gruntu, na jaki pada, czyli od wewnętrznej dyspozycji człowieka, w której wola jest najważniejszym czynnikiem. Przypowieść o siejbie wskazuje cztery możliwe postawy woli ludzkiej wobec Bożego posiewu.

Pierwsza z nich jest postawą rezerwy. Człowiek słucha słowa Bożego, ale się nim nie przejmuje i dlatego go nie rozumie. Nie pojęte i nie docenione słowo Boże nie przenika do wnętrza człowieka, ale pozostaje na zewnątrz, « koło drogi ». Nic też dziwnego, że w tych warun-

(1) *Mat.* IV, 4.

(2) *Jan*, VI, 35.

kach staje się ono pastwą złego ducha : « A gdy siał, jedno padło koło drogi i zdeptane zostało, a ptaki niebieskie wydziobały je » (1).

Powierzchowne również jest przyjęcie słowa Bożego w drugiej postawie woli ludzkiej : nie angażuje się ona całkowicie do tego słowa, nie podejmuje jego następstw, « do czasu wierzy, a czasu pokusy odstępuje » (2). Dlaczego odstępuje ? Dlatego, że wzrost słowa Bożego w człowieku wymaga starań, wysiłków, ofiar, nieraz nawet narażenia życia. Przeciwno temu wszystkiemu buntuje się wola ludzka, dążąca z natury do życia wygodnego bez troski i cierpień. Woli tej brak wytrwałości. Jesteśmy świadkami załamania się z powyższych powodów tylu ludzi w ciągu ostatniej wojny. Gorszą się oni i narzekają na Boga za cierpienia, jakie im przypadły w udziale. Ludzie ci nie chcą zrozumieć, że ich przynależność do Chrystusa, brana choćby tylko pod kątem zobowiązań Chrztu, wymaga od nich zdecydowanej postawy wobec akcji zła, jaka dzieje się na świecie, że nie wolno im wobec niej zachować się neutralnie, że muszą wybierać między « przestronną bramą i szeroką drogą, która prowadzi na zatracenie » a « ciasną bramą i wąską drogą, prowadzącą do żywota » (3), że « wszyscy, którzy chcą pobożnie żyć w Jezusie Chrystusie, prześladowani będą » (4), i że « przez wiele ucisków trzeba nam wniknąć do Królestwa Bożego » (5).

Trzecią postawę woli wobec słowa Bożego wyraża następujące porównanie : « A inne padło między ciernie, a gdy ciernie razem wzrosły, przydusiły je » (6). Chyba ta kategoria słuchaczy Bożego słowa najwięcej ma

(1) *Luk.* VIII, 5.

(2) *Luk.* VIII, 13.

(3) *Mat.* VII, 13-14.

(4) 2. *Tym.* III, 12.

(5) *Dz. Ap.* XIV, 21.

(6) *Luk.* VIII, 7.

przedstawicieli. Rola ich serca jest nieurodzajna, bo w sercu tym, przepełnionym troską i staraniem o dobra ziemskie, nie ma miejsca dla Królestwa Bożego. « Pola twego nie obsiewaj mieszanym nasieniem » (1) — mówi Bóg przez Mojżesza do Izraelitów, a słowem tym zastosowanym do życia wewnętrznego daje pełne potwierdzenie psychologia. Uczy nas ona, że nie tylko umysł ludzki, ale serce i wola nie mogą zajmować się jednocześnie i z jednakowym przejęciem dwiema przeciwnymi sobie sprawami, ale muszą się wyrzec jednej dla drugiej. Tę psychologiczną niemoc człowieka oddania się dwóm sprzecznym sprawom stwierdzają dobitnie przytoczone wyżej słowa Chrystusa : « Nikt nie może dwom panom służyć, gdyż albo jednego będzie miał w nienawiści, a drugiego będzie miłował, albo jednego trzymać się będzie, a drugim wzgardzi. Nie możecie Bogu służyć i mamonie » (2).

Dopiero czwarta postawa woli wobec Bożego posiewu czyni ten posiew skutecznym. Ona to wyobraża grunt dobry : « A inne padły na ziemię dobrą i dały owoc, jedno setny, drugie sześćdziesiąty, a inne trzydzieści » (3). « Na dobrej ziemi — tłumaczy dalej Chrystus — posiany jest ten, kto słucha słowa i rozumie ; tenci pożytek przynosi » (4). Rozumienie, o którym tu mowa, podobnie jak przedtem nierozumienie, nie jest sprawą samego rozumu, ale, i to przede wszystkim, woli człowieka. Ona to przystępuje bez uprzedzeń do słowa Bożego i godzi się z góry na wszelkie ofiary, jakich wzrost tego słowa wymaga. Reszty dokonuje działanie łaski, podobnie jak miało to miejsce, między innymi, w wypadku niewiasty Lidii z Tiatyry, « której Pan otworzył serce, aby się skłoniła do tego, co mówił Paweł » (5).

(1) *Lewit.* XIX, 19.

(2) *Mat.* VI, 24.

(3) *Mat.* XIII, 8.

(4) *Mat.* XIII, 23.

(5) *Dz. Ap.* XVI, 14.

Z powyższej przypowieści wynika, że niwa serc ludzkich obsiana jest doborowym ziarnem Królestwa Bożego. Skąd więc pochodzi złe nasienie, które wyrasta również na tej niwie? Odpowiedź na to pytanie daje Chrystus w przypowieści o kłakolu. « Podobne jest Królestwo Boże człowiekowi, który posiał dobre nasienie na roli swojej. A gdy ludzie spali, przyszedł nieprzyjaciół jego i nasiał kłakol między pszenicą i odszedł » (1). Nieprzyjacielem siewcy dobrego nasienia, czyli Syna Bożego, jest, jak sam Chrystus wyjaśnia, diabeł (2): jego to sprawą jest, że rolę serc ludzkich porasta, obok dobrego, złe nasienie. Po tym wyjaśnieniu nie wolno się dziwić, że wśród najautentyczniejszych dzieł Bożych, dobrych z natury swej, wyrasta kłakol. Ujawniona w grzechu pierworodnym niechęć węża do niewiasty i jej potomstwa nie przestaje wydawać swych plonów (3). Nie ma gromady ludzkiej, nie ma stowarzyszenia i nie ma narodu, w których by nie było « nasienia węzowego »; pojawia się ono nawet wśród dzieci jednego ojca i jednej matki. Z tej to szatańskiej rasy powstał owi biblijni olbrzymy-mocarze, na pół aniołowie upadli, na pół ludzie, którzy napełnili ziemię nieprawością i ściągnęli na nią klęskę potopu (4). Ta też rasa synów zatracenia (5) zwalczała i zwalcza po wszystkie wieki proroków, krzewicieli Królestwa Bożego, i samego założyciela tegoż, Chrystusa: wymawia On im to wyraźnie w swym ośmiokrotnym « biada », w którym nazywa ich « węzami » i « rodzajem jaszczurczym » (6). Ich wreszcie dziełem jest skażenie i zepsucie, jakie szerzą wszędzie, nawet wpośród najlepszych, najbardziej zbawiennych instytucji, jak

(1) *Mat.* XIII, 24-25.

(2) *Mat.* XIII, 39.

(3) *Gen.* III, 15.

(4) *Gen.* VI-VIII.

(5) *Mat.* XXIII, 15.

(6) *Mat.* XXIII, 33.

naród, państwo, i Kościół, w swym ludzkim elemencie.

Przypowieść o kąkolu nie tylko tłumaczy pochodzenie zła w człowieku, ale uczy, jak się należy wobec tego zła zachować. Najpierwszą w tej sprawie rzeczą jest ściśle rozeznanie. Trudność takowego wynika z faktu, że posiew kąkolu dzieje się podczas « gdy ludzie śpią », że ziarno jego « nasiane » jest na pszenicy, tak, że korzenie jego przywierają do korzeni pszenicy, i że w okresie wzrostu nie podobna odróżnić trawy kąkolu od trawy pszenicy. Dopiero w okresie dojrzewania, gdy posiew owoc swój wydaje, widać wyraźnie różnicę między pszenicą i kąkolem. Wszakże i w tym okresie Chrystus nie pozwala swym wyznawcom wrywać kąkolu spośród pszenicy. Powodem tego zakazu jest, mówi Chrystus, « byście snadź zbierając kąkol nie wykorzenili razem z nim i pszenicy » (1). Jeżeli bowiem trudno jest nam oderwać kąkol od pszenicy nie naruszając tej ostatniej, to o wiele trudniejszą jest dla nas, ludzi, sprawą wykorzenie zła moralne nie niszcząc przytem dobra. Jakąż więc należy mieć postawę wobec dojrzewającego wpośród pszenicy kąkolu ? « Dopuszczcie obojgu rósć aż do żniwa » (2), odpowiada Chrystus. Zastrzega On sobie samemu, jako sędziemu świata, ostateczny porachunek ze złem. Od nas zaś domaga się, abyśmy, odgradzając się jak najzdecydowaniej od wszelkich wpływów zła, rozsadników jego nie tępili. Bo i tacy są potrzebni do tryumfu dobra, jak to głęboko tłumaczy święty Augustyn w następujących słowach : « Nie sądźcie, że źli bez celu istnieją na świecie i że Bóg nie działa przez nich żadnego dobra : każdy zły dlatego żyje, aby się poprawił ; albo dlatego, żeby przezeń dobry był doświadczony » (3).

(1) *Mat.* XIII, 29.

(2) *Mat.* XIII, 30.

(3) *Ne putetis gratis esse malos in hoc mundo, et nihil boni de illis agere Deum. Omnis malus ideo vivit, ut corrigatur; aut ideo vivit, ut per illum bonus exerceatur. Ex Tract. Sanct. August. super Psalmos. In Psalm. LIV, v. 4.*

Jeżeli mimo nader obfity posiew Boży niektóre tylko ziarna wydają plon na niwie serc ludzkich, jeżeli skądinąd niwę tę porasta kąkol, to jakie ma szanse rozrostu na ziemi głoszone przez Chrystusa Królestwo? Czy, nie rozporządzając środkami zewnętrznej obrony, może ono się ostać wrogim siłom świata i piekła? Odpowiedź na te pytania podaje Chrystus w dwóch przypowieściach: o ziarnie gorczyczym i o kwasie.

« Podobne jest Królestwo Niebieskie ziarnu gorczycznemu, które wzięwszy człowiek posiał na roli swojej. Jest ono wprawdzie najmniejsze ze wszelkiego nasienia, ale kiedy urośnie, większe jest nad wszystkie jarzyny i staje się drzewem, tak iż przychodzą ptaki niebieskie i mieszkają na gałązkach jego » (1). Istnieje wielka dysproporcja między skromnym, dla wzroku ludzkiego zaledwie dostrzegalnym i zawartość swą wewnątrz kryjącym ziarnem, a późniejszym jego rozrostem i wydajnością. Nie mniej również głęboki kontrast stwierdzamy między warunkami powstania i wzrostu stworzonych przez ludzi dzieł i instytucji, a powstaniem i wzrostem tego arcydzieła Stwórcy, jakim jest Jego Królestwo w człowieku. Gdy bowiem ludzkie instytucje wymagają do swego prosperowania udziału możliwie najliczniejszych zbiorowości, Królestwo Boże wyrasta z jednostek, z czysto wewnętrznej dziedziny serca, woli i umysłu. I gdy rozwój ludzkich instytucji dokonywa się przez wpływy zewnętrzne, działające jako sugestia, namowa, nakaz lub przymus, wzrost i rozkwit Królestwa Bożego dzieje się jedynie dzięki wysiłkom dobrej woli człowieka, współdziałającej z łaską Bożą.

Największą jednak różnicę, najgłębszy kontrast wykazuje trwałość Królestwa Bożego i jego wydajność w porównaniu ze stworzonymi przez ludzi choćby najpotężniejszymi instytucjami. Gdy bowiem te ostatnie

(1) *Mat.* XIII, 31-32.

przeżywają się nieuchronnie, słabną i zanikają z biegiem czasu, jak owe monarchie widziane w proroczym śnie u Daniela (1), posiew Królestwa Bożego w sercach ludzkich żyje i rozwija się w kolei wieków; rozwija się nie tylko wewnętrznie, indywidualnie, ale i zewnętrznie, społecznie, w narodach jako związkach religijnych ludzi, oraz w najwyższym zjednoczeniu religijnym, jakim jest Kościół.

Przypowieść o ziarnie gorczycznym wyraża w skrócie dzieje Królestwa Bożego na ziemi, tak w życiu jednostki jak i w życiu ludzkości. I w jednym i w drugim zastosowaniu występują te same istotne momenty, co i w rozwoju posianego ziarna. Moment więc początkowy, czysto wewnętrzny, gdy ziarno słowa przyjmuje się w sercu ludzkim, jest zasadniczy dla Królestwa Bożego, bez niego bowiem Królestwo to nie może żyć i rozwijać się. Sam proces rozwoju jest odśrodkowy, niezależny w swej istocie od warunków zewnętrznych: dokonuje się on głównie dzięki energii zawartej w samym ziarnie ewangelicznym, oraz współpracującej z takową dobrą wolą człowieka. Choć jednak początek i wzrost Bożego posiewu są wewnętrzne, plon jego jest zawsze zewnętrzny: posiane w jednostce ziarno Królestwa Bożego wyrasta w drzewo o użyteczności społecznej. «Staje się drzewem, tak, iż przychodzą ptaki niebieskie i mieszkają na gałązkach jego». Moment ten najbardziej nawet świecka historia stwierdza w życiu wielu świętych: choć każdy z nich szedł swoją drogą do po swojemu pojmowanej doskonałości, nie ma wśród nich ani jednego, którego życie nie byłoby najowocniejszą i najbezinteresowniejszą służbą bliżnim. W ten sposób rozrastające się w kolei wieków drzewo Królestwa Bożego ogarnie konarami swymi wszystkie pokolenia ludzkości, dając jednostkom i narodom podnoszącym się ku niebu oparcie, osłonę i

(1) *Daniel, II.*

pokarm dla ducha, jak zapowiada to proroczko Ezechiel :
« Na wysokiej górze wszczepię młodą latorośl, i wypuści
gałązki, i wyda owoc, i będzie cedrem wspaniałym.
I będzie pod nim mieszkać wszelkie ptaetwo, i wszystko,
co ma skrzydła, pod cieniem gałęzia jego mieszkać
będzie » (1).

Taką samą dysproporcję między ukrytym dla wzroku
ludzkiego początkiem a późniejszym rozrostem Królestwa
Bożego, rozrostem dokonywanym przez dynamizm
tego Królestwa, wyraża przypowieść o kwasie : « Podobne
jest Królestwo Niebieskie kwasowi, który wzięwszy
niewiasta włożyła w trzy miary mąki, aż wszystka
skwaśniała » (2). Jak żdźbło drożdży rzucone w ciasto
powiększa wielokrotnie jego rozmiary i użyteczność,
tak ziarno Królestwa Bożego zasiane w nas działa
jako ferment, rozsadzający od wewnątrz granice naszych
możliwości, jako zaczyn najwydajniejszej naszej działal-
ności. Moc odśrodkowa Królestwa Bożego wytwarza
tak głębokie i owocne zmiany w jednostkach i narodach,
jakich żaden mus zewnętrzny, żadna przemoc nigdy
nie dokona.

Przypowieść o kwasie, przedstawiając Królestwo Boże
pod tym samym kątem co poprzednia, podkreśla w
nim bardziej jeszcze pewne jego rysy. Trzy miary mąki
stanowiły cały jeden wypiek chleba. Otóż trochę drożdży
wystarczało, by całą tę ilość ciasta gruntownie zmienić,
powiększając jej rozmiary i polepszając jakość. Rady-
kalność tej zmiany okazuje się zawsze, jakkolwiek
tłumaczyć będziemy symbolizm trzech miar mąki i
samego kwasu. W interpretacji psychologicznej trzy
miary mąki oznaczają trzy istotne składniki natury
ludzkiej : ciało, duszę i ducha, według znanego wyrażenia
świętego Pawła : « a cały duch wasz, i dusza, i ciało niech

(1) *Ezech.* XVII, 22-23.

(2) *Mat.* XIII, 33.

będą bez nagany » (1). Mogą one również oznaczać główne władze naszego ducha : myśl, uczucie i wolę. Czy tak, czy inaczej pojmować będziemy odpowiedniki trzech miar mąki, pewną jest rzeczą, że pod działaniem ewangelicznego fermentu łączą się one jak najściślej, wytwarzając jedną całość o nieporównanie wyższej wartości niż każdy z nich brany oddzielnie. Wielką jest zaiste moc Królestwa Bożego, skoro potrafi z nieskoordynowanych, nieraz nawet głęboko skłóconych składników ludzkiego jestestwa wytworzyć tak doskonałą jedność !

Skojarzoną z trzech elementów nierozzerwalną całość tłumaczą niektórzy przez organiczną jedność, jaka istnieje między Starym a Nowym Testamentem, którą to jedność stanowią : Prawo, Prorocy i Ewangelia. Każda z tych składowych części, skojarzonych w duchu Chrystusowej nauki o Królestwie Bożym, jest dopełnieniem innych i staje się niezrozumiałą bez związku z nimi. Z tych i wszystkich innych tłumaczeń przypowieści o kwasie wynika wyraźniej jeszcze niż z przypowieści poprzedniej, że ferment Królestwa Bożego przeznaczony jest dla wszystkich ludzi, że nie ma stanu, nie ma rasy i klasy, nie ma wogóle formy ani dziedziny życia prywatnego lub publicznego, do których by ferment ten nie mógł być wprowadzony i w których wytworzyć by nie mógł jak najgłębszych i najpożądańszych przemian. Historia całkowicie potwierdza ten wniosek, wykazując, jakich reform dokonał w kolei wieków chrystianizm w życiu jednostek, rodzin, ludów i narodów. Proces działania fermentu ewangelicznego trwać będzie do czasu, aż wszystkie sfery życia ludzkiego zostaną nim przeniknione, po czym, według zapowiedzi Chrystusa, nastąpi koniec świata. « Będzie przepowiedana ta Ewangelia Królestwa po całej ziemi, na świa-

(1) 1. Tes. V, 23.

dectwo wszystkim narodom ; a wtedy przyjdzie koniec » (1).

Do pokazania, jak wielką wartość posiada głoszone przezeń Królestwo, używa Chrystus dwóch przypowieści : o skarbie i o perle. « Podobne jest Królestwo Niebieskie do skarbu ukrytego w roli, który znalazłszy człowiek skrył, a pełen radości z niego odchodzi, i wszystko, co ma, sprzedaje, a oną rolę kupuje. Również podobne jest Królestwo Niebieskie człowiekowi kupcowi, szukającemu dobrych pereł. A znalazłszy jedną drogą perłę, odszedł i sprzedał wszystko, co miał, i kupił ją » (2). Oba te porównania wyrażają, każde na swój sposób, jedną i tę samą rzecz, a mianowicie przewyższającą wszelką cenę wartość Królestwa Bożego. Wartość jego jest tak wielka, że nic nie może mu dorównać, wszystko natomiast winno być mu podporządkowane. A ponieważ ten nieoceniony skarb ukryty jest w roli serca człowieka, stąd pochodzi chrześcijańska ocena rzeczy, przyznająca prymat jednostce ludzkiej : jednostce jako takiej, to znaczy jako pochodzącej od Boga, nie zaś jako należącej do tej czy innej grupy ludzi. Mówiąc językiem Arystotelesa, ale wbrew jego filozofii, która dotychczas maćci pojęcia wśród chrześcijan, jednostka ludzka ma nieocenioną wartość jako indywiduum, czyli ze względu na to, co w niej jest szczególne, jedyne i niezamienne, a nie jako osoba, czyli z powodu tego, co w niej jest ogólne, wspólne z innymi ludźmi i zamienne. Nic dziwnego, że Arystoteles był wręcz przeciwnego zdania, dla niego bowiem indywiduum pochodziło z materii, pierwiastka niestworzonego i nie interesującego Boga. Dla chrześcijanina natomiast to, co każdy ma szczególnego i sobie tylko właściwego, a w pierwszym rzędzie ów skarb Królestwa Niebieskiego — źródło

(1) *Mat.* XXIV, 14.

(2) *Mat.* XIII, 44-46.

wielkości i oryginalności człowieka — pochodzi z Boga. Otóż, ponieważ ten skarb skryty jest we wnętrzu jednostki i ponieważ sama ta jednostka nie da się ująć w żadną racjonalistyczną, a co za tym idzie, deterministyczną syntezę, dlatego to jednostka, z całym swym bogactwem, jest w pogardzie u filozofów, którzy o tyle ją uznają, o ile uda im się włączyć ją do jakiejś całości, mniejsza o to, czy całość ta nazywa się rodzaj ludzki, wszechświat, czy po prostu kolektyw. Pogląd ten, podjęty i rozwinięty przez socjologów, wyraził się w całej pełni w ustrojach totalnych, w których jednostka, będąca na usługach wszechpotężnego państwa, ztraca się całkowicie.

Tym wszystkim teoriom i opartej na nich praktyce politycznej przeciwstawia się jak najkategoryczniej Chrystusowa nauka o prymacie jednostki, ze względu na największy skarb Królestwa Niebieskiego, jaki w nią jest włożony przez Boga. W żadnej innej doktrynie religijnej, ani moralnej, nie znajduje ona takiego uznania, poważania i wyniesienia jak w chrystianizmie. Dlatego Chrystus, jako jedyny obrońca jednostki wśród filozofów i twórców religii, ma prawo twierdzić: «Wszyscy, ilu ich tylko przyszło przede mną, złodzieje są i zbójcy» (1). W Jego tylko Ewangelii, w szczególności zaś w nauce o Królestwie Bożym, można znaleźć skuteczne antidotum na takie potworności polityczno-społeczne jak hitlerowski nowy porządek lub bolszewicka antyteza, rzekomo tworząca przez systematyczne niszczenie tego, co jest, to, co być powinno.

Aczkolwiek przypowieści o skarbie i o perle wyrażają wartość Królestwa Bożego, w każdej z nich wartość ta przedstawiona jest z innego punktu widzenia. Skarb oznacza obfitość dóbr, stanowiących Królestwo Boże, a przewyższających ceną swą wszystko, co ziemia dać

(1) *Jan*, X, 8.

może. Perła zaś oznacza nieporównane, nie posiadające odpowiednika wśród dóbr ziemi, piękno Królestwa Bożego. Pytanie zachodzi, co w człowieku stanowi tę najwyższą wartość. To, co w nim jest najautentyczniej boskie, co najbardziej go upodabnia do Stwórcy, co najwięcej zbliża go do jego prawzoru. Według licznych oświadczeń Pisma Świętego, tym czymś najcenniejszym w człowieku jest udzielona mu potencjalnie mądrość. Ją to wyrażają symbolicznie przypowieści o skarbie i o perle : « Większa jest wartość mądrości niż wszystkich rzeczy kosztownych » — zapewnia autor Księgi Przypowieści (1). Podobnie Hiob wyraża się o mądrości :

*Nie można jej dostać za szczere złoto,
ani odważyć srebra wzamian za nią.
Nie może być oszacowaną*za złoto Ofiru,
ani za onyks drogi, ani za szafir ;
koral i kryształ są niczym przy niej ;
nie zrówna się z nią szmaragd z ziemi etiopskiej,
ani za złoto najczystsze szacowana być może (2).*

Mądrość przewyższa wartością swoją wszystkie te rzeczy, ponieważ daje człowiekowi to, czego żadna z nich mu dać nie może. Jak mówi Salomon, « dochód mądrości lepszy od srebra i pożyteczniejszy nad złoto, a wszystkie najmiłsze rzeczy nie zrównają się z nią » (3).

Czymże więc jest dla człowieka owa mądrość, której wartość nie ma, w ocenie Pisma, równej sobie ? Jest ona dlań najgłębszym zrozumieniem sensu jego życia, to znaczy odkryciem jego celu i przeznaczenia. Wiemy już, że ani sam rozum człowieka, ani jego serce, ani wola nie stanowią same przez się mądrości. Staje się ona udziałem człowieka, gdy władze jego czerpią swe natchnienie u samego źródła myśli i bytu, czyli w Bogu.

(1) *Przyp.* VIII, 11.

(2) *Hiob.* XXVIII, 15-19.

(3) *Przyp.* III, 14-15.

Natchnienie Boże wskazuje człowiekowi, co, po co, kiedy i jak ma czynić. Mądrość polega na rozeznaniu (1): « Ja mądrość mieszkam w rozeznaniu », czytamy w Księdze Przypowieści (2). Człowiek mądry jest ten przede wszystkim, który w sobie samym umie rozeznąć i odróżnić to, co jest dobre i godne rozwinięcia, od tego, co złe, co należy wykorzenić. Znanе mu jest to, co dostał od Boga, jak również i to, z kim, kiedy i w jaki sposób ma się owym darem Bożym dzielić. Rozeznaje on ducha, jaki ożywiać ma jego własne myśli, słowa i czyny, zdaje też sobie jasno sprawę z ducha, w jakim działają inni ludzie. Rozeznanie duchów (3), rozeznanie spraw, rozeznanie wypadków, rozeznanie czasów i miejsc, oto na czym polega mądrość, której źródłem jest Duch Boży w człowieku przebywający i światłem swym go oświecający. Stąd pochodzi nieoceniona wartość mądrości nie tylko dla tego, kto ją posiada, ale i dla innych ludzi. Jedynie bowiem człowiek mądry może być dla bliźnich « szafarzem tajemnic Bożych » (4), to znaczy żywym drogowskazem, wyjaśniającym bliźnim sens ich życia. Mądry też tylko może być owym ewangelicznym « sługą wiernym i roztroprnym, którego pan jego postawił nad czeladzią swoją, aby im dał pokarm czasu swego » (5). Iluż ludzi, w czasach jak obecne, na próżno szuka tego pokarmu dla ducha! Mądrego wreszcie stać na jak najdokładniejsze wypełnienie słów Pisma: « Każdy, jako wziął dar, tak nim jeden drugiemu słu-gujcie, jako dobrzy szafarze rozlicznej łaski Bożej. Jeśli kto mówi, niech mówi jako wyroki Boże, jeśli kto posługę sprawuje, niech czyni to z siły, której Bóg

(1) Rozeznanie, po grecku διακρίσις; od czasownika διακρίνω, odtaczam, odróżniam. Słowu temu odpowiada łacińskie *discrimen* i francuskie *discernement*.

(2) Przyp. VIII, 12.

(3) 1. Kor. XII, 10.

(4) 1. Kor. IV, 1.

(5) Mat. XXIV, 45.

dodaje, aby we wszystkim był Bóg pochwalony przez Jezusa Chrystusa » (1). Krótko mówiąc, jedynie mądrość umożliwia człowiekowi jego szczytne zadanie w stosunku do bliźnich, które to zadanie święty Paweł przyrównuje do roli Bożego ambasadora : « W zastępstwie Chrystusa poselstwo sprawujemy, jakoby Bóg upominał przez nas » (2). Widzimy więc, że Nowy Zakon całkowicie potwierdza pochwałę, jaką Stary Zakon daje mądrości, szczególnie przez usta Salomona : « Drzewem żywota jest mądrość tym, którzy się jej chwycili ; a którzy się jej trzymają, są błogosławieni » (3).

Wszystkie właściwości skarbu wyrażającego Królestwo Boże są indywidualne, to znaczy przysługujące jednostkom, które ten skarb posiadają. Każda z nich, w związku z czysto osobistym powołaniem, jakie ma spełnić, otrzymuje od Boga szczególne dary. Ten ściśle indywidualny charakter darów, udzielonych nam jako zadatki Królestwa Bożego, wyraża najdobitniej przypowieść o perle. Jedną jedyną perłę znalazł szukający, ale tak drogą, tak wyjątkowo piękną, że « sprzedał wszystko, co miał, i ją kupił ». Ta jedyna perła, to symbol jedynego, nie tylko gatunkowo ale indywidualnie, wyposażenia wewnętrznego jednostki ludzkiej. Ma ona do spełnienia pewien szczególny zamysł Boży, do którego też jest przez Stwórcę przysposobiona. Jak mówi Apostoł, « każdy ma swój własny dar od Boga : jeden tak, a drugi tak » (4). Co nie przeszkadza, że te indywidualnie różne dary pochodzą z jednego źródła i służą jednemu ogólnemu dobru. Jak się wyraża nieco dalej Apostoł, « różnec są dary, ale tenże Duch. I różne

(1) 1. *Piotr.* IV, 10-11.

(2) 2. *Kor.* V, 20.

(3) *Przyp.* III, 18.

(4) 1. *Kor.* VII, 7.

są posługi, ale tenże Pan. I różne są sprawy, ale tenże Bóg, który sprawuje wszystko we wszystkich... udzielając z osobna każdemu, jak chce » (1). Będąc powołaną i przysposobioną do sobie właściwej doskonałości, każda jednostka ludzka ma w sobie potencjalnie swoje piękno, które ujawnia w miarę, jak spełnia swe powołanie. Jest to promieniowanie duchowe, analogiczne do materialnego — wiemy bowiem z fizyki, że każde ciało promieniuje po swojemu. Wewnętrzne piękno jednostek i właściwe każdej z nich promieniowanie staną się w pełni widoczne po zmartwychwstaniu. Zapewnia nas o tym święty Paweł w słowach, których sens nie pozostawia żadnej wątpliwości. Stwierdziwszy, że « nie każde ciało toż ciało », że są ciała niebieskie i ciała ziemskie, i że chwała ich jest niejednakowa, mówi co następuje : « Inna jest jasność słońca, inna jasność księżyca, a inna jasność gwiazd. Albowiem gwiazda od gwiazdy różna jest w jasności. Tak będzie z powstaniem zmarłych » (2). Przewór niebieski wypełniony gwiazdami, z których każda posiada sobie właściwe rozmiary, jasność i piękno, daje nam, mieszkańcom ziemi, słabe pojęcie, jaką pełnią duchowego piękna i blasku zajaśniają ci wszyscy, którzy rozwiną w sobie zadatki Królestwa Niebieskiego. Ujawni się w nich, jako w szafarzach rozlicznej łaski Bożej (3), niewyczerpane bogactwo Tego, którego każdy z nich jest odbiciem jedynym i niezamiennym. Będzie to nawrót do owego bezgrzesznego stanu istnienia, gdy, jak czytamy w Księdze Hioba, « wspólnie śpiewały (Bogu) gwiazdy zaranne, a weselili się wszyscy synowie Boży » (4).

Pozostały nam jeszcze przypowieści omawiające

(1) 1. Kor. XII, 4-6, 11.

(2) 1. Kor. XV, 39-42.

(3) 1. Piotr. IV, 10.

(4) Hiob, XXXVIII, 7.

obowiązek zajmowania się osobiście sprawą Królestwa Bożego. W sprawie tej nikt nikogo nie może zastąpić. Wyraża to przede wszystkim przypowieść o dziesięciu pannach (1), z których pięć było mądrych, a pięć głupich. Wyszły one wszystkie naprzeciw oblubieńcowi, aby towarzyszyć mu na uroczystość zaślubin. W oblubieńcu tym nie trudno domyślić się Chrystusa, w oblubienicy zaś Jego — Kościoła, któregośmy członkami. Co do godów, to wyrażają one połączenie się Chrystusa z tymi spośród Jego wyznawców, którzy okaza się godnymi Jego wybrania. Każda z dziesięciu panien oczekiwała oblubieńca z zapaloną lampą w ręku, jak to było w zwyczaju u Żydów w starożytności. W lampie tej, odpowiednio do jej pojemności, znajdowała się pewna ilość oliwy, nie wystarczająca jednak na dłuższe czekanie. I tu właśnie okazała się mądrość jednych a głupota drugich panien. Mądre bowiem, zdając sobie sprawę, że nie mają dość oliwy, wzięły jej na zapas do naczyń swoich. Zapasu tego nie zrobiły panny głupie, gdyż w bezmyślności i w zarozumiałości swej nie przewidywały, że ich lampy mogą zgasnąć.

Istnieje wiele odpowiedzi komentatorów na pytanie, co oznaczała oliwa. Według jednych wyobrażała ona mądrość, według drugich — wiarę, według innych — rozum ludzki oświecony łaską lub też samą łaskę uświęcającą. Jakkolwiek tłumaczyć będziemy ten symbol, pewną jest rzeczą, że należy rozróżnić w powyższej przypowieści między oliwą w lampie, a oliwą w naczyniu, wziętą jako zapas. Pierwsza bowiem jest całkowitym darem Bożym, udzielonym człowiekowi jako zadatek Królestwa Niebieskiego, gdy tymczasem druga oznacza to, co człowiek daje od siebie, jako swój własny wysiłek i staranie o wzrost Królestwa Bożego. Bez osobistego wysiłku nie można zachować w sobie ognia Bożego.

(1) *Mat.* XXV, 1-13.

Dlatego to w pochwalę kobiety mocnej powiedziane jest w Księdze Przypowieści, że lampa jej nie gaśnie w nocy (1). A Jezus Chrystus, nawołując do czujności ducha wobec niespodziewanego przyjścia swego, podobnie mówi : « Niech będą zapalone lampy wasze » (2). Oto dlatego, gdy lampy panien głupich w przypowieści zaczęły gasnąć, panny mądre nie dały im swej oliwy.

Nie mniej wstrząsająca i tę samą konieczność osobistej współpracy z Bogiem głosząca jest przypowieść o szacie godowej. Na gody królewskie, wyrażające tu również związek Chrystusa z Kościołem, wzywa Król ewangeliczny czyli Bóg Ojciec wszystkich ludzi. Gdy sala godowa była już napełniona siedzącymi, « wszedłszy Król ujrzał człowieka nie odzianego szatą godową. I rzekł mu : Przyjacielu, jakżeś tu wszedł, nie mając szaty godowej ? A on zamilknął. Wtedy rzekł Król : Związawszy ręce i nogi jego wyrzucie go w ciemności : tam będzie płacz i zgrzytanie zębów. Albowiem wielu jest wezwanych, ale mało wybranych » (3).

Wyrok ten przeraża nas swą surowością i bezwzględnością. Czyż człowiek ów, zapytany, jak śmiał wejść na gody, nie mógł odpowiedzieć : przyszedłem, bo byłem wezwany ? Skądinąd, czemu ów król, który pragnął mieć wszystkich na godach, okazał się tak straszliwie surowym wobec człowieka posłusznego jego wezwaniu ? Na pytania te jedną nam tylko daje odpowiedź Ewangelia : człowiek ów nie był odziany szatą godową. Cóż więc oznacza owa szata, bez której choć się jest wezwanym przez Boga, nie można być przez Niego wybranym ? Symbolizm szaty różnie jest tłumaczony. Nie trudno jednak domyślić się, że szata godowa wyraża

(1) *Przyp.* XXXI, 18.

(2) *Luk.* XII, 35.

(3) *Mat.* XXII, 1-14.

to, czego Bóg wymaga bezwzględnie od człowieka, co człowiek winien sam z siebie dać, bez czego stosunek jego do Boga nie jest ani miły Bogu, ani jemu samemu użyteczny. Otóż zarówno w Starym jak i w Nowym Zakonie tym czymś niezbędnym do zbawienia jest miłość Boga i bliźniego. Ona to wyraża szatę godową. Bez tej szaty nie można pozostać na godach Syna Bożego. Nie wystarczy więc stawić się na wezwanie, to znaczy mieć zewnętrzną przynależność do Chrystusa. Nie wystarczą praktyki religijne, nie wyłączając najświętszej z nich — Eucharystii. Wszystko to, pozbawione miłości, jest bezużyteczne a nawet może być wysoce szkodliwe dla ludzi. Oto dlaczego człowiek nie odziany szatą godową zamilkł, nie mogąc w żaden sposób usprawiedliwić swej obecności na godach.

Najdobitniej jednak i najdokładniej wyrażone są wymagania Boże w sprawie Królestwa Niebieskiego w przypowieściach o talentach i o dziesięciu grzywnach. Każda z nich omawia ten sam temat na swój sposób. Przypowieść o talentach (1) ma tę właściwość, że dary Boże są w niej rozdzielone nierówno. Różnej ilości otrzymanych talentów odpowiadać miał różny ich zwrot. I tak się stało w rzeczywistości. Ten, który otrzymał pięć talentów, zwrócił ich dziesięć, dorabiając resztę własnym swym trudem. Tak też i ten, który otrzymał dwa talenty — oddał cztery, dorabiając drugie tyle w podobny sposób, co i poprzedni. Jedynie ten, który otrzymał jeden talent, zwrócił go bez żadnego dorobku.

Nie trudno się domyślić, że talenty oznaczają tu nie tylko uzdolnienia poszczególnych ludzi, ale i warunki zewnętrzne, jakie im są dane do użycia takowych. Są to, innymi słowy mówiąc, możliwości wewnętrzne i

(1) *Mat.* XXV, 14-30.

zewewnętrzne, których nikt nie jest pozbawiony, aczkolwiek u każdego są one różne, w związku z jego naturą i powołaniem. Co znaczy jednak podwojona liczba talentów? Czyż chodzi tu o stworzenie przez jednostkę nowych możliwości ponad te, które otrzymała od Boga? Ponieważ możliwości każdego związane są ściśle z jego naturą, powiększając ich liczbę, zmieniałby człowiek przez to samo swą indywidualność. Pomijając już filozoficzną trudność takiej zmiany, widzimy, że przeczą jej wprost słowa Chrystusa: « Kto z was obmyślając pilnie może przydać do wzrostu swego łokieć jeden? » (1). Podwojenia więc liczby otrzymanych od Boga darów nie należy rozumieć jako stworzenie przez człowieka czegoś zupełnie nowego, ale jako rozwinięcie tego, co potencjalnie miał już w sobie. Każdy dar Boży zawiera, jak ziarno pszenicy, inne dary, inne możliwości, których realizacja zależy od jego posiadacza.

W przypowieści o grzywnach (2) skala wymagań Bożych jest jeszcze wyższa. Choć bowiem każdy ze sług dostał po jednej tylko grzywnie, przy zwrocie okazało się, że niektórzy z nich powiększyli tę ilość wielokrotnie. « Panie, rzekł pierwszy, grzywna twoja przysporzyła dziesięć grzywien... Przyszedł i drugi, mówiąc: Panie, grzywna twoja uczyniła pięć grzywien » (3). Widzimy więc, że przyrost dóbr nie jest tu dwukrotny, jak w przypowieści o talentach, ale pięciokrotny, a nawet dziesięciokrotny. Tak wielki dochód z jednej grzywny wskazuje, co może zrobić dobra wola jednostek, pracujących nad pomnożeniem darów Bożych.

Właściwością zaś tych darów jest ich wartość społeczna. Większość porównań, przenośni i symbolów.

(1) *Mat.* VI, 27.

(2) *Luk.* XIX, 11-28.

(3) *Luk.* XIX, 16-18.

wyrażających owe dary Boże, przedstawia je nam jako dobra zamienne. Talenty, grzywny, grosze, perły, skarb, winnica i ziarno pszeniczne oznaczają dobra, które można nabywać i zamieniać na inne. Ta właściwość darów Bożych jest szczególnie podkreślona w porachunku ewangelicznego pana z leniwym sługą. Lenistwo swe tłumaczy on w następujący sposób : « Panie, wiem, żeś jest człowiek srogi : Żniesz, gdzieś nie siał, i zbierasz, gdzieś nie rozproszył. Bojąc się tedy, odszedłem i skryłem mój talent : oto masz, co twego jest » (1). Cóż mu na to odpowiedział jego pan ? Czy odpiera zarzut wygórowanych wymagań ? Bynajmniej ! Biorąc go za słowo, mówi : « Sługo zły i gnuśny ! Wiedziałeś, że żnę, gdzieś nie siał, i zbieram, gdzieś nie rozproszył. Trzeba ci było tedy pieniądze moje poruczyć bankierom, a ja przyszedłszy wziąłbym był, co jest mojego, z lichwą. A przeto odbierzcie mu talent, a dajcie temu, który ma dziesięć talentów » (2).

Winą złego sługi nie było rozproszenie powierzonych mu dóbr, jak to uczynił syn marnotrawny z dobrami ojca swego (3). Sługa ów nie stracił danego sobie talentu, ale zwrócił go nietkniętym, nie użytym do żadnych operacji handlowych. To właśnie wyrzuca mu jego Pan : « Trzeba ci było tedy pieniądze moje poruczyć bankierom, a ja przyszedłszy wziąłbym był, co jest mojego, z lichwą ». Wszystkim wiadomo, co robią bankierzy : zamieniają powierzone sobie pieniądze na inne wartości i zdobytych z obrotu zyskiem dzielą się z tymi, którzy im pieniądze powierzyli. Przetłumaczona na język moralności ewangelicznej transakcja ta polega na zamianie z ludźmi posiadanych wartości i na dzieleniu się duchowym zyskiem w ten sposób otrzymanym. Zysku tego żaden człowiek nie osiągnąłby, gdyby nie

(1) *Mat.* XXV, 24-25.

(2) *Mat.* XXV, 26-28.

(3) *Luk.* XV, 13.

zużył na rzecz bliźnich udzielonych sobie od Boga darów. Sprawdzają się tu słowa Mędrcy : « Człowiek szcudroblivy bywa coraz bogatszy : a kto innych nasycy, sam też będzie nasycony » (1).

Transakcję tę i charakter wybitnie społeczny otrzymanych przez nas od Boga darów przedstawia nam Chrystus najbardziej jaskrawo w przypowieści o niesprawiedliwym włodarzu (2). Włodarz ów złą gospodarką roztrwonil dobra swego pana. Nie wiedząc, jak się uisćić z długu, wpadł na pomysł, że najlepiej zrobi, jeżeli innym dłużnikom swego pana umorzy część ich długu. Temu więc, który był winien sto baryl oliwy, zmniejszył dług o połowę, temu zaś, który był winien sto korcy pszenicy, zmniejszył dług do osiemdziesięciu. Po ludzku sądząc, postępowanie takie było wysoce niesprawiedliwe i zasługiwało na surową nagane. A jednak ewangeliczny pan uznał je za roztropne. Co więcej, sam Chrystus pochwalił je i dał za przykład swym uczniom. Przypowieść ta dziwi wielu, a są i tacy, co się z niej gorszą, widząc w niej zachętę do niesprawiedliwości.

A jednak przypowieść ta bardziej niż wszystkie inne tłumaczy nam sprawiedliwość Królestwa Bożego. Do zrozumienia jej wystarczy uświadomić sobie, że włodarz ów wyobraża każdego z nas w stosunku do Boga. Wszak życie nasze i wszystko, co z nim otrzymaliśmy, Bożą jest własnością, włodarstwu naszemu powierzona, z którego to włodarstwa musimy zdać ścisły rachunek. Kogo stać na to, by wykazać się przed Bogiem najlepszym pokierowaniem swego życia ? Kto potrafi usprawiedliwić się z użytku każdej chwili, z celowości każdego słowa lub czynu, lub też z ich zaniedbania ? Zaiste, nie ma człowieka, któryby sprawiedliwości Bożej zdołał

(1) *Przyp.* XI, 25.

(2) *Luk.* XVI, 1-13.

całkowicie uczynić zadość, nie ma nikogo, ktoby nie zasługiwał na zarzut roztrwonienia lub zakopania Bożych darów.

Bóg jednak w dobroci swojej wskazuje nam niechybny środek zapobieżenia następstwu naszej niewypłacalności. Nieuiszczalnemu dłużnikowi, jakim jest w stosunku do Niego każdy człowiek, daje On możność zmniejszenia długu innych ludzi. Ten duchowy *clearing* polega na tym, że z udzielonych sobie darów jednostka wspomaga bliźnich i w ten sposób ułatwia im zadanie ich życia. Jak ów ewangeliczny włodarz, dzięki swemu stanowisku, pomógł skutecznie innym dłużnikom swego pana i w ten sposób zdobył sobie ich wdzięczność, a pochwałę u pana, tak też i każdy z nas, z tego, co mu Bóg udzielił, może i powinien wspomagać bliźnich swych, a tym samym zasługiwać na ich wdzięczność i na nagrodę u Boga.

