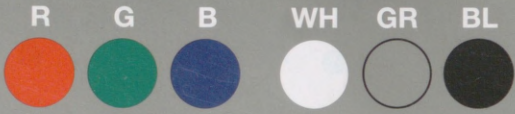


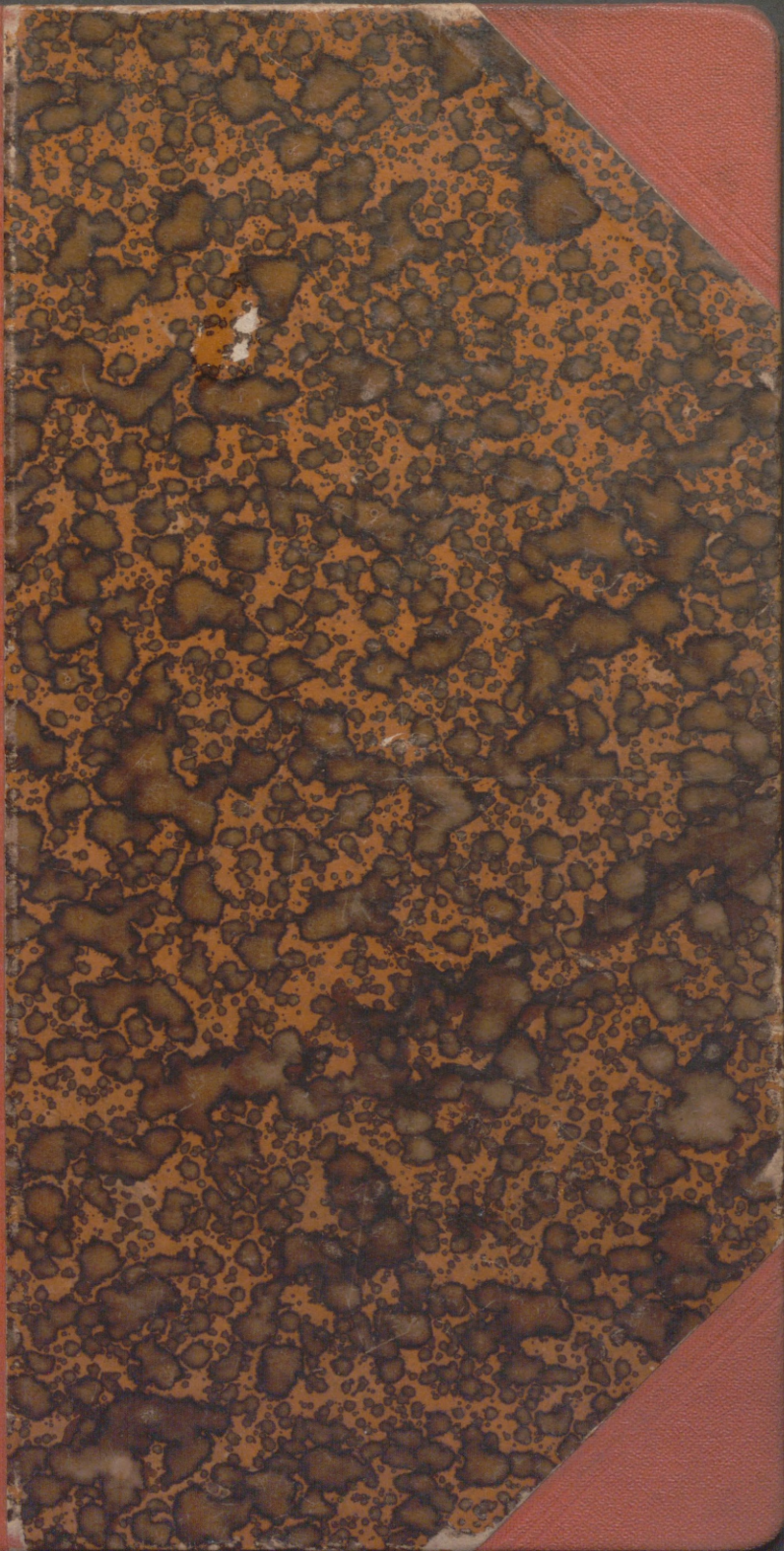
Part Code
ST1316

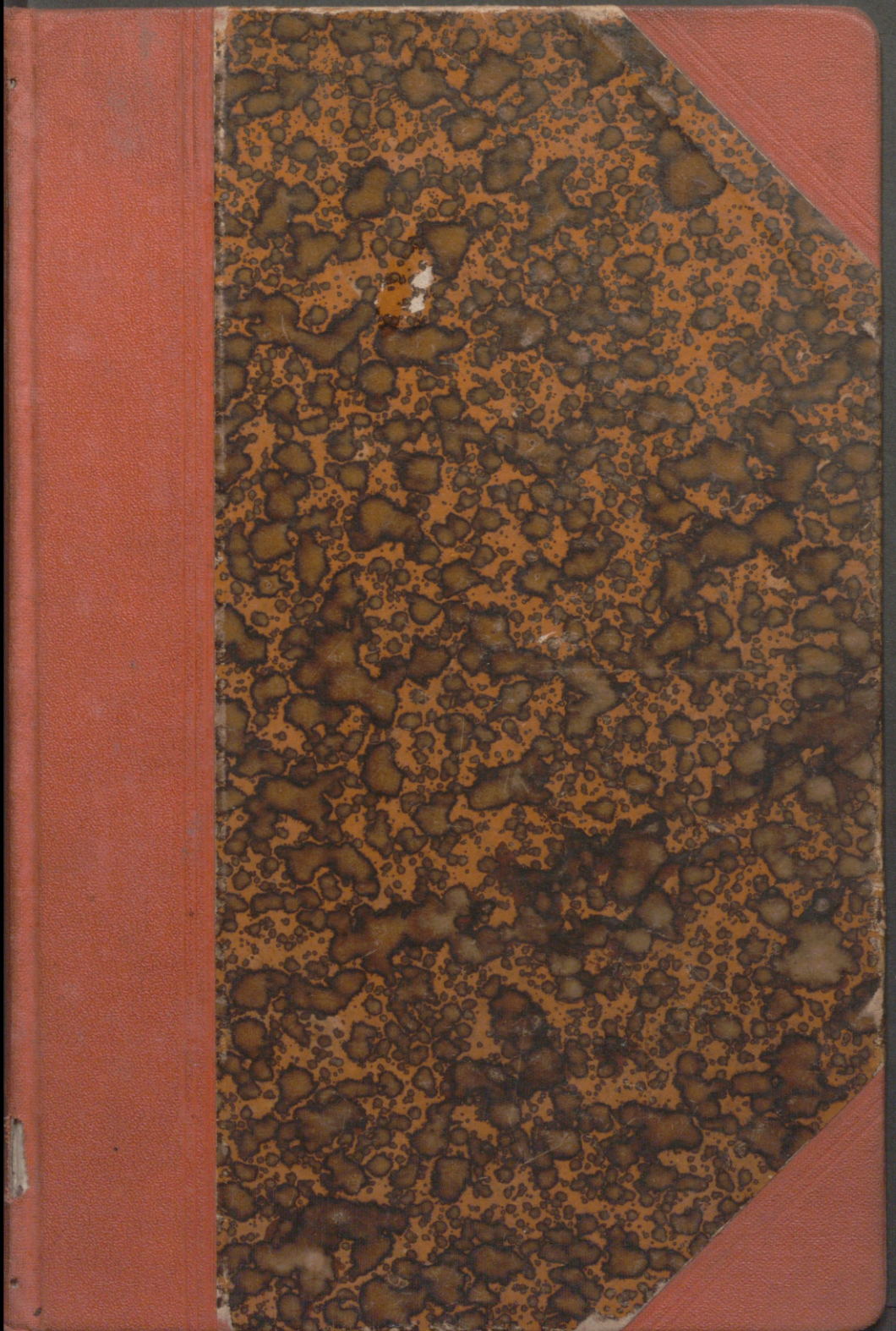


Grey Scale #13



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





I. GUIBERT

o

WIARA A NAUKI PRZYRODNICZE

TŁÓMACZENIE WOLNE
Z FRANCUSKIEGO



Zur Verbreitung im Gebiete des
Oberbefehlshabers Ost und zur Ausfuhr
zugelassen.