Oto, co znaczy w języku Ewangelii poruczać bankierom dane sobie pieniądze. Wszystko, co każdy z nas od Boga dostał, ma być zwrócone z przyrostem, z lichwą. Zwrot ten dokonywa się poprzez bliźnich, którym pomagamy tym, co posiadamy: « Każdy, jako wziął dar, tak nim jeden drugiemu usługujcie », mówi w tej sprawie Piotr Apostoł (1). Bóg bowiem wie, jakich ludzi mamy spotkać w życiu i z góry nas wypozażył w możność jak najskuteczniejszego przyjścia im z pomocą. Każdy z nas choćby najuboższy i nie wystarczający sobie samemu spotka na drodze takich ludzi, którym będzie mógł oddać najcenniejszą, niezastąpioną usługę. Na tym właśnie polega sprawiedliwość Królestwa Bożego: ponieważ nie stać nas na sprawiedliwość względem Boga, winniśmy Mu dług nasz spłacać uczynkami miłosierdzia.

Możemy teraz zdać sobie sprawę z tego, czego doko-

(1) 1. Piotr. IV, 10.

nuje w człowieku Królestwo Boże. Odradza go ono całkowicie, czyniąc zeń « nowe stworzenie » (1) odbijające wiernie rysy swego boskiego prawzoru. W odrodzonej w ten sposób jednostce zamiera « stary człowiek », źródło pychy, samolubstwa, zawiści, gniewu i wszelkiego rodzaju grzesznego pożądania. Dynamizm Królestwa Bożego ożywia człowieka, który pozostawiony własnym swym siłom zapada w stan inercji, w bezwład ciała i ducha. W ten sposób powstają prawdziwi mocarze, którzy czyniąc gwałt swej złej naturze z jej skłonnościami, z najwyższym trudem i wysiłkiem dochodzą do właściwej sobie doskonałości. Oni to są, ci gwałtownicy, którzy według słów Chrystusa zdobywają Królestwo Boże (2). Moc swą czerpią oni nie z krwi, która w nich płynie, nie z rasy ani klasy, do której należą, ale z samego Ducha Bożego, który w nich mieszka. Z tego to źródła czerpiąc swe natchnienie, życie ich zajaśnieje wszystkimi cnotami, w szczególności zaś miłością, którą Apostoł Narodów nazywa « węzłem doskonałości » (3), *vinculum perfectionis*, σύνθεσις τῆς τελειότητος. Słowo σύνθεσις — węzeł w języku matematyków greckich oznacza punkt zetknięcia się wielu linii. Podobnie i miłość ludzi, rozwijających w sobie Królestwo Boże, jest owym duchowym centrum, w którym schodzą się wszystkie inne cnoty chrześcijańskie. Jest to owa miłość, bez której, według słów świętego Pawła, ani znajomość języków ludzkich i anielskich, ani dar proroctwa, ani wiedza najgłębszych tajemnic, ani najrozleglejsza nauka, ani wiara przenosząca góry, ani nawet najdalej idąca ofiarność dla ludzi — nie są nic warte (4).

Takich to przemian dokonuje Królestwo Boże w człowieku. Oczyszcza go ono z naleciałości, narzuca-

(1) 2. Kor. V, 17.

(2) Mat. XI, 12.

(3) Kol. III, 14.

(4) 1. Kor. XIII, 1-3.

jących mu się jako obce i powołaniu jego przeciwne wpływy z zewnątrz, i jako bardziej jeszcze silne wpływy przeszłości, działające od wewnątrz poprzez wrodzone mu skłonności. Poza tym Królestwo Boże wydobywa z człowieka i rozwija w jego życiu najbardziej cenne zadatki jego natury, predysponując go do najlepszego spełnienia jego roli w życiu : « Jeśliby kto samego siebie oczyścił — mówi w tej sprawie Apostoł Narodów — będzie naczyniem ku czci poświęconym, użytecznym Panu i gotowym na wszelką sprawę dobrą » (1).

Głoszony przez Chrystusa prymat Królestwa Bożego to nie innego tylko konieczność udoskonalenia człowieka w tym celu, by jak*najlepiej spełniał zadanie swego życia. Wydaje się nam to proste i zrozumiałe, wiemy bowiem dobrze, że nie ma urzędu, nie ma stanowiska, nie ma sprawy prywatnego czy publicznego życia, które by można powierzyć byle komu, nie licząc się z jego usposobieniem wewnętrznym. W usposobieniu zaś tym ważne są nie tylko zręczność i spryt danej jednostki, jej sprawność i choćby największe kwalifikacje umysłowe, ale bardziej jeszcze ważną jest jej wartość moralna.

Otóż tej ostatniej wartości nie docenia się dość w świecie, w pewnych sferach nawet nie uwzględnia się jej wcale. Wiemy już, że nie liczy się z nią większość ekonomistów. Wierzą oni niepoprawnie, że wszystkim brakom ustroju gospodarczego państw zaradzi skutecznie jakaś genialna koncepcja rozumowa i oparta na niej organizacja ekonomiczna. Optymizmowi temu, mającemu swe źródło w wierze w niewyczerpane możliwości racjonalizmu, nie przestaje zadawać kłam praktyka życiowa, wykazująca, że los najlepszych nawet teorii zależy od interpretacji, jaką im daje człowiek, że

(1) 2. Tym. II, 21.

zatem rzeczą najważniejszą jest wiedzieć, kto i do czego używa danej teorii, jakie jest jego nastawienie moralne.

Ta sprawa jednak mało albo wcale nie interesuje wielu ekonomistów i filozofów. Niektórzy spośród tych ostatnich, wychodząc z pewnej interpretacji rozumu i jego wymagań, zgłaszają zupełną obojętność w sprawie elementarnych postulatów moralności : że wspomnę tu, obok współczesnych nam przedstawicieli tak zwanej Szkoły Wiedeńskiej, Bertranda Russell'a, który twierdzi, że dla myśli logicznej, oczyszczającej swe enuncjacje z wszelkiej konkretnej treści, nie ma różnicy między złem a dobrem !... Jak dalekie są od paradoksów tej filozofii, podawanej za naukową, preokupacje prawdziwej nauki ! Mam na myśli fizykę współczesną, liczącą się z nieuchronnym wpływem obserwatora na przebieg zjawisk zachodzących we wnętrzu atomu. Czemu tego wpływu nie uwzględnia się w dziedzinie zjawisk ekonomicznych, ani wogóle społecznych ?

Systematyczne ignorowanie zagadnienia moralnego stanowi największe niebezpieczeństwo bolszewizmu. Te-go, czym stał się on w Rosji sowieckiej, nie powinno się kłaść jedynie na karb jego propagatorów w tym kraju. W samej bowiem doktrynie komunizmu istnieje zasadnicza luka, usprawiedliwiająca największe nadużycia władzy. Doktryna ta nie uznaje odpowiedzialności moralnej za winy jednostek jako takich lub za sposób obchodzenia się z nimi. Wynurzając się na chwilę z nurtu powszechnej dialektyki, jednostka ginie w nim bezpowrotnie i za los jej i czyny nie można winić nikogo. Istnienie bowiem jednostki ze wszystkim, co posiada, należy do zbiorowości, do klasy robotniczej. Dla dobra klasy nie ma ofiar zbyt wielkich. To więc, co kosztował przewrót rewolucyjny w Rosji, nie może być żadną miarą brane w rachubę. Cała ta hekatomba życia ludzkiego — to nieuniknione następstwo dialektycznego postępu, w którym, gnuśniejcej w inercji i zacofaniu

tezie, przeciwstawiać się będzie zawsze zwycięska antyteza. Hamować spontaniczny rozpęd tej wytwarzającej nowe światy antytezy, pod zarzutem jej niemoralności lub amoralności, jest to, jak zarzucał w swoim czasie Marx Proudhon'owi, podtrzymywać walący się w gruzy ustrój burżujów, a tym samym stawiać zapory dziełu sprawiedliwości społecznej (1).

Tak pojmowanej sprawiedliwości przeciwstawia się jak najkategoryczniej chrześcijańska moralność. Uważając jednostkę za podstawę zbiorowości, moralność ta domaga się, aby wszelką naprawę bytu ludzkiego zaczynać od udoskonalenia jednostki. A ponieważ udoskonalenie to jest niemożliwe bez rozwinięcia zadatków Królestwa Bożego, jakie każdy ma w sobie, dlatego to, wbrew wszystkim innym reformom ludzkości, w szczególności wbrew komunizmowi, chrystianizm nie przestanie głosić, że ratunek dla świata jest w wierności zaleceniu Chrystusa : « Szukajcie naprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego ».

Jeszcze na jedno pytanie mamy odpowiedzieć : do kogo zwracamy się mówiąc « Przyjdź Królestwo Twoje »? Podobnie jak i w poprzednim wezwaniu, zwracamy się do Boga i do nas samych.

Zwracamy się do Boga, jako do tego, który sam zakłada Królestwo swoje w sercu ludzkim. « Innego fundamentu nikt założyć nie może » (2), ostrzega nas w tej sprawie Apostoł. To znaczy, że trwałość ma jedynie ta budowa duchowa, której budowniczym jest sam Bóg (3). W odniesieniu do Niego, prośba nasza : « Przyjdź Królestwo Twoje » znaczy to samo co słowa Psalmu : « Utwierdź to, Boże, coś w nas sprawił » (4).

(1) KARL MARX, *Misère de la Philosophie*, wydana po francusku w 1847 r. Książka ta znana jest również pod nazwą *Anti-Proudhon*.

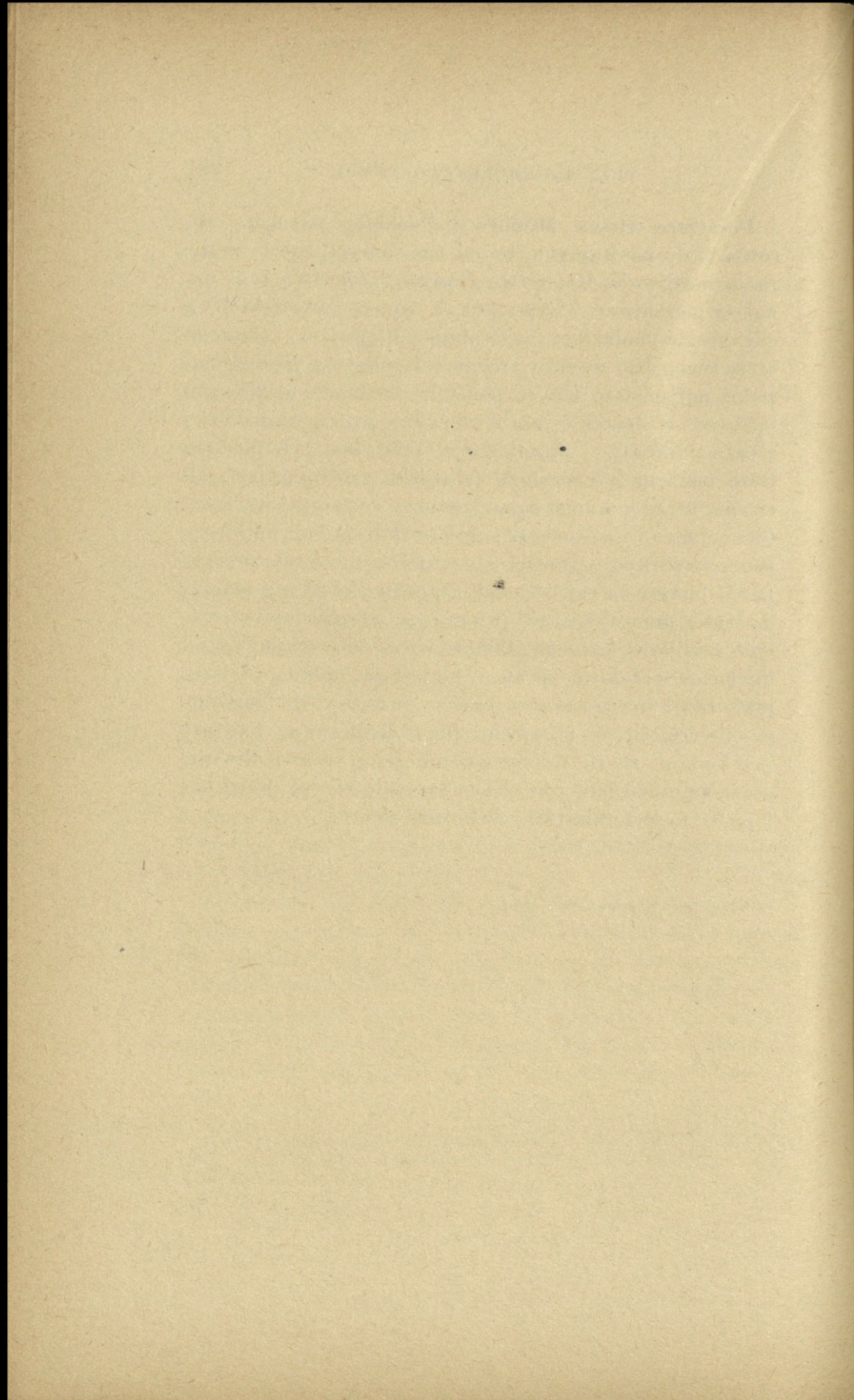
(2) 1. Kor. III, 11.

(3) *Żyd.* XI, 10.

(4) *Ps.* LXVII, 29.

Powyższe słowa Modlitwy Pańskiej zwracają się również do nas samych, bo od nas samych zależy realizacja możliwości Królestwa Bożego. Królestwa tego nie należy oczekiwać z zewnątrz, z wojen zwycięskich, z odkryć i wynalazków, wywołujących podziw i uznanie w świecie. Nie ziszcza również Królestwa Bożego na ziemi najśmielsze nawet pomysły zrodzone w głowach mędrców i filozofów, nie sprowadzą go też najbardziej zręczne układy i kombinacje polityków. Królestwo Boże bowiem, we wnętrzu człowieka założone, jest jak ziarno, które wymaga samodzielnego rozwoju i wzrostu. Choć ziarno to zawiera w sobie *in statu latent* najlepsze nasze możliwości wewnętrzne, zdolne zamienić ziemski padół płaczu na raj utracony, możliwości te nie inaczej dadzą się urzeczywistnić, jak za cenę szczerych i wytrwałych wysiłków każdego. Ilekroć więc, odwracając wzrok ducha od widoku bezprawia, kłamstwa, obłudy i fałszu, jakie zdają się panować w świecie, prosimy Ojca naszego w niebiesiech o przyjście Jego Królestwa, bądźmy przekonani, że to Królestwo miłości i sprawiedliwości ziścić się musi naprzód w nas samych, zanim, przez nas i przez inne jednostki, zawładnie ziemią.

Biviers, 8 czerwca 1944.



XI

BĄDŹ WOLA TWOJA JAKO W NIEBIE TAK I NA ZIEMI

Mówiąc w Modlitwie Pańskiej : *Bądź wola Twoja*, zdajemy się stwierdzać, że wola Boża nie dzieje się w świecie. Takiemu wszakże przypuszczeniu przeczy wszystko, co wiemy o Bogu z Objawienia. Poucza nas ono, że bez woli Bożej nic się nie dzieje na świecie. O cóż więc prosimy w Modlitwie Pańskiej ? Prosimy nie o to, by wola Boża działa się na ziemi, gdyż tak jest w rzeczywistości, ale o to, by działa się w pewien określony sposób, co wyrażają słowa : *jako w niebie tak i na ziemi*. Zastanowimy się nad tymi dwoma różnymi sposobami działania woli Bożej : nad pierwszym, gdy dzieje się ona mimo, a nieraz nawet wbrew woli stworzeń, i nad drugim, gdy z wolą Najwyższego współdziała w pełni świadomości i zgody wola stworzeń.

Dla nie uznających woli Bożej w świecie do niedawna argumentu dostarczała nauka w postaci determinizmu. W myśl tej interpretacji wszystkie zjawiska świata stanowią jedną nierozzerwalną całość. Całość ta, rozpa-trywana w czasie, przedstawia się jako pasmo wypadków, następujących jedno po drugim i determinujących jedno drugie : bowiem z poprzednich wypadków jako z przy-

czyn powstają następne. A choć to następstwo wypadków różnie sobie tłumaczono, choć sam węzeł przyczynowości pozostawał bez wyjaśnienia, nie mniej jednak zadawano się determinizmem, jako metodą i teorią, tłumaczącą w sposób naturalny powstanie zjawisk świata, a nawet pozwalającą przewidzieć ich następstwo. Można wprawdzie uważać sam determinizm za przejaw działania Boga w świecie — tak zapatruje się na tę sprawę uczony tej miary, co Planck, który swym genialnym odkryciem kwantów wywołał rewolucję w fizyce, — jednak dla olbrzymiej większości umysłów tłumaczenie deterministyczne zjawisk jest jednoznaczne z naturalistycznym, nie wymagającym działania Bożego, o ile nie wykluczającym tegoż.

Kryzys determinizmu zakwestionował ten pogląd. Okazało się bowiem, że uogólnianie zjawisk, z konieczności nie uwzględniające ich różnic, uniemożliwia ich determinacje, to znaczy przewidywanie na pewno ich następstwa. Odnosi się to głównie do zjawisk mikrofizycznych, to znaczy tych, które najbardziej wnikliwe badania odkrywają w strukturze ciał. Otóż, jeżeli nawet w łonie atomu zachodzą procesy niezależne od wpływów zewnętrznych, zależne natomiast od spontaniczności najdrobniejszych składników materii: protonów, neutronów, elektronów ujemnych i dodatnich, to co mówić o działaniu istot żywych, o czynach ludzkich, nie dających się wyprowadzić z ogólnych praw, ani przewidzieć z przeszłości?

Wszelako kryzys determinizmu w fizyce nie zniechęcił doń wszystkich jego zwolenników i nie wykazał im bezpośrednio działania woli Bożej w świecie. Tak więc w przekonaniu wielu socjologów większość czynów jednostki wynika z działania na nią społeczeństwa. Polecenia, dekrety, nakazy, zakazy i prawa, opinia publiczna, zwyczaje i obyczaje, oto różne formy wpływów, jakie społeczeństwo wywiera na jednostkę, skłaniając ją do

określonego działania lub zabraniając takowego. Jeszcze większy, bo od wewnątrz działający na jednostkę wpływ, wywiera jej nieosobista i osobista przeszłość, w postaci instynktów, skłonności, nałogów i przyzwyczajzeń, takiego czy innego sposobu reagowania. W tym wszystkim nie widać działania woli Bożej, widać natomiast wolę ludzką, przeważnie złą, wrogą dobru jednostki, aczkolwiek ukrywającą się zawsze za hasła prawdy, sprawiedliwości, społecznego postępu. Patrząc na przykład na to, co dzieje się od kilku lat na świecie, widzimy, że z gruntu zła wola dokonuje bezkarnie swych niecnych zamiarów w skali tak szerokiej, że wielu ludzi załamało się wewnętrznie i zwątpiło w działanie woli Bożej w świecie, o ile zaś wierzą w jej tryumf, to dopiero w życiu pozagrobowym. Czyż chociażby tylko zbrodnie dokonane nad Polską i w Polsce nie nasuwały pytania co do udziału woli Bożej w wypadkach świata? Dlaczego na tak wielkie bezprawia pozwala najwyższa świętość Tego, o którego wszechmocy mówi Psalmista: « Wszystko, co chce Pan, to czyni, na niebie i na ziemi, w morzu i we wszystkich przepaściach » ? (1).

Dlatego, że Bóg stworzył człowieka wolnym, to znaczy dał woli jego możność zrealizowania swych zamiarów, tak dobrych jak złych. Mógł Stwórca nie stwarzać człowieka wolnym, mógł go we wszystkim uzależnić od swych praw, czyniąc zeń istotę całkowicie sobie poddaną. Skoro jednak nie odmówił mu daru wolności, to nie mógł, nie przecząc samemu sobie, przeszkodzić, aby ta wolność wyraziła się jak chce, w poddaniu lub buncie, w cnocie lub występku, w miłości lub nienawiści. Oto dlaczego ziemia jest tak często widownią tryumfu złej woli ludzi.

Tryumf to jednak ograniczony i nietrwały: nie ogarnia

(1) Ps. CXXXIV, 6.

on wszystkich dziedzin życia, a i tam, gdzie panuje, ma początek i koniec w czasie. Wola Stwórcy zakreśla granice zlej woli stworzeń i nie dopuszcza, by destrukcyjne skutki jej działania rozchodziły się dalej. Tę Bożą akcję, powstrzymującą nieustannie moce zła, aby nie wyszły ze swych granic i nie zniszczyły świata, najbardziej obrazowo opisuje Księga Hioba :

*Klóz zamknął drzwiami morze,
gdy się wyrywało jakoby z żywota wychodząc ?
Gdym położył obłok za szatę jego,
a ciemność za powijaki jego ;
gdym je poddał mojemu prawu,
a przyprowadziłem zaworę i drzwi do niego,
i rzekłem : Aż póły przyjdiesz, a dalej nie pójdiesz,
i tu rozbijesz nadęte wały twóje (1).*

Że mowa tu nie tylko o żywiołach natury, ale i o poskramianiu potęgi zła w świecie, świadczą o tym dalsze słowa przytoczonego tekstu :

*Izażes rozkazywał świtanu,
i ukazałeś zorzy miejsce jej ?
Aby ogarnęła kończyńy ziemi,
a iżby źli byli z niej strząśnięci ?
Aby się odmieniła (ziemia) jako glina, do której
[pieczęć przykładają,
aby jak szatę się okryła ?
Aby złoczyńcy zostali pozbawieni światła,
a ramię wyciągnięte do zbrodni skruszone zostało (2).*

Tak to nieprzerwaną swą interwencją, jak następstwo dnia po nocy, nie przestaje Bóg stawiać granicy wrogiemu Jego planom działaniu stworzeń, strząsać z powierzchni ziemi krzewicieli zła, łamać potęgi ramienia dokonującego zbrodni.

(1) *Hiob*, XXXVIII, 8-11.

(2) *Ibid.* 12-15.

Bóg jednak nie tylko przeszkadza w ten sposób zamiarom złej woli w świecie, ale samej tej woli używa ponadto jako środka do realizacji swych miłosiernych planów. Najzaciętsi wrogowie Boga i człowieka stają się wbrew ich woli, częstokroć nawet nieświadomie, narzędziami służącymi do zwycięstwa dobra nad złem. Tej przedziwnej, że tak powiem, polityki Bożej, osiągnącej najlepsze rezultaty z najprzewrotniejszych poczynąń ludzi, a nawet z wysiłków samego piekła, historia nie przestaje dostarczać przykładów. Widzimy więc, jak w kolei wieków, ze sporów, walk, przewrotów politycznych i społecznych, z najbardziej nawet krwawych i niszczycielskich wojen, powstaje nowy układ stosunków w świecie, układ, w którym pewne instytucje lub prawa, będące na usługach zła, upadają stając się powszechnie znane i zdyskredytowane; na ich miejsce powstają inne instytucje, inne prawa, sprawiedliwsze, lepsze, bardziej służące dobru powszechnemu. To stale powtarzające się zjawisko, wykazujące celowość zła w świecie, nie uszło uwagi myślicieli. Wykazuje je Goethe w działaniu Mefista, który choć nie przestaje krzewić zła, *nolens volens* przyczynia się do tryumfu dobra. Hegel, jak wiadomo, tłumaczył to mimowolne przyczynianie się zła do dobra prawami procesu dialektyki, w którym to procesie ze związku tezy z antytezą rodzi się wyższa i lepsza od nich synteza. Konieczność zła, jako jedynej drogi wiodącej do dobra, głoszą również, aczkolwiek z inną interpretacją, Edward von Hartmann, Nietzsche i Dostojewski. Nie będę zastanawiał się nad wywodami tych myślicieli, chodzi mi tylko o podkreślenie samego faktu celowości zła w świecie. Skoro jedno i to samo działanie, wykonane w pewnym określonym celu, służy poza tym innemu celowi, niezależnemu od woli działającego, a nawet nieraz wręcz mu przeciwnemu, to wynika stąd, że ten wtórny cel przerasta pierwszy i uzależnia go od siebie.

W rozważaniu więc wypadków świata nie należy nie brać pod uwagę tej ich dalszej, pochodnej, ale nie mniej ważnej celowości. Wszystkie te wypadki, tak wielkie jak drobne, tak dobre jak złe, służą planom Opatrzności. Najbardziej wrogie Bogu działania tworów Jego, nie wyłączając wiekowych wysiłków szatana, muszą stać się narzędziem Jego woli i potwierdzić słuszość słów Psalmisty : « Z rozkazu Twego wszystko trwa do dzisiaj, bo wszystko Tobie służy » (1).

Na tym przeświadczeniu, że « Bóg czyni wszystko, co chce » (2), opieramy naszą wiarę w przyszłość Polski. Ileż czynników przeciwnych jej istnieniu przyczyniło się do jej niepodległości? Ufamy, że i po tej wojnie wrogie Polsce siły staną się w ręku Boga środkiem służącym do jej wielkości, i że spełni się jak najdosłowniej przepowiednia Kraśińskiego, że jeżeli nie aniołowie, to szatani, wbrew woli swej, będą musieli odbudować Polskę.

Wszelako działanie woli Bożej nie ogranicza się jedynie do przeciwdziałania złej woli stworzeń. Bóg współdziała z dobrą ich wolą, i o to właśnie współdziałanie prosimy Go w Modlitwie Pańskiej, gdy mówimy: Bądź wola Twoja jako w niebie tak i na ziemi. Czego potrzeba do takiego współdziałania? Innymi słowy mówiąc, na czym polega postawa woli ludzkiej, której Bóg nie tylko nie przeszkadza, ale, przeciwnie, jak najskuteczniej pomaga? Czy na zdaniu się na tak zwany los, to znaczy na biernym zachowaniu się wobec wypadków życia w przekonaniu, że człowiek nie może wpływać na ich przebieg, że żadnym wysiłkiem woli nie zdoła przeszkodzić, by to, co ma być, nie stało się, ani odwrotnie, sprawić, by stało się to, co być nie może? Bynaj-

(1) Ps. CXVIII, 91.

(2) Ps. CXIII B, 3.

mniej, taka bowiem postawa jest fatalistyczna, fatalizm zaś pod żadną formą nie godzi się z chrystianizmem. Nie można uzgodnić z danymi chrześcijańskiego objawienia nie tylko mahometańskiego ale i kalwińskiego fatalizmu, opartego na błędnej interpretacji wiedzy, jaką ma Bóg rzeczy przyszłych, ani nauki o predestynacji. Nie mniej obce i przeciwne chrystianizmowi jest *fatum antiquum*, czyli wiara w bezwzględną konieczność, której wszystko jest poddane, nie wyłączając samego bóstwa. A czyż może chrześcijanin uznać *fatum* stoickie, w którym konieczność wypadków świata wynika z natury samego Boga, jako że Bóg i świat stanowią jedno, co również głosił Spinoza ?

Nie ma również zgodnego współdziałania woli ludzkiej z wolą Bożą w hinduskim jogizmie, tak skądinąd głęboko ascetycznym. Asceza ta bowiem ma za cel zanik jednostki ludzkiej jako takiej. Pojmowane według nauki jogów doskonalenie jednostki winno ją przekonać, że jej odrębność cielesna i duchowa, a nawet samo jej indywidualne istnienie, są złudzeniem. Złudzenie to jest nieuchronne dla człowieka, gdy poprzez zmysły chce dotrzeć do jedyne go, wszystko przenikającego bóstwa, jakim jest Brahma. Wówczas bowiem byt Boży i jego działanie przedstawiają się jego władzom poznawczym w formie Mâyî, czyli pod aspektami wielości, różnorodności, działania i ruchu. Aspekty te jednak, jak i całe tworzywo Mâyî, są iluzoryczne. Zniekształcają one wizję jedyne go jestestwa naprawdę istniejącego i zasługującego na wyłączną uwagę człowieka, jakim jest bóstwo najwyższe, Brahma. Wszystko, co nie jest Brahmą, nie istnieje, a więc cały świat bytów indywidualnych, nie wyłączając jednostki ludzkiej, jest złudzeniem i za takie winien być uważany.

Złudzeniem jest nie tylko ciało, ale i dusza jednostki, jej jaźń indywidualna (*jîvâtman*), mająca swą siedzibę w sercu. Nauka jogów przeciwstawia jej duszę, czyli

jaźń powszechną (*paramátman*), której siedzibą ma być głowa człowieka. Stosunek obu tych jaźni to stosunek pozoru do rzeczywistości : « Narodzenie i śmierć jednostki — mówi Ramakrishna — są jak bańki powstające na wodzie. Rzeczywistą jest woda, bańki są efemeryczne ; wyniesione na chwilę na jej powierzchnię, wpadają z powrotem w jej nurt i giną. Podobnie Bóg jest wielkim oceanem, na którym tworzą się bańki czyli dusze. Z niego powstają, w nim istnieją i do niego wracają. On jeden jest rzeczywisty ; jego zaś przejawy, jako dusza i świat (*jíva i jagat*) są nierealne » (1).

Wiemy, że pogląd ten stał się dla milionów symbolem wiary i że natchnął wielu do życia wysoce ascetycznego. Nie zmienia to jednak faktu, że ani ta wiara, ani oparta na niej asceza nie mogą zadowolić chrześcijanina, przeczą bowiem najważniejszym zasadom jego religii. Z chrześcijańskiego bowiem punktu widzenia, byt jednostki nie jest złudzeniem wytworzonym przez Mâyę, ale jest osobistym dziełem Boga w Trójcy Jedynej, dziełem odwiecznie pomyślanym i dokonany dla osobliwego, przez Boga również zamierzonego celu. Stwarzając jednostkę dla określonego celu, Bóg ją doń wewnątrz przyspasabia, z góry jej też przygotowuje odpowiednie warunki zewnętrzne. Rzeczywistość i celowość po chrześcijańsku pojmowanego życia jednostki i w tym się jeszcze wyraża, że nie kończy się ono tu na ziemi, ale zamienia się na wieczne istnienie nie tylko jako dusza, ale i jako ciało.

Wobec tych prawd naszej religii czymże są w odniesieniu do Boga twierdzenia jogizmu : że byt jednostki ludzkiej jest złudzeniem, że między jawą a snem nie ma zasadniczej różnicy, i że o ile nawet stworzeniu człowieka przez Brahme, a raczej przez ujawniającą go na zewnątrz Mâyę, przyzna się pewną

(1) *L'Enseignement de Ramakrishna*, Neuchâtel 1941, str. 33, § 52.

realność, to jest ono bezmyślne i bezcelowe, polegające na nieustannym niszczeniu tego, co dokonane (1). Czyż nie są to zaprzeczenia samej istoty stosunku Boga do człowieka? Czyż w teologii jogów ma sens nauka o Odkupieniu, odsłaniająca nam zakrytą od wieków w Bogu tajemnicę naszego powołania « do uczestnictwa w dziele Chrystusa »? (2). Czy jest tam do pomyślenia osobisty stosunek Boga Ojca do każdego z nas i Jego przewyższająca wszystkie pojęcia i wyobrażenia miłość do nas? (3). Oczywiście, że jest to niemożliwe, do takiego bowiem stosunku trzeba, by jednostka ludzka była czymś więcej niż złudzeniem zmysłów, czymś więcej niż efemerycznym tworem Mâyi, bańką powstającą na powierzchni wody i ginącą w niej bezpowrotnie. Przy takim poglądzie na Boga i jednostkę ludzką nie ma i być nie może zgodnego współdziałania między nimi, o które to współdziałanie prosimy, mówiąc: *Bądź wola Twoja, jako w niebie tak i na ziemi.*

Nie fatalizmu, ani nawet kwietyzmu wymaga od nas ta prośba, ale najbardziej czynnej i z pełni ducha wynikającej postawy życia. Takie bowiem znaczenie mają słowa: *jako w niebie tak i na ziemi.* Wyrażają one pragnienie każdego z nas, aby współpraca nasza z Bogiem była tak ścisła i zupełna, to znaczy wszystkie siły naszego jestestwa na służbę Jemu poświęcająca, jak doskonałą jedność z Bogiem posiadają wybrani Jego w niebie. Zapewne, jedność ta pojmowana jest nawet przez niektórych chrześcijan po hindusku, to znaczy jako całkowity

(1) « Pragnieniu memu widzenia Mâyi — mówi Ramakrishna — stało się zadość w tej oto wizji: Kropla wody zamieniła się w dziewczę, ta zaś w kobietę rodzącą dziecko. Skoro tylko dziecko to przyszło na świat, zostało natychmiast pożarte przez matkę. Wiele innych dzieci urodziła ona potem i wszystkie też pożarła. W ten sposób poznałem Mâyę ». *Ibid.* str. 34-35, § 57.

(2) *Efez.* III, 6, 9.

(3) *Ibid.* 19.

zanik jednostki w Bogu, jak kropla wody rozplywająca się w oceanie. Rzecz prosta, że i droga prowadząca do interpretowanego w ten sposób ideału doskonałości, to znaczy etyka i ascetyka, mają charakter ściśle negatywny : polegają one wyłącznie na zakazach, na odmawianiu sobie prawa do czegokolwiek, na wyrzeczeniu się wszystkiego. Czyż w samej Ewangelii obowiązek ten nie jest jak najwyraźniej sformułowany ? « Każdy z was, kto nie wyrzeknie się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem » (1), mówi Chrystus na jednym miejscu. Gdzie indziej wymagania Jego są jeszcze większe : « Jeśli kto chce iść za mną, niech sam siebie zaprze i weźmie krzyż swój, a naśladuje mnie » (2). Wyrzec się wszystkiego, a nawet zaprzeć samego siebie, czyż nie jest to to samo, co przestać istnieć jako jednostka, o ile nie fizycznie to moralnie ? A gdy do tego dodamy jeszcze znany tekst z listu świętego Pawła do Galatów : « Żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus » (3), gdy przypomnimy sobie z mistyków, nawet chrześcijańskich, takie wyrażenia jak : « zabić swoje ja », « przestać istnieć w Bogu », to nie będziemy się dziwić, że nawet w Kościele mogą być takie interpretacje życia duchowego, jak kwietyzm, a nawet zbliżone do jogizmu.

Interpretacje te jednak są błędne i samą istotę doskonałości chrześcijańskiej wypaczające. Wszystkie bowiem zakazy stawiane przez tę doskonałość, wszystkie umartwienia i wyrzeczenia, do jakich ona obowiązuje, mają na celu przygotowanie jednostki do najbardziej czynnej roli, którą ma spełnić w życiu, jako swe osobiste powołanie. Asceza w chrystianizmie nie jest celem, ale środkiem, służącym do realizacji najlepszych możliwości człowieka, do wydobycia z jego wnętrza bezcen-

(1) *Luk.* XIV, 33.

(2) *Mat.* XVI, 24.

(3) *Gal.* II, 20.

nych skarbów myśli, uczucia i działania. Wydobycie tych skarbów wymaga, jak już wiemy, by ich posiadacz sprzedał wszystko, co ma, i je nabył (1). Oznacza to, jak łatwo się domyślić, zamianę wszystkiego, co w nas jest mniej ważne, na to, co w każdym jest najważniejsze. W myśl tej zasady pokarm, odzienie i samo życie cielesne winny być podporządkowane, a w potrzebie nawet poświęcone, jako wyższemu dobru, życiu duchowemu. Taką właśnie hierarchię wartości głosi Chrystus, gdy mówi: « Kto by chciał zachować życie swoje, straci je, a kto by stracił życie swe dla mnie, znajdzie je. Bo cóż pomoże człowiekowi, choćby wszystek świat pozyskał, a na duszy swej szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za duszę » (2). Prawdą więc jest, że mamy zaprzeczyć się samych siebie, a nawet ukrzyżować starego w nas człowieka (3), ale po to, by nowy żył i rozwijał się w nas podług obrazu Tego, który go stworzył (4).

Również nie w pasywności, ani nawet w kwietystycznej kontemplacji należy doszukiwać się [komentarza do słów świętego Pawła: « żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus »]. Jak kontekst tych słów wskazuje, wyrażają one życie ożywione wiarą w Chrystusa. « To, że teraz w ciele żyję, — mówi o sobie Apostoł — w wierze Syna Bożego żyję » (5). Jest to ten stan doskonałości, którego święty Paweł życzy chrześcijanom z Efezu: « aby Chrystus przez wiarę mieszkał w sercach waszych » (6).

Otóż wiadomo każdemu z nas, ile wkładu, ile wysiłków ducha i ciała wymaga postawa wiary w Boga. Sama już tylko wiara jest, jak wykazuje analiza psychologiczna,

(1) *Mat.* XIII, 44, 46.

(2) *Mat.* XVI, 25-26.

(3) *Rzym.* VI, 6.

(4) *Kol.* III, 10.

(5) *Gal.* II, 20.

(6) *Efez.* III, 17.

szeregiem aktów woli, przeważającej szalę argumentów rozumowych za i przeciw Bogu, na rzecz Boga. A co mówić o życiu z wiary? Dalekie jest ono od spoczywania na laurach. Życie z wiary, jak już wiemy, jest nieustannym wysiłkiem realizowania praktycznych postulatów wiary, czyli uczynków chrześcijańskiego miłosierdzia. « Kto mówi, iż z Nim mieszka, pisze święty Jan w swym liście, powinien, jak On chodził, i sam także chodzić » (1). Innymi słowy mówiąc, trzeba we wszystkim naśladować Chrystusa i Jemu podporządkowywać wszystkie sprawy życia. Życie takie staje się czynną i nieprzerwaną służbą samemu Bogu, jak to stwierdza Apostoł Narodów. « Nikt z nas sobie nie żyje — czytamy w liście do Rzymian — i nikt sobie nie umiera. Bo czy żyjemy, Panu żyjemy; czy umieramy, Panu umieramy. Czy tedy żyjemy, czy umieramy, Pańscy jesteśmy » (2).

Czyż jednak w rozważanych przez nas słowach świętego Pawła: « żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus », nie można się dopatrywać takiego związku, zespołu z Chrystusem, w którym jednostka ludzka, rezygnując całkowicie ze swej samodzielności na rzecz Syna Bożego, staje się Jego ślepym narzędziem? Rezygnacja taka dobrowolna, poczytywana przez niektórych za warunek doskonałego posłuszeństwa — że wspomnę tu słynne jej sformułowanie jezuickie: *perinde ac cadaver* — rezygnacja taka zwalniałaby jednostkę z obowiązku zdawania sobie każdej chwili sprawy z tego, co i po co ma robić, a czego unikać: skoro bowiem kierownictwo danym życiem należy do Chrystusa, On sam decyduje o tym, co podległy Mu całkowicie człowiek czynić powinien.

Jestem pewny, że pogląd ten znalazłby i znajduje gorących zwolenników i że wiele by można przytoczyć faktów z życia na jego usprawiedliwienie. Jest on jed-

(1) 1. Jan. II, 6.

(2) Rzym. XIV, 7-8.

nak mylny, jako interpretacja chrześcijańskiego współżycia Boga z człowiekiem. We współżyciu tym bowiem, nawet gdy jest ono najściślejsze, jednostka ludzka nie ginie, nie rozplywa się niby kropla wody w morzu, ale pozostaje jako jaźń, jako odrębny podmiot myśli, uczuć i działania. Zapewne, myśli, uczucia i czyny jednostki są jej najczęściej poddawane przez Ducha Świętego, który przebywając w niej staje się źródłem natchnienia jej życia. Sugestie te jednak i natchnienia nie są jej narzucane siłą, ale poddawane jej uznaniu, jej wolnej woli. Ta ostatnia nigdy nie zanika, nawet w największej jedności i zgodzie, jakie człowiek osiąga z Bogiem w niebie, w stanie t. zw. *visio beatifica*. Z chwilą gdy wola człowieka przestałaby być wolną, on sam przestałby być sobą samym.

Na czym więc polega współpraca człowieka z Bogiem? Na najdokładniejszym poznaniu tego, czego Bóg od każdego chce, i na najwierniejszym spełnianiu tegoż. Oba te zadania nie są sprawą chwili, ale całego życia, każdy bowiem dzień, każdy moment, dane nam są do poznania woli Bożej i do jej wypełnienia.

W związku z tym powstaje pytanie, gdzie człowiek ma szukać poznania woli Bożej względem siebie? Kto i w jaki sposób mu tę wolę objawia? Syn Boży i własne jego sumienie. Wiemy, jak ważną rolę ma sumienie w życiu człowieka: jest ono organem wewnętrznym, przez który Bóg doń przemawia. Głos sumienia wskazuje nam każdej chwili, czego Bóg od nas żąda. Wskazania te są tak pewne, że kto nie zna Objawienia zawartego w Piśmie Świętym, może i powinien na nich całkowicie polegać. Czyż nie należy stąd wnosić, że świadectwo sumienia jest jedynym źródłem poznania woli Bożej? Tak sądzi wielu ludzi: przekonani, że Bóg mówi do nich wewnątrz, przejęci podniosłą treścią tej mowy, nie uznają oni żadnej potrzeby sprawdzania,

czy głos, który słyszą, jest istotnie głosem Bożym.

Taka jednak łatwowierność budzi w nas poważne obawy. Wiemy bowiem z osobistego doświadczenia, że nie wszystko, co w nas powstaje i wydaje się nam szlachetne, moralnie dobre, a co za tym idzie od Boga natchnione, jest takim w rzeczywistości. Weźmy jako przykład istniejące religie i związane z nimi nauki moralności. Wszystkie one, a przynajmniej olbrzymia ich większość, wywodzą się z Bożego Objawienia, sama jednak różnorodność tych religii i opartych na nich systemów moralności nasuwa wątpliwość co do ich pochodzenia z jednego i tego samego źródła. A co mówić o głębokich rozbieżnościach między nimi, o zasadniczych przeciwieństwach, jakie istnieją nie tylko w dziedzinie ich dogmatyki, ale i moralności? Porównywaliśmy już w tym rozdziale chrystianizm z wedantyzmem. Obie te doktryny wywodzą z Boga swój początek, obie natchnęły w ciągu wieków niezliczone zastępy ludzi do wysokiej doskonałości. Istnieją jednak głębokie i zasadnicze różnice między nimi. Nie mówiąc już o samym pojęciu Boga, tłumacząc one w różny sposób stosunek Jego do ludzi, jak widzieliśmy to, mówiąc o stworzeniu, odkupieniu i przeznaczeniu człowieka.

Zapewne, powyższy wywód może się spotkać z zarzutem, że różnice między obu religiami są tylko dogmatyczne, ważne dla teologów, a nie dla życia praktycznego. Do życia tego, a raczej do jego zadań, w szczególności zaś do usług oddawanych bliżnim, zachęca zarówno Ewangelia jak i Wedanta. Czy wobec tego nie można uznawać obu tych nauk za natchnione przez Boga? Nie sędzę! Nie tylko bowiem różnią się one w swych teoretycznych zasadach, ale i w praktycznych zastosowaniach, i to najważniejszych. Inny jest ideał życia wskazany przez Ewangelię, a inny ten, który zaleca ludzom nauka Wedy. Wystarczy porównać

chrześcijańską naukę o powszechnym braterstwie ludzi w Bogu i o tym, że każdy napotkany przez nas człowiek, będący w potrzebie, jest bliźnim naszym, któremu należy się od nas pomoc, z religijnymi zakazami, obowiązującymi prawowiernego Hindusa, zbliżania się do « pariasa », to znaczy do człowieka, należącego do kasty ludzi, z którymi wszelkie obcowanie jest ze względu na Boga zabronione. Przykład ten wykazuje dostatecznie, jak głęboko różne w swych zastosowaniach moralnych, politycznych i społecznych są te obie porównywane przez nas religie. O ile więc nie uznaje się, że Bóg jest w istocie swej sprzeczny, nie można Mu przypisywać natchnienia tak głęboko różnych doktryn jak Ewangelia i Księgi Wedy.

Z powyższego wywodu wynika również, że, by odróżnić w nas Boże natchnienie od wszystkiego, co nim nie jest, nie wystarczy żadne kryterium wewnętrzne, na ocenie wartości tego, co w nas jest, oparte. Taka bowiem ocena wyraża to tylko, co nam osobiście odpowiada lub nie, bynajmniej jednak nie wykazuje, skąd to coś pochodzi. Nikt bowiem z ludzi nie jest w stanie przesądzić z bezwzględną pewnością o pochodzeniu tego, co składa się na treść jego umysłu i ducha. Usiłowania Kanta i bliższe nam w czasie wysiłki fenomenologów wykazują, jak sztuczny, dowolny i czysto subiektywny jest podział zawartości naszego umysłu na dane *a priori* i *a posteriori* (1). Czyż nie trudniejszą sprawą jest rozgraniczyć między tym, co w nim jest natchnieniem Bożym, a co pochodzi z innego źródła? Czyż nie zachodzi tu wielkie niebezpieczeństwo pomyłki, omamienia, brania « szatana za anioła światłości »? (2). Doktryny współczesnych teozofów, jak Bławacka, Annie Besant

(1) Bezowocność wysiłków Kanta w tym kierunku wykazałem w pracy p. t. *Podstawy Krytycyzmu*. (Por. *Od Zakresu do Treści*, str. 27). Krytykę fenomenologizmu zawiera praca moja francuska p. t. *La Pensée et le Libre Arbitre*, str. 140-157.

(2) 2. Kor. XI, 14.

i Rudolf Steiner, wykazują, do jakiego pomieszania pojęć prowadzi poczytywanie wszystkiego, co pochodzi z wewnątrz, za natchnione przez Boga.

Do wykazania, że powstające w nas myśli, uczucia, dążenia, zamiary i plany pochodzą z Boga, niezbędne jest kryterium zewnętrzne. Polega ono na świadectwie, potwierdzającym autentyczność danych wewnętrznych, jako pochodzących od Boga. Do tego, by świadectwo owo było przekonywające, musi ono czynić zadość następującym warunkom: winno ono przede wszystkim treścią swą jak najdokładniej odpowiadać zawartości danego natchnienia i zawartość tę ściśle wyrażać. A ponieważ chodzi tu o czyste wewnętrzne doznania nasze, odczuwane ale nie sformułowane, dlatego to potwierdzające świadectwo zewnętrzne winno nazywać po imieniu to, co odczuwamy. Inaczej mówiąc, głos natchnienia Bożego, słyszany od wewnątrz, winien znaleźć wyrażające je jak najdokładniej słowo. Co więcej, świadectwo to winno być powszechne. Chodzi o to, by nie tylko każdy, kto chce, miał doń dostęp, ale żeby przemawiało ono do każdego zrozumiałym dlań językiem istotnych jego potrzeb i dążeń.

Wszystkim tym warunkom czyni zadość słowo Chrystusa. On jeden zna do głębi nieznane źródło naszego istnienia, jakim jest Bóg Ojciec, Jego też rolą jest objawiać Ojca, tak jak słowo wyraża myśl utajoną. « Jam się na to narodził — mówi Chrystus o sobie — abym świadectwo dał prawdzie » (1). Świadectwo Chrystusa potwierdza zewnętrznie to, co we wnętrzu każdego człowieka istnieje jako poczucie woli Bożej. Wiemy, że poczucie to nie narzuca się nam z mocą absolutnego nakazu, ale jako jedna z wielu możliwości, którą możemy przyjąć lub odrzucić. Do przyjęcia jej skłania nas słowo

(1) *Jan*, XVIII, 37.

Chrystusa, świadcząc o prawdzie tego, co odczuwamy.

Słowo to zawarte w Ewangelii stanowi dla nas najpewniejsze kryterium Bożego natchnienia. Odpowiada ono bowiem treści tego natchnienia i najściślej ją wyraża. Jest to tym dziwniejsze, że rady Boże, wskazując każdemu właściwą mu drogę doskonałości, mają charakter indywidualny, gdy tymczasem wskazania Ewangelii są powszechnie. Mimo to przemawiają one do jednostek, czyniąc zadość najgłębszym ich potrzebom. Nie ma przeżycia, nie ma stanu wewnętrznego, nie ma sytuacji zewnętrznej, co do których człowiek nie mógłby znaleźć w Ewangelii najpewniejszych wyjaśnień i rad. Ta przedziwna właściwość słów Chrystusa jest najoczywistszym dowodem boskiego ich pochodzenia. Stwierdza to Jezus wielokrotnie : « Słowa, któreście słyszeli, nie są moje, ale Tego, który mnie posłał, Ojca ». « Jeśli kto chce pełnić wolę Ojca, dowie się o tej nauce, czy jest z Boga, czy ja sam z siebie mówię » (1). « Słowa, które mi dałeś — mówi Syn do Ojca na ostatniej wieczery — dałem im, a oni przyjęli i poznali prawdziwie, żeś od Ciebie wyszedł, i uwierzyli, żeś Ty mnie posłał » (2).

Teksty powyższe rzucają jasne światło na psychologię wiary. Polegała ona u uczniów Chrystusa na uznaniu zgodności między tym, co słyszeli z ust Jego, a tym, co każdy z nich odczuwał w sobie, czyli natchnieniem Bożym. Tak rzecz się ma w ogóle z wiarą w Boga. Niewiara zaś jest nieuznaniem tej zgodności, pochodzącym z niechęci lub lekceważenia, z jakimi człowiek odnosi się do głosu Boga we wnętrzu swoim. Dopóki głos ten jest tylko natchnieniem, można nie mieć pewności co do jego źródła i nie dawać mu całkowitego posłuchu. Skoro jednak głos ten wewnętrzny potwierdzony jest świadectwem słowa Chrystusa, jego prawda staje się

(1) *Jan*, XIV, 24 ; VII, 17.

(2) *Jan*, XVII, 8.

w najwyższym stopniu oczywista, tak że nie wierzyć mu jest grzechem nie do przebaczenia. Tak należy rozumieć powiedzenie Chrystusa : « Gdybym był nie przyszedł, a nie mówił im, nie mieliby grzechu ; lecz teraz, nie mają wymówki z grzechu swego » (1). Jest to grzech przeciwko Duchowi Świętemu, jedyny, dla którego nie ma przebaczenia, ani w tym, ani w przyszłym życiu (2), jako że człowiek, który w nim trwa, zdecydowany jest żyć i działać wbrew prawdzie, jaką w całej pełni poznał. Nie ma tu okoliczności łagodzących, jakie mają miejsce w innych grzechach, a mianowicie nieświadomości. Słowo Chrystusowe bowiem, jak żadne inne, przenika do wnętrza jednostki aż do samego centrum jej osobowości ; odsłania jej ono jej istotę, okazując jednocześnie, co jej jest obce, to znaczy, co w niej pozostaje jako naleciałość z zewnątrz lub jako dziedziczne obciążenie. Tę nie zrównaną właściwość słowa Bożego opisuje najbardziej obrazowo święty Paweł w słynnym tekście z listu do Żydów : « Żywe jest słowo Boże i skuteczne, i przenikliwsze nad wszelki miecz obosieczny, i dosięgające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpików, i rozeznające myśli i przedsięwzięcia serca » (3). Czy istnieje mowa ludzka, posiadająca takie własności ? Wiadomą jest rzeczą, że żadnemu prawodawcy, żadnemu moralście ani filozofowi nie udało się stworzyć rozumowej normy, dosięgającej do jednostki ludzkiej w jej najbardziej osobistych potrzebach i dążeniach (4).

(1) *Jan*, XV, 22.

(2) *Mat.* XII, 31-32.

(3) *Żyd.* IV, 12.

(4) Nie lepiej w tym względzie udaje się psychologom, nawet tym, którzy zakładają z góry, że we wnętrzu człowieka trzeba szukać wytłumaczenia jego losu. Mam tu na myśli zwolenników psychoanalizy. Wysiłki ich rozbijają się o brak bezwzględnie pewnego kryterium do rozróżnienia tego, co w danej jednostce jest istotne, od tego, co w niej jest naleciałością z zewnątrz lub obciążeniem dziedzicznym. Widzimy to w pracach Freuda i jego uczniów, a wśród nich Junga. Ciekawe i często trafne uwagi tego ostatniego na temat różnic, jakie istnieją między indywidualną jaźnią a jej « maską » czyli osobą, nie uchroniły go od tłumaczenia samej istoty jaźni przez wpływy społeczeństwa.

Nauka Chrystusa nie tylko jednak mówi nam, że Bóg chce wszystkich zbawić, wskazuje nam ona ponadto, w jaki sposób cel ten może być osiągnięty. W Ewangelii każdy człowiek znajdzie odpowiedź na pytanie, co ma czynić, a czego się strzec, by najskuteczniej przyczynić się do zbawienia ludzi. Powinien on, jak wiemy już, wziąć osobisty udział w dziele powszechnego pojednania w Chrystusie — *instaurare omnia in Christo*. Kto stanie do tego dzieła i życie mu swoje poświęci, ten nie tylko spełnia wolę Boga, ale staje się synem Bożym, a tym samym bratem Jezusa Chrystusa, a nawet Jego rodzicielem. Stwierdza to wyraźnie sam Zbawiciel, gdy wykazuje, że węzły wiary i łaski wyższe są nad węzły krwi. « Rzekł ktoś do Jezusa : oto Matka Twoja i bracia Twoi przed domem stoją. A On odpowiadając rzekł mówiącemu do siebie : Kto jest matką moją i którzy są braćmi moimi ? A wyciągnąwszy rękę swoją na uczniów, rzekł : Oto matka moja i bracia moi. Albowiem ktokolwiek by czynił wolę Ojca mego, który jest w niebiesiach, ten bratem moim, i siostrą, i matką jest » (1).

Współpraca nasza z Bogiem Ojcem przez uczestnictwo w dziele Syna nosi w chrystianizmie specjalne miano. By wyrazić jej charakter samodzielny i wysoce konstruktywny, święty Paweł nazywa ją budowaniem ciała Chrystusa. Nazwą tą oznacza Apostoł społeczność ludzi, idących pod przewodnictwem Chrystusa do Boga, jako do ostatecznego celu ich doskonałości. Porównanie z ciałem ludzkim wyraża naturę tej zbiorowości, zwanej również Kościołem, a której Chrystus jest głową. Jak

(1) *Mat. XII, 47-50*. Komentując te słowa, święty Grzegorz, papież, twierdzi, że kto jest bratem i siostrą Chrystusa przez życie z wiary, ten staje się Jego matką przez głoszenie Jego nauki. Rodzi on bowiem słowem swym Chrystusa w sercach bliźnich : *Quasi enim parit Dominum, quem cordi audientis infuderit ; et mater eius praedicando efficitur, si per eius vocem amor Domini in proximi mente generatur. Sancti Gregorii papae Homiliae XL super Evangeliiis, Homilia 3.*

ciało stanowi organiczną całość, w której każdy członek ma swoją funkcję do spełnienia, tak też i w zbiorowości zwanej ciałem Chrystusa każdy człowiek ma swoją rolę do wykonania, sobie właściwe powołanie, w którym nikt go zastąpić nie może (1). I jak w ciele człowieka nie ludzie wyznaczają zadania i funkcje poszczególnym członkom, ale sam Stwórca, tak też i w mistycznym ciele Chrystusa « Bóg ułożył członki, jako chciał » (2). Każdy jest więc tam na swoim miejscu i pełni swoją rolę, do której jest wewnętrznie od Boga przygotowany. Dzięki właśnie tej najgłębszej odpowiedniości, na predyspozycji Bożej opartej, każdy z członków jest potrzebny nie tylko samemu sobie, ale i reszcie członków, a przez to samo dobru całości. Budować ciało Chrystusa jest to przychodzić z pomocą Jego członkom : bowiem, jak mówi Apostoł, w każdym członku jest moc, przez którą jeden drugiemu posiłku dodaje. W ten sposób całe ciało wzrost należny bierze « ku budowaniu samego siebie w miłości » (3). Słowa powyższe wskazują, jak wielką rolę we współpracy człowieka z Bogiem ma chrześcijańska miłość. Ona to buduje Chrystusowe ciało mistyczne, podczas gdy wyzbyta z niej umiejętność nadyma pychę (4).

Wszelako do ścisłej współpracy człowieka z Bogiem nie wystarcza ogólna znajomość Jego woli, jak nam ją objawił Chrystus w Ewangelii ; trzeba ponadto zdawać sobie sprawę, czego od każdego z nas Bóg żąda w danej chwili i w określonych warunkach życia. Poucza nas o tym natchnienie Boże : ono wskazuje każdemu poprzez sumienie, co, kiedy i jak ma robić, a czego uni-

(1) *Rzym. XII, 4-6.* « Jako w jednym ciele wiele członków mamy, ale wszystkie członki nie jedno dzieło mają. Tak wielu nas jest jednym ciałem w Chrystusie, aleśmy z osobna jeden drugiego członkami. Mając różne dary według łaski, która nam jest dana ».

(2) *1. Kor. XII, 18.*

(3) *Efesz. IV, 16.*

(4) *1. Kor. VIII, 1.* « Umiejętność nadyma, ale miłość buduje ».

kać, aby *de facto* uczestniczyć w Chrystusowym dziele zbawienia. Głos ten jednak nie zawsze do nas dochodzi : o ile bowiem uświadamiamy sobie natchnienie Boże, to tylko chwilowo i niejasno, nie odróżniając go ściśle od innych natchnień i sugestii. Wiemy, że pochodzi to z naszej wolnej woli, do której definicji należy możliwość wyboru między dobrem a złem. Jej *placet* decyduje o skuteczności wszystkich działających na nas wpływów: Od niej też zależy nie tylko usłyszenie, ale i usłuchanie głosu Boga w sumieniu.

Czego więc potrzeba ze strony woli człowieka, aby głos natchnienia Bożego mógł dojść do niego ? Trzeba przede wszystkim wiary w Boga. Z warunku tego nie zdaje sobie sprawy wielu ludzi, którzy twierdzą, że nie udało im się nigdy wejść w kontakt z Bogiem. Nie wiedzą oni, a raczej nie chcą wiedzieć, że, by znaleźć Boga, trzeba Go szukać, i że szukanie to implikuje już wiarę w istnienie Boże, w myśl słynnego powiedzenia Pascala : « Nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie już nie znalazł ». Wiara, jak wiemy, jest podstawowym aktem autodeterminacji człowieka, polegającej na dobrowolnym zajęciu wobec Boga takiej postawy, w której uznaje się Jego istnienie i obowiązuje do współdziałania z Jego wolą. Postawy takiej nie wyraża wcale deizm, uznający, że rola Boga w stosunku do człowieka kończy się na udzieleniu mu życia. Wiara, o której mówimy, polega na uznaniu, że Bóg nie przestaje się zajmować życiem człowieka, że zna cel tego życia i drogę, jaka doń prowadzi.

Wiara człowieka, pragnącego poznać wolę Bożą, winna ponadto być niezachwiana, wykluczająca wszelką wątpliwość. Innymi słowy mówiąc, stawiać na Boga trzeba całkowicie, bez żadnych warunków i zastrzeżeń. Wymaganiu temu nie czyni zatem zadość słynne pascalowskie *pari*, czyli zakład, w którym człowiek, wierzą-

cy, że Bóg istnieje, nie wyklucza zasadniczo przeciwnej możliwości, a tylko uznaje ją za niegroźną dla siebie : *Si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien* (1). Wierze takiej brak pełnego uznania, dlatego nie wystarcza ona do usłyszenia w sobie głosu Boga. Niewystarczalność takiej wiary stwierdza święty Jakub Apostoł w następujących słowach : « Jeśli kto z was potrzebuje mądrości, niech prosi Boga, który obficie wszystkim daje, a nie odmawia. Ale niech prosi z wiarą, nie nie wątpiąc. Albowiem, kto wątpi, podobny jest wałowi morskemu, który od wiatru bywa pędzony i miotany. Przeto niech ów człowiek nie mniema, aby co miał otrzymać od Pana. Mąż umysłu dwoistego niestateczny jest we wszystkich drogach swoich » (2). Ta dwoistość ducha w człowieku, którego oryginał grecki nazywa *ἀνὴρ διψυχος* — człowiek o dwu duszach — stanowi największą przeszkodę w dosłuchaniu się wewnętrznym głosu Boga. Tam, gdzie przeszkody tej nie ma, gdzie człowiek szczerze chce poznać wolę Bożą, tam sumienie objawi mu ją niezawodnie.

Nauka chrześcijańska opisuje dokładnie postawę, jaką winien mieć człowiek, pragnący szczerze poznać wolę Bożą. Niezbędna jest ku temu, w pierwszym rzędzie, ciągła uwaga. Uwagi takiej domaga się wielokrotnie Chrystus od uczniów swoich : « Niech będą przepasane biodra wasze i pochodnie gorejące w rękach waszych. A wy bądźcie podobni ludziom, oczekującym pana swego... aby, gdy przyjdzie i zapuka, natychmiast mu otworzyli. Błogosławieni owi słudzy, których pan przyszedłszy znajdzie czuwających » (3). « Patrzcie, czuwajcie, a módlcie się, bo nie wiecie, kiedy czas przyjdzie » (4).

(1) Cf. PASCAL, *Pensées*, édit. Brunschvicg, sect. III, N° 233.

(2) *Jak.* I, 5-8.

(3) *Luk.* XII, 35-37. Przepasanie i pochodnia w ręku oznaczają gotowość i czujność.

(4) *Mar.* XIII, 33.

«Czuwajcie, a módlcie się, abyście nie weszli w pokusę» (1). « Co wam mówię, wszystkim mówię : Czuwajcie » (2). Domagając się od wyznawców swoich ciągłej czujności ducha, chce Chrystus, by we wszystkich wypadkach i sprawach życia zdawali sobie sprawę, czego Bóg od nich żąda. Wyraźnie to zaznacza święty Paweł. « Nie upodabniajcie się temu światu, czytamy w liście do Rzymian, ale się przemieńcie przez odnowienie waszego umysłu na to, abyście doświadczyli, która jest wola Boża dobra, przyjemna i doskonała » (3). « Nie przestajemy za was się modlić, pisze Apostoł w liście do Kolo-san, i prosić Boga, abyście byli napełnieni znajomością woli Jego we wszelkiej mądrości i wyrozumieniu duchowym, abyście chodzili godnie wobec Pana, podobając Mu się w każdym uczynku dobrym, owoc przynosząc i rosnąc w znajomości Boga » (4). Najdokładniejsze w tej sprawie wskazanie znajdujemy w liście do Efezów : « Patrzcie tedy, bracia, jakobyście ostrożnie chodzili ; nie jako niemądrzy, ale jako mądrzy, czas odkupujący, albowiem dni złe są. A przetoż nie bądźcie nierozumni, ale rozumiejcie, która jest wola Boża » (5).

Oto jakiej postawy domaga się Apostoł od chrześcijan : ostrożność, mądrość, korzystanie z czasu. Wyrażenie bowiem « czas odkupujący », *redimentes tempus*, po grecku *ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν* oznacza — moim zdaniem — to samo, co czas stracony wynagradzając coraz lepszą, coraz bardziej owocną służbą Bogu. Co do mądrości, którą Apostoł tu i na innych miejscach tak żywo zaleca, jest ona niezbędna do rozeznania ducha, w jakim człowiek w danej chwili działa. Chodzi tu o zapobieżenie dwojakiemu niebezpieczeństwu, jakie nam grozi : byśmy nie brali złej woli naszej za wolę Bożą i

(1) *Mat.* XXVI, 41.

(2) *Mar.* XIII, 37.

(3) *Rzym.* XII, 2.

(4) *Kol.* I, 9-10.

(5) *Efez.* V, 15-17.

byśmy nie utożsamiali wrogich powołaniu naszemu wpływów z zewnątrz z istotnymi potrzebami naszego jestestwa. Zdarzyć się bowiem może i, niestety, zdarza się często, że wola nasza poddaje się jarzmu obcej, choć wewnątrz nas działającej woli. Niebezpieczeństwo to jest tym większe, że owa obca wola znajduje oddźwięk w naturalnych naszych skłonnościach, których zaspokojenie wydaje się nam najpilniejszą, o ile nie najważniejszą sprawą naszego życia. Ileż to razy człowiek zaślepiony namiętnością wyciąga ręce, jak dziecko do ognia, do tego, co uważa za swoje szczęście, a co mu grozi nieszczęściem i zgubą !... Powrócimy do tego tematu przy słowach Modlitwy Pańskiej : « Nie wwódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego ».

Wszelako współpraca nasza z Bogiem nie polega jedynie na eliminowaniu obcych wpływów, wrogich naszemu powołaniu, i na ukrócaniu złych popędów naszej własnej woli, ale na realizacji jej dobrych możliwości. Na możliwości te składają się nie tylko wrodzone i nabyte zdolności człowieka, nie tylko przymioty jego ducha i ciała, ale i warunki zewnętrzne, w jakich danym mu jest żyć i działać. Wszystko, czym dana jednostka jest i być może w znaczeniu dodatnim, wszystko to powinno służyć do jej najpełniejszej afirmacji w służbie Bogu. Do tego to pozytywnego użytku naszej woli zachęca nas wielokrotnie Apostoł : « Doświadczajcie, coby się podobało Panu », czytamy w liście do Efezów (1). « Wszystkiego doświadczajcie, mówi gdzieindziej, a co jest dobrego, tego się trzymajcie » (2). Najbardziej jednak szczegółowe zalecenie w tej sprawie daje Apostoł w liście do Filipensów : « Cokolwiek jest prawdziwego, cokolwiek godnego, cokolwiek sprawiedliwego, cokolwiek świętego, cokolwiek przyjemnego, cokolwiek

(1) *Efez.* V, 10.

(2) *1. Tes.* V, 21.

chwalebneho, jeśli która jest cnota, jeśli która chwała, to obmyślajcie » (1). Czyż nie szerokie horyzonty otwiera w tych słowach Apostoł przed inicjatywą wolnej woli ludzkiej w dobrem? Czy wogóle stawia jakieś granice jej twórczości? Bynajmniej, nie stawiał ich bowiem sam Jezus Chrystus, gdy mówił: « Kto wierzy we mnie, uczynki, które ja czynię, i on czynić będzie, i jeszcze większe nad nie czynić będzie » (2), a zwłaszcza, gdy Ojca swego wskazywał ludziom jako wzór doskonałości (3).

Zapewne, gdy chodzi o wykonanie tego, co wola ludzka podejmuje w dziedzinie dobra, własne jej siły nie wystarczają, potrzeba jej pomocy Bożej. Pomocy przede wszystkim podstawowej, ontologicznej, bez której nie obejdzie się żadne działanie stworzeń. W tym znaczeniu należy rozumieć słowa Proroka: « Wszystko, co dzieje się przez nas, Ty, Panie, czynisz dla nas » (4). Ta zasadnicza pomoc Boża niezbędna jest, żeby, według słów Apostoła, człowiek mógł cokolwiek « chcieć i wykonać » (5). Poza tym, do czynów nadprzyrodzonych każdy z nas potrzebuje pomocy nadprzyrodzonej, czyli łaski. Konieczność tę wyraża Jakub Apostoł w następujących słowach: « Wszelki dar doskonały z góry jest, zstępujący od Ojca światłości..., który dobrowolnie nas zrodził słowem prawdy, żebyśmy byli niejakim początkiem stworzenia Jego » (6). Cała więc nadprzyrodzona inicjatywa człowieka pochodzi z Boga. Wiemy jednak, że łaska nie obezwładnia woli, ale przeciwnie, wymaga jej zgody i współdziałania. Wszystko, czego Bóg dokonuje w nas i przez nas, nie tylko nie sprzeciwia się

(1) *Fil.* IV, 8.

(2) *Jan.* XIV, 12.

(3) *Mat.* V, 48.

(4) *Izaj.* XXVI, 12.

(5) *Filip.* II, 13.

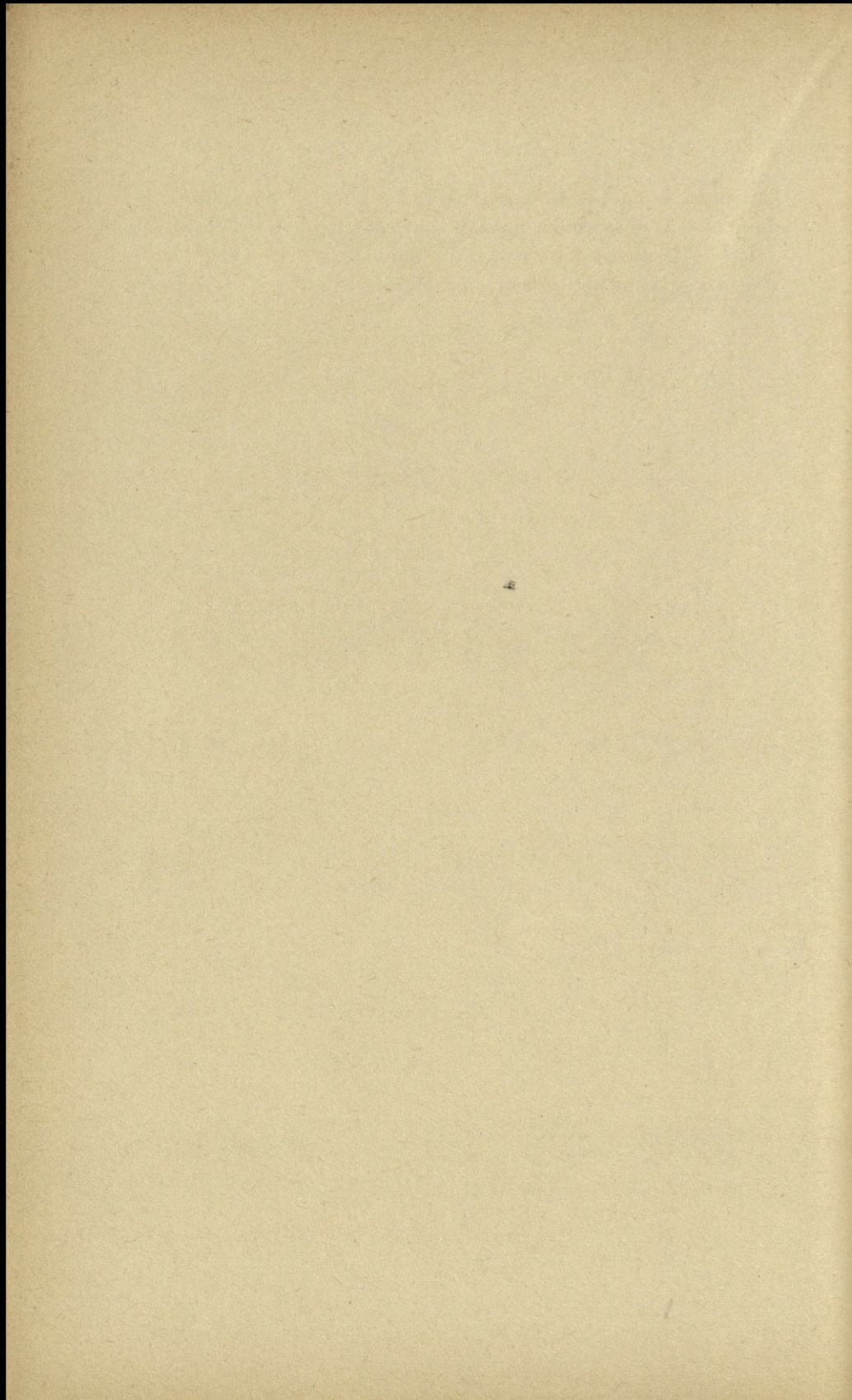
(6) *Jak.* I, 17.

najgłębszym potrzebom i dążeniom naszej woli, ale zaspakaja je całkowicie. Rozbieżność i przeciwieństwo mają miejsce tam tylko, gdzie wola człowieka wybiera zło, czy to ulegając obcym wpływom, czy czyniąc zadość swym własnym skłonnościom. Wynika stąd, że współpraca człowieka z Bogiem wtedy jedynie jest możliwa, gdy między wolą Bożą a wolą ludzką istnieje nie tylko zasadnicza odpowiedniość, — ta bowiem jest zawsze — ale i zupełna zgodność.

O taką to zgodę prosimy w Modlitwie Pańskiej, aczkolwiek ona głównie od nas samych zależy. Prosimy Boga, abyśmy w świetle Jego łaski dojrzeni istotne potrzeby nasze i aby łaska ta pomagała nam w pracy nad ich zaspokojeniem. Chodzi o to, by wola nasza, znając swe najlepsze możliwości, zechciała ich realizacji. W pragnieniu, by wola Boża działa się na ziemi jak i w niebie, zawarte są wszystkie inne postulaty Modlitwy Pańskiej, wszystkie też nasze zobowiązania wobec Boga. Cokolwiek bowiem czynimy dla uczczenia świętości Boga, czyli dla oddania chwały Jego miłości i sprawiedliwości, cokolwiek również robimy dla nadejścia Królestwa Bożego założonego w sercach ludzkich, wszystko to sprowadza się do realizacji na ziemi woli Ojca naszego, który jest w niebiesiech. Tak samo rzecz się ma i z dalszymi prośbami Modlitwy Pańskiej. Ich rozbiór wykaże, że wszystkie one wskazują człowiekowi, co ma czynić, a czego się strzec, by wola Boża działa się na ziemi. Wola ta wprowadzie dzieje się zawsze, czy chcemy tego, czy nie, tak że nawet jej najwięksi wrogowie, nie wyłączając ich wodza — szatana, przyczyniają się wbrew samym sobie do jej tryumfu. W słowach jednak Modlitwy Pańskiej mowa jest o innym sposobie dokonywania się woli Bożej. Chodzi tam mianowicie o tak zgodne i harmonijne współdziałanie ludzi z wolą Bożą tu, na ziemi, jak głęboko zgodne i najściślej zjednoczone, a mimo to najzupełniej swobodne i wolne jest

działanie wespół z tą wolą Aniołów i Świętych w niebie. Nie o zanik więc naszej woli, ale o jej najwyższą wydajność w dobrem prosimy, mówiąc : « Bądź wola Twoja, jako w niebie tak i na ziemi ».

Biviers, 18 lipca 1944.



XII

CHLEBA NASZEGO POWSZEDNIEGO DAJ NAM DZISIAJ

Od spraw Bożych przechodzimy w Modlitwie Pańskiej do spraw ludzkich. Podział ten, jak już wiemy, jest względny : sprawy ludzkie bowiem są ściśle związane ze sprawami Bożymi i zależą od nich, tak jak zastosowanie, praktyka, zależy od zasady, jak wniosek zależy od przesłanek. Związek tych dwóch kategorii spraw jest tak ścisły, że pełne rozwinięcie każdej z nich wymaga koniecznie uwzględnienia drugiej. Innymi słowy mówiąc, nie można zajmować się sprawami Bożymi z pominięciem spraw ludzkich i odwrotnie : rozwiązanie spraw ludzkich jest niemożliwe bez uprzedniego zajęcia się sprawami Bożymi. Wykaże to rozbiór pozostałych słów Modlitwy Pańskiej.

Z jakiego tytułu prosimy Boga o chleb, czyli o wyżywienie ? Bo On jest Stwórcą i Zachowawcą wszystkiego, co istnieje. Nie tylko tchnieniem swoim Bóg utrzymuje każde życie, ale dostarcza mu wszystkiego, czego wymaga jego zachowanie : « Wszystko czeka na Ciebie, mówi o Bogu Psalmista, abyś dał pokarm w swoim czasie. Dajesz im i zbierają, otwierasz rękę i wszystko nasycą się dobrem. Lecz gdy odwrócisz oblicze, tru-

chleją, i odejmiesz im oddech, a giną i obracają się w proch » (1).

Prosimy Boga o chleb, o wyżywienie nie tylko jako Stwórcę i Zachowawcę naszego bytu, ale i jako Ojca naszego. Względ to szczególny, jako że podkreśla w stosunku Boga do nas nie zimny rozum, ani wolę, ale serce. Wiemy zaś z doświadczenia, że gdzie serce jest zaangażowane, tam i stosunek staje się bliższy, bardziej ścisły, gorący i osobisty. Stosując do Boga tę konstatację, zaczerpniętą ze stosunków ludzkich, nie obawiamy się antropomorfizmu : Bóg bowiem chrześcijańskiego Objawienia jest bytem realnym, a nie abstrakcją, jak Bóg filozofów. Troszczy się On o każdego z ludzi z osobna, nie zadawałając się ogólnym ich zarządem, wbrew temu, jak pojmują Go filozofowie, w szczególności zaś deіści. Zwracając się do Boga jako Ojca, chrześcijanin może nieporównanie więcej liczyć na Niego, niż gdyby widział w Nim jedynie oderwaną ideę, najwyższą choćby kategorię myślową, lub prawo rządzące wszechświatem. Stwierdza to Jezus Chrystus, gdy mówi : « Który z was człowiek, jeśli by go prosił syn jego o chleb, czy da mu kamień ? Albo jeśli by prosił go o rybę, czy mu da węża ? Jeśli wy tedy, będąc zły mi, umiecie dobre datki dawać synom waszym, jakoż daleko więcej Ojciec wasz, który jest w niebiesiech, da rzeczy dobre tym, którzy go proszą » (2). Nie tylko prosić mamy Boga Ojca o wszystko, w szczególności zaś o chleb, o pożywienie, ale prosić natarczywie, natrętnie, jak to nam Syn Jego poleca w następujących słowach : « Któż z was, mając przyjaciela, pójdzie do niego o północy i rzecze mu : Przyjacielu, pożycz mi trzy chleby ; albowiem przyjaciel mój przyszedł do

(1) *Ps.* CIII, 27-29. Tę samą myśl znajdujemy w *Psalmie* CXLIV, 15-16 : « Wszyscy patrzą ku Tobie z nadzieją, a Ty ich karmisz we właściwej porze. Otwierasz dłoń i napełniasz wszystko, co żyje, swym błogosławieństwem ».

(2) *Mat.* VII, 9-11.

mnie z drogi, a nie mam co przedeń położyć. A on z wewnątrz odpowiadając rzekłby : Nie naprzykrzaj mi się. Już drzwi zamknięte, a dzieci moje są ze mną w łóżku : nie mogę wstać, abym ci dał. A jeśli on będzie dalej kołatał, powiadam wam : chociażby mu nie dał, wstawszy, dlatego, że jest jego przyjacielem, wszakże dla natręctwa jego wstanie i da mu tyle, ile potrzeba. I ja wam powiadam : Proście, a będzie wam dane, szukajcie, a znajdziecie, kołaczcie, a będzie wam otwórzony » (1).

Wszelako oprócz powyższych względów mamy jeszcze osobiste powody do proszenia Boga o chleb. Chleb bowiem jest niezbędnym warunkiem do tego, by każdy z nas mógł spełnić swe powołanie, tak jak nam je wskazuje Chrystus w Modlitwie Pańskiej. Niepodobieństwem jest, byśmy bez chleba mogli przyczynić się do uświęcenia Boga w naszym własnym i w bliźnich naszych pojęciu. Niepodobieństwo to jest fizyczne i moralne, jako że bez chleba żaden człowiek żyć nie może i że niedostatek chleba a tym bardziej jego brak nie licują z Bożą świętością, czyli z Jego dobrocią i miłosierdziem względem nas. Nie możemy również bez chleba dla siebie i dla bliźnich przyczynić się do przyjścia Królestwa Bożego na ziemię, wiemy bowiem, że, by sprawiedliwości tego Królestwa stało się zadość, człowiek musi dzielić się chlebem ze swoim bliźnim w potrzebie. Chleba potrzeba wreszcie do tego, by wola Boża działa się na ziemi tak jak w niebie, to znaczy, by świadomie i ochotnie przyczyniał się człowiek wszystkimi zasobami swego jestestwa do urzeczywistnienia miłosiernych planów Bożych. Wyżywienie wszystkich ludzi, którym Bóg udzielił bytu, należy niezaprzeczenie do tych planów. Czyż można bowiem przypuścić, żeby Bóg nie

(1) *Luk. XI, 5-9.*

zatoszczył się z góry o środki do życia dla jakiegokolwiek z tworów swoich, a tym bardziej dla arcydzieła swego, jakim jest człowiek, który, jak mówi o nim sam Bóg przez Proroka, « nazywa się imieniem moim, któremu ku chwale swojej stworzył, któremu ukształtował i któremu uczynił » (1). Niedopuszczalne, bo niezgodne z mądrością Bożą i przeciwne Jego dobroci, a tym samym uwłaczające Jego świętości, byłoby takie przypuszczenie. Może ono powstać u deisty, ale nie u chrześcijanina. Temu ostatniemu bowiem nie wolno wątpić o tym, że skoro Bóg zdecydował się dać komuś życie, to nie odmówił mu również środków do życia, z których najelementarniejszym jest wyżywienie. O nie to prosimy Stwórcę dla siebie i dla innych ludzi, mówiąc : *Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj.*

Skoro jednak uznaje się, że Bóg każdemu, kogo stworzył, wyznaczył środki do życia, to wynika stąd, że nie On jest winien, iż tylu ludzi na świecie cierpi głód lub niedostatek. Wina za to spada na człowieka : na tego samego, komu brak pożywienia, z powodu jego własnego lenistwa lub niezaradności ; na innych ludzi, którzy przez chciwość skupiając w swych rękach nadmierną ilość środków do życia, uniemożliwiają swym bliźnim korzystanie z tychże. Zapewne, istnieją inne powody głodu na świecie, jak nieurodzaje, susze, powodzie, grady, trzęsienia ziemi, epidemie, wojny i tym podobne klęski, do których należy dodać szerzące się przed wojną w całym świecie bezrobocie. Wszystkie te jednak powody nie umniejszają winy człowieka. Wina ta nie da się zaprzeczyć w wypadkach bezrobocia : pochodzi ono, jak wiadomo, ze złej organizacji ekonomicznej danego państwa. Jeżeli ono samo nie jest odpowiedzialne za braki swego ładu gospodarczego, to odpow-

(1) *Izaj.* XLIII, 7.

wiadają za nie inne państwa, które nie tylko mu nie pomagają w poprawie złej sytuacji ekonomicznej, ale wyzyskują takową dla swych korzyści. Co się zaś tyczy innych klęsk, to jakiegokolwiek są ich źródła, natura i rozmiary, szerzeniu się ich następstw w postaci głodu i nędzy zapobiec może zawsze energiczna akcja ratownicza prowadzona nie tylko przez państwo, ale i przez osoby prywatne. Nie ma bowiem doświadczenia, nie ma klęski, w której by człowiek człowiekowi nie mógł przyjść z pomocą.

Twierdzenie, że za głód i nędzę, jakie są udziałem tylu jednostek w świecie, odpowiedzialność spada na ludzi, potwierdza całkowicie nauka Chrystusa. Wiemy już z rozważanych tu przypowieści Chrystusowych, jak wysokie są wymagania Boże od każdego człowieka ze względu na udzielone mu możliwości czynienia dobrze. Z przypowieści o talentach wynika, że proporcjonalnie do tego, co każdy dostał, winien zwrócić Bogu drugie tyle. W przypowieści o grzywnach wymagany jest większy zwrot, wynosi on bowiem pięćkroć, a nawet dziesięćkroć tyle, co każdy otrzymał od Boga. Skala wymagań Bożych jest jeszcze wyższa w przypowieści o siewcy dobrego ziarna, które o ile znajdzie odpowiedni grunt, « czyni owoc jedno setny, drugie sześćdziesiąty, a inne trzydziesty » (1). Nie jest to jeszcze jednak szczyt wymagań Bożych stawianych dobrej woli człowieka, skoro jako miarę jego doskonałości wskazany mu jest przez Chrystusa sam Bóg : « Bądźcie wy doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest » (2).

Nie tylko jednak w teorii, ale i w praktyce Syn Boży wskazuje, jak wielkie są wymagania Ojca Jego od ludzi. Widzimy to szczególnie w wypadkach, gdy trzeba było nakarmić wielotysięczne rzesze ludu zasłu-

(1) *Mat.* XIII, 23.

(2) *Mat.* V, 48.

chanego w słowa Jego. Zwracał się wówczas Chrystus do uczniów swoich, i, nie bacząc na to, że byli to ludzie ubodzy, żyjący z jałmużny, bezdomni i tułacze, żądał od nich nakarmienia tłumu: « Dajcie im jeść wy sami » (1). Słowa powyższe mogłyby być uważane za ironię, za żart, gdyby nie powaga mówiącego. Nie drwił On bynajmniej ze swych słuchaczy, ale zwracał się do ich serca, do ich ufności w Boga i do ich wiary w skuteczność modlitwy o środki niezbędne do spełnienia obowiązku. Obowiązkiem, jakiego żądał od nich Chrystus, było nakarmić zgłodniałych słuchaczy Jego słowa, a nie pozostawiać ich, aby szukali sami żywności dla siebie. Wiedzieli dobrze uczniowie Jezusa, że « puste jest miejsce, a godzina już minęła » (2), że zatem nikła była nadzieja, by zgłodniałi znaleźli coś do jedzenia. Mimo to z wrodzonym każdemu egoizmem tłumaczyli Chrystusowi, że nie mogą zająć się tą sprawą: « Za dwieście denarów chleba nie wystarczy im, tak, żeby każdy mało co wziął » — mówi Filip zapytany przez Chrystusa: « Skąd kupimy chleba, żeby ci jedli? » (3). « Rozpuść rzesze, aby poszły do wsi i kupiły sobie żywności » (4). Niech sobie sami radzą, niech im ktoś inny pomoże, aby nas tylko zostawili w spokoju, — oto w jaki sposób samolubstwo ludzkie traktuje ciągle aktualną sprawę głodu bliźnich. Inaczej jednak sprawę tę rozwiązuje Chrystus: « Nie potrzeba im odchodzić, mówi On do uczniów, dajcie wy im co jeść » (5). Słowa te, zdające się uragać zdrowemu rozsądkowi, były, są i będą programem dla prawdziwych wyznawców Chrystusa. Wiedzą oni dobrze, że rozwiązania kwestii chleba nie należy oczekiwać od nakazów państwowych, rewolucji politycznych, społecznych i ekonomicznych, ale

(1) *Luk.* IX, 13.

(2) *Mat.* XIV, 15.

(3) *Jan.* VI, 7 i 5.

(4) *Mat.* XIV, 15.

(5) *Ibid.* 16.

od wolnej inicjatywy jednostek, rozwijających w sobie i naokoło siebie zadatki Królestwa Bożego. Możliwości tej inicjatywy są zakrojone na miarę boską, jak zapewnia nas o tym jej inspirator, Jezus Chrystus, w następujących słowach : « Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, że kto wierzy we mnie, uczynki, które ja czynię, i on czynić będzie, i większe nad te czynić będzie, bo ja do Ojca idę » (1). Pracującym dla Jego dzieła i w Jego imieniu obiecuje Chrystus nieograniczoną moc czynienia dobrze. Mocą tej zawdzięcza ludzkość zachowanie wszystkich wartości duchowych. To, że ziemski padół płaczu nie zamienił się w piekło na skutek działającego w nim ducha zła, zawdzięczać należy wysiłkom jednostek, pracujących nad rozmnożeniem udzielonych im darów Bożych i dzieleniem się nimi z bliźnim.

Wywód powyższy spotka się z zarzutem, że liczy się w nim ostatecznie na Boży cud. Cudem jest już podwojenie talentów, a tym bardziej ich pięciokrotne, a nawet dziesięciokrotne pomnożenie. Cudu domaga się przypowieść o siewcy dobrego ziarna, w której to przypowieści wydajność człowieka powiększona jest trzydzieści, sześćdziesiąt, a nawet sto razy. Nie ma wreszcie potrzeby dowodzić, że nakarmienie kilkutysięcznej masy ludu pięciu czy siedmiu bochenkami chleba i dwiema rybami jest cudem przechodzącym możliwości człowieka.