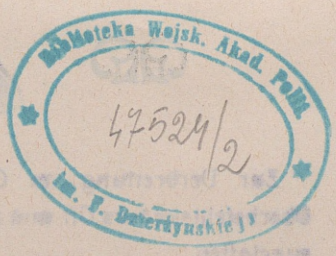
Buchprüfungsamt Ob. Ost.

215

J. GIBERT

WIARA A NAUKI PRZYRODNICZE

WYDAWCA
TOMASZ WITK
Z PRAWOŚCIEGO



Wydawnictwo
Wydawnictwo
Wydawnictwo

PRZEDMOWA.

Dotychczas wśród szerszych mas napółinteligencji i dorastającej młodzieży szkolnej trwa to nieuzasadnione mniemanie, że religja nie może się pogodzić z nauką i że człowiek, skoro wkroczy w dziedzinę badań naukowych, musi chcąc-niechcąc pożegnać się z wiarą. Ludzie uczeni i znający przytem zasady wiary wiedzą, co sądzić o tej mniemanej niezgodzie, i dla nich, jako stojących w przedniej straży współczesnego ruchu naukowego i apologetycznego, podnoszone w tem dziełku kwestje nie będą miały cechy palącej aktualności. Istotnie, od lat piętnastu ludzie myślący utrzymują, że dawny spór pomiędzy nauką a wiarą nie może być poważnie brany za nieprzejednaną walkę dwóch wrogich obozów.

Lecz, co jasnym jest zupełnie dla ludzi wytrawnej inteligencji, tego jeszcze nie rozumie ogół, i trzeba mu to dobrze wytłómaczyć. Istotnie ogółowi, a nawet ludziom oświeconym, lecz nie wtajemniczonym dokładnie w owe spory, wciąż się jeszcze zdaje, że zwłaszcza nauki przyrodnicze stoją w sprzeczności z naszymi wierzeniami religijnymi. Żeby ich przekonać, wystarcza po większej części wykazać dokładnie, że najzarliwsza wiara bez żadnej przeszkody może łączyć się w duszy człowieka z najrozleglejszą nauką.

Spójrzmy, zresztą w jaki sposób postępują nieprzyjaciele religji. Aby zrobić wyłom w wierzeniach naszych, z zaciekłością pracują nad rozpowszechnieniem nauk przyrodniczych,—głóśno wypowiadają, że „oświata“, bardziej rozpowszechniona, rozpędzi ciemności zabobonu. A tem mianem zowią Religję. Co prawda, że i tę „oświatę“, tę niby naukę, rozpowszechniają swoim sposobem. Nauczanie ich—to nie jest wykład naukowy, lecz wykład złej, błędnej, fałszywej filozofji. W każdym jednak razie prasa, dzienniki i broszury *) ukazują się pod pokrywką nauki; szkoły i wykłady popularne wciąż atakują i stopniowo niszczą wiarę religijną w sercach ludzi.

Koniecznem więc jest bronić tej wiary i bronić na tem samym polu, z którego idą napaści. Jeżeli apologetci katoliccy, korzystając z prac swoich poprzedników, zgodnie przyjmą odtąd jednakową postawę w stosunku do danych naukowych, to postawa ta tem mocniejszą się stanie, a środki obrony przed napaścią przeciwników będą tem skuteczniejsze.

Rozmaite kwestje, rozpatrywane w tej pracy, przedstawiają ją z dwóch punktów widzenia: naukowego i apologetycznego.

*) A w ostatnich szczególnie czasach wśród naszego (polskiego) społeczeństwa wyraźnie tendencyjne popularne *odczyty*.
(Przypisek tłumacza.)

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

SPÓR.

Historyczny rzut oka na spór pomiędzy wierzeniami religijnymi
i naukami przyrodniczymi.

Słusznie zauważono, że apologetyka bardziej jest sztuką, niż nauką.

Gdy nauka ma za zadanie poszukiwać i przedstawiać prawdę samą w sobie, to apologetyka przede wszystkim zdąża wprost do duszy i usiłuje, by dusza ludzka przyjęła i zachowała uznaną prawdę. Możemy powiedzieć, że nauka zdobywa prawdy dla duszy, apologetyka zaś zdobywa dusze dla prawdy.

W miarę, jak nauka przez postępy swoje podnosi sprzeczności pomiędzy myślą ludzką a wierzeniem religijnem, apologetyka występuje wobec dusz gorliwie się troszcząc, by przynieść im dobroczynną pewność.

Mówi ona wierzącym: Nie bójcie się, wierni, drogi wiodące od rozumu waszego do wiary waszej, zawsze są wolne; zarzuty, stawiane przed wami, jako przegrody, w rzeczywistości cieniami są tylko; dziedzina wiary waszej jest niewzruszoną; ani jedna linja z tego boskiego wału nie usunie się, ani się zerwie przez ludzką naukę.

Do dusz zaś wahających się pomiędzy wiarą a ponętami nauki, tak przemawia: „Postępujcie na-przód bez obawy; z całą waszą nauką wchodźcie na pole wierzenia. Nigdy nie będziecie potrzebowały zrobić ofiary z tego, co znacie istotnie, na rzecz tego, w co słusznie wierzycie. Nauka wasza lepiej jeszcze przysposobi was do wiary; a wiara wasza będzie uwieńczeniem waszej nauki.“ Apologetyka zupełna usprawiedliwi wiarę wobec wszelkiej prawdziwej nauki. Wykaże ona, że wiara nie ma powodu obawiać się ani badań przyrodniczych, ani wymagań duszy ludzkiej, ani świadectwa historii, ani krytyki tekstów starożytnych. Idąc śladem umysłu ludzkiego, po wszystkich przez niego uprawianych niwach, przekona, że nauki ludzkie dalekimi są od tego, by miały stawać przeciwko religji, lecz przeciwnie, często odwołują się do jej światła, by rozwiązać zagadki i odkryć tajemnice, z którymi się wciąż spotyka wszelkie badanie naukowe,

Ograniczając się w tem dziele li tylko do nauk przyrodniczych, mamy dowieść, że w miarę tego, jak spotykają się one z wierzeniami religijnymi, nie tylko nie czynią żadnego na nich zamachu, lecz wprowadzają zawsze niezbędne dopełnienia.

Ważność takiego wyniku jasną jest dla każdego, kto pojmuje, czem jest dla nas przyroda. Czyż nie jest ona wielką nauczycielką ludzkości? Czy nie z niej wynikają wszystkie wielkie i płodne nauki, wszelkie światła filozofji i natchnienia sztuki? Nie jestże ona tem żywym, wiecznie bijącym, a nigdy nie wysychającym źródłem, przy którym odnawia się nasza młodość intelektualna, z którego wytryska zdrowa oryginalność? Jak rola wydaje owoce, którymi odżywiają się ciała nasze, tak też cała przyroda odżywia i wzbogaca nasze umysły przez ob-

serwacje i doświadczenia nad nią czynione. Gdy myśli nasze do takiego stopnia zależne są od przyrody, to jakież nieobliczalne szkody musiałyby to przynosić wierze naszej, gdyby świadectwa przyrody miały stawać w sprzeczności z podstawowemi danemi naszego wierzenia? Tak silnie związani jesteśmy z przyrodą, że, gdyby były istotne sprzeczności świadectw jej z wiarą, to musiałyby to spowodować ruinę wiary. To też zbyt głośno rozwodzą się niektórzy nad temi mniemanemi sprzecznościami. I dlatego też tyle dusz prawych, a nie mogących osobicie sprawdzić, co też w tem jest, czują się bezbronnemi. Pośpieszmy z pomocą im i przywróćmy im spokój, wykazując jawnie, że spór jest tylko pozorny i że nauki przyrodnicze i wierzenia religijne mogą doskonale żyć w tej samej duszy, zostając tam w stosunku serdecznym i bardzo owocnym.

1. Punkta styczne.

Spór, zatarg tam tylko jest możliwy, gdzie jest wspólne pole działania i gdzie są punkta styczne. A gdzie i w jaki sposób spotykają się wierzenia religijne z naukami przyrodniczymi?

W naukach przyrodniczych rozróżniamy trzy stopnie:

Pierwszy stopień—to zjawiska. Obserwujemy je dokładnie; powtarzamy nasze doświadczenia, zmieniając punkta obserwacji. Obserwujemy naprzykład ciało spadające, lub promień światła, przenikający przez pryzmat, — gdzieindziej gaz, wytwarzający się w epruwetce chemika; obserwujemy owady, przenoszące pyłki zapładniające w czasie kwitnienia roślin... Wszystko to pierwsza praca uczonego, zbierającego fakty.

Drugi stopień polega na klasyfikacji faktów i ugrupowaniu podobnych do siebie. Pewna ilość zjawisk wzajemnie podobnych daje możność wnioskowania o pewnym jakimś prawie. W ten sposób na przykład prawo spadania ciał wyraża, że spadają one zawsze według jednostajnej reguły. Tak samo prawo promieniowania światła wskazuje porządek, wedle którego przechodzą promienie świetlne. Różne ciała elementarne łączą się ze sobą wedle ścisłych praw chemicznego powinowactwa, jakby instynktem stałym, wykluczającym wszelką przypadkowość, zależną od okoliczności. Otóż zjednoczyć w ten sposób objawy zjawisk jednego rodzaju—jest to uczynić krok naprzód w poznaniu i opanowaniu siłami przyrody.

Trzeci stopień polega na odnalezieniu przyczyn. Widzimy jednostajność objawów,—odkryliśmy prawo, rządzące zjawiskiem; lecz gdzie jest przyczyna, motor ukryty, kierujący tem prawem? Gdy obserwuję, na przykład, niezliczone zjawiska spadania ciał, gdy skonstatowałam prawo, że wszystkie one, spadając, przebiegają przestrzenie proporcjonalne do kwadratów czasu, na przebieg zużytego, zapytuję: — jaka siła jest przyczyną tego spadania, czy się wzajemnie przyciągają one do siebie, czy też są popychane jedno ku drugiemu? Podobnie obserwując przebieg promieni świetlnych, po sprawdzeniu stałego prawa tego przebiegu przychodzi pytanie, czem jest światło i co je wywołuje, czy to jest jakaś materja nieujęta, przelatująca z tak wielką szybkością, czy też jest to tylko proste falowanie nieważkiego ciała, które nazywamy eterem. W tem poszukiwaniu przyczyn umysł mój idzie dalej: mając przed sobą taką różnorodność ruchów, z których cały wszechświat czerpie życie i bogactwa swoje, pytam, kto dał tym ruchom pierwszy impuls? Podziwiając porządek, pa-

nujący wśród tych wszystkich zjawisk wszechświata, chcę wiedzieć, kto był owym mądrym sprawcą tego wszystkiego?

Takie są trzy stopnie badań naukowych: najpierw obserwacja zjawisk, potem ich klasyfikacja i formułowanie praw ogólnych, a nakoniec badanie przyczyn. Pomimo częstych zawodów, jakie spotykają naukę w tym trzecim stopniu jej rozwoju, nie wyrzeka się jednak ona nigdy nadziei przeniknięcia tajemnicy.

Jeżeli zaś zechcemy z kolei zbadać części składowe religijnych wierzeń naszych, to powiemy najpierw, że istota religji zawiera się w podniesieniu duszy naszej ku Bogu. Dusza szuka Boga swego,— to podstawa wszelkiej religji.

Katolicyzm w tym ruchu zawiera trzy stopnie: 1) prowadzi on do Boga, 2) przez Jezusa Chrystusa, 3) na łonie Kościoła.

W pierwszym stopniu stawia nas na drodze, do Boga wiodącej, i daje nam natchnienie dążyć ku Niemu całą gorącością naszych pragnień.

W drugim stopniu ukazuje nam Jezusa Chrystusa, jako pośrednika religji; przez Jezusa Chrystusa Bóg zstępuje ku człowiekowi,— w Jezusie Chrystusie człowiek wznosi się ku swemu Bogu.

W trzecim stopniu Kościół ukazuje nam, gdzie żyjący i prawdziwy Jezus Chrystus przebywa i przyjmuje ludzi, by dać im przystęp do Boga.

To są główne zarysy, w których mieszczą się wszystkie wierzenia katolicyzmu.

Spójrzmy teraz, w jakich to dziedzinach spotykają się wierzenia religijne z naukami przyrodniczymi.

Przedewszystkiem widocznem jest, że w kwestji Kościoła niema żadnych powikłań z naukami przyrodniczymi. Czy Kościół jest, czy nie jest dziełem Chrystusa,— jest, czy nie jest obdarzony powa-

gą samego Boga do nauczania i kierowania chrześcijan, — są to pytania, w których nic nam nauki przyrodnicze nie rozjaśnią.

Nie powiedzą też one nic o Jezusie Chrystusie, o Bóstwie Jego, o prawdziwości Jego posłannictwa. Nie mogą też nic poświadczyć za lub przeciw dziewiczności Jego poczęcia. Bo, potwierdziwszy nam, że w tem wszystkim widzi się wypadek anormalny, — zostawiają nietkniętą kwestję wszechmocy Boga.

Z danymi nauk przyrodniczych spotyka się sam tylko ruch religijny, sama zasada religji. Bo, jak powiedzieliśmy, religja jest dążeniem duszy, szukającej Boga. Religja więc przypuszcza istnienie duszy i istnienie Boga. Usuńcie duszę, usuńcie Boga, — a nie będzie żadnego pierwiastku religji. Wszystko zaś, co wiemy o duszy, co wiemy o Bogu, wiemy z nauk przyrodniczych. Trzeba więc, by te nauki przyświadczyły o duszy i o Bogu. Sprawa zaś byłaby skończoną w kwestji religji, gdyby nauki przyrodnicze stanęły przeciw duszy i przeciw Bogu.

Lecz w którym to z trzech wyżej wymienionych stopni rozwoju mają coś do orzeczenia nauki przyrodnicze o duszy i Bogu?

W stopniu zjawisk — nie, bo ani Bóg, ani dusza nie mogą być przedmiotem ścisłej obserwacji. Miał zupełną rację, chociaż w zupełnie innym sensie, niż myślał, ów lekarz, który powiedział: „Robiłem sekcję bardzo wielu ciał ludzkich, lecz nigdy tam nie widziałem duszy.“

Tem bardziej nic nie mają nauki przyrodnicze do orzeczenia w obchodzącym nas przedmiocie przy badaniu praw natury. I dobrze też rozumiem, że Laplace, kończąc swe astronomiczne obliczenia, mógł powiedzieć: „Hypoteza Boga nie była mi przy tem potrzebna.“

Lecz, gdy wkraczamy w dziedzinę przyczyn, to tu następuje spotkanie. Wierzenia religijne mówią nam: „Ani człowieka pojąć nie można bez duszy, ani wszechświata bez Boga.“ Co odpowiadają na to nauki przyrodnicze? Jeżeli wyznają, że wszechświat nie wystarcza sam sobie, że sam tylko fizyczny byt nie stanowi całego człowieka,—to pozostają one w zupełnej harmonii, w zupełnej zgodzie z wierzeniami religijnymi. Jeżeli zaś, przeciwnie, wnioskuje, że wszechświat jest całością, która sama sobie wystarcza zupełnie, że istota ludzka cały swój byt zawdzięcza tylko ruchowi materji kosmicznej,—wówczas jest sprzeczność i spór. Pod tym względem filozofowie dzielą się na dwie grupy: spiritualistów i materjalistów.