Zarzutu tego chrześcijanin nie ma potrzeby odpierać, jako że godzi się nań, inaczej bowiem musiałby nie uznawać działania Bożego w świecie. Wszak nie mówiąc już o stworzeniu, samo zachowanie bytu jest, jak wiemy, nieustannym cudem Bożym, którego rozum ludzki wyjaśnić nie potrafi. Cudem jest początek życia człowieka, cudem jest jego zachowanie, cudu też wymaga

(1) Jan, XIV, 12.

dostarczenie środków do jego rozwoju. Zapewne, zjawiska te są tak częste, tak wszystkim dobrze znane w ich zewnętrznym wyglądzie, że nazywając je zwykłymi i naturalnymi, nazwę cudu zastrzegamy sobie dla faktów niezwykłych, nie mieszczących się w ramach natury. Pochodzi to stąd, że stwierdzając i opisując zjawiska przyrody, wytłumaczeniem ich nie zajmujemy się. Nie dziwi więc nas, gdy wbrew postulatowi logiki, wbrew elementarnemu zdrowemu rozsądkowi, z jednego ziarna rodzi się ich niezliczona ilość, pokrywająca coraz szersze przestrzenie ziemi i dostarczająca chleba coraz liczniejszym zastępom ludzi. Nie uderza nas jeden z najgłębszych kontrastów, jaki istnieje między drobnym, nikłym, zaledwie dostrzegalnym dla oka ziarnem żyta czy pszenicy, a jego późniejszym olbrzymim rozrostem. Nie zastanawia nas fakt, że nie potrafimy wyjaśnić ani nawet wyobrazić sobie, w jaki sposób jedno źdźbło, jedno ziarno, zawiera w sobie wirtualnie tysiące przyszłych kłosów, to znaczy dziesiątki a nawet setki tysięcy ziarn. Jako jedyne wytłumaczenie tego « naturalnego » zjawiska, skupiającego w sobie największe trudności fizyczne i metafizyczne, powtarzamy za podręcznikami przyrody magiczne słowo « ewolucja », które nas całkowicie zadawała, aczkolwiek najwybitniejsi biologowie nie potrafią nam wyjaśnić istoty procesu ewolucji, ani nawet uzasadnić samego jej istnienia, jak tego nie wahają się twierdzić dziś czołowi przedstawiciele nauki.

Mówiąc za świętym Pawłem, że w Bogu « żyjemy, ruszamy się i jesteśmy » (1), tym samym stwierdzamy, że nie wychodzimy ze sfery ciągłego cudu i że w nim dokonuje się całe nasze działanie. Tym łatwiej jest to stwierdzić nam chrześcijanom, uznającym działanie Boga w świecie i pragnącym z Nim współpracować.

(1) Dz. Ap. XVII, 28.

Wzywając nas do tej współpracy, obiecuje nam Chrystus takie jak On sam czynił cuda, a nawet większe, jak to widzieliśmy w przytoczonym przed chwilą tekście. Nie jest to jedyna obietnica dana wyznawcom Chrystusa. Spośród wielu, jakie można by zacytować, przytoczę tu jedną, udzieloną przed Wniebowstąpieniem : « Idąc na cały świat, mówi Zbawiciel uczniom swoim, opowiadajcie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony. A tym, którzy uwierzą, te cuda towarzyszyć będą : w imię moje czarty będą wyrzucać, nowymi językami będą mówić, węże będą brać, i choćby co śmiertelnego pili, szkodzić im nie będzie ; na niemocnych ręce będą kłaść, a dobrze się mieć będą » (1). Że słowa te nie były cczą obietnicą, świadczy o tym rosnący w kolei wieków szereg głosicieli Ewangelii, którzy misję swą popierają świętością życia i czynami, na jakie ludzkie siły nie mogą się zdobyć, z czego wynika, że dokonane są przy udziale Bożej Wszechmocy.

Na taki udział Bożej Wszechmocy winniśmy liczyć również, gdy chodzi o rozwiązanie kwestii chleba. Kwestii tej, jak zaznaczyliśmy wyżej, ludzie sami rozwiązać nie mogą, potrzeba im pomocy Najwyższego, której to pomocy jak i wogóle działania Bożego nie możemy inaczej nazwać jak cudem. Nie odmówi jej nam nasz Boski Kontrahent, ale jak najhojniej udzieli, pod warunkiem jednak, że z naszej strony dopełnimy wszystkiego, co na nasz udział przypada. Trzy są istotne warunki, jakich wymaga nasza spółka z Bogiem : 1^o abyśmy potrzeby naszych bliźnich dojrzeli ; 2^o abyśmy im z pomocą, na jaką nas stać, przychodzili ; 3^o abyśmy w tym, co przechodzi naszą możność, prosili Boga o pomoc dla nich. Zastanówmy się chwilę nad każdym z tych warunków.

(1) *Mar.* XVI, 15-18.

Najpierwszym, o ile nie najważniejszym, warunkiem jest dojrzyć potrzebującego. Zdawać by się mogło, że wystarczy do tego mieć dobre oczy i trochę uwagi na to, co dzieje się naokoło. Doświadczenie jednak wykazuje, że tak nie jest : wobec najbardziej nawet oczywistych i natychmiastowej pomocy wymagających wypadków ubóstwa i nędzy ludzie zachowują się tak, jak to nam opisuje Chrystus w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie : « Człowiek niektóry szedł z Jeruzalem do Jerycha i wpadł między zbójców, którzy złupiwszy go i rany mu zadawszy, odeszli, na pół umarłego zostawiając » (1). Sądzić by można, że widok takiego nieszczęścia zatrzyma każdego przechodzącego. Przeszedł jednak kapłan, przeszedł i lewita i popatrzywszy na nieszczęśliwego spokojnie odeszli. Dopiero przechodzący Samarytanin, « dojrzawszy go, miłosierdziem wzruszony jest. A przystąpiwszy obwiał rany jego, naławszy oliwy i wina, a włożywszy go na muła swego, wiódł go do gospody, i miał pieczę o nim. A nazajutrz wyjął dwa grosze, i dał gospodarzowi, mówiąc : miej staranie o nim, a cokolwiek nad żywy wydasz, ja, gdy wrócę się, oddam tobie » (2). Taką winna być reakcja chrześcijanina na potrzeby bliźnich. Czyż nie jest ona czymś niezwykłym i rzadkim ? Czyż nie najczęstszą w życiu jest obojętność, jaką wyraża postawa kapłana i lewity z przypowieści ? Widzimy więc, że nie dosyć jest patrzeć, nie dosyć nawet widzieć czyjeś nieszczęście : by mu przyjść z pomocą, trzeba być « wzruszonym miłosierdziem ». Innymi słowy mówiąc, trzeba być zdolnym współczucia. Otóż ta zdolność wymaga od człowieka, by potrafił wyjść poza ciasny krąg swych osobistych spraw i potrzeb, wczuć się w potrzeby innych, przejąć się nimi jak swymi własnymi. Do tego zaś nie wystarcza zwykła ludzka uwaga, nie wystarcza rozum, uczucie i wola, ale potrzeba

(1) *Luk.* X, 30.

(2) *Ibid.* 33-35.

ścisłego związku z Bogiem, wyrażającego się w całym szeregu cnót chrześcijańskich. Związek ten nazywając « uczestnictwem w Bożej naturze », święty Piotr Apostoł zalicza doń następujące doskonałości : « A wy pilności wszelkiej przykładając, dodawajcie do wiary waszej cnotę, a do cnoty poznanie, a do poznania powściągliwość, a do powściągliwości cierpliwość, a do cierpliwości pobożność, a do pobożności braterską przyjaźń, a do braterskiej przyjaźni miłość » (1). Oto jaki korowód cnót niezbędny jest do tego, by dojrzyć potrzeby bliźnich i współczuć im. Kto cnót tych nie ma, ten, według zdania Apostoła, « ślepy jest » (2). Choćby posiadał wszystkie dane statystyki, nie dojrzy « niemowlęcia, któremu z pragnienia język przylgnał do podniebienia », nie usłyszy « dzieci proszących o chleb, gdy nie masz, ktoby im go ułamał » (3). Mylą się grubo ci, którzy sądzą, że czujność państwa i sprawność jego instytucji są w stanie dotrzeć do wszystkich zakątków, gdzie kryje się głód i nędza, i kres im położyć. Do tego zadania wgląd państwa ani żadnego z jego organów choćby najsprawniejszych nie wystarcza : by dotrzeć do każdego potrzebującego, trzeba miłosiernej inicjatywy jednostki, której Bóg łaską swą otwiera wzrok serca.

Drugim warunkiem, jakiego wymaga od nas rozwiązanie kwestii chleba, jest, żebyśmy potrzebom bliźnich naszych przychodzili z taką, na jaką nas stać, pomocą. Wszystko bowiem, co mamy i czym jesteśmy, należy bezwzględnie do Boga ; są to dobra udzielone nam przez Niego nie tylko dla naszego wyłącznego użytku, ale i na to, byśmy wspomagali nimi bliźnich naszych. Objawienie zarówno Starego jak i Nowego Testamentu przedstawia nam Boga jako właściciela absolutnego wszy-

(1) 2. Piotr. I, 5-7.

(2) *Ibid.* 9.

(3) *Treny Jerem.* IV, 4.

stkich dóbr, jakie posiada człowiek, nie rezygnującego ze swoich praw, ale domagającego się, aby dobra te były z tytułu sprawiedliwości używane na rzecz potrzebujących. Dowiadujemy się więc już z Psalmów, że « sprawiedliwy współczuje i rozdaje » (1), że każdego dnia pokazuje miłosierdzie i pożycza, a mimo to potomstwo jego nie żebrze chleba, ale żyje w błogosławieństwie (2). Również i w Księdze Przypowieści czytamy, że « kto ciemieży ubogiego, uwłacza Stworzycielowi, ale kto ma litość nad ubogim, czci Boga » (3), że « Panu pożycza, kto lituje się nad ubogim, a On mu za dobrodziejstwa jego odda » (4). Jeszcze mocniej i pełniej myśli te są wyrażone u Proroków. Daniel więc radzi Nabuchodonozorowi, aby « nieprawości swe odkupił miłosierdziem nad utrapionymi » (5). Ezechiel zaś określa sprawiedliwego jako tego, « który by nikogo nie uciskał, zastaw by dłużnikowi swemu zwracał, cudzego by gwałtem nie brał, chleba by swego łaknącemu udzielał, a nagiego by szatą przyodziewał » (6). Najbardziej charakterystyczne pod tym względem są słowa Izajasza Proroka, wykazującego, na czym polega prawdziwy, to znaczy Bogu miły post : « To jest post, którym obrał, mówi Prorok w imieniu Boga : rozwiąż związki złości, rozwiąż brzemiona ciężkie, wolno puść skruszonych, a wszelkie jarzmo rozerwij. Ułam łaknącemu chleba twego, a ubogich wygnańców wprowadź do domu twego. Ujrzyszli nagiego, przyodziej go, a przed podobnym do ciebie nie ukrywaj się... Jeśli dasz łaknącemu z żywności twojej, a duszę utrapioną nasycisz, tedy wejdzie światłość twoja w ciemności, a zmierzch twój będzie jak południe » (7).

(1) Ps. XXXVI, 21.

(2) *Ibid.* 25-26.

(3) *Przyp.* XIV, 31.

(4) *Przyp.* XIX, 17.

(5) *Dan.* IV, 24.

(6) *Ezech.* XVIII, 7.

(7) *Izaj.* LVIII, 6-7, 10.

Dopiero jednak w nauce Chrystusa sprawa wyżywienia i wogóle pomocy udzielanych bliźnim jest uwzględniona jak najobszerniej. Zajmuje tam ona pierwsze miejsce jako obowiązek i jako rada ewangeliczna. Rady takiej udzielił Chrystus bogatemu młodzieńcowi, pytającemu Go, « co dobrego ma czynić, aby miał żywot wieczny ». Gdy zapytany, czy chowa przykazania, odpowiedział twierdząco, rzekł mu Jezus : « Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj, co masz, i daj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie, a przyjdź, pójdz za mną » (1). Ze słów tych wynika, że rozdanie majątności ubogim jest pierwszym warunkiem doskonałości. Warunek ten jest niezbędny do zabezpieczenia sobie « skarbu w niebie ». Przechowując pieniądze i lokując je, gdzie się da, ludzie chcą w ten sposób zabezpieczyć się na przyszłość. Chrystus im wskazuje, jako najpewniejszą lokatę, rozdawanie pieniędzy biednym, w ten bowiem sposób zabezpieczają sobie życie wieczne. Podobne zalecenie daje Zbawiciel uczniom swoim : « Sprzedajcie, co macie, a dajcie jałmużnę : sprawcie sobie trzosa, które nie niszczeją, skarb niewyczerpany w niebie, gdzie złodziej się nie przybliża, ani mól nie psuje. Albowiem, gdzie jest skarb wasz, tam i serce wasze » (2). Tu również rozdawanie pieniędzy biednym zalecone jest jako najpewniejsza lokata na życie przyszłe. Lokata taka jest niezbędna po to, by człowiek wyzbyty troski o zachowanie swych bogactw mógł całym sercem zająć się sprawą swego powołania.

Wszelako w nauce Chrystusa przychodzenie z pomocą bliźnim nie jest tylko sposobem zabezpieczenia się na przyszłość pozagrobową, ale i uczynieniem zadość sprawiedliwości Bożej. Ponieważ nie jesteśmy właścicielami, ale tylko administratorami, dzierżawcami dóbr,

(1) *Mat.* XIX, 16-21.

(2) *Luk.* XII, 33-34.

jakich nam udzielił Pan Bóg, winniśmy ich używać tak, jak On sobie tego życzy, a mianowicie jak najhojniej i najszczodroliwiej dzielić się nimi z bliźnimi w potrzebie : według tego, co my damy potrzebującym, Bóg nam odda : « Dawajcie a będzie wam dane ; miarę dobrą, natłoczoną, potręśioną i opływającą dadzą na łono wasze. Bo tą samą miarą, którą mierzycie, będzie wam odmierzone » (1). Wiemy już z poprzednich rozważań, szczególnie zaś z przypowieści o niesprawiedliwym włodarzu i o nielitościwym słudze, że sprawiedliwości Bożej nikt nie jest w stanie uczynić zadość wprost, i że jedynym sposobem uiszczenia się Bogu z długów naszych są uczynki miłosierdzia. Ten tylko, kto je spełnia na rzecz bliźnich swoich, może liczyć na Bożą litość : « Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią » (2).

Zaleceniom tym daje Chrystus bezwzględnie obowiązującą formę w opisie sądu ostatecznego. Z opisu tego wynika, że podział ludzi na zbawionych i potępionych dokonany będzie na podstawie uczynków miłosierdzia, spełnianych lub nie, na rzecz bliźnich w potrzebie. Jakkolwiek dziwnym może się to wydać, pewną jest rzeczą, że w chrystianizmie największy nacisk jest położony nie na modlitwę, ani na ascezę, ale na miłość popartą czynami : « Wtedy rzecze Król tym, którzy będą po prawicy jego : Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, posiadźcie królestwo, zgotowane wam od założenia świata. Albowiem łaknąłem, a daliście mi jeść ; pragnąłem, a napoiście mnie ; byłem gościem, a przyjęliście mnie ; chorym, a nawiedziliście mnie ; byłem w więzieniu, a przyszliście do mnie... Cokolwiek (bowiem) uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili » (3).

(1) *Luk.* VI, 38.

(2) *Mat.* V, 7.

(3) *Mat.* XXV, 34-40.

Zbliżywszy się do ludzi przez wcielenie, Syn Boży wziął na siebie wszystkie ich cierpienia. On to łaknie ze zgłodniałymi i pragnie z umierającymi z pragnienia. On jest bezdomnym tułaczem z tymi, którzy na próżno kołaczą do domów o gościnę. On jest nagim z tymi, których nikt nie przyodziewa, chorym i więźniem z tymi, których nikt nie nawiedza. Ilekroć nie przychodzimy z pomocą potrzebującym, lub mijamy ich obojętnie, tylekroć Syn Boży poczytuje nam postępowanie nasze jako Jego samego obchodzące. « Mnieście uczynili ». Słowa te oznaczają nie tylko uczyniliście dla mnie, ale i za mnie, to znaczy w moim zastępstwie. Bowiem współczuć, litować się, czynić miłosierdzie, jest to wieczny program stosunku Boga do człowieka. Kto więc zwraca się do bliźniego z tymi uczuciami, ten spełnia czyn w imieniu samego Boga, ten współdziała ściśle z wolą Jego, zamieniając ziemski padół płaczu na Królestwo Boże.

To podwójne znaczenie słów « mnieście uczynili », czyli uczyniliście dla mnie i za mnie, dostarcza komentarza do słynnego tekstu z listu świętego Jana : « Kto by rzekł, iż miłuje Boga, którego nie widzi, a brata by swego nienawidził, kłamcą jest. Albowiem, kto nie miłuje brata swego, którego widzi, Boga, którego nie widzi, jako może miłować ? » (1). Nie podobna miłować Boga w niedostępnej dla nas istocie Jego doskonałości, będąc obojętnym dla Syna Jego, obciążonego dolegliwościami człowieczeństwa. On jest *par excellence* bliźnim naszym, oczekującym, abyśmy się zlitowali nad Nim, czyniąc miłosierdzie cierpiącym członkom Jego. Bowiem : « cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili ».

Naukę tę przejęli całkowicie od Chrystusa Apostołowie i uczniowie Jego. Głosząc jak ich Mistrz przede

(1) 1. Jan. IV, 20.

wszystkim « ewangelię ubogim » (1), wzywali ich do praktyki chrześcijańskiego miłosierdzia. Czyni to wielokrotnie święty Paweł : « Dobroczynności i udzielania nie zapominajcie, pisze on w liście do Żydów, albowiem się Bóg w takich ofiarach kocha » (2). « Dobrze czyniąc, nie ustawajcie, pisze Apostoł do Galatów, albowiem czasu swego żać będziemy. A przeto, póki czas mamy, czynmy dobrze wszystkim, a najwięcej domownikom wiary » (3). Nie tylko jednak ubogim wykładają Apostołowie naukę ewangelicznej miłości ; wykładają ją również i bogatym, przypominając im z całą bezwzględnością, jakie są ich obowiązki względem ubogich. Oto, co święty Paweł pisze w tej sprawie w liście do Tymoteusza : « Bogatym tego świata rozkazuj nie wysoce rozumieć ani pokładać nadzieję w niepewnym bogactwie, ale w Bogu żywym, który nam wszystkiego obficie ku używaniu daje : aby innym dobrze czynili, w uczynki dobre bogacili się, łącno dawali, użyczali, skarbiąc sobie grunt dobry na potem, aby dostąpili żywota prawdziwego » (4). Nie napomnienie, ani zalecenie lub nakaz, ale najsurowszy sąd na bogatych za krzywdę, jaką wyrządzają ubogim, nie ratując ich udzielonymi sobie od Boga majątnościami, wypowiada w swym liście Apostoł Jakub święty. Przytoczymy tu jego słowa w całości, wydają się one bowiem nawet niektórym chrześcijanom zbyt surowe. Są tacy, którzy dopatrują się w nich akcentów przyspieszonego o dwadzieścia wieków socjalizmu !... Oto te słowa : « Wy, bogacze, płaczcie i narzekajcie na nieszczęścia, jakie przyjdą na was. Bogactwa wasze zgniły, a szaty wasze mole zjadły. Złoto wasze i srebro wasze pordzewiało, a rdza ich będzie na świadectwo przeciwko wam i pożre

(1) *Luk.* IV, 18.

(2) *Żyd.* XIII, 16.

(3) *Gal.* VI, 9-10.

(4) 1. *Tym.* VI, 17-19.

ciała wasze jak ogień. Skarbiliście sobie gniew na ostatnie dni. Oto zapłata robotników, którzy żeli pola wasze, przez was zatrzymana, woła, a wołanie jej doszło do uszu Pana zastępów. Żyliście na ziemi w rozkoszach i ucztach. Utuczylście się jak ofiary na dzień rzezi. Potępiliście i zamordowaliście sprawiedliwego, a nie sprzeciwił się wam » (1). Trudno bardziej dosadnie napiętnować winy bogatych. Wyrzuca im Apostoł zmarnowanie darów Bożych. Takie jest znaczenie słów : bogactwa wasze zgniły, szaty mole zjadły, złoto i srebro pordzewiało : rdza ta świadczyć będzie przeciwko bogaczom jako dowód, że nie użyli powierzonych sobie bogactw, jak im Bóg nakazał, to znaczy dla dobra bliźnich w potrzebie. Wyrzuca im Apostoł ponadto jeszcze większą winę, a mianowicie zatrzymanie zapłaty ludziom, pracującym dla nich. Grzech ten woła o pomstę do Boga, jako podeptanie Jego prawa, dokładnie już określonego w Pięcioksięgu Mojżesza : « Nie uczynisz krzywdy najemnikowi ubogiemu, i potrzebującemu z braci twojej, albo z cudzoziemców, którzy są w ziemi twej, w bramach twoich. Dasz mu zapłatę jego tegoż dnia przed zachodem słońca, albowiem ubogi jest, a z tego żywi się, żeby nie wołał przeciwko tobie do Pana, a zostałby na tobie grzech » (2). Upomnienie swoje zwrócone do bogatych kończy święty Jakub zapowiedzią kary Bożej. Nie minie ich ona, jakkolwiek wielką jest ich potęga, uznanie w świecie i wpływy, « jest bowiem Bóg, który sądzi na ziemi » (3). Sądzi sprawiedliwie, « nie według widzenia oczów, ani nie karze według słyszenia uszów » (4) : « według uczynku płaci On człowiekowi, a według drogi jego każdemu nagradza » (5). Nie może więc liczyć nie litujący się nad biednymi bo-

(1) *Jak.* V, 1-6.(2) *Deut.* XXIV, 14-15.(3) *Ps.* LVII, 12.(4) *Izaj.* XI, 3.(5) *Hiob.* XXXIV, 11.

gacz na żadne okoliczności łagodzące, bowiem « sąd bez miłosierdzia temu, który nie czynił miłosierdzia » — mówi tenże Apostoł (1).

Komu te słowa wydają się zbyt twarde, niech przypomni sobie, jak surowy i nieubłagany wyrok wydaje Chrystus w przypowieści na bogacza, który nie zlitował się nad żebrakiem Łazarzem. Gdy pogrążony w mękach piekła bogacz ujrzał z daleka Abrahama i Łazarza na łonie jego, tak doń zawołał : « Ojcie Abrahamie, zmiłuj się nade mną, a poślij Łazarza, aby umoczył koniec palca swego w wodzie i ochłodził język mój, bo cierpię męki w tym płomieniu. Rzekł mu Abraham : Synu, wspomnij, że za życia twego otrzymałeś dobra, a Łazarz przeciwnie złe ; a teraz on ma pociechę, a ty męki cierpisz. A nad to wszystko między nami i wami przepaść wielka jest utwierdzona, aby ci, którzy chcą przyjść stąd do was, nie mogli, ani stamtąd przejść do nas » (2). Taki jest sąd Chrystusa nad bogatym, wyzbytym miłosierdzia. Los jego jest ściśle związany z losem ubogiego : od tego, jak zajmuje się potrzebami tego ostatniego w życiu obecnym, zależy jego zbawienie lub potępienie w życiu przyszłym. O ile nie zbliży się do ubogiego tu na ziemi, to oddalenie między nimi pozostanie na wieki w przepaści, jaka istnieje między piekłem a niebem.

Widzimy stąd, jak wielkim, jak szczytnym w chrześcijaństwie jest powołanie ubogich. Oni to posiadają pierwsze miejsce w hierarchii Chrystusowych błogosławieństw : « Błogosławieni ubodzy, bo wasze jest Królestwo Boże » (3). To samo dostojęństwo przypisuje im święty Jakub : « azaż Bóg nie obrał ubogich na tym świecie, aby byli bogatymi w wierze i dziedzicami Królestwa, które obiecał tym, co Go miłują ? » (4).

(1) *Jak.* II, 13.

(2) *Łuk.* XVI, 19-26.

(3) *Łuk.* VI, 20.

(4) *Jak.* II, 5.

Otóż przeznaczeniem ubogich tu na ziemi jest umożliwić bogatym zbawienie wieczne : nie dostąpią go oni inaczej, jak przychodząc z pomocą potrzebom bliźnich swoich.

Skoro jednak tak wielkie obowiązki, dotyczące wyżywienia głodnych, ciąży na ludziach, czemu w Modlitwie Pańskiej zwracamy się wprost do Boga, mówiąc : *Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj?* Bo Bóg, będąc źródłem dóbr, jakie człowiek posiada, jest przez to samo dawcą wszystkiego, czego z owych dóbr człowiek innym udziela. Wszak wiemy, że Bóg jeden zna potrzeby nie tylko ludzi, ale wszystkich stworów swoich, i zaspakaja je. « On daje bydłu pokarm jego, i krucętom, które wołają do Niego » (1). « Ludzi i zwierzęta zachowujesz, Panie », mówi Psalmista o Bogu. « Synowie ludzcy bezpieczni są pod osłoną skrzydeł Twoich. Upajają się hojnością domu Twego : potokiem rozkoszy Twojej napawasz ich » (2). Otóż tę nieustanną akcję opiekuńczą, zwaną Opatrznością, wykonuje Bóg przy pomocy swych stworów : ludzi, zwierząt i żywiołów natury ; nie zmienia to jednak faktu, że On jest głównym działaczem, Jego bowiem myśl i Jego wola używają do swych celów pomocy stworzeń rozumnych i nierozumnych. « Odejdź stąd na wschód słońca, mówi Bóg do Eliasza Tesbity, a skryj się u potoku Charyt... I będziesz pił z potoku, a rozkazałem krukowi, aby cię tam żywił. I poszedł a uczynił według słowa Pańskiego... A kruki przynosiły mu chleb i mięso. Lecz gdy wysechł potok, bo nie padał deszcz na ziemię, stało się słowo Pańskie do niego, mówiąc : Wstań, idź do Sarepty Sydońskiej i mieszkaj tam : otom rozkazał niewieście wdowie, aby cię tam żywiła » (3). Potok, kruki i biedna wdo-

(1) Ps. CXLVI, 9.

(2) Ps. XXXV, 7-9.

(3) 1. Król. XVII, 2-16.

wa z Sarepty, oto trzy różne sposoby, jakich Bóg użył do wyżywienia sługi swego. Pierwszy z tych sposobów można uważać za naturalny. Naturalną bowiem jest rzeczą, by człowiek gasił swe pragnienie w potoku, trzeba tylko, by potok ten znalazł się w bliskości, co właśnie sprawił Bóg dla Eliasza. Drugi sposób był częściowo naturalny, częściowo nadnaturalny, kruki bowiem z natury swej porywają chleb i mięso ludziom jako swe pożywienie; trzeba było jednak, by Bóg je skłonił, aby pożywienie to nosiły Prorokowi. Całkowicie nadprzyrodzonym był trzeci sposób wyżywienia Eliasza: polegał on na cudownym rozmnożeniu garści mąki i trochy oliwy, należących do biednej wdowy: wystarczyły one jako pokarm dla niej, jej syna i Eliasza przez trzy lata, aż do czasu, gdy spadł deśzcz na ziemię. Trzy te różne sposoby służyły, każdy po swojemu, woli Bożej wyżywienia Proroka. Tak się rzecz ma ze wszystkimi środkami i sposobami, jakich człowiek używa do zaspokojenia swego głodu i pragnienia. Jakkolwiek ludzie dochodzą do ich zdobycia, źródłem ich w najpełniejszym znaczeniu tego słowa jest zawsze Pan Bóg. Od Niego wszelki pokarm pochodzi, On żywi wszystko, co istnieje, Jego to rolę, jako żywiciela powszechnego, wyrażają symbolicznie proroctwa Ezechiela i Apokalipsy w postaci potoku i rzeki życia (1).

Oto dlaczego w Modlitwie Pańskiej zwracamy się wprost do Boga z prośbą: *Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj*. Zwracamy się do Niego jako do źródła

(1) Oto wyjątek z wizji Ezechiela: « I przywiódł mnie ku drzwiom domu (Bożego), a oto wody wychodziły z pod progu domu na wschód słońca... I rzekł mi: Te wody schodzą po równinie i wpadają w morze; a gdy do morza wpadną, uzdrowione będą wody jego. I stanie się, że każda istota żyjąca, gdziekolwiek przyjdzie potok, żyć będzie » (*Ezech. XLVII, 1-9*). Mowa tu o Morzu Martwym, nasyonym, jak wiadomo, solą i smołą, w którym zatem żadna ryba żyć nie może. A oto odnośny ustęp z Apokalipsy: « I ukazał mi rzekę czystą wody żywota, jasną jako kryształ, wychodzącą ze stolicy Bożej i Barankowej » (*Apok. XXII, 1*).

bytu, Stwórcy i Zachowawcy wszystkiego, co istnieje, aby nam dostarczył niezbędnego środka do życia, jakim jest chleb, czyli nasze pożywienie.

Prosimy Boga o chleb na « dzisiaj », a nie na jutro, ani wogóle na przyszłość. Obala to przypuszczenie niektórych komentatorów, utrzymujących, że prosimy o chleb duchowy, a nie cielesny. O chleb dla ducha, jakim jest słowo Boże, winniśmy się troszczyć zawsze. Gdy tymczasem chleb dla ciała nie więcej powinien nas zajmować, niż to jest niezbędne do naszego życia. Nie myli się więc olbrzymia większość tłumaczy, którzy przymiotnik *ἐπιούσιος* — *supersubstantialis* uważają za równoznaczny z *ἐφ' ἡμέρας* — wystarczający na jeden dzień, codzienny. Zgodne jest to z chrześcijańską hierarchią wartości, którą wyraża sam porządek próśb Modlitwy Pańskiej, jako że sprawa chleba następuje tu po sprawach wyższego rzędu, jakimi są : święcenie imienia Boga, przyjście Jego Królestwa, spełnienie się Jego woli. Czyż głoszony przez Chrystusa prymat Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości dopuszcza wychodzącą poza dzień obecny troskę o przyszłość ? Wiemy, że nie, troska taka bowiem pochłania całkowicie ducha człowieka i nie dopuszcza żadnej innej. Troskę tę piętnując jako pogańską, zabrania jej Chrystus wyznawcom swoim : « Nie troszczcie się, mówiąc : cóż będziemy jeść ? albo co będziemy pić ? albo czym się będziemy przyodziewać ? Bo tego wszystkiego poganie pilnie szukają » (1). Komentarza do tych słów nie przestaje nam dostarczać doświadczenie życia codziennego. Wykazuje ono, że ludzie zajęci zabezpieczeniem sobie materialnej przyszłości nie mają czasu na Boga ; jeżeli nie przeczą wręcz Jego istnieniu, to spychają sprawę swego doń stosunku na ostatnią

(1) Mat. VI, 31-32.

godzinę, na czas zaniku sił życiowych, wszystkie one bowiem poświęcone są kwestii ziemskiego dobrobytu. Czyż postawa ta nie jest pogańskim wykreśleniem Boga z życia ?

Obrońcy troski o przyszłość twierdzą, że nie zajmując się nią, rezygnujemy dobrowolnie z naszego wpływu na nią, czynimy ją natomiast zależną od zbiegu wypadków, od ślepego przypadku, od kaprysu losu. Potwierdzać to mają słowa Chrystusa : « jutrzejszy dzień sam o siebie troskać się będzie » (1). Zapominają jednak ci, co tak sądzą, że chodzi tu jedynie o troski materialne, dotyczące wyżywienia i utrzymania naszego. Bo jeżeli chodzi o sprawy ducha, o kwestie dotyczące powołania naszego, celowości naszego życia, to nie tylko wolno jest nam, ale powinniśmy myśleć o nich. Już Mędrzec Pański wyrzuca bezmyślność i bezcelowość wysiłków człowieka « samotnego, nie mającego ani syna, ani brata, a wždy, mówi, nie masz końca jego pracy, ani oczy jego nie mogą nasycić się bogactwem. Nie myśli : komuż ja pracuję ? » (2). Jeszcze wyraźniejsze w tej sprawie są słowa Apostoła Narodów : określa on postawę swą jako zwróconą całkowicie w przyszłość : « tego, co za mną jest, nie pamiętam, do tego, co przede mną jest, spiesząc się biegnę, do kresu, do zdobycia nagrody, do jakiej mnie Bóg z góry powołał w Jezusie Chrystusie » (3). Najbardziej jednak decydujący w tej kwestii jest sąd samego Chrystusa, potępiający głupie panny za to, że nie przewidując, iż lampy ich mogą zgasnąć, nie wzięły z sobą zapasu oliwy (4). Widzimy więc, że nauka Chrystusa nie zabrania nam, ale przeciwnie, nakazuje myśleć o przyszłości, o coraz większej wydajności i o

(1) *Ibid.* 34.

(2) *Ekl.* IV, 8.

(3) *Fil.* III, 14.

(4) *Mat.* XXV, 1-13.

celowości naszego życia. Jedynie nie wolno nam troszczyć się o jutro nasze materialne, troska ta bowiem doprowadza nas nieuchronnie do niewierności naszemu powołaniu, to znaczy do sprzeniewierzenia się głównym zadaniom naszego życia. Słowa Jezusa : « jutrzejszy dzień sam o siebie troskać się będzie » przestrzegają nas, abyśmy całej energii ducha i ciała nie zużywali na kwestię chleba, ale rezerwowali ją na ważniejszą, na pierwszą sprawę naszego powołania. Skądinąd kwestii chleba nie rozwiążemy inaczej jutro niż dzisiaj, zarówno bowiem dziś jak jutro rozwiązać ją możemy jedynie przy Bożej pomocy. Ojciec nasz w niebiesiech wie, czego potrzebujemy (1), z góry bowiem dla każdego z nas i na każdy dzień przygotował wszystko, co do zachowania i wzrostu naszego bytu jest potrzebne.

Chrystusowy nakaz, żebyśmy prosili Boga o chleb tylko na dzień dzisiejszy, wyrażała już owa tajemnicza manna, którą Bóg karmił naród żydowski przez lat czterdzieści. Mannę tę, spadającą na ziemię z rosą poranną, zbierał każdy Izraelita raz na dzień, w ilości wystarczającej jego potrzebom, ilości zwanej po hebrajsku *gomer* czy *omer*. Osobliwością tej miary było to, że wystarczała jako ilość każdemu : « nie zbywało temu, kto więcej zbierał (manny), ani nie dostawało temu, który mniej zebrał : każdy według tego, co mógł zjeść, nabierał » (2). Z wyjątkiem szóstego dnia w tygodniu, kiedy to ze względu na szabat zbierano podwójną miarę manny, każdego dnia wolno było zebrać tylko jeden *gomer*. A choć znaleźli się wśród Żydów przezorni, co zbierali mannę na zapas, to nie przydała im się na nic ich przezorność : to bowiem, co zebrali ponadto, psuło się i stawało pastwą robaków (3). Mimo woli przychodzą tu na myśl cytowane przed chwilą słowa świętego Ja-

(1) *Ibid.* VI, 8.

(2) *Exod.* XVI, 18.

(3) *Ibid.* 20.

kuba do bogaczy: « Bogactwo wasze zgniło, szaty wasze mole zjadły, złoto wasze i srebro pordzewiało, a rdza ich będzie na świadectwo przeciw wam ». Czyż nie w tym gromadzeniu bogactw, czy to w rękach jednostek, czy w ręku państwa, tkwi przyczyna głodu i nędzy w świecie? Wszak nie tylko w kapitalistycznych ustrojach niszczone stoki żywności, by nie obniżyć jej ceny, ale i w komunistycznej Rosji zasypywano zbożem rynki zagraniczne, podczas gdy cena chleba w kraju była jedną z najwyższych w świecie? Czy znane byłoby w świecie widmo głodu i nędzy, gdyby ludzie, poprzestając na tym, co im na dziś wystarcza, dzielili się resztą swej majątności z potrzebującymi? Czy gromadzenie bogactw przez jednostki i państwa nie stwarza kwestii użycia tychże bogactw, choćby do wojny, jak to miało miejsce niedawno w Niemczech? Oto pytania, jakie nasuwają na myśl każdemu, kto bierze je na serio, słowa Modlitwy Pańskiej: *Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj.*

Biviers, 8 sierpnia 1944.

XIII

ODPUŚĆ NAM NASZE WINY, JAKO I MY ODPUSZCZAMY NASZYM WINOWAJCOM

Sprawa ta bardziej jeszcze widocznie niż poprzednia wiąże się ze sprawami Bożymi z pierwszej połowy Modlitwy Pańskiej. Do tego bowiem, by imię Boże było uświęcone na ziemi, by zapanowało na niej Królestwo Boże i by działa się wola Boża tak jak w niebie, potrzeba, by winy były ludziom darowane przez Boga, na to zaś koniecznym jest, by oni sami przebaczyli winy swym winowajcom. Dwie zasadnicze myśli zawarte są w powyższej prośbie : odpuszczenie nam grzechów przez Boga i warunek tego odpuszczenia. Nad każdą z tych myśli zastanowimy się pokrótce.

Prosząc o odpuszczenie nam win i grzechów naszych, przyznajemy się przede wszystkim do takowych. Odrzucamy przez to samo cały szereg tłumaczeń, służących do zwolnienia człowieka z odpowiedzialności za jego czyny. Tłumaczenia te, jak zaznaczyliśmy to wyżej, sprowadzają się do determinizmu. Odmawia on jednostce ludzkiej mocy wyboru tych, których chce, spośród jej możliwości, oraz ich realizacji. Przyznając się do naszych win, stwierdzamy *eo ipso*, że

możliśmy ich uniknąć, a co za tym idzie, że odpowiedzialni jesteśmy za nie. Ze świadomością winy łączyć się winno u tych, którzy proszą o przebaczenie, uczucie żalu. Wynika ono również z przeświadczenia, że mogliśmy postąpić inaczej, niż postąpiliśmy, to znaczy, że za czyn nasz jesteśmy odpowiedzialni. Nic więc dziwnego, że ten, kto podporządkowując czyny ludzkie determinizmowi, nie uznaje odpowiedzialności jednostki, ten konsekwentnie powinien odrzucać i żal, tak jak to czyni Spinoza (1).

Mówiąc : *Odpuść nam nasze winy*, stwierdzamy ponadto, że uważamy się za odpowiedzialnych wobec Boga, to znaczy, że uznajemy, iż wszystko, co posiadamy, nie wyłączając życia, Bożą jest własnością, z której użytku będziemy musieli zdać Mu kiedyś sprawę. Zanik tak pojmowanej odpowiedzialności wobec Boga jest czymś, co najbardziej charakteryzuje czasy przed wojną. Nie znaczy to bynajmniej, by usunięto w nich wszelką odpowiedzialność jednostki za jej czyny, zgodnie z zasadą pewnych filozofów, według których jednostka a jej czyny są to rzeczy różne i niezależne od siebie. Wszakże uznając nawet solidarność jednostki z jej czynami, co jest niezbędne do odpowiedzialności, usuwano z niej Boga, jako istotę, z którą należy się liczyć, wprowadzano natomiast względy na inne istoty. Mówiono więc i pisano dużo o odpowiedzialności względem samego siebie, względem

(1) Licząc się z faktem, że w każdym państwie istnieje odpowiedzialność prawną, wymierzająca kary za pewne czyny ludzkie oraz ich następstwa, co dowodzi, że czyny te są uważane za wolne, wielu ze współczesnych moralistów i socjologów jest zdania, że determinizm nie wyklucza pewnego rodzaju odpowiedzialności. Fakt, że człowiek ma rozum i uczuciowość, daje mu możność deliberować, czyli rozważać i ważyć pobudki swych czynów. Postępowanie więc jego, acz zasadniczo podlegające determinizmowi, może być zmodyfikowane przez wprowadzenie pewnych motywów wyższych, moralnie szlachetniejszych i... Przyznaje, że tak subtelnej logiki nie jestem w stanie zrozumieć.

swej partii, klasy, rasy, narodu, państwa, społeczeństwa, historii, a nawet względem sumienia ludzkości. Jednocześnie z różnych stron i w różny sposób zaczęto zwalczać odpowiedzialność względem Boga. Dla zwolenników t. zw. wolnej myśli, odpowiedzialność ta jest uwłaczającą godności człowieka zależnością jego ducha od czegoś, co nim nie jest, co mu jest obce i obojętne. Wtórowali im racjoniści, głosząc, że człowiek, stojący na pewnym stopniu rozwoju, nie powinien uznawać innej zależności jak od swego własnego rozumu, czy też od rozumu ludzkiego wogóle. Ataki wprost na Boga i na samo Jego pojęcie stawały się dla wielu dostatecznym uzasadnieniem tych poglądów. Słyszeliśmy więc z różnych sfer umysłowych wznowione stare hasła buntu : « Któż jest Wszechmocny, abyśmy Mu służyli ? » (1). « Cóż pomoże człowiekowi, choćby się podobał Bogu ? » (2). « Co wezmę za pożytek, choćbym nie grzeszył ? » (3). Do tych i tym podobnych uwag sceptycznych dołączyły się, zwłaszcza w ostatnich latach przed wojną, wyraźne nawoływania do bezbożności jako do formy życia swobodnego i pomyślnego. Nie zadawano się już więc twierdzeniem : « Próżna jest rzecz służyć Bogu ; coś zyskaliśmy strzegąc jego przykazań... bojąc się Pana zastępów », ale oświadczano wręcz : « Pysznych mamy za szczęśliwych, złym się powodzi, a którzy kuszą Boga, zachowani bywają » (4). Od pism i broszur na ten temat roило się zwłaszcza w krajach, gdzie walka z Bogiem była w programie propagandy państwowej.

Rychło się jednak okazało, dokąd zmierza ta propaganda, usiłująca uniezależnić sumienie ludzkie od

(1) *Hiob*, XXI, 15.

(2) *Ibid.* XXXIV, 9.

(3) *Mal.* III, 14.

(4) *Ibid.* 14-15.

Boga. Uniezależnienie to, jak wiemy już, miało być skompensowane odpowiedzialnością jednostki wobec niej samej, społeczeństwa, klasy, rasy, lub ludzkości. Istniała przed wojną cała literatura etyczna i pedagogiczna, głosząca wysoką wartość tych różnych form po laicku pojętej odpowiedzialności. Wszystkie one jednak zawiodły całkowicie, nie przeszkodziły bowiem, o ile nie dopomogły wprost, tak strasznej katastrofie, jaka spadła na ludzką w postaci obecnej wojny. Jakkolwiek bowiem tłumaczyć będziemy jej wybuch, pewną jest rzeczą, że przyczynił się do niej najbardziej zanik w ludziach czujności i poczucia odpowiedzialności za to, co czynią. Gdy przestali się oni liczyć z Bogiem, nie uchroniły ich namiastkowo podsuwane im względy na nich samych, na społeczeństwo, lub ludzką. Drwiąc sobie z tych wszystkich idealnych powag wojna totalna przyniosła światu realną, bo całym szeregiem najcięższych sankcji popartą, zależność jednostki od państwa totalnego, a raczej od reprezentującego je dyktatora. Zamiast więc odpowiedzialności względem Boga, która im się wydawała zbyt uciążliwą, doczekali się ludzie odpowiedzialności względem Hitlera lub Stalina. Spełniły się w ten sposób słowa Psalmisty : « Boga nie wzywają ; drżą od strachu tam, gdzie nie ma strachu » (1).

Zapewne, rozluźnieniem sumień i zanikiem poczucia odpowiedzialności względem Boga zawinili również i chrześcijanie-katolicy, tak że i im można czynić podobny zarzut. Oto dlaczego zatarła się w świecie « różnica między tymi, którzy służą Bogu, a tymi, którzy nie służą » (2). Wyznawana powierzchownie religia chrześcijańska jest służbą martwej literze, a nie duchowi. Wiemy zaś, że nie ożywiona duchem litera

(1) *Ps.* LII, 5-6.