Dla spirytualistów—świat nie redukuje się do samego tylko mechanicznego ruchu materji. Poza zjawiskami, które się rozwijają przed nami, poza prawami tych zjawisk, domyślać się należy motoru, nadającego ten ruch, i najwyższego Rządcy. Ponad czynnościami fizycznymi, które ściśle obserwuje i wymierza fizjologja ciała ludzkiego, uznają oni przyczynę niematerjalną, utrzymującą porządek życia i wywołującą myśl. Jednem słowem—świat mówim o Bogu, a życie ludzkie o duszy.

Dla materjalistów mowa ta nie istnieje.

Gdy chodzi o duszę, twierdzą oni, że w ich oczach człowiek jest li tylko przedmiotem doświadczeń w laboratorium przyrody, lub, jeżeli wolicie, automobilem bez palacza, albo też pracownią bez gospodarza. Jedni, zamykając się w agnostycyzmie, wyrzekają się wszystkiego, co trąci metafizyką; drudzy zuchwale nauczają z Hackelem, że wszystko, nawet myśl ludzka, redukuje się do prostego me-

chanizmu grubej materji. Jedni i drudzy zgodnie zaprzeczają istnienia duszy i Boga.

Otoż jesteśmy wobec sporu. To co jest podstawą naszych wierzeń religijnych, temu filozofowie ci zaprzeczają i czynią to rzekomo w imię nauk przyrodniczych.

Całym przedmiotem wykładów naszych będzie badanie: czy są uzasadnione twierdzenia materialistów; czy, napadając na wierzenia religijne, są oni prawdziwymi tłumaczami przyrody? Mamy nadzieję, wykazać jasno, że spór, niepokojący tak wiele dusz, istnieje nie pomiędzy wierzeniami religijnymi, a naukami przyrodniczymi, lecz między wierzeniami religijnymi a błędnem, mylnem, fałszywym tłumaczeniem przyrody.

2. Spór ten nie jest rzeczą nową.

Spór ten tem mniej przerażać nas powinien, że nie jest on rzeczą nową. Ukazuje się on już w pierwszych pismach filozofji starożytnej, jakie nam pozostały.

Obok pierwszorzędných genjuszów—Sokratesa, Platona, Arystotelesa, do których nauki przyrodnicze przemawiają, świadcząc o Bogu i duszy, spotykamy utalentowanych myślicieli—Leucippa, Demokryta, Epikura, wyznających już idee mechaniczne, sprowadzające wszystkie zjawiska do objawów ruchu martwej materji.

Później Rzym słyzy jednocześnie Cyncerona i Lukrecjusza. Cynceron naucza o nieśmiertelności duszy i twierdzi, że istnienie Boga narzuca się samo ludziom nawet najdzikszym. Przeciwnie—Lukrecjusz w dziele swoim *De natura rerum* usiłuje sprowadzić przyczynę istnienia świata całego jedynie do ruchu atomów.

Nawet wieki średnie, chociaż tak mocno wierzące, posiadają materjalistów, których i potężna logika świętego Tomasza nie skłoniła do milczenia.

Od XVI wieku, gdy nauki przyrodnicze tak wielkiego rozwoju nabyły, spirytualiści i materjaliści ze swojemi wzajemnie przeczącemi sobie tłumaczeniami zjawisk wciąż żyją obok siebie, rywalizując w naukach i w talentach i usiłując odnaleźć stanowczy wyraz zagadki wszechświata.

Spór ten, chociaż tak już dawny, w ostatnich stu latach przybrał nową postać, która omal nie sprowadziła rozdziału pomiędzy samymi nawet wierzącymi. Przed czterdziestu laty Amerykanin Draper w swoim dziele *Spór pomiędzy nauką i wiarą* a świeżo Le Dantec w swoim *Le Conflit* *) występują z taką siłą, jakiej jeszcze nie było.

Chcąc odpowiedzieć jednemu i drugiemu, niezbędnem jest wiedzieć, że po przez wieki całe zawiera się wciąż ścisły sojusz pomiędzy wierzeniami religijnymi i naukami przyrodniczymi i że sojusz ten o tyle jest kruchy, o ile też nieunikniony.

Wierzenia religijne (a mówię tu o pierwszych elementach religji naturalnej) są wynikiem pewnej filozofji. Filozofja ta, choćby najbardziej początkowa, jaką sobie wyobrazić możemy, zawsze jest wynikiem bodaj najogólniejszych wiadomości o naturze świata i o naturze człowieka. Filozofja, gdy się objawia w słowie, musi się wyrażać w formach intelektualnych, odpowiednich do czasu, w którym powstaje. Tym sposobem wierzenia religijne zostają podwójnie związane z nauką epoki, wśród której się żyje: a) przez podstawy wiadomości, z których nauki te powstają, i b) przez wyraz, formę, w którą się one przyoblekają.

*) Spór.

Lecz z biegiem czasu nauka robi postępy, znajomość świata i człowieka pogłębia się; mowa ludzka zmienia się, wzbogaca, wyrażenia naukowe modyfikują się, doskonalą, przystosowują się, zaś podstawa, istota wierzeń religijnych zostaje niezmienną. Jeżeli popełnia się błąd, przyjmując za istotę wierzeń religijnych to, co jest li tylko wyrazem form przejściowych, odpowiednich danej epoce, to może powstać głębokie zamieszanie w umysłach. Wierni oburzać się będą, by nie zrujnowano ich wierzeń, gdy łamią się tylko owe skorupy zużyte, a usiłowanie ich w celu zachowania tych zestarzałych powijaków wywołuje pogardę i odrzucenie tego, co jest żywym rdzeniem, przez te obłony okrytym. Niewierni zaś ze swojej strony bluźnić będą wierzeniom, przyjmując za nie naukę, która już swoje przeżyła.

Bardzo ważną też choć trudną jest rzeczą wydzielić prawdy religijne, które są wieczne, od tych ludzkich obłonek, które są przejściowe. Oddzielanie to nie odbywa się bez rozdarcia, a rozdarcie to bywa często bolesnem dla dusz delikatnych. Przemiany te, bez których nie obywa się żaden wiek, są tem dotkliwsze, że z ich powodu cierpi organizm społeczny.

Lecz przejdźmy do zastosowania.

* * *

Sojusz pomiędzy wierzeniami religijnymi i naukami przyrodniczymi nigdy nie był tak ścisły, jak w starożytności. Monoteizm żydowski, tak potężnie wyrażający się w Pismie Świętem, skąd, jak ze swego korzenia, wyrósł chrystjanizm, jest uderzającym tego przykładem. Cały Stary Testament jest żywym opowiadaniem o jedności Boga i ściśle jest związanym z pewnym pojmowaniem przyrody.

Świat opisany jest tam stosownie do tego, jak na pierwszy rzut oka się przedstawia. Ziemia jest powierzchnią płaską, nieruchomą i stanowi centrum wszechświata. Wyspy, to jakby statki, unoszące się wśród fal morza. Firmament to ogromne kryształowe sklepienie, na którym utwierdzone są gwiazdy, jak pochodnie, a przeznaczeniem ich jest ozdabiać dni nasze i noce; firmament ten z gwiazdami swemi okręca się dokoła ziemi. Siły drugorzędne nie wchodzą zupełnie w rachubę. Jeżeli ziemia mocno ugruntowana jest na podstawach swoich, to Bóg je utrzymuje; gwiazdy też ręka Boża prowadzi po ich drogach.

Bóg jest bezpośrednim działaczem we wszystkich wypadkach. Pomiędzy Nim a światem niema żadnej siły pośredniej. On pozapałał gwiazdy na niebie i uczynił je niezniszczalnemi; On stworzył istoty ziemskie takimi, jakimi je znamy; On urobił człowieka własną swą ręką; On jest bezpośrednią przyczyną wszystkich przejściowych zjawisk: deszcze, wiatry, pioruny i błyskawice zależą od Jego upodobania; On jest sprawcą wszystkiego: klęsk wszelakich i wszelkich pomyślności. W tak to potężnych rysach ukazują się rządy Boże.

Równie prostem jest pojęcie o stosunkach duszy ludzkiej do ożywianego przez nią organizmu. Ciało ludzkie jest narzędziem, którem dowolnie kieruje dusza. Niema wcale mowy o pośrednim wpływie sił fizycznych, którym dusza może podlegać.

Otóż postępy nauk przyrodniczych głęboko zmodyfikowały te naiwne sposoby pojmowania świata i człowieka.

Od czasów podróży Krzystofa Kolumba i Vasco de Gamy, dzieci już nawet wiedzą, że ziemia jest okrągła. Badania Kopernika, Galileusza. Keplera

i całej setki innych uczonych wykazały, że ziemia nie tylko nie jest nieruchomym ośrodkiem wszechświata, lecz jest tylko skromną planetą w systemie słonecznym, ożywioną podwójnym ruchem: wirowym dokoła swojej osi i postępowym—rocznym biegiem około słońca. Głębokie badania Herschella dowiodły, że sklepienie firmamentu jest tylko pozorne, a teleskopy, przenikając niezmierzone przestrzenie, odkrywają nam mgławice i gwiazdy, których ruchy są nieprzeniknione. Kepler sformułował trzy prawa przebiegu gwiazd, a Newton w prawie powszechnego ciężenia wyświetlił zasadę, że właściwa materji siła przyciągania utrzymuje w równowadze cały wszechświat. Z kolei kosmogonja rzuciła nowe światła na kwestję początku wszechświata. Hypoteza Laplace'a, dziś, przynajmniej w głównych swych zarysach, przez wszystkich przyjęta, przedstawia nam wszechświat wychodzący ze stanu początkowego, a po przez długie wieki pod wpływem sił fizycznych przyjmujący postać porządku, przedstawiającego się dziś nam, który jednak jest tylko przejściową fazą na drodze ewolucji. Po pracach zaś Lamark'a i Darwina samo życie zdaje się podlegać prawom zmian rozmaitych i ciągłego postępu. W przeszłości i w terażniejszości nic nie jest przypadkowym, lecz cały wszechświat widocznie rządony jest przez prawa, których kombinacje określają bieg wypadków. Pewna suma energii udziela się każdej akcji; energja ta przyobleka się w najrozmaitsze postacie zjawisk, przelewa się z jednego w drugie, przeobraża się, lecz nigdy się nie niszczy.

Co zaś do tego, czem jest istota ludzka, — to nauka odkryła wszystkie sprężyny tej organicznej maszyny; na gorącym uczynku łapie objawy wpływu energii fizycznej i rozpoznaje, że żadna

czynność organiczna nie odbywa się bez zależności od sił fizyczno-chemicznych.

Wobec tych niezaprzeczonych zwyczajstw nauk przyrodniczych, co się stanie z tem, co stanowi podstawę wierzeń religijnych? Korall Vogt napisał: „Bóg stanowi granicę, wciąż się usuwającą przed postępem nauki“. Otóż, czy ten Bóg nie usunął się aż tak daleko, że niema już dla Niego miejsca we wszechświecie? czy nie jesteśmy zmuszeni wymazać Imienia Jego z naszej filozofji? a również dusza, czy nie jest już tylko czczym wyrazem, który w przeszłości pokrywał ignorancję człowieka, i czy zostaje dla niej jeszcze jaka rola w życiu jego?

3. Postawa przeciwników wobec sporu.

Spójrzmy na postawę dwóch stron przeciwnych wobec tych nowych danych nauki. Jaka postawę zajmują wierzący, a jaką materjaliści?

Godnem jest uwagi, że wielcy genjusze XVI wieku, którzy zburzyli starożytne pojęcia o wszechświecie i jego początku, nie zachwiali się wcale w wierze swojej. Franciszek Bacon, który tak wysoko podniósł swoją metodę obserwacyjną ponad dawniej wyłącznie uznawany sylogizm, Kopernik, pierwszy wykazał budowę świata słonecznego, Galileusz, który tak ściśle określił podwójny ruch ziemi, Kepler, który ogłosił wielkie prawa gwiazd pochodzących, Newton, który odkrył prawo powszechnego ciężenia, Leibnitz, którego genjusz tak daleko posunął filozofję przyrody — wszyscy byli szczerze wierzącymi. Sami nawet filozofowie XVIII wieku, bezbożni, tak wyraźnie zdecydowani i tak zuchwali wobec chrystjanizmu, o Bogu napisali niezapomniane karty, szczególnie piórem Voltaire'a i Rousseau'a

A jeżeli zapytamy uczonych XIX wieku, nie tylko takich gorliwych chrześcijan, jak Ampère i Cauchy, lecz tych obcych praktykom religijnym, którzy przez naukowe prace swoje zostawili najwyraźniejsze ślady w kierunku nauk nowoczesnych, jak Lamark, Darwin, Pasteur, ¹⁾ to ujrzymy, iż oni oddają cześć Bogu, jako Stwórcy i Rządcy wszechświata. Badając tę potężną maszynę wszechświata i siły, które poprzez nieskończenie rozmaite systematy kół przebiegają, wciąż się spotykali oni z obecnością, wszędzie odczuwaną, jako koniecznie potrzebną — Wszemocnego Sprawcy tego wielkiego arcydzieła.

Obok tych genjuszów stoją legjony wiernych, dla których wiara w Boga w niczem nie jest dotknięta przez nauki przyrodnicze. Jakkolwiek wszechświat jest maszyną tak bardzo skomplikowaną, sprężyny tego mechanizmu są tak liczne i siły przyrodzone, sprowadzające ruch, są tak rozmaite, tem nie mniej jednak wszędzie potrzebnym jest Bóg, już to jako punkt wyjścia w tej wielkiej ewolucji energii fizycznych, już to widocznym jest w nieustannej czynności swojej, która utrzymuje równowagę tych energii. A jak genjusz ludzki z większym blaskiem objawia się w wynalazku telegrafu Morse'a lub Hugues'a, niż w pierwotnym telegrafie Chappe'a, podobnie wszechmoc Boska nie zaćmiewa się wcale, lecz przeciwnie — ukazuje się bardziej imponującą i świetniejszą wśród świata, sformowanego i puszczonego w bieg przez cudowne pośrednictwo przyczyn drugorzędnych, niż wśród świata bez życia wewnętrznego, a poruszanego li tylko bezpośredniem dotknięciem swego Stwórcy.

¹⁾ Wiadomem jest, że Pasteur zawsze żywił w sobie uczucie chrześcijańskie i że umarł jako wierny katolik, chociaż w ciągu życia poważne jego prace zwykle odciągały go zanadto od praktyk religijnych.

Lecz podczas gdy wierzący w postępie nauk widzą powód do oddania nowego hołdu wielkości Boga, materjaliści przeciwnie — nadużywają tego postępu, z wciąż rosnącą zawziętością, ku poderwaniu podstaw religii.

Od XVI wieku niektórzy w odkryciach naukowych przytoczonych wyżej genjuszów szukają powodów do zaprzeczania istnienia Boga i duszy. Tak zwani w XVII wieku „libertyni“ byli jednocześnie materjalistami i ateuszami. W wieku XVIII, szczególnie pod koniec jego, materjaliści stanowili szkołę, grupującą się wkoło Holback'a, Helvetius'a, La Mettrie'a, a przede wszystkim Cabanis'a i Broussais'a. W wieku XIX przeczenie przybiera dwie główne formy: agnostycyzmu i mechanicyzmu.

Agnostycyzm jest jeszcze formą najbardziej delikatną i umiarkowaną. Spencer, Comte, Littre, Taine powiadają: Widzimy zjawiska i klasyfikujemy je; poza tem panuje tajemniczość, rzeczy niepoznawalne, o które nie mamy się czego niepokoić. Zbieramy fakty, lecz powstrzymujemy się od szukania przyczyn. Czy jest Bóg? Czy jest dusza? Nie wiemy. Nie chcemy tego wiedzieć.