(2) *Mal.* III, 18.

zabija (1) wszelką inicjatywę człowieka w sferze dobra. Nie tylko więc do pogan dzisiejszych czasów, ale i do niezliczonych chrześcijan stosują się w pełni słowa ostrzeżenia, wyrzeczone niegdyś przez Apostoła Narodów : « Nawróćcie się od uczynków martwych ku służeniu Bogu żywemu » (2). Bóg bowiem nie chce, aby odnosić się do Niego jako do abstrakcji, jako do istoty nieżyjącej. « Żyję ja », mówi Pan w Starym Testamencie, a oświadczeń takich znaleźć tam można do dwudziestu. Nie przekonują one jednak wielu chrześcijan, którzy niepoprawnie « szukają żywego między umarłymi » (3). Gdy wobec wypadków świata widzi się ich bezmyślny spokój, oparty na samopoczuciu, że wszystko spełnili, co należy do obowiązków ich służby Bogu, to mimo woli nasuwają się słowa ostrzeżenia, jakie Jozue dawał Izraelitom : « Nie możecie wy służyć Panu : bo Bóg święty jest, Bóg zapalczywy jest, nie przepuści złościom waszym, ani grzechom waszym. Jeśli opuścicie Pana, a będziecie służyli bogom cudzym, obróci się, i utrafi was, i zniszczy was, choć wam przedtem dobrze czynił » (4). Obyśmy w klęskach, jakie zwały się na nas, umieli dopatrzeć się następstwa zaniedbań naszych względem Boga, zaniku odpowiedzialności wobec Niego za winy nasze, a wtedy zrozumiemy prawdę słów Apostoła : « Straszna jest rzecz wpaść w ręce Boga żywego » (5).

Odpuszczenie nam win naszych uzależnione jest w Modlitwie Pańskiej od dwóch warunków : jednego nie wyrażonego w słowach ale zawartego w nich *implicite*, tak że łatwo się go domyślić, i drugiego określonego wyraźnie. Pierwszym warunkiem niezbędnym

(1) 2. Kor. III, 6.

(2) Żyd. IX, 14.

(3) Łuk. XXIV, 5.

(4) Joz. XXIV, 19-20.

(5) Żyd. X, 31.

do przebaczenia grzechów jest żal za nie. Bez żalu nie ma przebaczenia. Na czym polega żal człowieka ? Przede wszystkim na uznaniu jego win wobec Boga. Dlatego to, jak powiedzieliśmy przed chwilą, żal jest zawarty *implicite* w słowach Modlitwy Pańskiej : *odpuść nam nasze winy*. Samo jednak stwierdzenie winy względem Boga nie stanowi istoty żalu. Z win bowiem można być dumnym, odczuwać zadowolenie i radość szatańską, jak ma to miejsce w postawie wrogiej Bogu. Do istoty żalu należy smutek duszy z popełnionych grzechów, szczerą chęć naprawy ich następstw i poprawy życia, czyli unikania tych grzechów na przyszłość. Wszystkich tych elementów prawdziwego żalu domaga się Bóg od ludzi, którzy Go proszą o przebaczenie. Winni oni odczuwać smutek czyli skruchę za popełnione grzechy. « Ofiara Bogu przyjemna, mówi w tej sprawie Psalmista, jest duch skruszony : sercem skruszonym i strapionym nie wzgardzisz, Boże » (1). Taką to skruchę serca widzimy w pokornej postawie celnika, który stojąc w przedświątyni i w poczuciu swej niegodności, nie podnosząc oczu w niebo, bił się w piersi i mówił : « Boże, bądź miłosierny mnie grzesznemu » (2). Chęć wynagrodzenia Bogu i ludziom za grzechy należy do istoty prawdziwego żalu. Wynagrodzenie Bogu czyli ekspiację wyrażały w Starym Zakonie liczne ofiary krwawe i niekrwawe. Nie zwalniały one winnego z obowiązku wynagrodzenia ludziom wszelkich krzywd im wyrządzonych (3). Że obowiązku tego Nowy Zakon nie zniósł, świadczą o tym słowa Zacheusza celnika, wy-

(1) Ps. L, 19.

(2) Łuk. XVIII, 13.

(3) Obowiązek ten określa w następujący sposób Księga Kapłańska Mojżesza : « Gdyby człowiek zgrzeszył, a winien był, zwróci rzecz, którą wydarł, albo którą gwałtem wziął, albo też rzecz sobie powierzona, albo rzecz zgubioną, którą znalazł, albo o cokolwiek by fałszywie przysiągł : tedy wróci to całkowicie, i piątą część do tego przyda temu, czyje było : wróci w dzień ofiary za grzech swój » (Lew. V, 23-24).

rzeczony do Jezusa : « Oto, Panie, połowę majątności mojej daję ubogim ; a jeśli kogo w czym oszukałem, zwracam mu w czwórnasób » (1).

A czyż można wyobrazić sobie szczerzy żal bez woli poprawy z grzechów ? Wola taka w nauce objawionej uważana jest za najistotniejszy warunek żalu, a co za tym idzie i przebaczenia. Już w Starym Zakonie Bóg przez usta Proroka piętnuje w ludziach brak prawdziwego żalu, to znaczy takiego, któremu towarzyszy poprawa życia : « Nie masz, ktoby żałował złości swej, mówiąc : Cóżem uczynił ? Każdy się obrócił za biegiem swoim, jak koń, który pędem bieży ku potyczce » (2). Żal według tych słów to chęć, to wola całkowitej odmiany życia, polegającej na odwróceniu się od zła i zwróceniu do Boga, jako do źródła wszelkiego dobra. Takie jest znaczenie tylokrotnie w Piśmie Świętym powtarzanych słów : *nawróćcie się* ! « Nie chcę śmierci grzesznika — mówi Bóg przez Ezechiela Proroka — ale aby się odwrócił od drogi swojej, a żył. Odwróćcie się od złych dróg waszych, przeczcie macie umrzeć, o domu Izraelski ? » (3). « Nawróćcie się do mnie, a nawrócę się do was », mówi Pan Zastępów przez usta Malachiasza (4). Cały Nowy Testament jest pod hasłem nawrócenia. Głosi je poprzednik Chrystusa, Jan Chrzciciel, domagając się od pokutujących, aby przynosili owoce godne pokuty » (5). A sam Jezus Chrystus mówi do tłumów : « Pokutujcie, a wiercie Ewangelii » (6). « Jeśli nie będziecie pokutować, pomrzecie » (7). Nie inaczej rozumieją żal i odpuszczenie grzechów Apostołowie, głoszący Ewan-

(1) *Luk.* XIX, 8.

(2) *Jer.* VIII, 6.

(3) *Ezech.* XXXIII, 11.

(4) *Mal.* III, 7.

(5) *Mal.* III, 8.

(6) *Mar.* I, 15.

(7) *Luk.* XIII, 3.

gelię. « Pokutujcie, a nawróćcie się, nawołuje święty Piotr Apostoł, aby były zgładzone grzechy wasze » (1). Podobnie święty Paweł wzywa swych słuchaczy, « by pokutowali i nawrócili się do Boga, czyniąc uczynki godne pokuty » (2).

Na czym polega prawdziwa skrucha, wykazuje to postawa dwóch ludzi, pokutujących podczas męki Chrystusa : Judasza i dobrego łotra.

Pierwszy z nich, Judasz, uznał swoją winę, żałował za nią gorzko i zwrócił nagrodę zdrady swojej, ale nie zdecydował się na chęć nawrócenia życia : « Widząc Judasz, że Jezus był osądzony, żałując tego, zwrócił trzydzieści srebrników kapłanom i starszym ludu, mówiąc : Zgrzeszyłem, wydawszy krew niewinną... A porzuciwszy one srebrniki w kościele, odszedł i powiesił się » (3). Smutek Judasza nie był « smutkiem wedle Boga, który pokutę sprawuje, ale smutkiem według świata, sprawującym śmierć » (4). Dopuściwszy się najbardziej potwornego występku, nie odpokutował zań Judasz przez chęć realizacji możliwości dobra, na jakie stać go było, i dlatego to nie uzyskał przebaczenia, którego największemu nawet grzesznikowi Bóg nie odmawia, jak nas o tym zapewnia przez usta Proroka : « Choćby były grzechy wasze jako szkarłat, jako śnieg zbieleją ; choćby były czerwone jako karmazyn, jak wełna białe będą » (5).

W skrusze dobrego łotra, jak nam ją opisuje święty Łukasz, nie ma wynagrodzenia krzywd wyrządzonych, jak starał się to uczynić Judasz, zwracając otrzymane za zdradę Jezusa srebrniki. Nie ma nawet wyraźnie sformułowanego żalu za grzechy, jest tylko przyznanie się do nich uboczne i uznanie za sprawiedliwą kary

(1) *Dz. Ap.* III, 19.

(2) *Dz. Ap.* XXVI, 20.

(3) *Mat.* XXVII, 3-5.

(4) *2. Kor.* VII, 10.

(5) *Izaj.* I, 18.

za nie, na skutek bluźnierstw złego łotra. « Boga się nie boisz, mówi doń, chociaż tę samą karę ponosisz. A my sprawiedliwie (ją ponosimy), bo godną zapłatę za uczynki odnosimy ; lecz ten nic złego nie uczynił » (1). Przyznawszy się w ten sposób do swych win, zdobywa się dobry łotr na coś, czego brakowało skrusze Judasza : zapragnął mianowicie innego życia, życia odrodzonego, doskonałego, czyniącego zadość wymaganiom głoszonego przez Chrystusa Królestwa Bożego. Na życie takie dobry łotr nie zasłużył, prosi jednak o nie, nie jako o nagrodę, ale jako o łaskę : « I rzekł do Jezusa : Panie, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do Królestwa twego ! Rzekł mu Jezus : Zaprawdę mówię tobie : dziś ze mną będziesz w raju » (2). Widzimy stąd, że najważniejszym elementem prawdziwej skruchy i najbardziej niezbędnym warunkiem przebaczenia jest szczerą chęć odmiany życia.

Zamiast warunku tego, nie wyrażonego, ale łatwo domyślnego, Modlitwa Pańska wskazuje inny warunek przebaczenia ludziom grzechów przez Boga : winni oni sami przebaczyć tym, którzy względem nich zawinili. *Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom.* Odpuszczenie naszym winowajcom jest warunkiem bezwzględnym, niezależnym od ilości i jakości win względem nas popełnionych. Co do ilości, to mamy na to wyraźne wskazanie Chrystusa w odpowiedzi na pytanie Piotra : « Panie ! Gdy brat mój zgrzeszy przeciwko mnie, ilekroć mam mu odpuścić ? Aż do siedmiukroć ? ». Mówi mu Jezus : « Nie powiadam ci aż do siedmiukroć, ale aż do siedemdziesięciu siedmiukroć » (3). W tych słowach Zbawiciel zaleca nam nieograniczoną gotowość przebaczenia,

(1) Łuk. XXIII, 40-41.

(2) Ibid. 42-43.

(3) Mat. XVIII, 21-22.

niezależnie od ilości win ludzi względem nas. Jakość tych win nie zmienia również obowiązku przebaczenia. Ponieważ miłosierdzie Boże nie ma granic i odpuszcza nam wszelkie winy, dlatego i my przebaczać winniśmy ludziom, jakiegokolwiek są ich względem nas winy. Tym bardziej, że są one czymś znikomo małym w porównaniu z naszym długiem względem Boga. Wykazuje to Chrystus w następującej bezpośrednio po powyżej przytoczonej odpowiedzi Piotrowi przypowieści o niemiłosiernym słudze-dłużniku. Winien on był swojemu panu zawrotną sumę dziesięciu tysięcy talentów, wynoszącą, na naszą walutę, około stu dziesięciu milionów złotych. Gdy, nie mogąc w żaden sposób uiścić się z tak olbrzymiego długu, prosi swego pana o cierpliwość, pan ów wyrażający Boga darowuje mu całkowicie jego dług. Zaledwie jednak odszedł, sługa ten napotkał towarzysza swego, który był mu winien śmiesznie małą sumę stu groszy. Niepomny miłosierdzia, jakiego przed chwilą doznał, rzuca się na swego dłużnika, dusi go, mówiąc : « Oddaj, coś winien ». A gdy ten, upadłszy mu do nóg, prosi go o cierpliwość, obiecując mu oddać wszystko, kiedy będzie mógł, niemiłosierny wierzyciel, nie słuchając jego prośb, wtrąca go do więzienia, aż mu dług zwróci. Nic więc dziwnego, że dowiedziawszy się o takim postępku swego sługi, jego pan cofa mu swe przebaczenie : « Sługo niegodziwy, — mówi doń — wszystek dług odpuściłem ci, iżś mnie prosił : Czyż więc i ty nie powinienesz być zmiłować się nad towarzyszem twoim, jak i ja zmiłowałem się nad tobą ? I rozgniewawszy się pan jego, dał go katom, ażby oddał wszystek dług » (1). Któż nie uzna słuszności tego wyroku ? Na wyrok ten jednak narażamy się niechybnie, jeżeli odmawiamy bliźnim przebaczenia : « Tak też i Ojciec mój niebieski

(1) *Mat.* XVIII, 23-34.

uczyni wam, zapewnia nas Chrystus, jeśli nie odpuścicie każdemu bratu swemu z serc waszych » (1).

Niezależne od ilości i jakości win przebaczenie bliźnim naszym wymaga wszakże jednego zasadniczego warunku, a mianowicie szczerego żalu u naszych winowajców. Choć warunek ten nie jest wyrażony w Modlitwie Pańskiej, wskazuje go gdzieindziej Chrystus, jako nieodzowny : « Jeśli brat twój zgrzeszy przeciw tobie, mówi Zbawiciel, upomnij go ; a jeśli będzie żałował, odpuść mu. A choćby siedemkroć razy na dzień zgrzeszył przeciw tobie, i siedemkroć na dzień nawrócił się do ciebie, mówiąc : żal mi tego, — odpuść mu » (2). Z powyższych słów Chrystusa wynika, że dwie rzeczy powinny poprzedzić przebaczenie win bliźnim : upomnienie winowajców i żal tych ostatnich. Upomnienie, które w nauce Chrystusa należy do obowiązków chrześcijańskiej miłości bliźniego, zalecone już było w prawie Mojżeszowym : « Jawnie będziesz strofować bliźniego twego, a nie ścierpiś przy nim grzechu », czytamy w Księdze Kapłańskiej (3). Domagając się upomnienia, Chrystus wskazuje dokładnie, w jaki sposób powinno ono być wykonane : « Jeśli by zgrzeszył przeciw tobie brat twój, idź, a upomnij go między tobą a nim samym ; jeśli cię usłucha, pozyskasz brata twego. A jeśli cię nie usłucha, weź z sobą jeszcze jednego albo dwóch, aby na zeznaniu dwóch albo trzech świadków opierała się wszelka sprawa. A jeśli by ich nie usłuchał, powiedz Kościołowi ; a jeśli by i Kościół nie usłuchał, niech ci będzie jako poganin i celnik » (4). Potrójne upomnienie wobec trzech różnych instancji ma na celu doprowadzić winnego do żalu za grzech : o ile winowajca na żal ten zdobędzie się, należy mu

(1) *Ibid.* 35.

(2) *Łuk.* XVII, 3-4.

(3) *Lew.* XIX, 17.

(4) *Mat.* XVIII, 15-17.

przebaczyć; w przeciwnym razie nie ma dlań przebaczenia, jako dla tego, kto świadomie i dobrowolnie chce trwać w złem.

Widzimy więc, że przebaczenie w chrystianizmie nie jest niezależnym, nie liczącym się z postawą winowajcy. Jeżeli postawa ta jest niepoprawnie zła, nie ma i być nie może dla niej odpuszczenia, tak jak Bóg nie odpuszcza tym, którzy świadomie i dobrowolnie trwają w buncie przeciwko Niemu. Zasada ta wskazuje nam, jak powinniśmy zachować się wobec nieprzyjaciół naszych, nawet najgorszych, nie wyłączając Niemców. Aczkolwiek winy ich wobec nas są tak wielkie, że nie znajdujemy na ich wyrażenie odpowiednich porównań w historii, nie możemy z chrześcijańskiego punktu widzenia wykluczyć w stosunku do nich postawy przebaczenia. Tysiącletnie jednak doświadczenie stosunków naszych z tym narodem wymaga od nas jak największej czujności i ostrożności w zbądaniu jego szczerych intencji. Winniśmy więc nie tracić ani na chwilę z pamięci tego, co Pismo Święte mówi o ludziach złych, którzy w polskim tłumaczeniu nazwani są bezbożnymi. Że « zamiary ich są zdradliwe » (1), że « serce ich okrutne jest » (2), że « dusza ich pragnie zła » (3), że « są oni jako morze wzburzone, które się uspokoić nie może » (4), że « mają w obrzydliwości drogę prostą » (5), że « gdy się im łaskę uczyni, nie uczą się sprawiedliwości » (6), a to wszystko dlatego, że są z gruntu źli, że są « odstępcami od urodzenia, że z maleństwa chodzą drogami krzywymi i mówią kłamstwa » (7) : bowiem, jak mówi Jezus Chrystus,

(1) *Przyp.* XII, 15.

(2) *Ibid.* XII, 10.

(3) *Ibid.* XXI, 10.

(4) *Izaj.* LVII, 20.

(5) *Przyp.* XXIX, 27.

(6) *Izaj.* XXVI, 10.

(7) *Ps.* LVII, 4.

« zły człowiek ze złego skarbu (serca) wynosi rzeczy złe » (1). Mając na uwadze te rady Pisma Świętego, których słuszość potwierdza historia stosunków naszych z Niemcami, użyjmy wszystkich starań i wysiłków, aby narodowi temu przeszkodzić w kontynuacji zła, jaką uważa za swą misję dziejową, pomóc mu natomiast w spełnieniu jego zadań, o ile zdobędzie się na szczerzy żal i poprawę, tak jak je pojmuje nauka chrześcijańska. Bez takiego żalu i poprawy, nie przebaczymy Niemcom ich win i nie będziemy z nimi żyli na stopie pokojowej, jak mówi bowiem Mędrzec Pański, « nie ma pokoju dla złych » (2).

Zreasumujmy uwagi nasze, dotyczące słów : *Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winajcom*. Słowa te, jak zresztą i wszystkie inne w Modlitwie Pańskiej, wyrażają przymierze nasze, nasz obopólny układ z Bogiem. Stwierdzamy w nich przede wszystkim odpowiedzialność naszą osobistą względem Boga za grzechy, jakieśmy popełnili, i prosimy o ich przebaczenie. Do tego jednak, żeby nam Bóg przebaczył, potrzeba z naszej strony, byśmy za grzechy nasze szczerze żalowali i nie chcieli do nich powracać. Ponadto winniśmy każdy z serca przebaczyć przewinienia względem nas bliźnich naszych, nie inaczej jednak jak po upewnieniu się, że tak jak my względem Boga, tak i oni względem nas za winy swe szczerze żalują i zdecydowani są do nich nie powracać. Żal i poprawa niezbędne są zarówno do przebaczenia boskiego jak i ludzkiego; a zaś przebaczenie Boże i przebaczenie bliźnim złączone są przez Chrystusa i uzależnione jedno od drugiego, jak świadczą o tym Jego własne słowa : « Jeśli odpuscicie ludziom grzechy ich,

(1) *Mat.* XII, 35.

(2) *Izaj.* XLVIII, 22.

odpuści wam też Ojciec Niebieski grzechy wasze.
Lecz jeśli nie odpuścicie ludziom, ani Ojciec wasz nie
odpuści wam grzechów waszych » (1).

Biviers, 22 sierpnia 1944.

{1) *Mat.* VI, 14-15.

XIV

NIE WWÓDŹ NAS NA POKUSZENIE

Prośba ta dziwi wielu ludzi, a niektórych nawet gorszy. Czyż możliwe jest, by Bóg naprowadzał ich na pokusy? Czy godziłoby się to z Jego dobrocią, sprawiedliwością i miłosierdziem? Przeczy temu wszystko, co o Nim wiemy. Kusić ludzi do grzechów, aby ich potem karać za takowe, byłoby krzyczącą niesprawiedliwością i przewrotnością, których nie dopuszcza chrześcijańskie pojęcie Boga. Przypuszczeniu takiemu przeczą wręcz słowa Jakuba Apostoła: « Żaden, gdy bywa kuszony, niech nie mówi, że od Boga bywa kuszony. Albowiem Bóg nie może być od złego kuszony i sam nikogo nie kusi » (1). Jak pogodzić tak wyraźne oświadczenie, potwierdzające pojęcie nasze o Bogu, ze słowami Modlitwy Pańskiej: *Nie wwódź nas na pokuszenie*? By odpowiedzieć na to pytanie, musimy zastanowić się nad ściśle wiążącą się z nim kwestią wolnej woli człowieka.

Że każdy człowiek obdarzony jest wolną wolą, tym, co w języku filozofów nazywa się *liberum arbitrium*, jest to jedno z zasadniczych twierdzeń nauki objawionej. Otóż wolna wola jest w pewnej mierze rezygnacją

(1) *Jak. I, 13.*

z wszechwładzy Stwórcy na rzecz stworzenia. Czyniąc bowiem dany twór wolnym, Bóg przez to samo godzi się na użytek, jaki ten twór robi ze swej wolnej woli, czy to będzie użytek dobry, czy zły. Zarówno więc temu, kto służy z serca Bogu, jak temu, kto Mu się sprzeciwia, nie przeszkadza Bóg w zasadniczym działaniu jego woli, ale przeciwnie, pomaga mu w takowym. Wiemy bowiem, że tak jak sam byt stworzeń tak też całe ich działanie dokonywa się na podstawie zachowawczej akcji Stworzyciela, i że, jak w Nim żyjemy, ruszamy się i jesteśmy (1), tak też z Nim tylko coś zrobić możemy.

Uznając bezwzględną konieczność pomocy Bożej dla wszelkiego działania człowieka, nie mamy bynajmniej zamiaru tłumaczyć, w jaki sposób i z jakim udziałem z każdej strony dokonuje się ta bosko-ludzka współpraca : czy woli ludzkiej przypada w udziale nie tylko chcenie, ale i do pewnych granic wykonanie tego, co chce, w którym to wykonaniu pomaga jej Pan Bóg, czy też zajmuje się On całkowicie sprawą wykonania woli człowieka, tak że udział tej woli sprowadza się jedynie do samego chcenia, pozbawionego jako takie wszelkiej mocy skutecznego działania. Za tą ostatnią opinią wypowiedział się, jak wiadomo, Malebranche, który za jedyną przyczynę sprawczą wszystkiego, co dzieje się w świecie, uważa Boga, działaniu zaś stworzeń przypisuje tylko znaczenie okazji, prowokujących akcję Bożą (2). Pozostawiając

(1) *Dz. Ap.* XVII, 28.

(2) « Dieu n'a point donné de puissance véritable aux créatures... Les hommes remuent leurs bras par une puissance qui ne leur appartient pas... Tu ne découvriras jamais de rapport entre la volonté des Intelligences et les moindres effets » (*Méditations*, IX, § II). « Cause véritable est une cause, entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire ; c'est ainsi que je l'entends. Or, il n'y a que l'être infiniment parfait... qui soit véritable cause et qui ait véritablement la puissance de mouvoir les corps... Ceux qui prétendent que le pouvoir que nous avons de remuer nos bras est une véritable puissance doivent avouer que Dieu

debate w tej sprawie filozofom, zachowujemy jako niewątpliwe dla nas następujące postulaty : udzielona od Boga człowiekowi wolność woli implikuje cały szereg każdemu właściwych możliwości dobra i zła. Aczkolwiek wykonanie tych możliwości wymaga koniecznie pomocy Bożej, ich wybór zależy całkowicie od człowieka. Dlatego, o ile nawet zgodnie z Malebranche'em przypisywać będziemy Przyczynie Pierwszej pełną realizację ludzkich możliwości, człowiek przez to nie przestaje być odpowiedzialnym za swe czyny, jako ten, który samodzielnie zdecydował ich wykonanie, podobnie jak odpowiedzialny jest za swój czyn i jego konsekwencje ten, kto przez naciśnięcie małego guzika wywołuje eksplozję nagromadzonych materiałów wybuchowych i wysadza w powietrze dom lub całą dzielnicę miasta.

Wynika stąd, że człowiek jest przyczyną swych czynów, Bóg zaś jest tylko współwykonawcą takowych. A nawet gdy uzna się Boga za jedyne wykonawcę możliwości woli ludzkiej, nie zmienia to faktu, że liczy się On całkowicie z wymaganiami tej woli, robiąc to tylko, co ona chce. Do jakiego stopnia Bóg dostosowuje się do zasadniczych dążeń woli człowieka, świadczy o tym najwymowniej cytowany już przez nas tekst Pisma : « Ze świętym jesteś święty ; z mężem szczerym postępujesz szczerze. Z czystym jesteś czysty, lecz z przewrotnym postępujesz przewrotnie » (1).

Wobec takiego stanu rzeczy, jak wielce ważnym i trudnym dla człowieka jest wybór między możliwościami jego woli. Wszystkie one wydają mu się dobre ; własne jednak oraz innych ludzi doświadczenie wyka-

peut aussi donner aux esprits la puissance de créer, d'anéantir, de faire toutes les choses possibles ; en un mot, qu'il peut les rendre tout-puissants » (*Recherche de la vérité*, VI, 2. Ch. III).

(1) Ps. XVII, 26 ; 2. Sam. XXII, 26.

zuje mu, że tak nie jest. « Wszystko mi wolno, może każdy z nas powiedzieć z Apostołem, ale nie wszystko pożyteczne; wszystko mi wolno, ale nie wszystko buduje » (1). Trudność wyboru jest tym większa, że na skutek obciążeń dziedzicznych złe możliwości pociągają nas bardziej niż dobre. Ileż to razy w tym, co stanowi przedmiot najzgubniejszych pragnień naszych, dopatrujemy się dobra i szczęścia, czyniącego zadość najważniejszym potrzebom naszego jęstestwa. O tym niebezpieczeństwie ostrzega nas Salomon w swych Przypowieściach: « Wszystkie drogi człowieka zdają się być czyste przed oczyma jego, ale Pan jest, który serca waży » (2). Samopoczucie, jako kryterium, zawodzi tu całkowicie, co również stwierdza Mędrzec Pański: « Zda się prosta być droga człowiekowi, wszakże dokonanie jej pewna droga na śmierć » (3). Nie na wiele nam zdadzą się w tej sprawie rady innych ludzi, choćby najmądrzejszych. Mogą oni nam powiedzieć, jak sami postępują, mogą nam udzielić ogólnych rad, ale nie mogą żadnej jednostce ludzkiej wskazać z pewnością drogi jej właściwej: do tego bowiem musieliby ją znać na wskroś, jak również wiedzieć, jakie są jej szanse działania na zewnątrz. Ponieważ nikt takiej wiedzy jednostki nie posiada, nie wyłączając nawet jej samej, nie można się dziwić twierdzeniu Eklezjastesa, wyrażonemu w formie pytania: « Kto wie, co jest dobrego dla człowieka, po wszystkie dni żywota marność jego, które jak cień przemijają? » (4).

Świadomy swej nieumiejętności rozeznania tego, co dobre jest dla niego, i swego przyrodzonego popędu do zła, zwraca się człowiek w Modlitwie Pańskiej o pomoc do Boga. Chodzi tu o pomoc negatywną, a

(1) 1. Kor. X, 23.

(2) Przyp. XXI, 2.

(3) Przyp. XVI, 25.

(4) Ekl. VI, 12.

mianowicie o to, by Bóg nie ułatwiał człowiekowi realizacji jego złych możliwości, współdziałając z nim, bez którego to współdziałania niemożliwa jest żadna akcja ludzka. Prosząc o to, rezygnuje człowiek z góry z wolności użytej na usługi zła, rezerwując się całkowicie dla sprawy krzewienia dobra. Prośba ta zatem jest aktem zasadniczego wyboru człowieka, po którego dokonaniu chce on, by mu Bóg pomógł w odpowiedni sposób, to znaczy zgodnie z jego wyborem.

Dlaczego jednak człowiek ma się wyrzekać połowy swych możliwości, tych właśnie, które mu odkrywa pokusa? Czyż nie jest to dobrowolne zubożenie wewnętrzne, wynikające z faktu, że człowiek odmawia sobie przysługującego mu z tytułu wolności prawa do poznania i wypróbowania tak rozległej i ważnej dziedziny życia, jaką jest dziedzina zła? Czyż nie uszczupla to skali samej wolności? Argument ten znany jest od dawien dawna ludziom. Pierwsze jego sformułowanie miało miejsce już w raju, gdy wąż kusiciel życiu Adama i Ewy w zgodzie z Bogiem przeciwstawiał, jako wyższe, życie w niezgodzie, w stanie buntu przeciw Bogu: « Któregokowiek dnia z niego (to znaczy drzewa zakazanego) jeść będziecie, otworzą się oczy wasze, a będziecie jako bogowie, znający dobre i złe » (1). Przysługująca woli człowieka możliwość sprzeciwu temu, co jest, mówiąc językiem Hegla i bolszewików: antyteza, przedstawiona jest w tych słowach jako postęp człowieka, jako osiągnięcie przezeń wyższego, doskonalszego stanu istnienia.

Podobną zachętę do antytezy znajdujemy w potrójnej pokusie, jaką szatan chciał zwieść Chrystusa na puszczę. Łaknącemu po czterdziestu dniach postu Zbawicielowi radzi kusiciel natychmiastowe zaspoko-

(1) *Gen.* III, 5.

jenie głodu ciała przez zamianę kamieni na chleb : « Jeśliś jest Syn Boży, rzecz, aby te kamienie stały się chlebem » (1). Cud takiej zamiany nie był bynajmniej ponad siły i możliwości Jezusa. Nie uczynił go jednak, bo byłoby to ulec pokusie. Pokusie tej, co w dobrowolnym umartwieniu widzi słabość, a nasyceniem ciała chce zastąpić głód ducha, daje Zbawiciel wiekuistą odpawę : « Nie samym chlebem żyje człowiek, ale wszelkim słowem, pochodzącym z ust Bożych » (2). Jeszcze większą zachętę do zbadania możliwości antytezy widzimy w drugiej pokusie. Polegała ona na tym, że szatan zaniósł Chrystusa do miasta świętego i postawiwszy Go na ganku kościelnym, radził Mu rzucić się w przepaść : « Jeśliś jest Syn Boży, spuść się na dół » (3). Jest to stara jak świat pokusa pychy, głosząca, że stojącemu na wyżynach doskonałości wszystko wolno i nic nie grozi, bo czuwa nad nim opieka Niebios : « Aniołom swoim rozkazał o tobie, będą cię na rękach nosili, abyś snadź nie obraził o kamień nogi swojej... Nie będziesz kusił Pana Boga twego » (4). Tą krótką odpawą wyraża Chrystus podstęp i fałsz pokusy szatana. Żaden bowiem stopień doskonałości nie zabezpiecza przed upadkiem człowieka, który ufając własnym siłom spuszcza się na dół grzechu. Ten zaś, kto naraża się na to niebezpieczeństwo, licząc na pomoc Boga, ten kusi Go. Najwyraźniejszą jednak zachętę do antytezy jako przeciwnieństwa dobru w jego źródle czyli Bogu znajdujemy w trzeciej i ostatniej pokusie Jezusa. Znosi Go kusiciel na wysoką górę i okazuje Mu « królestwa świata i chwałę ich : To wszystko dam Tobie, jeśli upadłszy pokłonisz mi się » (5). W Ewangelii świętego Łu-

(1) *Mat.* IV, 3.

(2) *Ibid.* 4.

(3) *Ibid.* 5-6.

(4) *Ibid.* 6-7.

(5) *Ibid.* 8-9.

kasza jeszcze silniej zaznaczona jest pretensja szatana do rządu światem : « Tobie dam władzę tę wszystką i chwałę — mówi kusiciel do Chrystusa, — bo mnie są poddane, a komu chcę, daję im » (1). Tak brzmi najdalej idąca pokusa, z jaką człowiek może się spotkać : zamiast służby Bogu — służba szatanowi. Obie te służby są w jego możliwościach, może więc wybrać jedną lub drugą. Jest jednak niemożliwością nie tylko logiczną, ale i psychologiczną, aby człowiek wybrał jednocześnie obie te przeciwne sobie służby, albowiem wykluczają się one wzajemnie, jak to stwierdza Chrystus w znanych nam słowach : « Nikt nie może dwom panom służyć, gdyż albo jednego będzie miał w nienawiści, a drugiego będzie miłował ; albo jednego trzymać się będzie, a drugim wzgardzi. Nie możecie Bogu służyć i mamonie » (2). Tej to niemożności logicznej, psychologicznej i moralnej przeczy kusiciel. Tak jak zapewniał pierwszych ludzi w raju, tak nie przestaje ich potomstwa utwierdzać w przekonaniu, że służbę Bogu można uzgodnić ze służbą mamonie, że możliwości woli ludzkiej dobre i złe nie wykluczają, ale przeciwnie, uzupełniają się wzajemnie, że tam tylko jest prawdziwa wolność człowieka, gdzie istnieje pełne rozwinięcie tak jednych jak drugich. Oto co zawierały w sobie pokusy Chrystusa, zwłaszcza zaś trzecia, która nie tylko jest podstawą pierwszej i drugiej, ale wszystkich innych pokus, jakie człowieka doświadczyć mogą.

Uzasadnienia rozumowego tak pojętej pokusy dostarczyły w kolei wieków różne systemy filozoficzne, w szczególności te, które należą do tak zwanej filozofii jedności. Bowiem metafizyczna, a choćby tylko logiczna jedność wszystkiego, co jest, znosi różnicę

(1) *Luk.* IV, 6.

(2) *Mat.* VI, 24.

między dobrem a złem, jak i samą zasadę odrębności wolnej woli jednostki. Bardziej jeszcze cennym dla tej sprawy okazał się system filozofa mistyka niemieckiego, Jakuba Boehme. Wprowadza on do istoty samego Boga sprzeczność, w postaci współistniejących z sobą pierwiastków dobra i zła, światłości i ciemności, nieba i piekła, i na rozwoju tak jednych jak drugich zasadza życie Boże. Wiadomo, jak wielki wpływ wywarła doktryna tego filozofa-szewca z Görlitz na mistyków i teozofów jak Novalis i Saint-Martin i na filozofów, zwłaszcza w Niemczech, nie mówiąc już o romantykach. Śladów tych wpływów pełno w dziełach Fichtego, Schellinga, a zwłaszcza Hegla. Ten ostatni nie tylko widzi w sprzeczności istotę Boga i wszechświata, ale również ~~na~~ sprzeczności realizującej się nieustannie zasadza powszechne prawo rozwoju. Pomysł takiego prawa, zaczerpnięty od Boehmego i Fichtego, rozwija Hegel w formie dialektyki o trzech zasadniczych momentach lub fazach : tezy, antytezy i syntezy. Teza oznacza byt w najszerszym znaczeniu tego słowa, byt więc nie tylko ludzki ale i boski, jako że nie różnią się one między sobą. Tak pojętej tezie przeciwstawia się wroga jej antyteza, czyli myśl, zwalczająca ją, opanowuje, wchłania i asymiluje całkowicie. Asymilacja ta, która jest rzeczą niepojętą dla umysłu, przeciwną podstawowym prawom logiki, poczytywana jest przez Hegla za najważniejszy moment w rozwoju, moment dialektyczny, z niej bowiem powstaje synteza, znosząca sprzeczność między bytem a myślą w wyższym od nich i godzącym je duchu. W odniesieniu do obchodzącego nas problemu dobra i zła stwierdzić należy, że podlegają one również temu samemu procesowi dialektyki. Wszelkiemu dobru jako tezie musi się przeciwstawić najbardziej mu wrogie zło, pokonać je, zawładnąć nim i zniszczyć je, pochłoniąć całkowicie. Nie tylko nie wyniknie z tego żaden

ubytek, żadna szkoda, ale przeciwnie, wzbogacenie, udoskonalenie, postęp w postaci wyższego jeszcze dobra. Naukę tę uczniowie Hegla — Feuerbach i Marx — zastosowali, jak wiadomo, do rozwoju spraw ekonomicznych w świecie, który to rozwój, według nich, stanowi *spiritus movens* historii.

Dialektyczny materializm jest jedyną doktryną filozoficzno-moralną, obowiązującą w Rosji sowieckiej. Wszystko, co tam się działo i dzieje, tłumaczone jest jako nieuchronny wynik znoszenia tezy przez antytezę. Antytezą twórczą i zbawczą był sam przewrót bolszewicki w Rosji, antytezą oczyszczającą atmosferę moralną były wszystkie «czystki» Lenina i Stalina. Wybitnie antytetyczny charakter polityki tego ostatniego wyraził się podczas tej wojny w całym szeregu aktów o doniosłości światowej. Tak było latem w roku 1939, gdy dobiegające do końca porozumienie z Aliantami zakończyło się iście dialektycznym momentem podpisania umowy z Hitlerem. Tak było przez cały pierwszy rok wojny, gdy zachowując wobec takowej ścisłą neutralność, Stalin przez swoich agentów rozbrajał walczącą wówczas Francję, wzywając posłuszne mu masy komunistów do niesubordynacji wojskowej i do nie walczenia z Niemcami. Z utajoną nie mniej jednak zdecydowaną antytezą podpisywał Stalin układ z Sikorskim, oświadczając, że chce mocnej i rozległej Polski, podczas gdy anektował rdzennie polskie prowincje i miasta. Jak się wyraża stalinowska antyteza w stosunku do obecnej sytuacji Polski, której oficjalnie mieni się obrońcą, jest to rzecz wszystkim znana i nie ma potrzeby o niej mówić. Oby tylko Anglia i Ameryka podpisujące ze Stalinem umowy i pakt — takie np. jak Karta Atlantycka — nie zapominały ani na chwilę, że mają do czynienia z człowiekiem, który jest wcieleniem antytezy wszystkiego, co zmierza do uwolnienia jednostki

ludzkiej i zabezpieczenia jej praw swobodnego rozwoju.

Filozofia Hegla, w szczególności zaś jego dialektyka, mają swych obrońców nawet wśród ludzi nie należących do obediencji Stalina. Zdaniem ich, twórca dialektyki nie odpowiada za materialistyczną interpretację tej doktryny i jej zastosowania praktyczne w Rosji sowieckiej. Nie zmienia to jednak faktu, że doktryna ta, jak żadna inna, służy nie tylko do wytłumaczenia, ale i do usprawiedliwienia największych nawet potworności moralnych. Nie dopuszcza ona wogóle żadnego względu na moralność. Skoro bowiem dobro jako teza nie wystarcza w życiu, skoro musi być pokonane i pochłonięte przez antytezę czyli zło, to czyż istnieje jakaś wartość choćby najbardziej cenna dla jednostki, narodu, ludzkości, o którą możnaby się upominać, by ocalała od zagłady przed niszczącym wszystko, co spotyka na swej drodze, działaniem dialektyki? Czyż można też pociągać kogokolwiek do odpowiedzialności za jego czyny, choćby najgorsze? Wszak największe nawet zbrodnie to nic innego jak rozszerzające zakres naszej wolnej woli realizowanie tkwiących w niej możliwości zła. Czyż nie doskonalili to nas dialektycznie, zwiększając naszą moc i naszą wiedzę, nasze doświadczenie, w myśl obietnicy: « otworzą się oczy wasze, a będziecie jako bogowie, znający dobre i zło »?

Zwolennicy konieczności doświadczenia zła twierdzą, że służy ono do poznania dobra. To ostatnie, w myśl powyższej teorii, wymaga do swej oceny porównania, różnicy, kontrastu, czyli, innymi słowy, zaznania zła. Warunek ten ma podkreślać Chrystusowa przypowieść o synu marnotrawnym (1). Dopóki pozostawał on w domu ojca swego, nie cenił sobie tego pobytu,

(1) Łuk. XV, 11-32.

czego dowodem jest fakt, że postanowił odejść od Ojca i żyć po swojemu. Zabrawszy tedy część majątności, która nań przypadła, odjechał w daleką krainę i tam roztrwonił wszystko, co miał, żyjąc rozpustnie. Przyciśnięty niedostatkiem najął się jednemu z obywateli owej krainy, który go posłał paść wieprze. Wtedy dopiero, gdy poczuł głód tak wielki, że radby był nasycić się pokarmem wieprzów, uświadomił sobie cenę utraconego szczęścia. « Jak wielu najemników w domu ojca mego ma dosyć chleba, a ja tu głodem przymieram. Wstanę i pójdę do ojca mego » (1). Przypowieść ta ma potwierdzać pogląd, że do oceny dobra niezbędna jest znajomość zła i że przez to ostatecznie dochodzi się do tamtego. Jak mówi Dostojewski, droga do nieba wiedzie nieuchronnie przez piekło. Nie ulega wątpliwości, że doświadczenie jest ważnym środkiem służącym do doskonałości i że temu, kto zaznał zła, łatwiej jest ocenić wartość dobra. Nie zawsze jednak, a więc i nie koniecznie. Inaczej bowiem najzaciętsi grzesznicy stawaliby się *eo ipso* największymi świętymi. Takiego wszelako prawa bynajmniej nie potwierdza doświadczenie. Zapewne, byli, są i będą grzesznicy, którzy się nawracają. Martyrologium katolickie wymienia spośród nich wielu, którzy doszli nawet do świętości, że wspomnę tu Apostoła Pawła, świętego Augustyna, lub chociażby dobrego łotra. W tym samym jednak Martyrologium nie brak przykładów innych ludzi, którzy mało, albo wcale nie upadali w grzech. Ponadto historia nie przestaje dawać przykładu ludzi, którzy popadłszy w grzechy, tkwią w nich dobrowolnie i pozostają we wrogiej Bogu postawie aż do śmierci. Wszystko to przeczy twierdzeniu, jakoby poznanie zła było niezbędnym warunkiem do osiągnięcia dobra, żeby, jak mówi Dostojewski, droga do nieba prowadziła koniecznie przez piekło.

(1) Łuk. XV, 17-18.

Streszczając dotychczasowe wywody nasze w tej sprawie, twierdzimy, że jak w imię logiki przeczyśmy możliwości pogodzenia tezy z antytezą, tak też w imię moralności nie uznajemy związku dobra ze złem (1). Związek taki jest fikcją, oba te bowiem przeciwne sobie pierwiastki wykluczają się wzajemnie i walczą z sobą, aż jeden zniszczy całkowicie drugi.

Dlatego to Chrystus, który sam odrzucił kusiciela, żąda od swych wyznawców, by nie tylko nie narażali się na pokusę, ale przeciwnie, by się bronili przed nią czujnością i modlitwą. « Czuwajcie, módlcie się, abyście nie weszli w pokuszenie » (2). Ponieważ zaś w zaślepieniu ducha człowiek nie odróżnia często istotnej potrzeby swej od tego, co jest dlań pokusą, mówiąc słowa Chrystusa, ponieważ « nie wie, o co prosi » (3), dlatego to, by rozwinąć dobre możliwości naszej woli, winniśmy z góry wyrzec się złych, i to właśnie wyrzeczenie wyrażamy w Modlitwie Pańskiej, mówiąc : « Nie wódź nas na pokuszenie ».

Słowo pokusa ma w Piśmie Świętym obok powyższego inne jeszcze znaczenie. Nie wyraża ono tego, co człowiek chce sam, to znaczy do czego go skłaniają jego złe możliwości, ale wyraża ono to, co Bóg nań spuszcza. Brana w tym znaczeniu pokusa jest to samo co doświadczenie. Różne są sposoby, jakimi Bóg doświadcza ludzi, i różne środki służą Mu ku temu: niedostatek materialny, utrata dóbr, ubóstwo, nędza, choroby, kalectwo, oraz inne dolegliwości cielesne, niepowodzenia, zawody i przykrości moralne, klęski prywatne i publiczne, wszystko jednym słowem, co

(1) Niepodobieństwo takiego związku stwierdza Apostoł Narodów w następujących słowach : « Co za uczestnictwo sprawiedliwości z nieprawością ? Albo co za społeczność światłości z ciemnościami ? » 2. Kor. VI, 14.