Mechanicyzm nie zatrzymuje się na samych tylko zjawiskach, usiłuje wkroczyć w dziedzinę przyczyn. Lecz dla niego cała przyczyna zjawisk, spełniających wszechświat, jest tylko mechaniczną. Posłuchajmy Karola Vogt'a, Maleschotta, Buchner'a, Haeckel'a, Berthelot'a, Le Dantec'a i t. p.; przyjmują oni jednoznacznie następującą formułę Haeckel'a: „Od spadania kamienia aż do najsubtelniejszej myśli człowieka — wszystko we wszechświecie sprowadza się do ruchu atomów“. Le Dantec w swoim *Le Conflit*, ogólnie tak się wyraża: „Wszystko idzie tak, jakby nie było Boga, jakby nie istniała dusza“

z w innym miejscu: „Jeżeli są zagadki we wszechawiecie, to nieżytecznym jest komplikować je jeszcze zagadką o Bogu“.

* * *

Materjaliści pracują z żarliwym prozelityzmem nad rozpowszechnieniem swoich idei.

Najpierw opracowują je w uniwersytetach, nadając im cechy i cały urok wyższego nauczania. W Niemczech Haeckel, profesor w Jenie¹⁾, stał się gorliwym ich propogatorem. W Anglii Spencer, Huxley, Tyndall podtrzymują je wielkimi wiadomościami swemi. We Francji zbyt łatwo wskazać ich imiona, a stronnicy ateizmu oświadczają się tem chętniej i wyraźniej, że pewni są wielkich sympatji obecnej władzy państwowej. Jednym z najbardziej poruszających tłumy jest Le Dantec, którego świeżo wydana książka *L' Atheisme*²⁾ pociąga wzrok jaskrawą okładką na wystawach wszystkich księgarni. Jeszcze w roku 1907 jeden z profesorów filozofji uniwersytetu Paryskiego, wypowiedział w kursie swoim: „To tylko teologowie wymyślili duszę, która na nic nie jest potrzebną“.

Z katedr uniwersyteckich materjalizm przez pisma perjodyczne, książki i wykłady przechodzi do szkół średnich, — przez dzienniki i tanie wydawnictwa przenika do ludu, a przez szkoły początkowe, propagaujące nieraz ateizm, zgubne doktryny sięgają w dusze dziecięce. Zamiast katechizmu i przygotowania do pierwszej komunji, co przedstawia się

¹⁾ Obecnie zdemaskowany fałszerz rycin embryonów w swych dziełach i usunięty z zajmowanej dotąd katedry profesorskiej. (p. w.)

²⁾ Ateizm. (p. w.)

dzieciom, jako tkanina błędów obskurantyzmu, roz-daje się im, jako nagrody, „Katechizm republikański“¹⁾, haniebną książkę, w której najgorsze wybryki ewolu-cji materialistycznej i ateistycznej wysławiają się, jako ostatnie zdobycze nauki. Zamiast książek mo-ralnych i religijnych, w których wyrobnicy i ubodzy dawniej szukali pociechy i nadziei, które były dla nich wytchnieniem i oderwaniem się od ich nędzy i codziennej troski o chleb powszedni, podaje się im na ulicy, w warsztatach, a często i w szkole, broszury przeciwne religji i moralności, utwory pro-pagandy socjalistycznej, a często i książki filozofji materialistycznej jak „Zagadki Wszechświata“ lub „O początku człowieka“ Haeckel’a.

To też nieład i zamieszenie objawia się wszędzie wśród społeczeństwa. Niema zebrania, co mówię, niema rodziny, gdzieby się nie stykali ze sobą wie-rzący i niewierzący. Kwestję religijną stawia się wszędzie, wszędzie się o niej rozprawia zawzięcie. Nie tylko w parlamencie, gdzie się podnoszą z jej powodu najnamiętniejsze debata, lecz również w szko-łach, w warsztatach, w salonach a nawet w kawiarniach, rozprawia się i o początku człowieka, i o do-wodach istnienia Boga. A często słyszy się dzieci i kobiety, wypowiadające, że istota ludzka jest tylko małpą wydoskonaloną i że dziś przez ewolucję wszystko daje się tłómaczyć bez najmniejszej po-trzeby wspomnienia o Bogu.

Dla tych dusz, mniej lub więcej zarażonych materializmem, zatarg pomiędzy naukami przyrod-niczemi i wierzeniami religijnymi rozwiązuje się zawsze z uszczerbkiem wierzeń religijnych. Są one przekonane, że nie można być jednocześnie wykształ-

¹⁾ Autor mówi o stosunkach francuskich. (p. w.)

conym, i wierzącym, a pod protekstem zostania wykształconym przestają wierzyć. Odtąd dla nich wszechświat staje się niemym, nie mówi już im o Bogu, a również życie ludzkie nie mówi im o duszy.

Do jakich nieszczęść, tak w porządku moralnym, jako też i w porządku społecznym, prowadzi takie rozwiązanie sporu, to wiemy aż nadto dobrze. Jeżeli więc jesteśmy przekonani, że przyroda w rzeczy samej nie stoi w sprzeczności z naszymi wierzeniami, jeżeli jesteśmy pewni, że ona mówi i o Bogu, i o duszy, jeżeli więc nadto przekonani jesteśmy, że wierzenia nasze są przede wszystkim dźwignią postępu moralnego i odrodzenia społecznego,—to usiłowania nasze, aby te poglądy utrwalić i rozpowszechnić, rozwińmy z większą jeszcze gorliwością, niż ta z jaką inni starają się je zniszczyć. Niewątpliwem to jest, że ostateczne zwycięstwo zostanie zawsze po stronie prawdy. Lecz starajmy się przyśpieszyć jej tryumf, oddając na jej usługi wolę naszą i poświęcenie.

Wierzenia ojców naszych są i naszymi wierzeniami. Pogłębiliśmy nauki przyrodnicze, i one dają nam nowe świadectwa o Bogu i duszy.

Głębiej skopaliśmy skorupę ziemi, dalej sięgnęliśmy w bezmierne niebios przestrzenie; lecz i ponad głowami naszymi i pod stopami naszymi, zadania pozostają też same, co i dawniej, i rozwiązanie tych zadań zostanie to samo, co i w przeszłości.

Niech mi wolno będzie wyrazić myśl moją przez porównanie, wzięte z najzwyczajniejszych przedmiotów.

Co prostszego w mechanizmie nad zwyczajny bicykl? O ileż więcej skomplikowany jest me-

chanizm parowca? Bicykl rusza się pod stopą cyklisty, a lokomotywa w ruch się wprowadza czynnością maszynisty.

Otóż coś podobnego przedstawia nam dawne i nowożytnie pojęcie świata.

Świat wedle pojęć starożytnych był prostym i poruszał się li tylko pod bezpośrednim wpływem Stwórcy. Świat nowożytny przedstawia się, jako komplikacja niezliczonych sprężyn i objawów czynności potężnych sił fizycznych—lecz utrzymuje się on w porządku i postępuje naprzód, jedynie tylko poddając się kierującemu impulsowi Wszechmocnego mechanika.

Do takiego wniosku względem Boga i duszy powinny przyprowadzić nas badania nasze.

ROZDZIAŁ II.

POCZĄTEK WSZECHRZECZY.

Nauki przyrodnicze wskazują nam początek wszechrzeczy, który nie może być wytłómaczony bez Boga.

Pierwszem zadaniem apologety jest dowieść istnienia Boga. Zadanie to zawsze pierwszym pozostaje w porządku logicznym i pierwszej też jest ważności w pośród zagadnień umysłowych. Co przeczuwał przenikliwy genjusz Newtona, stało się: spory religijne na drugim planie zostawiają tak ważne kwestje, jak bóstwo Jezusa Chrystusa i powagę Kościoła, a skupiają się około samej kwestji istnienia Boga. Środek ciężkości zagadnienia religijnego w ten sposób musi się przesunąć z dziedziny teologicznej na teren filozoficzny.

Cała religja zresztą zależy od poczucia pewności, które się rodzi w duszy wobec kwestji istnienia Boga. Człowiek myślący nie uniknie wzruszenia religijnego, gdy przekonany jest, że nie stoi wobec nicości. Jakżeby miał się zgodzić na dążenie do Boga, gdyby mógł przypuszczać, że dąży do ujęcia mary jakiejś? Stąd wynika potrzeba, tak mocno dziś odczuwana, wiedzieć napewno, że, przekraczając przez wiarę granice świata, podpadającego pod zmysły, nie gubimy się w nicości.