(2) *Mat.* XXVI, 41 ; *Luk.* XXII, 40.

(3) *Mat.* XX, 22.

usuwa radość z życia, a sprawia smutek i cierpienie, wszystko to są środki, jakich używa Opatrzność do doświadczenia ludzi. Celem tak pojętej pokusy jest wypróbowanie człowieka, zahartowanie jego ducha, wyrobienie wewnętrzne — udoskonalenie. Pierwszy z tych skutków stanowi niemałą trudność w odniesieniu do Boga : czyż nie zna On dostatecznie wnętrza człowieka, by potrzebował go próbować, doświadczać, aby w ten sposób poznać jego zawartość i wartość ? Liczne teksty Pisma zdają się wskazywać taką potrzebę w Bogu. « Doświadcza was Pan Bóg — mówi Mojżesz do Izraelitów — aby wiedział, jeśli wy miłujecie Pana Boga waszego ze wszystkiego serca i ze wszystkiej duszy waszej » (1). « Doświadcz mnie, Boże, mówi Psalmista, i poznaj me serce, śledź mnie i zbadaj me ścieżki. Zobacz, czy idę manowcem zagłady » (2). Gdzieindziej znowu czytamy, co następuje : « Wypróbowałaś (Panie) serce me i nawiedziłaś w nocy, doświadczyłaś mnie w ogniu i nie znalazłaś we mnie nieprawości » (3). Czyż nie są to wyraźne antropomorfizmy ? Bez wątpienia, są to antropomorfizmy, których nie brak w Piśmie Świętym : przypisuje się w nich Bogu to, co jest koniecznością dla człowieka. Próby, doświadczenia niezbędne są nie dla Boga, ale dla nas — ludzi, przez nie bowiem poznajemy i wyrażamy, jaka jest postawa nasza względem źródła i celu naszego życia. Widać to z innych tekstów Pisma. Oto np. co Mojżesz mówi do Izraela : « Miejże w pamięci wszystką drogę, którą cię prowadził Pan Bóg twój, przez czterdzieści lat po puszczy trapiąc cię i doświadczacząc, *aby wiadomo było*, co jest w sercu twoim, jeśliś przestrzegał przykazań Jego lub nie » (4).

(1) *Deut.* XIII, 3.(2) *Ps.* CXXXVIII, 23-24.(3) *Ps.* XVI, 3.(4) *Deut.* VIII, 2.

Podobne wyrażenie znajdujemy w następującym tekście z Księgi Kronik : « Opuści Bóg Ezechiasza, aby go kusił, a *izby* wiedziano wszystko, co było w sercu jego » (1).

Nie tylko jednak dla samych ludzi potrzeba próby — doświadczenia jako środka do poznania wartości człowieka, środka tego potrzebuje również świadek i prowokator cierpień ludzkich, jakim jest szatan. Znamy już jego rolę jako kusiciela, usiłującego zwieść człowieka pokusą nietrwałego lub wręcz kłamliwego szczęścia. Używa on jednak i nieszczęścia jako środka pokusy, mającej na celu oderwanie człowieka od Boga. Ten drugi sposób pokusy przedstawiony jest z taką dokładnością i wyrazistością jak nigdzie indziej w Księdze Hioba. Mąż ten, jak mówi o nim Pismo, « nieposzlakowany, szczery i bojący się Boga, a odstępujący od złego » (2), był ojcem siedmiu synów i trzech córek, oraz posiadaczem tak wielkiego dobytku, iż autor jego historii nazywa go « najmożniejszym nad wszystkich ludzi na wschód słońca » (3). Brakowało mu tylko próby cierpienia i o tę postarał się dlań szatan wprost u Boga. « Rzekł Pan do szatana : Czy przypatrzyłeś się słudze mojemu Hiobowi, że mu nie masz równego na ziemi ? Mąż to doskonały, szczery, bojący się Boga i odstępujący od złego. I odpowiedział szatan Panu : Czyż się Hiob Boga darmo boi ? Czyś go ty nie ogroził, i domu jego, i wszystkiego, co ma, w około zewsząd ? Błogosławiłeś sprawom rąk jego, i dobytek jego rozmnożył się na ziemi. Ale ściągnij tylko rękę twoją, a dotknij wszystkiego, co ma, a zobaczysz, jeśli w oczy zlorzeczyć ci będzie. Tedy rzekł Pan do szatana : Oto wszystko, co ma, jest w ręce twojej,

(1) 2. Kron. XXXII, 31.

(2) Hiob. I, 1.

(3) Ibid. 3.

tylko na niego nie ściągać ręki twojej » (1). Ze słów tych wyraźnie wynika, że nie Bóg, ale szatan chce doświadczyć Hioba, aby wykazać, że sługa Boży nie wytrzyma próby i przeklnie swego Stworzyciela. Chęci tej złego ducha Bóg czyni zadość, oddając w jego ręce wszystko, co Hiob posiada, z wyjątkiem jego osobistego zdrowia i życia. Korzystając z tej władzy pozbawił szatan w krótkim czasie Hioba wszystkiego, co posiadał, nie tylko więc całej jego majątności, ale i wszystkich dzieci. A gdy tak wielkie doświadczenie nie złamało ducha Hioba, który « padłszy na ziemię, uczynił pokłon i rzekł : Nagim wyszedł z żywota matki mojej, nagim się tamże wrócę ; Pan dał, Pan wziął, niech będzie imię Pańskie błogosławione » (2), wówczas szatan z dopustu Bożego ściągnął nań osobiście większe jeszcze cierpienia. Zaraził go bowiem, jak mówi Pismo, « wrzodem złym od stopy nogi jego aż do wierzchu głowy jego. Tak że wziął (Hiob) skorupę, aby się nią skrobał, i siedział w popiele » (3). Do tych cierpień dołączyły się poduszczające do rozpacz słowa własnej żony Hioba, oraz trzech jego przyjaciół, którzy przyszli, by go pocieszyć. Pociechy te, inspirowane przez szatana, raniły najbardziej dotkliwie Hioba, godziły bowiem w jego osobisty stosunek z Bogiem i odbierały mu nadzieję. Wszystkie te jednak cierpienia przetrzymał sługa Boży i, wbrew oczekiwaniom szatana, nie odwrócił się od Boga, za co mu Bóg wynagrodził stokrotnie (4). Księga Hioba bardziej niż inne teksty Pisma wskazuje, jak wybitną rolę w cierpieniu człowieka ma szatan. On to bezpośrednio doświadcza ludzi wszystkim, co sprawia im cierpienie, aby ich odwieść od Boga i uczynić uczest-

(1) *Ibid.* 8-12.(2) *Hiob.* I, 20-21.(3) *Ibid.* II, 7-8.(4) *Ibid.* XLII, 10-17.

nikami swego buntu przeciw Najwyższemu. Czyż nie krzywdzi nas Pan Bóg dając szatanowi możność doświadczania nas, czyli kuszenia w ten sposób? Czy skala cierpień ciała i ducha, jakimi zły duch rozporządza, by trapić nas, nie godzi w najgłębszą potrzebę człowieka — potrzebę radości i szczęścia? Czyż nie ponad siły ludzkie są te cierpienia, a zwłaszcza najgorsze z nich, jakim jest poczucie, że się jest opuszczonym od Boga, zdanym całkowicie na złą wolę wroga?

Myśli takie nasuwają się nieraz człowiekowi, nawet gdy wierzy w Boga i miłuje Go. Znajdujemy je jako skargę na ustach wybranych Pańskich. Cierpiący Hiob zapytuje Boga, czemu zli^{ze} uciemiężający bezkarne innych, « żyją, starzeją się i wzmagają w bogactwie » (1). Podobnie Jeremiasz zapytuje, « czemuż się droga niepobożnych szczęści » (2). Prorok Habakuk skarży się wprost Bogu za to, że go nie wysłuchuje: « Dokądże wołać będę, o Panie, a nie wysłuchasz? Dokądże do Ciebie przed gwałtem krzyczeć będę, a nie wybawisz? Przecześnie dopuszczasz, abym patrzył na nieprawość, widział bezprawie i zgubę, i gwałt przeciw sobie? » (3). Na opuszczenie wreszcie od Boga skarży się za Psalmistą (4) na krzyżu sam Syn Boży: « A o godzinie dziewiątej zawołał Jezus głosem wielkim, mówiąc: Eloi! Eloi! Lamma sabachtani, co się wyklada: Boże mój, Boże mój! Czemuś mnie opuścił? » (5). Czy krzyk ten, wyrwany z piersi umierającego na krzyżu Zbawiciela świata, wobec tryumfu piekła i milczenia nieba, nie świadczy o najgłębszej niedoli, jaka z dopustu Boga może stać się udziałem człowieka? Czyż nie jest to ostateczna gra-

(1) *Hiob. XXI, 7.*

(2) *Jer. XII, 1.*

(3) *Hab. I, 2-3.*

(4) *Ps. XXI, 2.*

(5) *Mar. XV, 34.*

nica bólu i męki, jakie istota ludzka znieść może ?

Nie ulega żadnej wątpliwości : to, czego Chrystus doznał na krzyżu, a zwłaszcza poczucie opuszczenia przez Ojca, przechodzi wszystko, czego człowiek może doznać w sferze cierpienia. Dlatego to On jest *par excellence* owym mężem boleści, o którym mówi prorocznie Izajasz (1). On jeden ma prawo zastosować w pełni do siebie słowa Jeremiasza : « Wszysey, którzy mimo idziecie drogą ! Obaczcie, a oglądajcie, jeśli jest boleść jako moja boleść... jaką mnie zasmucił Pan w dzień gniewu zapalczywości swojej » (2). Wszakże ten ogrom cierpienia przyjął Chrystus dobrowolnie, ponieważ wziął na się odpowiedzialność za grzechy wszystkich ludzi. Jak mówi o Nim cytowany przed chwilą Izajasz Prorok : « Zaiste, cierpienia nasze On wziął na się, a boleści nasze własne nosił. A myśmy myśleli, że jest skarany, zbity od Boga i utrapiony. Lecz On zraniony jest dla naszych występków, złamany dla naszych nieprawości ; każń pokoju naszego jest na Nim, a ranami Jego jesteśmy uzdrowieni » (3). Taka ofiara dobrowolnie podjęta wymagała najcięższego doświadczenia, największego cierpienia, jakim jest poczucie, że się jest od Boga opuszczonym. Ono to stanowiło ostatnią kroplę w kielichu boleści Chrystusa. Wzdrygała się przed kielichem tym natura ludzka Zbawiciela, nie cofnął się jednak przed nim, ale przyjął go jako należący do istoty Jego ofiary : « Ojcze mój, mówił w Ogrójcu, jeśli nie może ten kielich odejść, jeno abym go pił, niech się dzieje wola Twoja » (4). Wypił go też do dna cierpienia, do poczucia, że opuścił Go nawet Bóg Ojciec.

Opuszczenie to zresztą było chwilowe tylko, co

(1) *Izaj.* LII, 3.

(2) *Treny Jerem.* I, 12.

(3) *Izaj.* LIII, 4-5.

(4) *Mat.* XXVI, 42.

również zapowiadał tenże Prorok Izajasz : « Na małą chwilkę opuściłem cię, ale z wielkim miłosierdziem przyjmę cię. W momencie gniewu skryłem twarz moją przed tobą, ale wieczną miłością będę ci współczuł » (1). Tak było z Synem Bożym, tak też bywa z każdym, kogo Bóg doświadcza cierpieniem.

Czemu jednak mimo cierpienia Chrystusa, który wziął na siebie winy wszystkich ludzi, Bóg « doświadcza każdego, kogo miłuje ? » (2). Czyż ofiara Zbawiciela świata nie wystarczała jako zadosyćuczynienie sprawiedliwości Bożej za grzechy nasze ? Na pytania powyższe odpowiedzieliśmy już częściowo, gdy rozważaliśmy kwestie usprawiedliwienia i uświęcenia człowieka. Z rozważań tych wynika, że aczkolwiek Chrystus odkupił sam wszystkich ludzi, to jednak nikogo nie zwolnił z obowiązku wzięcia osobistego udziału w dziele zbawienia. Do dzieła tego każdy, kto chce być zbawionym, musi sam z własnej woli przystąpić i podjąwszy je dobrowolnie, wypełnić wszystko, co nań przypada. Otóż w tym uczestnictwie jednostki w Chrystusowym dziele zbawienia jest każdemu właściwe, to znaczy jego istocie odpowiadające i powołaniu niezbędne cierpienie. Doświadcza ono człowieka i utwierdza w jego wyborze Boga, a przez to samo dokonali, zaprawia do wierności powołaniu. Że cierpienia, jakie Bóg na nas zsyła, nie są ponad siły nasze, zapewnia nas o tym Apostoł Narodów w następujących słowach : « Żadne inne pokuszenie nie ima się was, tylko ludzkie. Wierny jest Bóg, który nie dopuści was kusić ponad możność waszą, ale z pokuszeniem uczyni też wyjście, abyście znieść mogli » (3). Nie mniej dobitnie zaznaczona jest w Piśmie Świętym

(1) *Izaj.* LIV, 7-8.

(2) *Przyp.* III, 12.

(3) *1. Kor.* X, 13.

Starego i Nowego Zakonu oczyszczająca i doskonaląca rola cierpienia. « Tygiel srebra, a piec złota doświadcza ; ale Pan serc doświadcza » (1), czytamy w Księdze Przypowieści. A Psalmista wręcz mówi : « Doświadczyłeś nas, Boże, oczyściłeś nas w ogniu, jak czyści się srebro » (2). Podobnie o cierpieniu mówią Apostołowie Piotr i Paweł : jest ono, według nich, niezbędne do oczyszczenia człowieka. « Zasmuceni jesteście teraz na krótki czas różnymi pokusami, pisze święty Piotr, aby doświadczenie wiary waszej daleko droższe niż złoto... którego przez ogień doświadczają, znalezione było wam ku chwale, ku czci i ku sławie w objawieniu Jezusa Chrystusa » (3). Według świętego Pawła, cierpienie jest powszechnym sprawdzianem wartości życia ludzkiego i jego osiągnięć : « Każdego robota jawną będzie, czytamy w liście do Koryntian, gdyż przez ogień objawiona będzie, a każdego roboty, jaka jest, ogień doświadczy » (4).

Przyrównanie cierpienia do ognia, oczyszczającego złoto, srebro i inne metale, wskazuje na to, że cierpienie niszczy w człowieku pierwiastki zła. Taką jest rola cierpienia, gdy go Bóg używa jako kary za grzechy ludzkie. Błędem byłoby jednak wnosić stąd, że cierpienie jest zawsze karą za grzechy. Taki błąd, surowo napiętnowany przez Boga, tkwił w ocenie przyczyny cierpienia Hioba przez jego przyjaciół (5). Jak wiemy, ten nieposzlakowany człowiek cierpiał, by wykazać swą wierność Bogu nie tylko w pomyślności, ale i w największych doświadczeniach. A jak ciężko doświadczył Bóg jedyne go człowieka, którego Pismo nazywa « przyjacielem Bożym » (6), Abrahama,

(1) *Przyp.* XVII, 3.

(2) *Ps.* LXV, 10.

(3) *1. Piotr.* I, 6-7.

(4) *1. Kor.* III, 13.

(5) *Hiob.* XLII, 7.

(6) *Jak.* II, 23.

żądając odeń, by Mu ofiarował na stosie jedynego syna Izaaka, który miał być praojcem niezliczonego potomstwa! Doświadczenie to, jak najstraszliwsza kara, ziszczało słowa Psalmisty: « Gdy karzesz człowieka, niszczysz jak pajęczynę to, co ma najdroższego » (1). A mimo to nie było ono karą, ale próbą. Innemu słudze Bożemu, Tobiaszowi, anioł wręcz oświadcza: « Ponieważ byłeś miłym Bogu, potrzeba było, żeby pokusa cię doświadczyła » (2). Nowy Zakon jeszcze silniej i bardziej ogólnie podkreśla obowiązek cierpienia. Zalecając każdemu wyznawcy swojemu cierpienie, Chrystus nazywa je krzyżem człowieka: « Kto nie bierze krzyża swego, a nie naśladuje mnie, nie jest mnie godzien » (3), mówi Zbawiciel w Ewangelii Mateusza. « Kto nie dźwiga krzyża swego, a nie idzie za mną, nie może być uczniem moim » (4), czytamy u św. Łukasza. To samo zalecenie w formie pozytywnej znajdujemy u wszystkich trzech synoptyków: « Jeśli kto chce iść za mną, niech sam siebie zaprze, weźmie krzyż swój, a naśladuje mnie » (5), mówi Chrystus u Mateusza i Marka. Łukasz zaś dodaje: « niech weźmie krzyż swój na każdy dzień » (6). Najbardziej jednak ogólnie obowiązek krzyża zaleca Chrystus, gdy mówi proroczo w Ewangelii Jana: « A ja, gdy będę podwyższony nad ziemię, pociągnę wszystko do siebie. To zaś mówił, dodaje Ewangelista, oznajmiając, jaką śmiercią miał umrzeć » (7).

Ze wskazań tych wynika niezmiernie ważny wniosek dla omawianej przez nas kwestii cierpienia. W nauce

(1) *Ps.* XXXVIII, 12.

(2) *Tob.* XII, 13.

(3) *Mat.* X, 38.

(4) *Luk.* XIV, 27.

(5) *Mar.* VIII, 34.

(6) *Luk.* IX, 23.

(7) *Jan.* XII, 32.

chrześcijańskiej cierpienie, inaczej mówiąc krzyż, nie jest bynajmniej czymś obcym człowiekowi, czymś, co mu jest narzucone z zewnątrz, ale, przeciwnie, czymś osobistym, swoim, czymś, co służy do najgłębszego wyrobienia duchowego jednostki, co zatem należy do jej istotnych potrzeb. « Cóż jest człowiek, że go tak wiele wazysz ? — zapytuje Boga cierpiący Hiob — że przykładasz ku niemu serce twoje ? Że go nawiedzasz każdego poranka ? I każdej chwili doświadczasz go ? » (1). Na pytanie to chrystianizm daje jedną tylko odpowiedź : człowiek jest istotą, która do wzrostu swego potrzebuje krzyża. Krzyż, to jedyny sposób wywyższenia jednostki, to nieodzowny środek jej tryumfu nad wrogimi jej siłami, to afirmacja jej najlepszych, najcenniejszych, najautentyczniej boskich możliwości. Tylko takie tłumaczenie cierpienia czyni zeń potęgę twórczą, wyzwającą w każdym, kto ją zdobędzie, nowego człowieka, czyli to arcydzieło Boże, stworzone « w sprawiedliwości i świętobliwości prawdy », a które trzeba wydobyć z więzów starego człowieka, wcielającego, jak wiadomo, wszystkie nasze obciążenia dziedziczne. Choć więc na myśl o cierpieniu wzdryga się natura ludzka, nie jest ono dla chrześcijanina przekleństwem, ale błogosławieństwem Bożym, przygotowującym go do najszczytniejszych zadań. Dlatego to już Mędrzec Pański ostrzega w tym sensie człowieka : « Synu mój ! Karania Pańskiego nie odrzucaj, i nie uprzykrzaj sobie ćwiczenia jego » (2). « Błogosławiony mąż, który znosi pokusę, pisze święty Jakub, bo gdy będzie doświadczony, weźmie koronę żywota, jaką Bóg obiecał tym, którzy go miłują » (3). Jezus Chrystus wyraźnie określa, co ma stanowić ową koronę i chwałę cierpiących :

(1) *Hiob.* VII, 17-18.

(2) *Przyp.* III, 11.

(3) *Jak.* I, 12.

« Wy jesteście, mówi do uczniów swoich, którzyście wytrwali przy mnie w pokusach moich. A ja wam przekazuję królestwo, jako mi przekazał Ojciec mój, abyście jedli i pili u stołu mego w królestwie moim, i siedzieli na stolicach, sądząc dwanaście pokoleń izraelskich » (1). Te wielkie perspektywy wskazuje również Piotr Apostoł cierpieniu chrześcijan : « Najmilsi — pisze on w swym liście — niech wam nie będzie rzeczą dziwną ten ogień, który na was przychodzi ku doświadczeniu waszemu, jakoby co obcego na was przychodziło. Ale radujcie się z tego, żeście uczestnikami cierpień Chrystusa, abyście się i w objawieniu Jego chwały radując weselili » (2).

Wartość krzyża w chrystianizmie nie mierzy się tylko tym, że jest on dla każdego niezbędnym środkiem do doskonalenia samego siebie, ale że służy on również do uświęcenia innych ludzi. Wiemy bowiem, że cierpiąc za bliźnich, pozyskujemy ich dla Boga. Jak twórczym jest to cierpienie za bliźnich, świadczą o tym biografie tylu świętych. Potwierdzają one to, co Apostoł pisze do Galatów : « Działki moje, mówi do nich, które z boleścią rodzę, ażby był Chrystus w was ukształtowany » (3). Tak pojęte cierpienie jest czymś ściśle osobistym, należącym do powołania jednostki, w którym jej nikt, nawet sam Chrystus, zastąpić nie może. To również stwierdza wyraźnie Apostoł : « Raduję się teraz z utrapień moich za was, pisze w liście do Kolosan, i dopełniam to, czego niedostawa cierpieniom Chrystusa w ciele moim za ciało Jego, które jest Kościół » (4).

Streśćmy w kilku słowach rozważania nasze na temat słów Modlitwy Pańskiej : *Nie wprowadź nas na pokusze-*

(1) Łuk. XXII, 28-30.

(2) 1. Piotr. IV, 12.

(3) Gal. IV, 19.

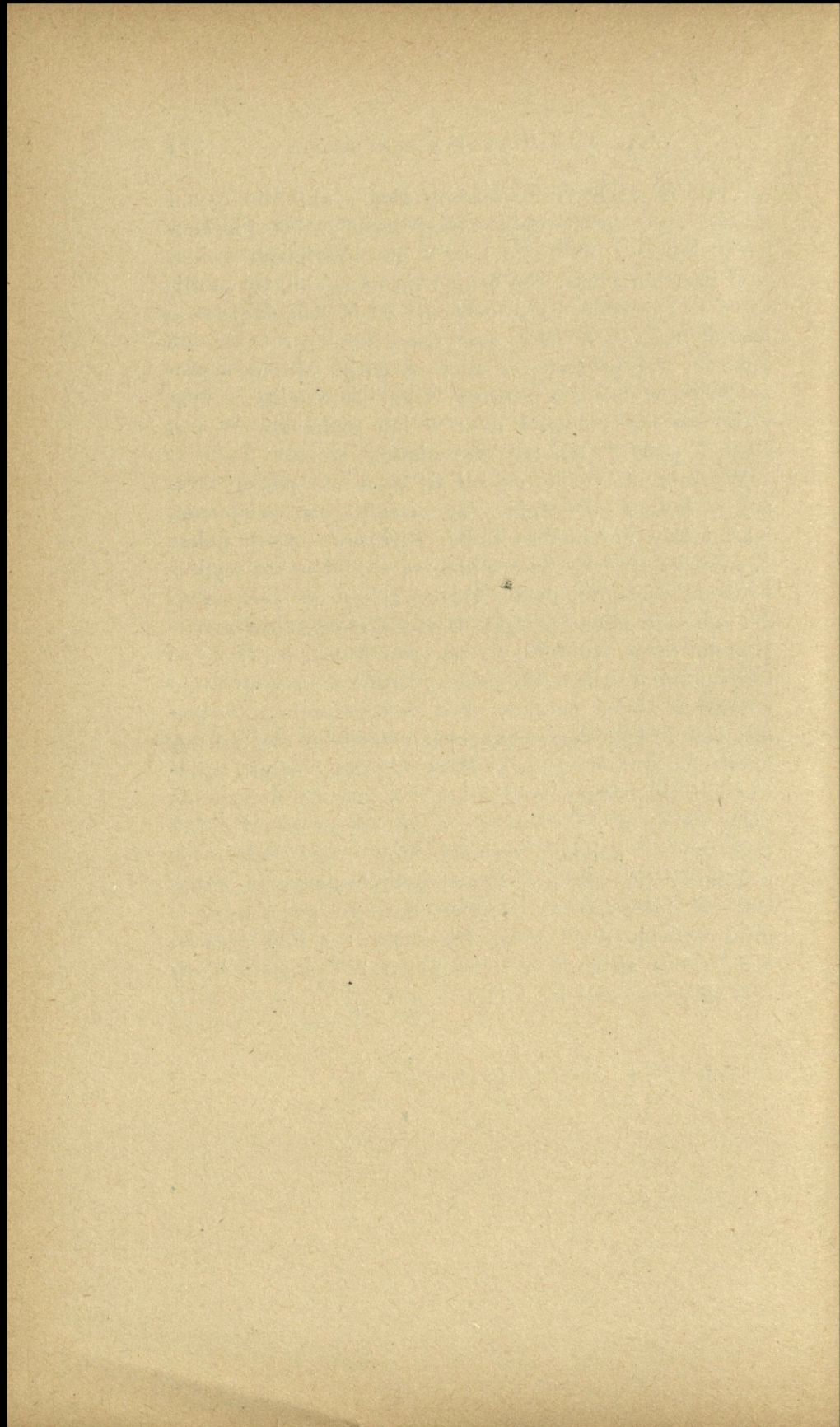
(4) Kol. I, 24.

nie. W słowach tych prosimy Boga, aby nie czynił zadość złym potrzebom naszej natury, tym mianowicie, których realizacja leży w możliwościach wolnej woli każdego z nas. Nie czując się na siłach, by możliwości te rozeznąć, by je odróżnić od istotnych potrzeb naszej natury, a nade wszystko, by oprzeć się ich pokusie, rezygnujemy z nich z góry, aktem samodzielnego wyboru, i prosimy Boga, by zgodnie z tym wyborem nie pomagał nam w ich realizacji. W ten sposób pojętej pokusy wyrzekamy się.

Wyrzeczenie to nie odnosi się wcale do pokusy branej w innym znaczeniu, gdy oznacza ona cierpienia, jakimi Bóg doświadcza ludzi. Niektóre z tych pokus są karą za grzechy nasze, inne są środkiem do wypróbowania wierności naszej Bogu. Tak jedne jak i drugie są narzędziem w ręku Boga, służącym do zahartowania nas w dobrem, do uświęcenia nas, a przez nas i bliźnich naszych w Chrystusie. Brane w tym ostatnim znaczeniu słowo pokusa, czyli doświadczenie, cierpienie, krzyż, jest, mimo protestu przeciwko niej natury ludzkiej, dobrodziejstwem Bożym, jako że służy sprawie udoskonalenia człowieka, to znaczy utrwalenia tego, co w nim jest dobre, a ukrócenia zła. Od tak pojmowanej pokusy, zesłanej nam przez Boga, nie uchylamy się, ale przeciwnie, przyjmujemy ją z rąk Bożych, jako istotny element naszego powołania, w myśl następujących słów Psalmisty : « Pan częstką dziedzictwa mego i kielicha mego : Tyś jest, który zabezpieczasz mój los » (1).

Biviers, 14 września 1944.

(1) *Ps. XV, 5.*



XV

ALE NAS ZBAW ODE ZŁEGO

Ostatnia ta prośba Modlitwy Pańskiej łączy się ściśle z poprzednią, czego dowodem jest wiążący je spójnik « ale ». Łączność ta wydaje się tak wielką niektórym komentatorom, że widzą w niej tautologiczne powtórzenie poprzedniej, wyrażone tylko w formie afirmatywnej. Zobaczymy jednak, że tak nie jest, to znaczy, że choć ostatnia prośba łączy się ściśle z poprzednią, wyraża ona coś osobliwego, coś, co jej tylko jest właściwe.

Zbytecznym jest dowodzić, że słowo « zbaw » nie oznacza tego samego, co słowo « nie wwódź ». To ostatnie, jak wiemy, wyraża prośbę, aby Bóg nie czynił zadość złym skłonnościom naszej natury, na które uwagę naszą zwraca pokusa. Wyrzekając się z góry tych wszystkich możliwości naszego jestestwa, które przeciwne są naszemu dobru, prosimy Boga, aby nam nie dopomagał w ich realizacji. Zupełnie co innego oznacza słowo « zbaw nas ». Prosimy przez nie Boga, by działał w naszej obronie, by przychodził z pomocą niewystarczalności naszej. Prosimy Boga, by nas wybawił od największego niebezpieczeństwa, jakie grozi człowiekowi. Niebezpieczeństwem tym jest zło. Rozumienie tego słowa jest tak różne w chrystianizmie od

zwykłego pojmowania go w świecie, że, by uniknąć nieporozumień, musimy oba te znaczenia po krótko wyłożyć.

Zapytana o to, co uważa za zło, olbrzymia większość ludzi odpowie bez wahania : złem jest to wszystko, co sprawia ból, co rodzi cierpienie, co staje w poprzek potrzebom natury, dyktowanym człowiekowi przez instynkt życia, samoobrony i rozwoju. Widzimy stąd, że do zła w ten sposób pojmowanego należy wszystko, co w poprzedniej nauce oznaczyliśmy mianem doświadczenia, krzyża. A więc choroby, przykrości, niepowodzenia i nieszczęścia prywatne, katastrofy i klęski publiczne, jednym słowem wszystko, co wprowadza niepokój i smutek w życie człowieka, co pozbawia go przyjemności, co wydaje się przeciwnym jego szczęściu. Złem w naturalnej ocenie człowieka jest każdy krzyż, jakim go Bóg doświadcza.

Wręcz przeciwną temu pojmowaniu zła jest chrześcijańska jego ocena. Jak wiemy już, w ocenie tej, doświadczenia, cierpienia i krzyże nie są złem, ale dobrodziejstwem Bożym, dla uświęcenia naszego nam danym. Jest rzeczą wysoce charakterystyczną, że w ośmiu błogosławieństwach, do których Chrystus sprowadza wszystkie rodzaje świętości, każde z nich zawiera cierpienie : w pięciu błogosławieństwach jest ono wyraźnie wymienione, w trzech pozostałych jest ukryte, domyślne, nie mniej jednak istniejące.

Nazwa zła w nauce chrześcijańskiej oznacza coś, czego nie odczuwamy naturalnie jako smutek, cierpienie i ból. *Złem w pojęciu chrześcijańskim jest grzech.* Do rozeznania tak pojmowanego zła zwykła ludzka wrażliwość nie wystarcza. Zapewne, oburzamy się na zbrodnie publiczne, zagrażające bezpieczeństwu lub pokojowi ludzi. Potępiamy również grzechy prywatne, szkodliwe dla naszego życia, zdrowia, opinii

lub interesów. Cała jednak dziedzina grzechów względem Boga, względem dobra duchowego bliźnich, lub względem samego siebie, mało albo wcale nas nie oburza. W grzechach tych nie widzimy najczęściej nie innego, jak zaspokojenie potrzeby wyżycia się człowieka, zaznania swych sił, spróbowania swych możliwości w różnych okolicznościach, jakie nastrocza życie. W związku z tym naturalnym pojmowaniem większości grzechów, niezrozumiałą jest dla nas karząca za nie sprawiedliwość Boża : kary te wydają się nam nieproporcjonalnie ciężkie, niewspółmierne do wielkości win. Wszystko to pochodzi stąd, że nie rozumiemy, czym jest grzech w chrześcijańskim znaczeniu tego słowa.

Powołując nas do bytu, Bóg dał każdemu pewien zamiar, pewne zadanie do spełnienia, i do zadania tego jak najlepiej nas przysposobił, wyposażając nas zarówno w przymioty wewnętrzne, jak i w okoliczności zewnętrzne. Przyjście nasze na świat z takim wyposażeniem, w tych a nie innych warunkach czasu i przestrzeni, jest całkowicie uzależnione od owego zamiaru Bożego, dla którego jesteśmy stworzeni. Otóż temu to miłosiernemu zamiarowi Boga względem człowieka sprzeciwia się grzech. Sprzeciwia się najbezwzględniej i najradykałniej. Zapewne, jak mówi Pismo, « rada Pańska ostoi się » (1), « plan Pana trwa na wieki, a zamysły jego serca w nieskończoność » (2), ale człowiek, będąc wolnym, może im się przeciwstawić i udaremnić ich realizację dla samego siebie. Następstwa takiego udaremnienia są jak najgorsze dla człowieka. Sprzeniewierzając się bowiem Bożemu zamiarowi, będącemu racją i celem jego życia, burzy człowiek w sobie harmonię wewnętrzną, zależną od takiej a nie

(1) *Przyp.* XIX, 21.

(2) *Ps.* XXXII, 11.

innej celowości. Dążenia jego kłócą się między sobą, przeszkadzają sobie wzajemnie i walczą o pierwszeństwo, aż zdobędą je niższe kosztem wyższych. Stwarza to charakterystyczny dla grzechu stan nieładu wewnętrznego, zakłócającego spokój ducha i budzącego wyrzuty sumienia. A choć wyrzuty te, które nie są niczym innym jak żalem za utraconymi możliwościami dobra, można stłumić w sobie, nie można ich jednak całkowicie usunąć z sumienia : prędzej czy później odczuje je ono dotkliwie.

Żyjąc w stanie nieładu wewnętrznego, niszczy grzesznik ład i spokój również i w innych ludziach. Obcowanie z nim, o ile nie obniża moralnie, nie gorszy, staje się źródłem cierpień i gorzkich doświadczeń. Nie ma człowieka, który by nie odczuł na sobie tych skutków grzechu. One to, nieporównanie więcej niż wszystkie inne braki i dolegliwości życia na ziemi, czynią zeń padół płaczu.

Komu twierdzenie powyższe wyda się przesadne, niech pomyśli, ile nieszczęść zważyło się na nas podczas wojny. Czy groza tych nieszczęść nie przewyższa wszystkiego, czegośmy doświadczyli przed wojną ? Czyż poprzednie nasze lęki, cierpienia i smutki nie błędną wobec samego choćby działania Gestapo w okupowanych krajach ? Czy wyczyny jego w postaci zniszczeń mienia ludzkiego i stokroć gorszego uciemnienia ducha nie świadczą wymownie o tym, że potworności wojny totalnej przewyższają wszystko, czegośmy dotąd zaznali ? Otóż, że wojna ta jest dziełem grzechu, nie trudno jest to wykazać. Ze wszystkich jej bowiem idei i haseł, jak wyższość rasy germańsko-aryjskiej, jak prawa tej rasy do powiększania przestrzeni życiowej, ze wszystkiego tego przeziera niczym nienasycone pożądanie dóbr, oraz « gorzka zazdrość i zajętrzenie w sercu » (1), które, zdaniem świętego Jakuba, prowadzi

(1) *Jak.* III, 14.

do wojny w świecie. « Skądże walki i zwady między wami ? — pisze Apostoł. Izali nie z pożądliwości waszych ? Pożądacie, a nie macie ; zabijacie i zawistni jesteście, a nie możecie dostać ; walczycie, a nie otrzymujecie » (1). Jak dokładny komentarz do tych słów dają nam wypadki obecnej wojny ! Potwierdzają one całkowicie prawdę naszej wiary, że grzech jest największym złem dla człowieka.

Wywód mój spotka się z zarzutem, że należy rozróżnić między grzechem a grzechem. Dzieło Hitlera i jego współników jest zbrodnią, jakiej nie przewyższa żadna inna w historii. Taki grzech — to zło niezaprzeczane. Czyż można jednak to samo powiedzieć o zwykłych grzechach ludzi, nie wyłączając nawet tych, które katechizm zalicza do głównych ? Większość z tych ostatnich nie zdaje się zbyt szkodliwie ludziom. Jakkolwiek będziemy oceniać te szkody, to nie możemy ich porównywać z ogromem zła, jaki spowodowała obecna wojna, a tym mniej owo zło od nich uzależniać. W ten sposób rozumuje wielu ludzi.

Rozumowanie to jednak, choć nie pozbawione pozorów słuszności, jest w gruncie błędne. Zapewne, zbrodnia hitlerowskiego dzieła przewyższa niepomrotnie zwykłe ludzkie grzechy, wiąże się jednak z nimi i w pewnej mierze od nich zależy. Wszak, gdyby ludzie nie pomogli Hitlerowi, jego dzieło pozostałoby pomysłem obłąkanego, zrealizowanym w wyobraźni, nie sięgającym poza mury szpitala obłąkanych. Wśród ludzi, którzy świadomie i dobrowolnie pomogli mu w jego niecnym dziele, znajdujemy przedstawicieli najróżniejszych przekonań politycznych, społecznych i religijnych, cały szereg przemysłowców, dziennikarzy, profesorów, artystów, członków akademii, a nawet przedstawicieli

(1) *Jak.* IV, 1-2.

duchowieństwa, w Niemczech i poza Niemcami. Cóż tych tak licznych pomocników Hitlera skłoniło do niego? Skłoniły ich nie cnoty, ale grzechy, zwykle ludzkie grzechy, nie wyłączając tak zwanych *peccata omissionis*, to znaczy grzechów popełnionych przez pasywność, inercję i bierność, przez zaniedbanie obowiązków swego powołania lub stanu. Tak jest, Hitlerowi pomogły zwykle grzechy ludzkie, które katechizm sprowadza do siedmiu głównych, a które Jan Apostoł wyprowadza genetycznie z trzech najważniejszych namiętności człowieka: « pożądlivość ciała, pożądlivość oczu i pycha żywota » (1). Każdego skłoniła doń ta czy inna pożądlivość lub słabość, którą *Fuehrer* lub jego agenci umieli dojrzyć i wyzyskać. Czy wobec tego można mieć wątpliwości co do udziału zwykłych ludzkich grzechów w wielkich zbrodniach, jakie dzieją się na świecie?

Najgorszym wszakże skutkiem grzechu jest to, że człowiek, który się go dopuszcza, zrywa z Bogiem, z którego to zerwania wynika dlań cały szereg opłakanych następstw. Pierwszym z nich jest utrata światła wewnętrznego, niezbędnego do tego, by wiedzieć, kim się jest i co się ma do zrobienia w życiu. Wiemy, że każdy z nas, jako jednostka, jest, podobnie jak owa monada Leibniza, małym światem, zamkniętym dla innych, a i sobie samemu niewiele znanym. Co w tym świecie istotne, a co przypadkowe, inaczej mówiąc, co jest oryginalnym pomysłem Stwórcy, a co plagiatem, naśladownictwem obcych i wrogich jednostce wpływów, o tym nikt oprócz Boga nie wie na pewno. Zrywając przez grzech kontakt z tym jedynym źródłem prawdziwego oświecenia, pogrąża się człowiek w coraz głębszych ciemnościach ducha. Przed takim

(1) 1. Jan. II, 16.

to stanem przestrzega nas Chrystus : « Patrz, aby światło, które jest w tobie, nie było ciemnością » (1). Życie człowieka, pogrążonego w tym stanie, jest wyzbyte wyższych dążeń ducha, zadawała się natomiast zaspokojeniem najbardziej przyziemnych potrzeb natury. Wszystko w takim człowieku jest mierne i szablonowe : jego myśli, słowa i czyny są odbiciem sposobu myślenia, mówienia i działania mas. Nawet tak wewnętrzny i osobisty organ sądu, jakim jest sumienie, staje się echem opinii panującej w danym miejscu i czasie. Jak mówią bolszewicy, sumienie jednostki staje się « sumieniem klasy » — sumieniem kolektywu. Tak to grzech prowadzi do zatarcia oryginalności w człowieku, dostępnej dlań jedynie na szlakach cnoty.

Nie na tym jednak koniec. Grzech jest grobem dla wolności człowieka. Choć z niej zrodzony, zabija ją w jednostce ludzkiej, narzucając jej jarzmo determinizmu. Pismo Święte na wielu miejscach stwierdza to zabójcze dla człowieka działanie grzechu. « Kto czyni grzech, jest sługą grzechu » (2), mówi Zbawiciel. « Kto jest przez kogo zwyciężony, staje się jego niewolnikiem », powtarza za Nim Piotr Apostoł (3). Niewolę, jaką narzuca grzech człowiekowi, opisuje najdokładniej Apostoł Narodów. « Tego, co czynię, nie pochwalam — czytamy w liście do Rzymian — bo nie czynię tego, co chcę, ale czego nienawidzę, to czynię » (4). Stwierdziwszy ten fakt, wyciąga zeń Apostoł następujący wniosek : « Jeżeli czynię to, czego nie chcę, nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka » (5). Większej negacji wolności człowieka, cięższej niewoli wewnętrznej, nie ma i być nie może. Grzech bowiem nie tylko owłada ciałem, ale obezwładnia i ducha

(1) *Luk.* XI, 35.

(2) *Jan*, VIII, 34.

(3) *2. Piotr.* II, 19.

(4) *Rzym.* VII, 15.

(5) *Ibid.* 20.

człowieka, nie licząc się z jego wymaganiami, działając wbrew nim, jako władza autonomiczna. Żadna przemoc materialna nie jest w stanie zdobyć tak wielkiego panowania nad jednostką jak to, które osiąga nad nią grzech.

Błędem wszelako byłoby mniemać, że grzech staje się ostateczną instancją — panem rządzącym życiem człowieka : nie jest on panem, ani podmiotem działania, jakby można wnosić z przytoczonego przed chwilą tekstu świętego Pawła. Grzech jest tylko narzędziem w ręku istoty działającej, środkiem, jakim ona posługuje się do zawładnięcia człowiekiem. Istotą tą jest szatan. Wiem, że samo to słowo wywołuje u wielu ludzi uśmiech politowania. W przekonaniu ich szatan już dawno przestał istnieć, jeżeli nie z końcem średniowiecza, to w czasach Odrodzenia, a tym bardziej w wieku Oświecenia, kiedy to dla faktów przypisywanych złemu duchowi znaleziono wytłumaczenie naturalistyczne. W zjawiskach takich jak opętanie, z którego opisem spotykamy się tak często w Ewangelii, mamy widzieć po prostu stany patologiczne, psychozy, czyli choroby umysłu lub woli człowieka. Na pytanie zaś, jaka jest geneza takich stanów, odpowiadają nam, że pochodzą one z zaburzeń organicznych, wywołanych przez wypadki zewnętrzne lub przez atawizmy. Doszukiwanie się innych przyczyn uważane jest za nienaukowe, zwłaszcza odkąd pozytywizm i zrodzona zeń socjologia zażądały tłumaczenia wszystkiego przez determinizm. Z tego punktu widzenia, by wyjaśnić jakiś fakt z życia jednostki, wystarczy go uzależnić od wpływów ogólnych, anonimowych, nieosobowych, lub, jak się dziś mówi, kolektywnych.

Takiemu jednak tłumaczeniu przeczy dziś kategorycznie rozwój nauk. Wykazuje on w łonie samej materii indeterminizm. Albowiem zjawisk zachodzą-

cych we wnętrzu atomu nie można wytłumaczyć deterministycznie. Czyż świat psychiczny jest mniej skomplikowany, by stosować doń metodę deterministyczną bez zastrzeżeń, jakie metodzie tej czyni dziś fizyka? Zastrzeżenia te, w moim pojmowaniu, obowiązują bardziej jeszcze w sferze ducha. Wpływów nieosobowych, kolektywnych, nie ma tam i być nie może. Wszelki wpływ musi pochodzić z jakiegoś podmiotu działania, podmiotem tym zaś nie może być żaden kolektyw jako taki.

Stosuje się to w zupełności do omawianej przez nas kwestii grzechu. Rodzi się on z decyzji wolnej woli człowieka, ulegającej różnym wpływom, które działają na nią z zewnątrz i z wewnątrz. Nie należy jednak analizy grzechu zatrzymywać na tych wpływach. Służą one komuś, kto ich używa jako środka do swoich celów. Tym kimś jest szatan. On to jest instygatorem grzechu, posługującym się całą gamą zewnętrznych i wewnętrznych wpływów, przez które działa na jednostkę. On jest również uzurpatorem władzy, jaką człowiek traci nad sobą samym przez grzech. Każdy grzech zmniejsza odporność człowieka i obarcza go coraz cięższym brzemieniem niewoli. Jednocześnie każdy grzech zwiększa atuty szatana, rozszerza zakres jego działania w świecie i czyni je coraz bardziej skutecznym i celowym. Determinizm zła staje się niezrozumiałym bez udziału szatana jako tego, kto daje impuls do grzechu i wyzyskuje jego następstwa dla swoich celów. Zaiste szalem, aberracją nowożytnego człowieka jest nieuznawanie lub choćby tylko lekceważenie sobie tak potężnego działacza, jakim jest szatan, który swą niewyczerpaną inicjatywą w sferze zła nie przestaje wywierać presji na bieg wypadków świata. Nie mniejszym błędem, wynikającym z poprzedniego, jest uważanie Hitlera, Stalina i tym podobnych za prawdziwych twórców historii, determi-

nujących swą wolą jej kierunek. Są to bowiem tylko wykonawcy tych czy innych szczegółów olbrzymiego planu, którego twórcą jest szatan. Ze wszystkiego, co wiemy o nim z Objawienia, wynika, że ten upadły duch usiłuje wciągnąć ludzi do swej walki z Bogiem, tak jak był wciągnął do niej całe zastępy aniołów. Jest on największym wrogiem jednostki ludzkiej, jako jednego z arcydzieł Stwórcy, robi też wszystko, co w jego mocy, by przeszkodzić jednostce w spełnieniu jej powołania, a tym samym unicestwić miłosierny plan Boży. Pomaga mu w tym najskuteczniej grzech człowieka.

Niebezpieczeństwo grzechu jest tym większe, że człowiek mu oddany zatracą poczucie niewoli szatana nabiera natomiast przeświadczenia, że działa nie tylko najzupełniej swobodnie, ale i najzgodniej z potrzebami swej natury. Wszystkie środki, jakimi rozporządza szatan w swej akcji kuszenia nas, byłyby bezskuteczne, gdyby w nas samych nie znajdowały odpowiedniości, to znaczy, gdyby nie czyniły zadość pewnym wymaganiom naszego jestestwa. To właśnie wyrażają słowa świętego Jakuba : « Każdy bywa kuszony od własnej pożądliwości » (1).

Łatwo zrozumiemy, dlaczego kusicielowi udaje się trafić do nas poprzez owe pożądliwości nasze, skoro uświadomimy sobie ich genezę. Wiemy z psychologii, że człowiek jest *animal habiludinis*. Czyni nasze są rzadko czymś oryginalnym, zupełnie nowym : to, co robimy, robimy przeważnie z nawyku, z przyzwyczajenia, z nałogu. Otóż, badając te nasze przyzwyczajenia i nałogi, musimy stwierdzić, że olbrzymia ich większość jest nam przekazana dziedzicznie przez przodków naszych. W ten sposób każdy z nas jest

(1) Jak. I, 14.

obciążony całą masą atawizmów, lub, co na jedno wychodzi, każdy z nas jest pod zasięgiem działania przeszłości, poprzez przekazane nam wpływy przodków. Otóż cała ta dziedzina wpływów przeszłości stanowi pomost, przez który dociera do nas pokusa szatana. Przemawia on do nas rozumiałym nam językiem potrzeb naszej natury. Zachęca nas do wstąpienia na szeroką i wygodną, bo przez całe pokolenia przodków naszych wydeptaną drogę grzechu. Na drodze tej cały rodzaj ludzki spotyka się w złem. Gdy tymczasem po wąskiej drodze osobistego powołania idzie się z trudem, w opuszczeniu i samotności, przy ciągłej uwadze, czujności ducha i w nieustannie ponawianych wysiłkach woli. O tej niezaprzeczanej łatwości drogi, gdy się idzie przez życie gromadnie, « łąwą », i o wielkiej trudności, gdy się postępuje samotnie, wąską drogą osobistego powołania, wiedzą dobrze oficjalni i nieoficjalni naganiacze do komunizmu : w swej propagandzie posługują się oni chętnie tym właśnie argumentem, tak przekonywającym dla słabości, inercji, lub lenistwa człowieka. To samo również potwierdzają słowa Chrystusa : « Wchodźcie przez ciasną bramę : albowiem przestronna jest brama i szeroka droga, która prowadzi na zatracenie, a wiele ich jest, którzy przez nią wchodzą. A ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do żywota ; a mało ich jest, którzy ją znajdują » (1).

Oto wytłumaczenie skuteczności pokusy szatańskiej. Szanse jej są tym większe, iż znajduje ona zrozumienie i poparcie we wnętrzu człowieka. Za taką czysto subiektywną genezą zła wypowiada się Jezus Chrystus, gdy mówi : « Nie masz nic z rzeczy zewnętrznych, coby mogło pokalać człowieka. Ale to, co pochodzi z człowieka, to jest, co go kala... Bo z wnętrza, z serca

(1) *Mat.* VII, 13-14.

człowieka, pochodzą złe myśli, cudzołóstwa, wszetecznictwa, zabójstwa, kradzieże, łakomstwa, złości, zdrada, niewstyd, złe spojżenia, bluźnierstwa, pycha, szaleństwo » (1).

Zbytecznym jest dowodzić, że wobec takiego podłoża zła w człowieku nie może on własnymi siłami oprzeć się działaniu szatana. Z działania tego często nie zdaje on sobie sprawy, a nawet, gdy je rozeznaje, ulega mu. Nie wystarczy bowiem wiedzieć, że coś jest złe, by przez to samo mu nie ulegać. Historia ludzkości i osobiste doświadczenie każdego nie przestają zadawać kłamu twierdzeniu Sokratesa, że człowiek grzeszy tylko przez niewiadomość. Wypadki natomiast potwierdzają słuszność poglądu wyrażonego przez Owidiusza w *Metamorfozach* : *Video meliora, proboque, deteriora sequor*. Jeszcze wyraźniej myśl tę wypowiada święty Paweł Apostoł : « Nie czynię dobrego, którego chcę, ale złe, którego nie chcę, to czynię » (2). Teksty te stwierdzają konflikt w człowieku nie tylko między myślą a wolą, ale i między wolą a czynem. Jak mówi Apostoł : « Chcieć jest przy mnie (to znaczy chęć jest we mnie), ale wykonać, co jest dobrego, nie znajduję » (3).

Ten to niezaprzeczony fakt rozdzwisku w człowieku między myślą a wolą i między chceniem a wykonaniem tłumaczy nam zasadniczą niewystarczalność naszą w walce z grzechem i szatanem. Siły obu walczących z sobą stron są tak nierówne, że człowiekowi zdanemu na siebie samego nie pozostaje nic innego jak poddać się przeciwnikowi swemu, czyli szatanowi. Mówi o tym Chrystus pod osłoną przypowieści : « Który król, jadąc na wojnę potykać się z drugim królem, siadłszy nie pomyśli, czy może z dziesięciu

(1) *Mar.* VII, 15-22.

(2) *Rzym.* VII, 19.

(3) *Ibid.* 18.

tysiącami zmierzyć się z tym, który z dwudziestu tysiącami ciągnie przeciw niemu? W przeciwnym razie, gdy tamten jeszcze jest daleko, wyprawiwszy poselstwo, prosi o warunki pokoju » (1).

Ilustracji do tych słów dostarcza nam ciągle życie. Widzimy bowiem, jak liczni są ludzie, których nie stać na zdecydowaną i nieustępliwą walkę ze złem. W poczuciu swej słabości i niewystarczalności zawierają oni z wrogiem dobra kompromisowe układy, w których nie może się obejść bez ustępstw na rzecz mocniejszego przeciwnika. Ileż takich kompromisów ma miejsce w życiu prywatnym ludzi? A czy mało ich w życiu publicznym? Czy w polityce obecnej nie znajdujemy przykładów paktowania ze złem i olbrzymich dlań ustępstw? Wszystko to wskazuje, jak opłakane są skutki przewyższającej naturalne siły człowieka potęgi zła w świecie.

By przeciwstawić się skutecznie tej potędze, człowiek musi się uciec do Boga o pomoc. Prosimy o nią w Modlitwie Pańskiej, mówiąc: *Zbaw nas ode złego!* Wybawia nas Bóg z więzów grzechu, a przez to samo z pod władzy szatana, działaniem swym, które w nauce chrześcijańskiej nosi nazwę *łaski*. Słowo to, które w Starym Testamencie wspomniane jest 66 razy, a w Nowym 128, oznacza ogólnie pomoc Bożą, daną człowiekowi do jego uświęcenia, a więc w pierwszym rzędzie do wybawienia go z przemocy szatana. Pomocy takiej udziela Bóg człowiekowi przez oświecenie umysłu i wzmocnienie woli. Łaska — to przede wszystkim światło dla umysłu. Dzięki temu światłu jednostka odzyskuje utraconą przez grzech świadomość swego związku z Bogiem. Jasnym się dla niej staje sens jej życia: jakie jest jej powołanie, czego ono od niej wy-

(1) *Luk. XIV, 31-32.*

maga, które spośród skłonności jej natury należy rozwijać, a które ukrócić. Wszystko to staje się dla człowieka proste, gdy promień Bożego światła wpada do jego wnętrza i rozprasza tam nagromadzone przez grzech ciemności. To, co pod wpływem zaślepiającego działania pokusy i namietności ginęło w mrokach niewagi i niezrozumienia, staje się jasnym i pociągającym. I odwrotnie, to, co pokusa współ z namietnością wysuwały na pierwszy plan jako wskazane i pożądane, staje się pod wpływem łaski ciemne i odrażające.

Tak radykalna zmiana zapastrywań człowieka nie może się dokonać jedynie pod wpływem działania łaski Bożej na jego umysł. Łaska jest jednocześnie działaniem na wolę. O sile tego działania świadczą jego skutki. Chodzi bowiem o to, by wyrwać człowieka z więzów grzechu, to znaczy, by go uniezależnić od całego splotu wrodzonych mu i nabytych skłonności, deterministycznie obezwładniających jego wolę i czyniących skuteczną akcję kusiciela. W tym to stanie, gdy jednostce pozostawionej swym własnym siłom niepodobieństwem jest zrzucić z siebie jarzmo grzechu, gdy nikt z ludzi nie może jej przyjść z pomocą, ratuje ją łaska Boża swym potężnym, moc największego grzechu przewyższającym, działaniem. Jak mówi Apostoł: *ubi abundavit peccatum, superabundavit gratia* (1). Tę « nadobfitującą » potęgę łaski stwierdza gdzieindziej Apostoł na podstawie swych własnych przeżyć: « Aby mnie wielkość objawienia nie wynosiła, dany mi jest bodziec ciała, anioł szatana, aby mnie policzkował. Dlatego trzykroć prosił Pana, aby odstąpił ode mnie. Ale mi rzekł: Dosyć masz na łasce mojej, albowiem moc moja wykonywa się w słabości. Raczej się tedy chlubić będę z krewkości moich, aby we mnie mieszkała moc Chrystusowa » (2). Ta « moc

(1) *Rzym.* V, 20.

(2) *2. Kor.* XII, 7-9.

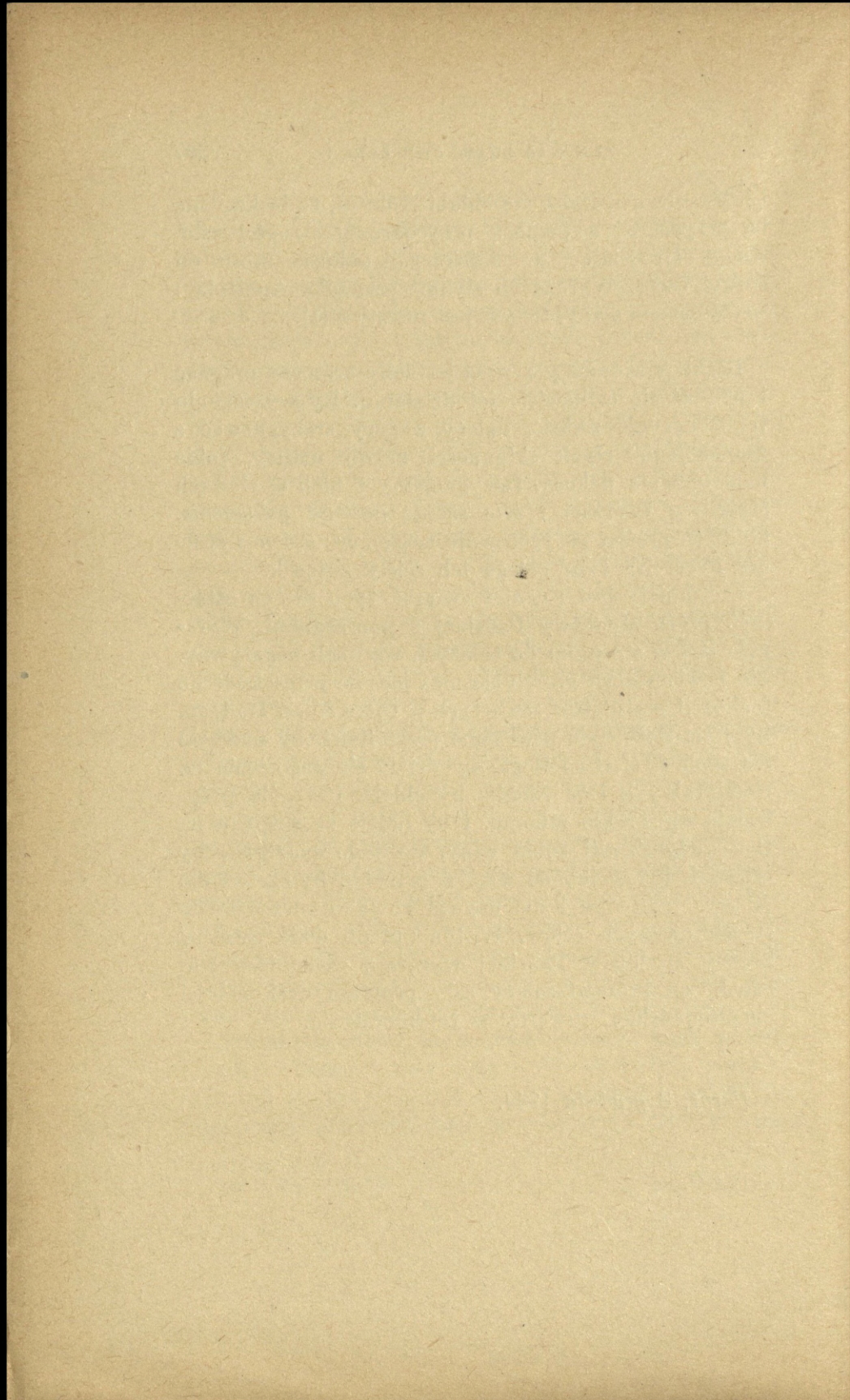
Chrystusowa », którą się chlubi Apostoł, to łaska. Ona to przychodzi z pomocą przyrodzonej słabości człowieka, sprawiając, że najcięższej pokusie może on stawić czoło. Wyraża to słynny paradoks Apostoła : « Gdy jestem słaby, tedym jest mocny » (1).

Łaski powinniśmy z naszej strony szczerze pragnąć i poddać się całkowicie jej działaniu. By wymaganiu temu uczynić zadość, należy z góry zrezygnować z zaspokojenia złych skłonności naszej natury, jakie nam ujawnia pokusa. Rezygnujemy z nich w słowach Modlitwy Pańskiej : *Nie wwódź nas na pokuszenie*, która to prośba przygotowuje następną : *ale nas zbaw ode złego*. Na tym polega ich ścisły związek.

Zrozumiały jest również związek tych dwóch ostatnich prośb Modlitwy Pańskiej z poprzednimi. Wyrażają one w stosunku do tamtych warunków negatywny. Zło bowiem czyli grzech stanowi jedyną przeszkodę do realizacji postulatów zawartych w *Ojcze Nasz*. Do tego, by Imię Boże było uświęcone przez ludzi, by nadeszło dla nich Królestwo Boga, by działa się Jego wola na ziemi tak jak i w Niebie, by chleba i wogóle pożywienia nie brakło nikomu, i by ludzie ze względu na Boga odpuszczali sobie winy, do tego potrzeba, by człowiek był wolny od więzów grzechu, by szatan nie panował nad nim i nie używał go jako narzędzia do swych niecznych celów. W ten sposób dwie ostatnie prośby Modlitwy Pańskiej wyrażają zasadniczy warunek, od którego zależy cały program doskonałości chrześcijańskiej, zawarty w tej modlitwie.

Paryż, 8 grudnia 1944.

(1) *Ibid.* 10.



XVI

SKARB UKRYTY

Znany pisarz francuski, Marcel Proust, swemu pierwszemu i, rzec można, najważniejszemu dziełu dał następujący tytuł : *A la recherche du temps perdu* — « W poszukiwaniu straconego czasu ». Jak sam tytuł tej książki wskazuje, autor stara się w niej odtworzyć swoją przeszłość. Nie chodzi mu jednak o zwykłe przypomnienie najważniejszych wypadków z przeszłości, ale o wydobycie z toni niepamięci najbardziej drobnych i nieznacznych szczegółów, aby wyrwawszy w ten sposób ze szponów czasu to, co zazwyczaj ginie w jego czeluści, okazać, jak wielkie bogactwo wrażeń i przeżyć stanowi treść życia jednostki ludzkiej.

W tym jednak ciekawym i pouczającym obrachunku z przeszłością istnieje jedna ważna luka : brak tam mianowicie wykazu zmarnowanych możliwości życia. W swej roli bezstronnego obserwatora zadawała się Proust *tym, co było*, pomija jednak prawie całkowicie *to, co być mogło* z jego życiem. Na marginesie bowiem najbardziej nawet zdecydowanego działania realnego pozostaje zawsze choćby najślabszy zarys działania możliwego. Otóż tego ostatniego nie zaznacza wcale tak skądinąd wnikliwa analiza psychologiczna Marcelgo Proust'a.

Nie można mu tego brać za złe, autorowi bowiem opisującemu swe własne przeżycia wolno jest mówić o tym, co chce. Inna wszakże jest sprawa, gdy dla siebie samych robimy obrachunek z przeszłością. Wówczas bowiem odtworzenie tego, co było w naszym życiu, wymaga, byśmy zdali sobie sprawę z tego, co w nim i z nim być mogło. Bez zestawienia czynów dokonanych przez nas z zamierzonymi lub tylko możliwymi nie ma i być nie może moralnej oceny naszego życia.

Rzecz prosta, że powyższy wniosek jest o tyle słuszny, o ile nie jest się zwolennikiem poglądu, że czyny dokonane przez jednostkę ludzką wyczerpują wszystkie jej możliwości. Za takim poglądem obstają determiniści. W przekonaniu ich, to, co dzieje się w pewien określony sposób, dzieć się musi w ten tylko sposób, i żadna siła, żaden wpływ nie może sprawić, by działało się inaczej, lub by nie działało się wcale. Kto tak zapatruje się na działanie ludzkie, ten, rzecz prosta, nie będzie zastanawiał się nad tym, czy działanie to może być lepsze lub gorsze, w zależności od wolnej woli człowieka, wola ta bowiem sama z siebie nic nie może, i czy chce, czy nie chce, musi się poddać prawu bezwzględnej konieczności, jakie rządzi światem.

Nie ma potrzeby również zastanawiać się nad możliwościami swego życia ten, kto wierzy w powszechny i konieczny postęp; postęp ten bowiem dokonywa się niezależnie od jego woli. Wystarczy w tej sprawie zwrócić się do podstaw ewolucjonizmu. Jakkolwiek tłumaczyć będziemy samą ewolucję, czy przez działanie ośrodka, według nauki Lamarck'a, czy przez dobór naturalny i walkę o byt, jak naucza Darwin, pewną jest rzeczą, że na przebieg jej nie wpływa wolna wola jednostki. Jasne to jest, gdy ewolucję tłu-

maczy się przez działanie zewnętrznego ośrodka, nawet wtedy, gdy mowa jest o ośrodku socjalnym, a nie czysto geologicznym, na jaki powołuje się Lamarck w swych dziełach. Wszakże i w tłumaczeniu ewolucji przez Darwina, wolna wola jednostki nie odgrywa żadnej roli, zarówno bowiem dobór naturalny, jak i walka o byt są od niej niezależne. W obu więc tych hipotezach, postęp dokonywa się bez udziału wolnej woli jednostki, tak że nie ma ona potrzeby zastanawiać się nad możliwościami swego życia.

Zbyteczną wreszeie jest rzeczą, by myślał o nich ten, kto wierzy, że o wszystkim w życiu decyduje przypadek. Chociaż bowiem dla niego to, co jest, nie wyczerpuje wszystkiego, co być może, tym ostatnim jednak nie ma co się zajmować, skoro taka czy inna przyszłość zależy całkowicie od zbiegu nieprzewidzianych okoliczności.

Powyższe wywody nasze spotkają się z zarzutem, że zarówno stoicki determinizm, głoszący konieczność wszystkiego, co się dzieje, jak i epikurejski indeterminizm, tłumaczący wszystko przez przypadek, nie wykluczają względów moralnych, czego dowodem są systemy etyki, jakie te szkoły pozostawiły po sobie. Nie wchodząc jednak w szczegóły rozbioru obu tych systemów, możemy stwierdzić ogólnie, że w żadnym z nich nie ma sensu zastanawianie się jednostki nad różnymi możliwościami jej życia, jako że na te możliwości nie ma ona najmniejszego wpływu.

Obrachunek z przeszłością rozumiały jest jedynie u człowieka, który wierzy, że na przebieg wypadków jego życia wpływa decydująco jego własna wola. Dla niego tylko ma sens badanie swych czynów, jako realizacji niektórych spośród wielu możliwości, aby dzięki doświadczeniu wybierać z nich najlepsze. Jedynie w ten sposób ujmując przeszłość naszą, możemy przygotować lepszą przyszłość. Na przyszłość bowiem

o tyle możemy wpływać, o ile zawarta jest ona potencjalnie w możliwościach naszego jestestwa.

Ile jest tych możliwości, danych do dyspozycji każdemu człowiekowi, i jaka jest ich natura? Odpowiedzieć na powyższe pytania znaczyłoby to samo, co wiedzieć, jaka jest zawartość każdej jednostki ludzkiej. Zawartości tej nikt dokładnie nie zna: odkrywa się ona stopniowo, w czasie, przede wszystkim samemu jej posiadaczowi, a następnie jego otoczeniu, ludziom, którzy w ten czy inny sposób mają z nim do czynienia. Można tylko ogólnie powiedzieć, że w każdym wypadku zawartość ta jest różna: tak jakościowo jak ilość możliwości wewnętrznych wiąże się ściśle z naturą danej jednostki. Dlaczego zaś dany człowiek wyposażony jest w tyle i takich możliwości, na pytanie to nie znajdziemy odpowiedzi w żadnej filozofii. Odpowiedź nam daje nie religia chrześcijańska. Wskazuje ona powód takiego a nie innego wyposażenia wewnętrznego każdego człowieka w nim samym i w Bogu. Gdy mowa o nierównym podziale talentów między sługi ewangelicznego Pana, dowiadujemy się, że każdy otrzymał ilość i jakość talentów « wedle swej zdolności » (1). Skądinąd święty Paweł, stwierdzając różnorodność darów i powołań wśród ludzi, widzi ich źródło w woli Boga: « Jest wiele darów, lecz tenże Duch. I są różne posługi, ale tenże Pan. I są różne sprawy, ale tenże Bóg, który sprawuje wszystko we wszystkich. A każdemu bywa dane okazanie Ducha ku pożytkowi... A to wszystko sprawuje jeden i tenże Duch, udzielając z osobna każdemu jako chce » (2). Gdzieindziej tenże Apostoł wyraża podobną myśl, nawiązując do znanych słów Izajasza Proroka: « Biada temu, który się spiera ze Stworzycielem swoim, będąc

(1) *Mat.* XXV, 15.

(2) *1. Kor.* XII, 4-7, 11.

skorupą jako inne skorupy. Izali glina rzeczy garncarzowi swemu : Cóż czynisz ? » (1). Parafrazując te słowa, Apostoł Narodów zapytuje : « O człowiecze, coś ty jest, który odpowiadasz Bogu ? Izali rzecz ulepiona mówi temu, który ją ulepił : Czemużeś mnie tak uczynił ? » (2). Teksty te wskazują wyraźnie, że indywidualność ludzką i jej możliwości Pismo Święte tłumaczy przez wolę Boga.

Jakiegokolwiek zresztą są te możliwości, ilość ich jest zawsze ograniczona. Jako dowód ograniczenia i jego miarę uważa się zwykle czas. Gdy kto młodo umiera, mówi się o nim, że nie miał czasu rozwinąć swych możliwości. O tym zaś, kto umiera w zgrzybiałej starości, mówi się, że wyczerpał swe możliwości. Im więcej ktoś ma czasu, tym więcej może w nim rozwinąć swych możliwości. Z tego punktu widzenia czasowi nieskończonemu odpowiadałyby niewyczerpane możliwości. Doświadczenie jednak wykazuje, że tak nie jest, bo aczkolwiek realizacja możliwości ludzkich wymaga naogół czasu, nie jest ona dziełem czasu, ale wolnej woli człowieka. Znamy krótkie życia ludzi, którzy dokonali w nich wielkich rzeczy, i odwrotnie, są życia długie, nie kończące się, których posiadacze niczego nie dokonali. Najczęściej dzieje się tak, że człowiek doszedłszy do pewnego wieku, dochodzi w nim do pełni swego rozwoju, tak że dalsze lata choćby najdłuższe jego życia nie dodają nic do jego wzrostu, o ile nie wykazują kompletnego zaniku sił, zwanego uwiązaniem starczym.

Choć jednak czas sam przez się nie realizuje możliwości, w jakie wyposażony jest od Boga każdy człowiek, przyczynia się bardzo do ich znajomości. Z upływem bowiem czasu zawartość nasza wewnętrzna

(1) *Izaj.* XLV, 9.

(2) *Rzym.* IX, 20.

staje się nam coraz bardziej znana. Dlatego to, gdy chodzi o wydajność życia, inne są wymagania od małego dziecka, inne od młodzieńca, inne zaś od człowieka dojrzałego. Im ktoś więcej wie o sobie, tym większy ma obowiązek pracy nad sobą : rozwijania tego, co w nim jest dobre, tępienia zaś, co złe.

W żadnej innej doktrynie moralnej wymagania w tej sprawie nie są tak wysokie i bezwzględne jak w chrystianizmie. Już Stary Zakon wyraźnie określał obowiązek oddawania Bogu dziesiątej części wszystkiego, co każdy człowiek posiadał. A nie tylko o ilość chodziło w tym obowiązku, ale, i to przede wszystkim, o jakość. Wskazują to wyraźnie prawa dotyczące pierworodztwa i wogóle pierwoćin. « Poświęć mi wszelkie pierworodne — mówi Bóg do Mojżesza — cokolwiek otwiera żywot, tak z ludzi, jak z bydła, bo moje jest » (1). Pierworodne oznaczało to samo co najlepsze, co pierwsze pod względem wartości. W tym znaczeniu mówi Mędrzec w Przypowieściach : « Czcij Pana z majątności twojej, i z pierwiastków wszystkich dóbr twoich » (2).

Wszystkie jednak nakazy, określające jak najdokładniej ilość i jakość tego, co można nazwać podatkiem, czynszem oddawanym Bogu przez ludzi, nie powstrzymały wielu z nich od rutyny, czyli od bezmyślnego, czysto mechanicznego spełniania obowiązków religijnych. Oddający w ten sposób kult Bogu starali się jedynie o zachowanie jego form zewnętrznych, nie dbali natomiast wcale o jego ducha. Dlatego to wielokrotnie domaga się Bóg, aby Mu oddawano cześć w coraz to nowej formie : « Śpiewajcie Panu nową pieśń, śpiewaj Panu wszystka ziemio » (3). Że chodzi tu

(1) *Ex.* XIII, 2.

(2) *Przyp.* III, 9.

(3) *Ps.* XCV, 1.

o najlepsze możliwości, to znaczy o pogłębienie treści kultu oddawanego Bogu, aby z powierzchownego, czysto zewnętrznego, stawał się on coraz bardziej wewnętrzny i uduchowiony, świadczy o tym wyraźne zalecenie Psalmisty : *psallite sapienter* — śpiewajcie mądrze (1).

Wszakże dopiero w Nowym Zakonie został w całej pełni określony obowiązek realizacji najlepszych możliwości człowieka. Obowiązek ten poleca Chrystus wielokrotnie, zwłaszcza w swych przypowieściach. Przyrównywając więc wydajność życia ludzkiego do owoców, jakie rodzi drzewo, Zbawiciel potępia bezwzględnie każdego, którego życie nie daje pożytku bliżnim. « Wszelkie drzewo, które nie rodzi owocu dobrego, będzie wycięte i w ogień wrzucone » (2). Tę samą myśl wyraża Chrystus w następującej przypowieści : « Człowiek niektóry miał drzewo figowe, posadzone w winnicy swojej, i przyszedł, szukając na nim owocu, i nie znalazł. Tedy rzekł do uprawiającego winnicę : Oto trzy lata jak przychodzę szukać owocu na tej fidze, a nie znajduję. Wytnij ją więc, pocóż ziemię zajmuje ? A on odpowiadając rzekł mu : Panie, zostaw ją i na ten rok, aż ją okopię i nawozem obłożę, a może da owoc ; a jeśli nie, to ją potem wytniesz » (3).

Nie poprzestając na tym ogólnym, czysto teoretycznym wskazaniu, ponawia je Chrystus w konkretnym wypadku z własnego życia, opisanym przez Mateusza i Marka : « Ujrawszy jedno figowe drzewo przy drodze, przyszedł Jezus do niego, i nie znalazł nic na nim tylko liście, i rzekł : Niechaj się nigdy z ciebie owoc nie rodzi na wieki. I uschła zaraz figa » (4).

(1) Ps. XLVI, 8.

(2) Mat. VII, 19.

(3) Luk. XIII, 6-9.

(4) Mat. XXI, 19 ; Mar. XI, 13.

Niewiele w Ewangelii znajdujemy faktów tak wielkiej surowości Jezusa, jak przekleństwo owej nieplodnej figi. Świadczy ono wymownie o tym, jak bezwzględnie domaga się Zbawiciel od każdego stworzenia użyteczności dla drugih.

Najdobitniej jednak wymagania te zostały wyrażone w przypowieści o talentach i o dziesięciu grzywnach. Obie te przypowieści omawiają jeden i ten sam temat, każda jednak czyni to na swój sposób. Przypowieść o talentach (1) ma to właściwego, że każdy ze sług, któremu były powierzone talenty, nie dostał ich w jednakowej ilości. Różnej ilości, odpowiadać miał różny zwrot talentów. I tak się stało: ten, który otrzymał ich pięć, zwrócił dziesięć, dorabiając własnym swym trudem drugie tyle. Także i ten, który otrzymał dwa talenty, oddał cztery, dorabiając drugie tyle w podobny sposób, co i poprzedni. Ten wreszcie sługa, który otrzymał jeden tylko talent, zwrócił go, bez żadnego dorobku.

Nie trudno domyślić się, że talenty owe oznaczają różne możliwości, jakie są udziałem poszczególnych ludzi. Nikt z ludzi nie jest pozbawiony takich czy innych możliwości, nadających się do realizacji w jego życiu, u każdego jednak są one indywidualnie różne co do ilości i jakości, aczkolwiek każdy otrzymał je pod miarę w stopniu ograniczonym.

Co znaczy jednak podwojona liczba talentów? Czyż mowa tu jest o stworzeniu przez człowieka nowych możliwości, ponad te, które otrzymał od Boga? Wiedząc, że takie a nie inne możliwości związane są z każdą indywidualnością, musielibyśmy uznać, że zmieniając ich ilość i jakość, człowiek przez to samo zmienia swą indywidualność. Pomijając filozoficzną trud-

(1) *Mat.* XXV, 14-30.

ność takiej zmiany, przeczą jej wyraźnie słowa Chrystusa : « Kto z was obmyślając pilnie może przydać do wzrostu swego łokieć jeden ? » (1), zapytuje Zbawiciel w swym kazaniu na górze, gdy piętnuje zbytnią troskę człowieka o wzrost jego życia.

Podwojenia więc liczby otrzymanych od Boga talentów nie należy rozumieć jako stworzenie przez człowieka czegoś absolutnie nowego, ale jako rozwinięcie tego, co potencjalnie ma już w sobie, użycie talentów, w jakie został przez Boga wyposażony. Każdy z owych talentów — podobnie jak ziarno pszenicy lub żyta — zawiera w sobie *in statu latentli* inne talenty, inne znane Bogu możliwości, których ujawnienie, czyli realizacja w życiu, zależna jest od woli ich posiadacza.

W przypowieści o grzywnach skala wymagań jest jeszcze wyższa. Choć bowiem każdy z dziesięciu sług dostał po jednej tylko grzywnie, przy porachunku okazało się, że niektórzy z nich powiększyli tę ilość wielokrotnie : « I przyszedł pierwszy, mówiąc : Panie, grzywna twoja przysporzyła dziesięć grzywien... Przyszedł i drugi, mówiąc : Panie, grzywna twoja pięć grzywien uczyniła » (2). Widzimy więc, że przyrost dóbr nie jest tu dwukrotny, jak w przypowieści o talentach, ale dziesięciokrotny i pięciokrotny.

Tak wielki przyrost nie wymaga do wytłumaczenia jakiejś boskiej mocy w człowieku, dzięki której stwarzałby on *ex nihilo* to, czego nie dostał, ale da się wytłumaczyć przez rozwinięcie udzielonych mu przez Boga możliwości działania. Ponieważ możliwości te są u każdego różne, ponieważ skądinąd i osobisty wkład człowieka jest w każdym wypadku różny, dlatego też i rezultaty nie są jednakowe. Ziarno Bożego posiewu, padając « na ziemię dobrą... przynosi

(1) *Mat.* VI, 27.

(2) *Luk.* XIX, 16, 18.

owoc jedno setny, drugie sześćdziesiąty, a inne trzydziesty» (1).

By zdać sobie sprawę, jakiej natury są udzielone każdemu możliwości działania, wystarczy uprzytomnić sobie, ku czemu one mają służyć. Otóż ze wskazań Pisma wynika, że możliwości te dane są jednostce dla jej osobistego dobra oraz dla dobra bliźnich. Na czym polega dobro jednostki? Na afirmacji tego, co w niej jest najbardziej osobiste, czyli na realizacji zamysłu Bożego, dla którego została stworzona. Cel ten wymaga, żeby człowiek, rozpatrzywszy swe możliwości, ziszczał spośród nich te tylko, które go najlepiej wyrażają jako jednostkę, nie dopuszczał zaś do realizacji innych. Owocem takiej pracy będzie gruntowna przemiana człowieka, którą to przemianę w swej rozmowie z Nikodemem Chrystus nazywa powtórным narodzeniem: « Zaprawdę, zaprawdę, mówię tobie: Jeśli się kto nie narodzi znowu, nie może widzieć Królestwa Bożego » (2). Narodzenie na nowo, czy odrodzenie, ma miejsce tam, gdzie przedtem coś umarło. Praca więc nad sobą samym wymaga, by pewne możliwości w człowieku zamarły, inne zaś jak najintensywniej żyły. Zaleca to wielokrotnie święty Paweł w słynnym swym rozróżnieniu między starym w nas człowiekiem a nowym, z których pierwszy ma umrzeć, a drugi żyć. Mówi więc Apostoł, że stary człowiek ma być ukrzyżowany, aby ciało grzechu było zniszczone, « żebyśmy już więcej nie służyli grzechowi » (3). Podobnie w liście do Efezów wzywa nas Apostoł, abyśmy « zwlekli (z siebie) starego człowieka, który się psuje według żądź błędu, a odnowili się duchem umysłu naszego, i oblekli w nowego człowieka, który według

(1) *Mat.* XIII, 23.

(2) *Jan.* III, 3.

(3) *Rzym.* VI, 6.

Boga stworzony jest w sprawiedliwości i świętości prawdy » (1). To samo zalecenie wyrażone trochę inaczej znajdujemy w liście do Kolosan : « Nie kłamcie jedni drugim, upomina nas święty Paweł, gdyżście zwlekli z siebie starego człowieka z uczynkami jego, a oblekliście nowego, który się odnawia w poznaniu, podług obrazu tego, który go stworzył » (2).

Teksty te nie pozostawiają żadnej wątpliwości. Brana po chrześcijańsku praca nad sobą nie polega bynajmniej na rozwinięciu *wszystkich* możliwości, jakie dany człowiek przynosi z sobą na świat, ale na realizacji *niektórych* z nich tylko, tych mianowicie, które wyrażają najlepiej jego osobowość, tak jak ją myśl Boża odwiecznie pojęła. Nie wystarcza więc powoływać się na naturę jako na uzasadnienie dążeń, jakie człowiek przejawia w swym życiu, bowiem wśród najbardziej naturalnych dążeń i skłonności naszych jedne są dobre, a inne złe. Chrześcijaninowi nie wolno traktować ich jednakowo, ale powinien wybierać między nimi, zaspakajając jedne a poskramiając drugie. Obowiązek ciągłego wyboru między różnymi skłonnościami natury człowieka, oraz wykorzeniania tych, które stają w poprzek jego powołaniu, wiąże się w chrystianizmie z nakazem niesienia swego krzyża. Tak rozumieć należy ostrzeżenie Chrystusa : « Kto nie dźwiga krzyża swego i nie idzie za mną, nie może być uczniem moim » (3). I jako dowód, że tak pojęty krzyż jest niezbędny do doskonalenia człowieka, Chrystus dodaje : « Albowiem kto z was, chcąc zbudować wieżę, nie usiądzie pierwej i oblicza, czy ma środki potrzebne na dokonanie, aby snadź, gdyby założył fundament, a nie mógł dokończyć, wszyscy patrzący nie zaczęli się śmiać z niego, mówiąc : Ten człowiek począł budować, a nie mógł

(1) *Efez.* IV, 21-24.

(2) *Kol.* III, 9-10.

(3) *Luk.* XIV, 27.

dokończyć » (1). Bez ścisłego doboru najodpowiedniejszych środków i usuwania bezwzględnego wszystkich przeszkód, nie podobna budować gmachu doskonałości chrześcijańskiej. Jakiego ogromu pracy osobistej, obok działania łaski, wymagały takie budowy duchowe, jak świętość Marii Magdaleny, z której, według świadectwa Ewangelisty, « siedmiu czartów wyszło » (2), lub doskonałość Pawła, nawróconego z prześladowcy na Apostoła! Oto, co on sam mówi w tej sprawie: « Jestem najmniejszy między Apostołami, który nie jestem godzien, aby mnie zwano Apostołem, przeto, żem prześladował Kościół Boży. Lecz z łaski Bożej jestem tym, czym jestem, a łaska Jego we mnie próżną nie była, alem więcej pracowałem niż oni wszyscy, wszakże nie ja, ale łaska Boża ze mną » (3).

Dotychczas traktowaliśmy możliwości jednostki jako służące jej osobistemu dobru. Nie na tym jednak kończy się treść i zakres tych możliwości, dalszym bowiem ich przeznaczeniem jest dobro bliźnich. Dobro to wynika pośrednio z pracy jednostki nad samą sobą, bezpośrednio zaś z jej pracy dla bliźnich. Nie potrzeba długo dowodzić, by wykazać, że z osobistego doskonalenia jednostki, polegającego na rozwinięciu dobrych jej skłonności i na poskromieniu złych, korzystają inni ludzie. W ocenie bowiem posiadanych przez nas skłonności należy się liczyć z ich stosunkiem do bliźnich. Gdy skłonności te nie przesłaniają nam potrzeb bliźniego i nie przeszkadzają ich zaspokojeniu, są one dobre; w przeciwnym razie są złe. Każde więc osiągnięcie nasze wewnętrzne, wynikające z tryumfu tej czy innej dobrej skłonności naszej nad przeciwną jej, złą, każde zwycięstwo nad samym sobą w postaci

(1) *Luk.* XIV, 28-30.

(2) *Luk.* VIII, 2.

(3) *1. Kor.* XV, 9-10.

poskromienia pychy, chciwości, zazdrości i tym podobnych uczuć, sprzyja jeżeli nie wprost to ubocznie dobru bliźnich.

Do dobra tego jednak możemy i powinniśmy przyczynić się bezpośrednio tym, co każdy z nas dostał od Boga. Właściwością bowiem tych Bożych darów jest ich zamiennność. Charakterystyczny pod tym względem jest fakt, że wszystkie porównania, przenośnie i symbole, wyrażające owe dary Boże, przedstawiają je nam jako dobra *zamiennie*. Są to więc talenty, grzywny, grosze, perły, oraz skarb ukryty w ziemi (1). Wszystkie te nazwy oznaczają dobra, które można zamieniać na inne.

Ta ich właściwość jest szczególnie podkreślona w porachunku Pana z leniwym sługą. « Przystąpiwszy ten, który był wziął jeden talent, rzekł : Panie ! Wiem, żeś jest człowiek srogi : żniesz, gdzieś nie siał, i zbierasz, gdzieś nie rozproszył. Bojąc się tedy, odszedłem i skryłem mój talent : cto masz, co twego jest » (2). Cóż mu na to Pan odpowiada ? Czy odpiera zarzut srogości ? Bynajmniej ! Biorąc za słowo leniwego sługę, tak mówi doń : « Sługo zły i gnuśny ! Wiedziałeś, że żnę, gdzieś nie siał, i zbieram, gdzieś nie rozproszył. Miałeś tedy pieniądze moje poruczyć bankierom, a ja przyszedłszy wziąłbym był, co jest mojego, z lichwą. Przetoż weźmijcie od niego ten talent, a dajcie temu, który ma dziesięć talentów » (3).

Ze słów tych wynika, że winą złego sługi nie było rozproszenie powierzonych mu dóbr przez Pana, jak to uczynił syn marnotrawny z dobrami ojca swego (4). Sługa ów nie stracił danego sobie talentu, ale zwrócił go nietkniętym, to znaczy nieużytym do żadnych operacji

(1) *Mat.* XIII, 44-46.

(2) *Mat.* XXV, 24-25.

(3) *Mat.* XXV, 26-28.

(4) *Luk.* XV, 13.

handlowych. To właśnie wyrzuca mu jego pan, mówiąc : « miałeś tedy pieniądze moje poruczyć bankierom ». Wszystkim wiadomo, czym zajmują się bankierzy : zamieniają oni powierzone sobie pieniądze na inne wartości i zdobytym z obrotu zyskiem dzielą się z tymi, którzy im pieniądze powierzyli. Przetłumaczona na język moralności ewangelicznej transakcja ta polega również na zamianie pewnych wartości duchowych i na dzieleniu się zyskiem duchowym w ten sposób otrzymanym. Zysku tego żaden człowiek by nie osiągnął, gdyby nie zużył na rzecz bliźnich powierzonych sobie od Boga darów. Dla lepszego zrozumienia weźmy jako przykład życie człowieka obdarzonego niezwykłą mądrością życiową. Mądrość ta, choćby największa, na nic mu się nie zda, jeżeli z samolubstwa lub pogardy dla ludzi będzie ją zachowywał dla samego siebie. Przeciwnie zaś, gdy użyczy jej bliźnim swoim, gdy zamiast stronić od spraw publicznych zajmie się nimi osobiście, lub przez rady swe pomoże innym ludziom do ich rozwiązania, wówczas wartość życia tego człowieka powiększy się wielokrotnie o dobro ogólne, do którego się przyczyni.