Badajmy więc, w jaki sposób możemy poznać z pewnością Boga.

Wierzymy, że objawia się On nam dwojakim sposobem: najprzód przez widok wszechświata, mówiącego o Nim każdemu nieuprzedzonemu umysłowi, a następnie przez samo serce człowieka, które nosi wyraźne znamię Jego i szuka Go wrodzonym poczuciem natury swojej.

Lecz chociaż Bóg ukazuje się w obu sposobach dość jasno, aby usunąć wszelkie wątpliwości, to jednak ukazywanie się Jego w widoku wszechświata, przedstawiającego się wszystkim, łatwiejszem jest do ujęcia, niż objawianie się w sercu człowieka.

Istotnie, mało jest ludzi taką bystrością umysłu obdarzonych, by łatwo mogli zwrócić myśl swoją w stronę swego sumienia i ujrzeć tam ślad Boga. A nawet ci, którzy nabyli mocy śledzenia za każdym poruszeniem serca swego, łatwo wpadają w wątpliwość względem swych uczuć i obawiają się, by nie stać się igraszką mimowolnych iluzji.

Przeciwnie — wszechświat roztacza się przed wszystkimi i sięga doń każde oko. Wobec wszechświata mniej się obawiamy złudzeń; czując się pod kontrolą podobnych nam ludzi, nabieramy większego

zaufania do naszych postrzeżeń i do wniosków, jakie z nich wyprowadzamy. Dlatego też dowody istnienia Boga, oparte na badaniu wszechświata, zawsze będą bardziej rozpowszechnione i przystępniejsze. Najprostszy umysł posiada podstawy do sądu, opartego na doświadczeniu, i na nich opiera rozumowania swoje. Podstawy zaś te, niezależne od osobistości rozumującego, są stalsze, niż uczucia, wzruszające serca ludzkie, zawsze tak zmienne i tak obiektywne.

Następne badania nasze opierać się będą wyłącznie na dowodach, z obserwacji natury powziętych. Nie znaczy to, by autor lekceważył owe drugie, opierające się na uczuciach serca ludzkiego, lecz dlatego, że tamte odpowiadają przedmiotowi naszych badań i jedynie one dotyczą nauk przyrodniczych.

Koniecznym jest przytem wyraźnie zaznaczyć ten dowód istnienia Boga, bo on właśnie jest przedmiotem gwałtownych napaści różnych szkół filozoficznych. Materjaliści, dla których nic nie istnieje, prócz materji i sił fizycznych, dla których wszystko redukuje się do mechanicznego ruchu materji, odrzucają samo nawet pojęcie Boga i odmawiają uznania rozumnej przyczyny analizowanych przez siebie dotykanych zjawisk. Agnostycy, czy to uczniowie Augusta Comte'a, czy Herberta Spencer'a, odmawiają się od rozwiązania zagadki; utrzymują, że rozum ludzki powinien ograniczyć się do klasyfikacji zjawisk, roztaczających się we wszechświecie, lub też objawiających się w sumieniu człowieka, gdyż poza tem wchodzi się w dziedzinę złudzenia. A przytem jeszcze niektórzy spirytualiści, zamiast oddziaływać energicznie na te paraliżujące twierdzenia agnostycznego pozytywizmu i przez dzielne wysiłki umysłu

odnowić odwieczne dowody istnienia Boga, — śledząc bieg współczesnej negacji, nauczają, że dawne dowody istotnie nie mają już wartości dla współczesnych i uciekają się do skomplikowanej i zawsze ciemnej analizy wewnętrznego poczucia dowodzącego potrzeby istnienia Boga. Próżne to zresztą wysiłki, bo proceder ten nie oddziałuje na duszę ludu i zostaje bez skutecznego wpływu na umysły bardziej wyrobione, nie powstrzymując ich od zbroczeń religijnych¹⁾.

W poczuciu więc pożyteczności i aktualności dzieła naszego spróbujemy uwidocznić świadectwa, jakie dają o Bogu nauki przyrodnicze.

* * *

By lepiej odgraniczyć badania nasze, dziś będziemy oceniali jeden tylko argument — o *początku wszechrzeczy*. Potem zobaczymy w jaki sposób i *porządek świata* prowadzi człowieka do uznania Boga.

Rzeczą jest wielkiej wagi wiedzieć, czy jest jaki początek wszechświata. Ateiści, ma się rozumieć, przeczą temu. Lecz zdaje się, że przeczą li tylko dlatego, że są ateistami. Bo, jeżeli przyznać, że jest początek, którego wszechświat nie mógł dać sam

¹⁾ Postawa ta nie uszła potępienia przez sobór watykański (De revel c. 1.). „Gdyby ktokolwiek twierdził że światło rozumu ludzkiego nie zdolnem jest dać poznania zupełnie pewnego *za pośrednictwem rzeczy stworzonych*, jedynego i prawdziwego Boga, naszego Stwórcy i Pana, — niech będzie anathema“. Równie jasno droga ta uznana jest za złą w Encyklice *Pascendi* na początku 1-ej części: „Rozum ludzki ściśle zamknięty w kole zjawisk, to jest rzeczy widomych i ściśle takich, jakimi je widzimy, niema ani zdolności, ani prawa przekraczać ich granic; nie jest zdolnym podnieść się ku Bogu, nawet żeby poznać, za pośrednictwem stworzeń, istnienie Jego“. Encyklika potępia takie twierdzenie.

sobie, to jest się zmuszonym przyznać, że ów wszechświat nie wystarcza sam sobie i wyznać, że istnieje potęga niezależna od wszechświata, wyższa od niego, której on zawdzięcza swój początek.

Otóż nauki przyrodnicze mówią nam o początku, który nie ma swego źródła w świecie, którego świat nie mógł dać sam sobie. Jeżeli znajdziemy, że kwestja ta nie podlega zaprzeczeniu, to wniosek staje się oczywistym.

Na nic się tu nie zda zbieranie przykładów początku, natomiast pierwszej wagi jest rzeczą wykazanie, że początek miał miejsce i że to nie podlega dyskusji i zaprzeczeniu.

Wskutek tego zostawiamy w cieniu te dowody, w których rozumowanie zajmuje większą część, niż nauki doświadczalne. Nie będziemy dochodzili wcale kwestji początku materji; nie będziemy mówili o tem, że wszelka istność w przyrodzie poruszająca się w jakikolwiek sposób przed oczyma naszymi, zwraca myśl naszą ku niewzruszonemu motorowi, od którego wszelki ruch pochodzi. Nie będziemy też i o tem mówili, że wszelki byt w przyrodzie, nie wywodząc z samego siebie swego istnienia, świadczy, że jest Istota niezbędna, konieczna, od której pochodzą wszelkie byty nie koniecznie istniejące. Nie mówimy o tem wszystkim dlatego, że są to wszystko kwestje z dziedziny czystej filozofji.

Możemy pozostać na terenie nauk doświadczalnych. Tam, mamy nadzieję, za pomocą analizy, palcem dotknąć faktów oczywistego ukazania się początków, których świat nie mógł dać sam sobie.

Zadowolnimy się dwoma tylko faktami. Jeden wzięty z fizyki, drugi z biologji: pierwszy to wy-czerpywanie się energji, drugi, to fakt życia.

Wobec stałej sumy energii, której wartość pożyteczna wyczerpuje się, przychodzimy do wniosku, że był moment, w którym energia fizyczna zaczęła objawiać całą swoją wartość pożyteczną, i że ona nie mogła sama sobie nadać tego charakteru.

Wobec zaś wymagań życia i znanej nam jego historii wnioskujemy, że był moment, w którym zaczęło istnieć życie i że żadna z przyrodzonych sił wszechświata nie mogła sama życia tego wywołać.

I.

WYCZERPYWANIE SIĘ ENERGJI ¹⁾.