Otóż podobnie jak z mądrością, tak też jest z wszystkimi darami Bożymi poszczególnych ludzi : dary te otrzymali oni nie dla siebie samych, ale dla dobra ogólnego. Wskazania Pisma Świętego nie pozostawiają pod tym względem żadnej wątpliwości. Oto co pisze w tej sprawie święty Piotr Apostoł : « Każdy, jako wziął dar, tak nim jeden drugiemu usługujcie, jako dobrzy szafarze rozlicznej łaski Bożej » (1). Znaczy to, że dary Boże, zawarte w najlepszych możliwościach naszego życia, udzielone są nam dla innych ludzi, i że w miarę jak możliwości te realizujemy dla dobra innych, stajemy się dla nich szafarzami Boga, wyko-

(1) 1. Piotr. IV, 10.

nawcami Jego miłosiernych względem nich planów. Tę samą myśl wyraża wielokrotnie Apostoł Paweł. Mówi on o powołaniu chrześcijanina : « Tak niechaj o nas człowiek rozumie, jako o sługach Chrystusowych i o szafarzach tajemnic Bożych. A tegoż zresztą żądają od szafarzy, aby każdy znaleziony był wiernym » (1). Tajemnice, o których tu mowa, są to odwieczne zamiary Boże względem poszczególnych ludzi, ziszczone dla ich dobra przy pomocy innych ludzi. Najbardziej charakterystyczne słowa w tej sprawie wypowiedział święty Paweł w liście do Efezów. Mówiąc w nim o rozmaitych powołaniach ludzi przez Chrystusa, tłumaczy, że te różne powołania służą *ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi* (2). Zastanówmy się chwilę nad słowami tego tekstu.

Ich przekład i krótki rozbiór wykaże, że cel darów Bożych jednostce udzielonych jest wybitnie społeczny, wymagający od niej poświęcenia wszystkich owoców pracy nad sobą dobru bliźnich.

Bezpośrednim celem pracy człowieka nad sobą ma być, zdaniem Apostoła, *consummatio sanctorum* — dokonanie świętych, czyli osiągnięcie najwyższego stopnia dostępnej każdemu doskonałości, przez realizację najlepszych jego możliwości. Wszakże to osobiste udoskonalenie jednostki nie wyczerpuje celowości darów Bożych. Dalszym ich celem ogólnie branym ma być, według Apostoła, *opus ministerii*, w szczególności zaś *aedificatio corporis Christi*. *Opus ministerii* jest to dzieło posłannictwa, wyznaczone przez Opatrzność człowiekowi. Polega ono na oddawaniu bliźnim różnych usług, odnoszących się do ich dobra. Stąd też wyrażenie Pisma *opus ministerii* tłumaczone

(1) 1. Kor. IV, 1-2.

(2) Efez. IV, 12.

jest w języku polskim jako dzieło usługiwania lub posługiwania bliźnim, służące ich dobru duchowemu. W tym sensie wyrażają się Apostołowie, gdy odróżniając swoje zadanie od funkcji diakonów, mówią: « My modlitwy i usługi słowa pilnować będziemy » (1). Podobnie wyraża się Apostoł Narodów, gdy przewidując rychłe swe pojmanie w Jerozolimie i prześladowania pisze: « Za nic sobie tego nie ważę i życia mego nie cenię wyżej nad samego siebie, bylebym tylko dokończył biegu mego i posługi słowa, którą wzięłem od Pana Jezusa dla wygłaszania Ewangelii » (2). Że posługiwanie nie zasadza się tylko na głoszeniu słowa Bożego, świadczą o tym następujące słowa Apostoła Narodów: « Różne są dary, ale tenże Duch. I różne są posługi, ale tenże Pan. I różne sprawy, ale tenże Bóg, który sprawuje wszystko we wszystkich. A każdemu bywa dane okazanie Ducha ku pożytkowi. Jednemu przez Ducha bywa dana mowa mądrości, a drugiemu mowa umiejętności przez tegoż Ducha. Innemu wiara w tymże Duchu. Innemu łaska uzdrawiania w tymże Duchu. Innemu czynienie cudów, innemu prorocтво, innemu rozeznanie duchów, innemu rozmaitość języków, a innemu tłumaczenie mów. A to wszystko sprawuje jeden i tenże Duch, udzielając z osobna każdemu, jako chce » (3). Tekst ten wyraźnie nam wskazuje, jak różnorodne i różnym potrzebom ducha służące są owe posługiwanie bliźnim, które Apostoł nazywa ogólnym mianem *opus ministerii*.

Posługiwanie to ma służyć celowi, który Apostoł nazywa *aedificatio corporis Christi* — budowaniem ciała Chrystusa. Wiemy już, że budowanie znaczy to samo, co doskonalenie. Tu jednak jest mowa o doskonaleniu nie siebie samego, ale bliźnich. A choć dosko-

(1) Dz. Ap. VI, 4.

(2) Dz. Ap. XX, 24.

(3) 1. Kor. XII, 4-11.

naląc siebie, doskonalimy bliźnich naszych, Apostołowi chodzi o coś więcej, gdy mówi o budowaniu ciała Chrystusa. Budowanie to wymaga, abyśmy przychodzili z pomocą takim potrzebom bliźniego naszego, których zaspokojenie przyczynia się do jego doskonałości. Rzecz prosta, że potrzeby te trzeba naprzód dojrzeć w bliźnim, to znaczy trzeba dobrze zdawać sobie sprawę z jego usposobienia, zalet i wad, z tego, co ma usunąć, a co zachować — co służy do wzrostu jego duchowego. Nie wystarczy jednak dojrzeć w kimś jego zalety i wady, trzeba ponadto umieć doń przemówić w sposób nie poniżający i upokarzający, ale przeciwnie, zachęcający do rozwijania zalet a usuwania wad. Na tę właśnie umiejętność zwraca uwagę Apostoł, jako najważniejszą w budowaniu bliźnich : « My, którzyśmy mocniejsi, — pisze on w liście do Rzymian — winniśmy znosić słabości drugich, a nie podobać się samym sobie. Przeto każdy z nas niech się podoba bliźniemu swemu ku dobremu, dla zbudowania » (1). Podobne zalecenie znajdujemy w liście do Efezów : « Wszelka mowa zła niech z ust waszych nie wychodzi, ale jeśli która dobra ku zbudowaniu, aby była przyjemna słuchającym » (2). Do tego, by podobać się bliźniemu, by stać się mu przyjemnym, nie wystarczy znać jego usposobienie, trzeba ponadto umieć z nim obcować. Umiejętności tej nie wskaże żaden spryt, żadna zręczność podyktowana przez interes, ale jedynie prawdziwa miłość bliźniego. Dlatego to Apostoł w liście do Koryntian oświadcza wręcz : « umiejętność nadyma, ale miłość buduje » (3). I by nam wskazać, jak w praktyce wygląda ta budująca bliźniego miłość, nieco dalej pisze o sobie : « Będąc wolnym (to znaczy niezależnym) od wszystkich, samego siebie uczynił niewol-

(1) *Rzym. XV, 1-2.*

(2) *Efez. IV, 29.*

(3) *1. Kor. VIII, 1.*

nikiem wszystkich, abym ich więcej pozyskał. I stałem się żydem jako żyd, abym żydów pozyskał. Tym, którzy są pod zakonem, jakobym był pod zakonem (choć sam nie byłem pod zakonem), abym tych, którzy są pod zakonem, pozyskał. Tym, którzy są bez zakonu, jakobym był bez zakonu (choć nie byłem bez zakonu Bożego, ale byłem w zakonie Chrystusa), abym pozyskał tych, którzy są bez zakonu. Stałem się słabym, jako słaby, abym słabych pozyskał. Wszystkim stałem się wszystkim, abym wszystkich pozyskał. A to wszystko czynię dla Ewangelii, abym się stał jej uczestnikiem » (1). Słowa : « abym żydów pozyskał », « abym słabych pozyskał », « abym wszystkich pozyskał », wymagają wyjaśnienia : o jakim pozyskaniu mówi Apostoł ? Komu lub czemu ma ęno służyć ? Oczywiście nie samemu sobie w znaczeniu ciasnym, egoistycznym, to znaczy bez względu na bliźniego. Wzgląd ten powinien być główny, gdy chodzi o bliźniego, innymi słowy mówiąc, winniśmy go pozyskiwać przede wszystkim dla niego samego, dla dobra i szczęścia zarazem, jakiego człowiek dostępuje przez rozwój swój osobisty, przez zrozumienie i ziszczenie tego, co w nim jest najlepsze. Rzecz prosta, że kto dla takiego celu pozyska bliźniego, ten sobie samemu dobrze czyni, zgodnie z zapewnieniem mędrca : « Człowiek uczynny dobrze czyni duszy swojej » (2). Dobrze czyni nie tylko przez to, że zyskuje sobie wdzięczność bliźniego i Bożą nagrodę, ale że bierze czynny udział w boskim dziele zbawienia ludzi. « Jesteśmy pomocnikami Bożymi » (3), mówi Apostoł o takim zbawianiu ludzi przez pozyskanie ich dla celu ich życia.

Troska o zbawienie ludzi wymaga od chrześcijanina ciągłej uwagi na swe słowa i czyny, aby nic w nich nie

(1) 1. *Kor.* IX, 19-23.

(2) *Przyp.* XI, 17.

(3) 1. *Kor.* III, 9.

gorszyło bliźniego, wszystko natomiast go budowało. Nie brak w tym względzie wskazań w całym Piśmie. Nikt jednak tak głęboko nie wniknął w tę sprawę jak Paweł Apostoł. Domaga się on nieustannego liczenia się z sumieniem bliźniego. Przytoczę tu kilka jego najważniejszych zaleceń w tej sprawie : « Wszystko mi wolno, ale nie wszystko buduje » — czytamy w liście do Koryntian. « Niechaj nikt nie szuka tego, co jest jego, ale każdy, co jest bliźniego » (1). Po tych ogólnych wskazaniach przechodzi Apostoł do konkretnej sprawy jedzenia mięsa, które było ofiarowane bałwanom. Otóż pożywanie takiego mięsa uważane było za grzech przez niektórych chrześcijan, nawróconych z żydów. Pogląd ten uważa Apostoł za błędny. « Wszystko, co w jatce sprzedają, mówi on, jedzcie, nie nie pytając dla sumienia (to znaczy ze względu na sumienie). Pańska jest ziemia i to, co ją napęlnia. Jeśli kto z niewiernych was zaprasza, a chcecie iść, wszystko, co przed wami położą, jedzcie nie nie pytając dla sumienia. Lecz jeśli kto wam rzekł : to jest bałwanom ofiarowane, nie jedzcie, dla onego, który oznajmił, i dla sumienia. A sumienia, mówię, nie twego, ale drugiego... Bądźcie bez obrażenia (to znaczy bez zgorszenia) żydom i poganom i kościołowi Bożemu ; jako się i ja wszystkim we wszystkim podobam, nie szukając, co mnie pożyteczne jest, ale co wielu, aby byli zbawieni » (2). Nie mniej głębokie uwagi w tej sprawie znajdujemy w liście świętego Pawła do Rzymian. Nie potępiać ludzi słabszych w wierze i nie gorszyć ich lekceważeniem tego, co w naszym przekonaniu nie obowiązuje wcale, lecz co w ich mniemaniu jest obowiązkiem sumienia, oto główne myśli Apostoła : « Słabszego w wierze przyjmijcie nie w sporach myśli (to znaczy nie po to, by sprzeczać się w kwestiach

(1) 1. Kor. X, 23-24.

(2) 1. Kor. X, 25-29, 32-33.

spornych). Bo jeden wierzy, iż może jeść wszystko, a drugi, będąc słaby, jarzyny jada. Ten, który je, niech nie lekceważy tego, który nie je ; a nie jedzący niech nie potępia tego, który je. Albowiem go Bóg przyjął (takim jakim jest). Ty ktoś jest, co sądzisz cudzego sługę ? Czy stoi, czy upada, to obchodzi Pana. Ale ostoi się, albowiem mocen jest Bóg podtrzymać go... Nie sądźmy więc jedni drugich, ale raczej rozsądzajmy, żebyśmy nie dawali obrażenia ani zgorszenia bratu. Wiem i upewniony jestem przez Pana Jezusa, iż nie masz nic przez się nieczystego (w pokarmach), tylko temu, kto mniema, że coś jest nieczyste, temu to nieczyste jest (to znaczy, że żaden pokarm sam przez się nie kała człowieka). Lecz jeśli dla pokarmu (który pożywasz) brat twój jest zasmucony, już nie według miłości postępujesz. Nie zatracaj pokarmem twoim tego, za którego Chrystus umarł... Starajmy się tedy o to, co do pokoju jest i ku zbudowaniu społecznemu. Dla pokarmu nie psuj sprawy Bożej. Wszystko wprawdzie jest czyste, ale źle jest człowiekowi, który jedząc, daje zgorszenie. Dobrze jest nie jeść mięsa i nie pić wina, ani żadnej rzeczy, która jest bratu twemu powodem upadku, zgorszenia, lub słabości » (1). Oto jak Apostoł Narodów pojmuje budowanie bliźnich.

Pozostaje nam do wyjaśnienia jedno jeszcze pojęcie z przytoczonego powyżej tekstu świętego Pawła. Twierdzi on, że służąc tym, co w nas najlepsze, potrzebom bliźnich naszych, budujemy w ten sposób ciało Chrystusa. Tak nazywa Apostoł społeczność ludzi, idących do Boga jako ostatecznego celu ich doskonałości poprzez Jezusa Chrystusa. Porównanie z ciałem wyraża jak najlepiej cechy tej zbiorowości, zwanej inaczej Kościołem. Jak ciało stanowi organiczną ca-

(1) *Rzym. XIV*, 1-4, 13-21.

łość, w której każdy członek ma z natury swej wynikającą funkcję do spełnienia, tak też i w zbiorowości, zwanej ciałem Chrystusa, każdy członek ma swoją rolę do wykonania, sobie właściwe powołanie, w którym nikt go zastąpić nie może. Z wierności temu osobistemu powołaniu wynika dobro całości. Przytoczę tu słowa samego Pawła : « Jako w jednym ciele wiele członków mamy, ale wszystkie członki nie jedną sprawę mają, tak wielu nas jednym ciałem jesteśmy w Chrystusie, a każdy z osobna jeden drugiego członkami » (1). Jak w ciele ludzkim nie ludzie wskazują funkcje poszczególnym członkom, ale sam Stwórca, tak też i w zbiorowości, tworzącej ciało Chrystusa, « Bóg ułożył członki, każdy z nich w ciele, jako chciał » (2). Nie może więc być tam, jak w stosunkach ludzkich, pomyłek, wynikających z pominięcia ludzi odpowiednich na dane stanowiska, a obsadzania takowych przez ludzi nieodpowiednich, nie może być narzucania ról niewłaściwych : każdy jest na swoim miejscu i pełni swoją sprawę, do której jest wewnątrz od Boga przygotowany. Dzięki właśnie tej najgłębszej odpowiedniości ludzi, na predyspozycji Bożej opartej, każdy z nich jest potrzebny dla siebie, dla innych członków i dla dobra całości : « Nie może rzec oko ręce : nie potrzeba mi ciebie ; albo znowu głowa nogom : nie potrzebuję was. Owszem, daleko więcej członki ciała, które się zdadzą być słabsze, są potrzebniejsze... Aby nie było rozerwania w ciele, ale iżby jedne członki o drugich staranie miały. A przetoż, jeśli cierpi jeden członek, cierpią z nim wszystkie członki ; a jeśli bywa uczczony jeden członek, radują się z nim wszystkie członki » (3).

Otóż ciało Chrystusa, czyli prawdziwy Kościół, buduje od wewnątrz ten, kto najlepsze możliwości

(1) *Rzym.* XII, 4-5.

(2) *1. Kor.* XII, 18.

(3) *1. Kor.* XII, 21-22 ; 25-26.

swego jestestwa realizuje dla dobra bliźnich. Buduje on przede wszystkim samego siebie przez rozeznanie i rozwijanie tego, co w nim jest najautentyczniej Boże, a przez to samo najbardziej oryginalne i osobiste. Nie można jednak doskonalić samego siebie bez budowania bliźnich. Materiałów do tej budowy dostarczają te właśnie najlepsze możliwości jednostki, rozeznane i realizowane w pracy jej nad sobą. Rezultatem tej pracy jest pomnożenie wielokrotne potencjału jednostki, jej niepomiaralna wydajność, wyrażona symbolicznie w przypowieściach Chrystusowych przez setny owoc, przez dziesięć talentów w zamian za pięć, przez dziesięć grzywien w zamian za jedną. Ten przedziwny wzrost doskonałości możliwy jest tylko w Chrystusie, który jeden zna boskie zadatki każdej jednostki i wie, ku czemu one służą. On to jest fundamentem i głową budującego się od wewnątrz Kościoła. Zacytuję tu raz jeszcze Apostoła Pawła, opisującego ten odśrodkowy wzrost mistycznego ciała Chrystusa, jakim jest Jego Kościół : « Czyniąc prawdę w miłości, rośnijmy we wszystkim w onego, który jest głową, to jest w Chrystusa ; z którego całe ciało, złożone i spojęne przez wszystkie stawy, przez które jeden członek drugiemu posiłku dodaje, mocą, jaka jest w każdym członku według jego miary, co czyni pomnożenie ciała ku zbudowaniu samego siebie w miłości » (1).

Proszę Państwa, odczyt mój zatytułowaawszy : *Skarb ukryty*, starałem się odpowiedzieć na pytania : co stanowi ów skarb, oraz gdzie i jak go szukać należy. Pragnąłem przede wszystkim podzielić się z Państwem najradośniejszą dla mnie wiadomością, jaką udało mi się zdobyć w życiu, a mianowicie, że skarb jest

(1) *Ejz.* IV, 15-16.

ukryty w każdym z nas i że stanowią go najlepsze możliwości nasze. Komu pojęcie skarbu nie odpowiada, niech je zastąpi jakimś innym, na przykład pojęciem oryginalności, geniuszu, wielkości naszej, wszystkiego tego bowiem zadatki nosimy w sobie, w bezcennych darach Bożych, wódarstwu naszemu powierzonych. Pragnąłem następnie zapewnić Państwa, że ze względu na ten potencjał drzemiących w każdym możliwości nikt nie ma prawa uważać się za pokrzywdzonego w życiu, nikomu bowiem żadne warunki, nie wyłączając wojny, nie mogą przeszkodzić w rozwijaniu w sobie i w bliźnich najlepszych możliwości, od których realizacji zależy Królestwo Boże na ziemi, a zatem przyszłość świata.

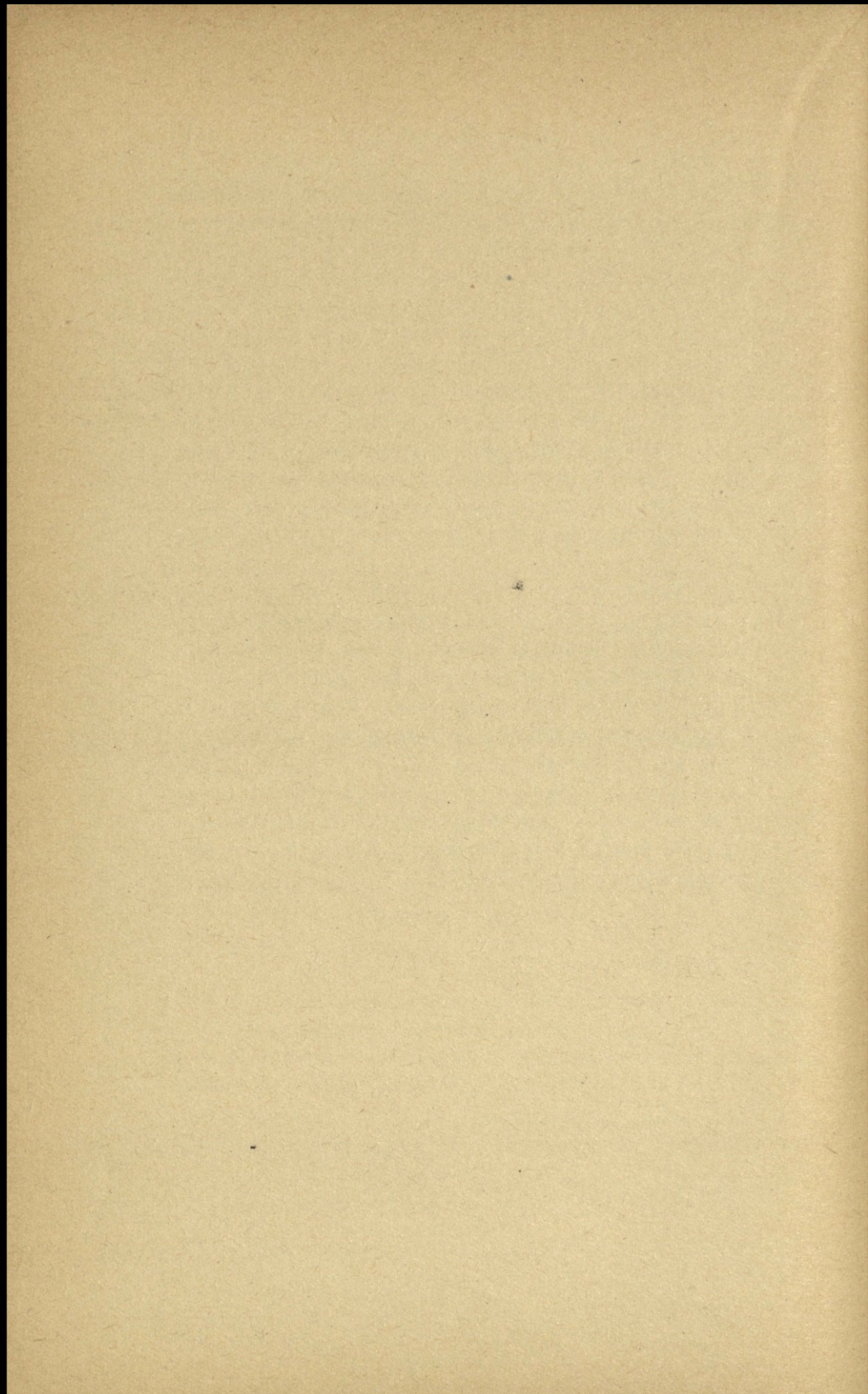
Pragnąłem wreszcie zachęcić Państwa do pracy w tym kierunku, jako najważniejszej, ponieważ chodzi w niej o taką afirmację każdego z nas, która da najgłębszą satysfakcję nam samym, najcenniejszą pomoc bliźnim naszym i największe dobro Polsce i światu.

Wszystkie te myśli moje reasumuje następująca przypowieść Chrystusa :

Podobne jest Królestwo Niebieskie skarbowi, ukrytemu w roli, który znalazłszy człowiek skryt, i od radości, jaką miał z niego, odchodzi, i wszystko, co ma, sprzedaje, a oną rolę kupuje (1).

Biviers, 4 listopada 1943.

(1) *Mat. XIII, 44.*



SPIS RZECZY

WSTĘP

Wojna totalna jest zamachem na wolność jednostki oraz na samo jej istnienie, 9. — Odpowiedzialność za wojnę totalną, 11. — Wysuwane przez wiek XIX hasło wolności jako wielkie nieporozumienie tego wieku, 14. — Pojęciu wolności przeczy filozofia XIX wieku : idealizm niemiecki, pozytywizm, 14. — Wrogie nastawienie nauki do jednostki i jej wolności, 18. — Socjologia, 19. — Wolność jako jedna z podstawowych afirmacji chrystianizmu, 20. — Rewolucja Francuska, 21. — Nadużycie hasła wolności przez fałszywą jego interpretację, 22. — Doktryna Marxa i Engelsa : jej antyindywidualizm i amoralność, 23. — Związek Republik Sowieckich, 28. — Państwa totalne, 30. — Państwa demokratyczne : zanik świadomości, że dla jednostki największym skarbem jest wolność, 35. — Ratunek dla jednostki nie w paktach politycznych, ale w *Przymierzu z Bogiem*, 36. — Plan pracy, 40.

CZĘŚĆ PIERWSZA

W OBRONIE JEDNOSTKI

I

W OBRONIE JEDNOSTKI

Niebezpieczeństwo grożące jednostce ludzkiej, 45. — Znaczenie słowa indywiduum, 45. — Przymus zewnętrzny i wewnętrzny, jaki wywiera na jednostkę ośrodek społeczny, 46. — *Przymus zewnętrzny* zaciera znaczenie jednostki, 47. — Zarzuty przeciw indywiduizmowi, 48. — Liberalizm i kapitalizm, 49. — Filozofia, 50. — Etyka socjologiczna, 51. — *Przymus wewnętrzny* : skłonności dziedziczne, wrodzone instynkty i nalogi, 53. — Brak niezawodnego kryterium do

rozeznania dobrych i złych skłonności, 54. — Odwoływanie się do rasy, 54. — Naśladowanie wybitnych ludzi, 55. — Życie podług natury, 56. — Wybór najlepszych możliwości pomagających do spełnienia *osobistego powołania*, 57. — Konflikt między rozumem a wolą, 58. — Między wolą a czynem, 59. — Przyczyny tego konfliktu, 60. — Grzech pierworodny : solidarność w złem rodzaju ludzkiego, 61. — O starym i nowym w nas człowieku, 63. — Ratunek dla jednostki w Chrystusie : *w żadnym innym zbawienia nie masz*, 64.

II

OKREŚLENIE POJĘCIA DOBRA MORALNEGO

Definicja dobra moralnego, 67. — *Racjonalistyczne* systemy moralne. Sokrates : pojęcie cnoty, zło przez niewiedzę, 67. — Arystoteles : konflikt między rozumem a zmysłami, 69. — Święty Tomasz z Akwinu : absolut dobra moralnego, wolność w wyborze środków, 70. — Etyka Stoików : fatalizm, 70. — Spinoza : negacja wolnej woli, 71. — Kant. Podstawą etyki rozum wydający *a priori* swe prawa i nakazy moralne, 72. — Cel etyki Kanta : ideał ludzkości uznany za dobro powszechne, 75. — *Utylitaryzm*. Helwecjusz : prawo interesu, 77. — Bentham : kryterium pożytku większości, 78. — John Stuart Mill : estetyka moralna, 79. — Etyka *ewolucjonistyczna* i *socjologiczna* : altruizm jako wynik ewolucji, 80. — Powszechność nie dosiegająca jednostki ludzkiej uważana przez wszystkie filozoficzne doktryny moralne za cechę istotną dobra, 80. — Schopenhauer : geniusz gatunku, 81. — Platon : Idee, prawzory ogólnej doskonałości, 82. — Etyki zawierające powszechność jako główną cechę dobra moralnego prowadzą nieuchronnie do racjonalizacji i standaryzacji, 83. — Jedynie *Objawienie chrześcijańskie* wskazuje jednostce ludzkiej dobro-doskonałość jej tylko właściwe, 84.

III

NADCZŁOWIEK CZY SYN BOŻY

O DWÓCH KONCEPCJACH INDYWIDUALIZMU

Indywidualizm Nietzschego a indywidualizm Ewangelii, 87. — Obóz państw totalnych i obóz demokracji, 88. — Pocho-

dzenie i rozwój człowieka w doktrynie Nietzschego, 89. — Rozwój moralny człowieka : przewyższenie samego siebie, 90. — Metody prowadzące do takiego rozwoju : moralność dla panów i moralność dla niewolników, 92. — Odwrócenie chrześcijańskiej tablicy wartości. Wola mocy, 94. — Wszelka moralność jest antynaturalna, 97. — *Gatunek nadczłowieka*, 98. — Nietzsche jako poprzednik rasizmu, 99. — Zasady demokracji sprzeczne z pojęciem i kierunkiem życia, 101. — Niewola jako warunek kultury i postępu, 103. — Chryścianizm jako czynnik zwyrodnienia, 104. — Cel człowieka : wyniszczenie samego siebie, dobrowolne u panów, mimowolne u niewolników, 105. — Doktryna wiecznego powrotu, 106. — Pochodzenie człowieka w doktrynie chrześcijańskiej, 107. — Rozwój w chrystianizmie polega na wyzyskaniu najlepszych skłonności, 108. — Cel człowieka : godność *synostwa Bożego*, 109.

IV

BANKRUKTWO RACJONALIZMU

Powszechna wiara w skuteczność metod racjonalizmu, 113. — Determinizm jako podstawowy postulat racjonalizmu, 113. — Syntetyczne ujęcie rzeczywistości nie dosięga jej istoty czyli indywiduum : kryzys determinizmu w fizyce, 115. — Kryzys determinizmu w filozofii, 116. — Racjonalistyczne próby przebudowy świata rozbijają się o niemoc zdeterminowania jednostki ludzkiej, 116.

V

RACJONALIZACJA JEDNOSTKI
W REPUBLICE PLATOŃSKIEJ

Rzeczy konkretne odbiciem prawdziwego bytu, jaki stanowią Idee, 119. — Idea państwa prawzorem wszystkich ustrojów państwowych, 120. — Zasady uzależniające bezwzględnie jednostkę od państwa, 121. — Racjonalny podział pracy : trzy klasy, 122. — Wartość tego podziału : Platon nie docenia znaczenia woli w życiu człowieka, 123. — O różnicach i nierównościach wśród ludzi decyduje urodzenie. Mīt o kastach, 125. — Wychowanie przyszłego króla-filozofa, 127. — Komunizm platoński, 128. — Człowiek pozbawiony w platońskim świecie

Idei sobie właściwego prawzoru doskonałości, 130. — Platónski ustrój państwowy rozbija się o zagadnienie jednostki, 132. — Koncepcja idealnego państwa oparta na rządach powszechnego rozumu, którego interpretacja należy do ludzi sprawujących władzę, 133. — Ustrój Republiki platońskiej miazdzy jednostkę i nie wykorzystuje jej najlepszych możliwości, 135.

VI

AUTODETERMINIZM

Metoda determinizmu w teorii i praktyce nie dosięga jednostki ludzkiej, 137. — Tylko jednostka może gruntownie zbadać siebie samą, 137. — Przez wybór takich lub innych możliwości jednostka *determinuje samą siebie*, 139. — Z realizacji możliwości powstaje przyszłość : przyszłość osobista człowieka, 141. — Przyszłość zbiorowości : każdy się do niej przyczynia przez swe poczynania lub zaniedbania, 142. — Odpowiedzialność moralna człowieka za następstwa jego czynów, 143. — Wartość autodeterminizmu jako filozofii bytu i filozofii moralnej, 145.

CZĘŚĆ DRUGA

TREŚĆ NOWEGO PRZYMIERZA
ZAWARTA W « OJCZE NASZ »

VII

GENEZA NOWEGO PRZYMIERZA

We wnętrzu własnego jestestwa każdy winien szukać odpowiedzi na pytanie, jak poprawić siebie samego, a przez to i zbiorowość, do której należy, 149. — Zawodne kryteria rozpoznania najlepszych możliwości naszej woli : dostosowanie się do ośrodka, 150. — Wrodzone i nabyte skłonności, 151. — Wskazywania filozofów i moralistów, 153. — Zwrócenie się do Boga po radę, 154. — Bóg wraz z technieniem życia daje natchnienie celu, 154. — Chrześcijańska koncepcja *sumienia*. Sumienie w roli sędziego, 155. — Człowiek w zgodzie ze swym sumieniem

znajdzie w nim zawsze wskazania, co ma robić, a czego się strzec. Mądrość, 158. — *Prawo naturalne* : wewnętrzne nakazy i zakazy, 159. — Wpływy przeciwne Bożemu natchnieniu, oraz wyzyskująca je dla celów swych akcja szatana, 162. — Posłuch głosowi Boga jest sprawą woli. Grzechy przez niewiedomość ; niewiedomość dobrowolna, 165. — Jedynym *prawem moralnym* zwracającym się do wszystkich ludzi jest Ewangelia, 167. — Przymierze z Bogiem w Starym Zakonie, 170. — *Nowe Przymierze*, którego pośrednikiem jest Jezus Chrystus, 175. — Nie tylko jednostki, ale i narody mają dostęp do Przymierza z Bogiem, 178.

VIII

OJCZE NASZ KTÓRYŚ JEST W NIEBIESIECH

Każdy, kto pragnie przyczynić się do lepszej przyszłości dla siebie i świata, powinien zawrzeć z Bogiem Przymierze, 181. — Treść Nowego Przymierza zawarta w skrócie w « Ojcie Nasz », 182. — Możliwość bezpośredniego dostępu do Boga, 183. — *Ojcie nasz* : godność synostwa Bożego, 184. — Punkt centralny Przymierza : « naprawa » wszystkiego i pojednanie w Chrystusie, 187. — *Ojcie nasz* : braterstwo ludzi poprzez Ojca i Syna, 190. — Balamutne hasła jedności w filozofii, ekonomii i polityce, 192. — Historia wykazuje, że hasła te przyczyniają się do poróżnienia ludzi, czego dowodem ostatnia wojna, 196. — *Ojcie nasz, któryś jest w niebiesiech* : perspektywy wyższego życia i nadziemskiego celu. Znaczenie wieczne spraw ziemskich, 197. — *Non habemus hic manentem civitatem*, 200.

IX

ŚWIĘĆ SIĘ IMIĘ TWOJE

Dwie grupy prośb w Modlitwie Pańskiej, 203. — Trudność związana z tą prośbą, 203. — Prosimy nie o uświęcenie Boga, ale o uświęcenie Imienia Bożego, czyli o pogłębienie tego, co ludzie myślą i sądzą o Bogu, 204. — Rola woli w sprawie poznania Boga, 205. — Żeby zrozumieć świętość Boga, trzeba Jemu się upodobnić, to znaczy samemu się uświęcić, 207. — Słowo święty w Starym Zakonie : świętość Boga pojmowana jako coś budzącego lęk i grozę, 208. — Uświęcenia chce Bóg nie

dla siebie, ale dla nas, 211. — *Sprawiedliwość* Boża nie pozwala, by ludzie zbliżali się do Niego niegodnie, to jest powierzchownie lub nieszczerze, 213. — Obrzędy i ofiary Starego Zakonu symbolem wewnętrznego oczyszczenia, 215. — Niewystarczalność ofiar Starego Zakonu, 217. — Przyjście Zbawiciela zmieniło radykalnie sprawę uświęcenia i usprawiedliwienia człowieka, 218. — Nauka świętego Pawła o usprawiedliwieniu przez wiarę i uczynki, 219. — Do istoty świętości Boga należy nie tylko sprawiedliwość ale i *miłość*, 220. — Świętość w chrystianizmie, 225. — Uświęcenie wymaga wyniszczenia « starego w nas człowieka », a zwycięstwa « nowego » w duchu Chrystusowym, 227. — Celowość umartwienia natury ludzkiej : wierność powołaniu, 230. — Nietzsche : wynik jego tablicy wartości dla świata, 232. — Człowiek nie jest w stanie ludzką *sprawiedliwością* uczynić zadość *sprawiedliwości* Bożej, winien więc odpłacać się *miłością*. Miłość alfą i omegą nauki Chrystusowej, 234. — W modlitwie tej prosimy o rozszerzenie i pogłębienie znajomości Boga wśród ludzi, 237. — Świętość jest związkiem z Bogiem, bytem najbardziej rzeczywistym i istotnym : nie odrywa człowieka od spraw i zadań życia, ale wydobywa z niego najlepsze pierwiastki, 238. — Ścisły związek między uświęceniem Bożego Imienia, a osobistą świętością każdego człowieka, 240.

X

PRZYJDŹ KRÓLESTWO TWOJE

Czy Królestwo Boże przyjdzie z zewnątrz ? 245. — Nauka o Królestwie Bożym, określająca chrześcijańską hierarchię wartości, przeciwna mądrości tego świata, 245. — Materializm komunizmu i roztropność ekonomistów wobec prymatu Królestwa Bożego, 248. — *Natura* Królestwa Bożego. Potrzebie zewnętrznej okazałości Chrystus przeciwstawia dla swego królestwa konieczność *wewnętrznych podstaw*, 250. — Królestwo Boże zawarte w najgłębszej treści jednostki ludzkiej jest jak ta treść niewyraźnalne za pomocą pojęć ogólnych. Przypowieści, porównania, symbole i alegorie, 253. — Dobre ziarno słowa Bożego i różne postawy woli ludzkiej, 254. — Posiew szatana, 258. — Ziarno gorczyczne : wzrost i wydajność Królestwa Bożego we wnętrzu człowieka współdziałającego z łaską, 260. — Przypowieść o kwasie : ferment ewangeliczny rozsadza gra-

nice ludzkich możliwości, 262. — *Wartość* Królestwa Bożego. Przypowieści o skarbie i perle. Skarb skryty w roli serca człowieka zapewnia prymat jednostce ludzkiej. Mądrość, 264. — Perła wyraża wewnętrzne piękno jednostki, będącej jedynym i niezamiennym odbiciem Boga, 268. — Obowiązek *osobistego wysiłku* : przypowieść o dziesięciu pannach. Symbolizm oliwy, 269. — Symbolizm szaty godowej, 271. — Talenty i grzywny : możliwości dane człowiekowi z nakazem pomnożenia, 272. — Wartość *społeczna* darów Bożych, 273. — Przypowieść o niesprawiedliwym włodarzu : charakter zamienny darów Bożych i sprawiedliwość Królestwa Bożego, 275. — Królestwo Boże odradza jednostkę w duchu Chrystusowym, 276. — Świat nie docenia wartości moralnych : zaślepienie ekonomistów, obojętność filozofów, amoralność bolszewizmu, 278. — Królestwo Boże nie przyjdzie z zewnątrz, nie ziszcza go wojny, układy, odkrycia i wynalazki. Bóg założył je w sercu człowieka, 280.

XI

BĄDŹ WOLA TWOJA JAKO W NIEBIE TAK I NA ZIEMI

Dwa sposoby działania woli Bożej w świecie, 283. — Nauka, w postaci determinizmu, dostarczała do niedawna argumentu tym, którzy nie uznają woli Bożej w świecie, 283. — Zła wola : tryumf jej ograniczony i nietrwały, 285. — Celowość zła w świecie, 287. — Nie ma współpracy z wolą Bożą ani w fatalizmie, ani w hinduskim jogizmie, 288. — Współdziałanie z wolą Bożą wymaga czynnej postawy w życiu, 291. — *Kryterium wewnętrzne* poznania woli Bożej : jego niewystarczalność, 295. — *Kryterium zewnętrzne* : słowa Chrystusa zawarte w Ewangelii, 298. — Na czym polega współpraca człowieka z wolą Bożą ? 301. — *Wiara* niezachwiana, wykluczająca wszelką wątpliwość, 303. — Czujność i uwaga, byśmy nie brali złej woli naszej za wolę Bożą, 304. — Współpraca z Bogiem nie ogranicza się do ukrócenia złych popędów naszej woli, polega na realizacji dobrych możliwości, 306. — Pomoc Boża : *łaska*, 307.

XII

CHLEBA NASZEGO POWSZEDNIEGO
DAJ NAM DZISIAJ

Od spraw Bożych przechodzimy do spraw ludzkich, 311. — Prosimy o chleb Boga, jako Ojca naszego, 311. — Bóg, dawca życia, nie może odmówić środków do życia, 313. — Głód i niedostatek winą człowieka, 314. — Rozwiązania kwestii chleba nie należy oczekiwać ani od władzy, ani od rewolucji, ale od wolnej inicjatywy jednostek, 315. — Pomoc Boża w rozwiązaniu kwestii chleba. Warunki tej pomocy, 317. — Pierwszym warunkiem jest, byśmy potrzeby bliźnich *dojrzeli*, 320. — Drugim, byśmy przychodzili im z pomocą, *na jaką nas stać*, 321. — Pomoc bliźniemu jest zadośćuczynieniem sprawiedliwości Bożej : nie jesteśmy właścicielami, ale włodarzami dóbr udzielonych nam, 323. — Nieustanna akcja opiekuńcza, zwana Opętrnością, 329. — Prosimy o chleb *na dzisiaj*, 331. — Troska o jutro materialne prowadzi do sprzeniewierzenia się powołaniu, 332.

XIII

ODPUŚĆ NAM NASZE WINY
JAKO I MY ODPUSZCZAMY NASZYM WINOWAJCOM

Odpowiedzialność jednostki za jej czyny ; negacja tej odpowiedzialności w determinizmie, 335. — Odpowiedzialność wobec Boga zastąpiona odpowiedzialnością wobec siebie samego, wobec narodu, społeczeństwa, ludzkości, 336. — Zanik poczucia odpowiedzialności u chrześcijan-katolików, 338. — Pierwszym warunkiem odpuszczenia grzechów jest *uznanie winy wobec Boga*. Żal za grzechy, 339. — Drugim warunkiem jest *przebaczenie win bliźnim*, 343. — Słowa tej prośby, jak i wszystkich innych, wyrażają obopólny układ człowieka z Bogiem, 347.

XIV

NIE WWÓDŹ NAS NA POKUSZENIE

Zagadnienie pokusy łączy się z zagadnieniem wolnej woli, 349. — Wolna wola implikuje każdemu właściwe możliwości

dobra i zła, 349. — Świadomy swej niemocy w rozeznaniu dobra i zła, zwraca się człowiek o pomoc do Boga, 351. — Pokusa *realizowania złych możliwości*. Czy wolność polega na rozwijaniu tak dobrych jak złych możliwości? 353. — Systemy filozoficzne uzasadniające tak pojętą pokusę: dialektyka Hegla, materializm dialektyczny, 355. — Teorie głoszące, że do oceny dobra niezbędna jest znajomość zła. Chrystus zaleca czujność i modlitwę jako obronę przed taką pokusą, 358. — Pokusa *w znaczeniu doświadczenia*: celem jej doskonalenie człowieka, 360. — Szatan-kusiciel doświadcza ludzi, by oderwać ich od Boga, 362. — Bóg doświadcza każdego, kogo miłuje. Oczyszczająca i doskonaląca rola cierpienia, 366. — Pokusa, jako doświadczenie, krzyż, jest dobrodziejstwem Bożym, 368. — Wyrzekamy się pokusy realizowania złych możliwości, przyjmujemy pokusę w znaczeniu krzyża, 370.

XV

ALE NAS ZBAW ODE ZŁEGO

Największym niebezpieczeństwem dla człowieka jest zło, 373. — W pojęciu chrześcijańskim, zło to *grzech*, 374. — Sprzeniewierzając się zamiarowi Bożemu, człowiek wpada w stan nieładu i sieje nieład, 375. — Wojna dziełem grzechu, 377. — Najgorszym skutkiem grzechu jest odwrócenie się od Boga. Grzech zabija oryginalność i wolność, jest niewolą wewnętrzną, 378. — Szatan uzurpatorem władzy, jaką człowiek traci nad sobą samym, 380. — Wytlumaczenie skuteczności pokusy szatańskiej, 382. — Niewystarczalność nasza w walce ze złem, 384. — *Łaska* oświeca umysł i działa na wolę, 385. — Dwie ostatnie prośby wyrażają warunek, od którego zależy program doskonałości chrześcijańskiej zawarty w *Ojcie Nasz*, 387.

XVI

SKARB UKRYTY

Obrachunek z przeszłością: zestawienie czynów dokonanych z zamierzonymi lub tylko możliwymi, 389. — Obrachunek ten, wykluczony tak w filozofii determinizmu jak przypadku, możliwy jedynie u człowieka uznającego wolną wolę, 390. — Jakość i ilość udzielonych człowiekowi możliwości, 392. —

Ilość ich ograniczona, 393. — Obowiązek realizowania *najlepszych możliwości*, 394. — Przypowieść o talentach i dziesięciu grzywnach, 396. — Możliwości dane jednostce dla jej *osobistego dobra*, 398. — *Dobro bliźnich* : właściwością darów Bożych jest ich *zamiennosc*. Znaczenie słów : Miałeś tedy poruczyć pieniądze bankierom, 400. — Posłannictwo wyznaczone człowiekowi przez Opatrzność, 403. — Budowanie ciała Chrystusa : z wierności osobistemu powołaniu wynika dobro całości, 408. — Skarb ukryty jest w każdym z nas : stanowią go dary Boże włodarstwu naszemu powierzone, 410.

PARIS. S.G.I.E., 71 RUE DE RENNES