Pojęcie o energii, nawet z fizycznego punktu widzenia, przystępne dziś jest dla każdego. Wiadomem już było, że energia moralna jest zapasem sił wewnętrznych, wywołującym usiłowanie wypełnienia obowiązku. Dziś każdy, wśród ludu nawet, wie, że energia fizyczna jest zapasem sił, które rozchodują się w pracy.

Ruch powietrza objawia energję fizyczną, ponieważ pracuje, obracając skrzydła wiatraka. Para wysokiego ciśnienia we wnętrzu lokomotywy również bogata jest w energję, gdyż ciągnie naładowane wagony po drodze żelaznej. Potężną też jest energia przyciągania księżycowego i słonecznego, sprawująca przypływ i odpływ morza. Promienie słoneczne rozcho-

¹⁾ Danych fizyki w tym względzie mało dotąd użytkowano przez apologetów; moglibyśmy się jednak powołać na wszystkie traktaty termodynamiki. Zdaje się nam lepszem wskazać piękny a bardzo popularnie napisany artykuł, ogłoszony najpierw w *La Quinzaine* (1896, T. XI, XIII i 1897 T. XIV) przez profesora Uniwersytetu w Clermont Bernarda Brunhes, a świeżo powtórzony w *Annales de philosophie chrétienne*. Brunhes w pracy swojej nie czyni żadnego filizoficznego wywodu, lecz takowy wynika sam przez się.

dują swą energję, wyparowując powierzchnie oceanów i sprawując najrozmaitsze dorywcze przemiany wśród istot organicznych. A jaką to zdolność do pracy objawia elektryczność, siecią nici oplatając miasta i dając im rześiste światło oraz siłą mechaniczną, poruszającą liczne tramwaje.

Wszystkie fakty, odnoszące się do energii fizycznej, wyświetlają dwie główne zasady: jedną, dobrze znaną, to — zachowanie energii; drugą, o wiele mniej znaną, tem nie mniej widoczną, to — wyczerpywanie się, a raczej degradację energii..

* * *

Zasada zachowania energii wynika z założenia, które zdaje się być niewzruszonym w nauce, że w przyrodzie nic się na nowo nie stwarza i nic nie ginie, lecz że wszystko się tylko przeobraża.

Fakty podlegające naszej obserwacji, w zupełności usprawiedliwiają to założenie.

Materja, podlegając przeróżnym przemianom, zawsze zostaje tą samą co do ilości. Przy doświadczeniach chemicznych, gdy stan ciał i własność ich zmienia się, waga pozostaje zawsze ta sama. Widzimy również, że jedno i toż samo ciało może przybierać rozmaite stany fizyczne, a ilość tego ciała zawsze zostanie ta sama. Woda naprzykład może być w stanie stałym (lód), lub lotnym (para), a ilość jej zawsze będzie ta sama. Zjawiska biologiczne również też nie wpływają na ilość materji. Roślinę można umieścić w przestrzeni ściśle zamkniętej, gdzie pod wpływem promieni słonecznych wydziełać będzie z siebie kwas węglowy, — zawartość jednak przestrzeni zamkniętej nic nie straci na wadze. Ilość więc materji zostaje stałą.

To samo powiedzieć musimy i o energii: przeobraża się ona często, lecz nie zatracą się. Piłka gumowa pada pionowo na posadzkę i następnie podnosi się na tę samą wysokość; padając, straciła ona swoją energję potencjonalną (położenia), lecz, zawdzięczając swojej doskonałej elastyczności, odzyskuje w całości swoją pierwotną energję. Gdy dzieci, grając w piłkę, rzucają ją jedne na drugie, to energja prędkości, nadana piłce rzuconej, nie ginie nigdy; czasami, gdy uderzenie chybi, piłka spada na ziemię i tam tarcie pochłania energję prędkości; czasem zaś, gdy uderzenie było dobrze skierowane i piłka trafiła w drugą spokojnie leżącą piłkę, to cała prędkość, lub część przynajmniej prędkości piłki rzuconej udziela się piłce, spokojnie dotąd leżącej. Kula ołowiana, spadając na ziemię, nie podskakuje; wszakże energja, rozwinięta przez spadanie, nie zatracą się, lecz przeobraża po części w ciepłik, który odczuwać się daje i w samej kuli i na miejscu jej upadku, po części zaś w zmianę postaci samej kuli. Gdy kula armatnia z zawrotną prędkością uderza o ścianę fortecy, energja jej prędkości przeobraża się w ciepłik i w pracę mechaniczną, rujnąjącą miejsce uderzenia. Im większy opór uderzeniu przedstawia ściana, tem silniej rozgrzewa się sama kula. Wciąż przed naszymi oczyma odbywają się takie przeobrażenia: tu ciepłik przeobraża się w elektryczność,—tam elektryczność zamienia się na światło i ruch. Promienie słoneczne podobnie nigdy nie zatracają się: te, które dochodzą do ziemi, wykonywają różne prace, jak przemieszczanie fal powietrza, wyparowywanie wód, pobudzanie czynności roślin i zwierząt,— te zaś, które rozsiwiają się wśród przestrzeni niezamieszkaneych, pozostają tam, jako rezerwa, przygotowująca tę ostate-

czną równowagę temperatury, ku której dąży wszechświat.

To prawo zachowania energii przeczute było przez Leibnitz'a. Mówił on: gdy dwie kule gliniane zostające w ruchu, po uderzeniu się jedna o drugą, tracą swoją prędkość i zatrzymują się, dotykając się wzajem, to nie należy myśleć, że ruch ożywiający je został zniszczony; ich ruch translacyjny przeistoczył się w wewnętrzną agitację równoważnych cząsteczek (molekuł). Nic się tu nie traci, podobnie, jak przy zamianie większej sztuki piętnej na drobną monetę.

Niech więc będzie niewątpliwem, że i w materji i w energii fizycznej nic się nie stwarza i nic się nie niszczy w przyrodzie. Zostawmy fizykom filozofom dyskusję o rzeczywistej wartości tego postulatu, — przyjmujemy go za niewątpliwą. Nie dla obalenia więc tego twierdzenia będziemy mówili o wyczerpywaniu się energii.

* * *

Że zasada zachowania energii jest tak popularną, to nie wynika jeszcze z tego, że to jest jedyna zasada, wyjaśniająca kwestję rozkładu energii fizycznej we wszechświecie. Jest jeszcze druga zasada, mniej znana, lecz nie mniej ważna, a może bardziej uzasadniona przez doświadczenie, która musi być wzięta w rachubę przy badaniach: jest to zasada wyczerpywania się (degradacji) energii fizycznej.

Zasada zachowania energii dotyczy jej ilości, zasada zaś wyczerpywania się (degradacji) — jakości. Ilość energii we wszechświecie, wzięta w całość, ani się powiększa, ani się zmniejsza. Chociażby nawet — lecz obniża się jej jakość, traci ona na

wartości, staje się coraz mniej zdolną do wykonania pracy, jednym słowem — wyczerpuje się.

Komuż w istocie nie wiadomo, że nie każda energia fizyczna jednostajnej jest wartości. Wartość energii mierzy się uzdolnieniem jej do wykonania pracy; otóż pod tym względem słusznie wyróżniają energję wyższą i energję niższą, bo niekażda energia bywa jednostajnie pożyteczną.

Oto przykłady wyższej energii: energia potencjonalna (statyczna lub utajona), jak naprzykład masy wody, która spadnie na koło młyńskie, lub też energii węgla i tlenu, których łączenie się wyda wysoką temperaturę; energii ruchu lub żywości, którą można upodobnić do energii położenia. Energia ta jest istotnie wyższą, bo posiada dwa uzdolnienia do pracy: albo wykonywa pracę bezpośrednio, jak woda w kole młyńskim albo też przeistacza się w ciepłik wysokiej temperatury, który już wykonywa pracę, jak to ma miejsce w ognisku maszyny parowej.

Co do niższej energii—będzie to sam ciepłik, który nie ma mocy przeistoczyć się w energję kinetyczną (żywą) lub w pracę.

Lecz stwierdzmy najprzód, że ciepłik jest właśnie formą niższą energii, a więc, że energia fizyczna, przechodząc w stan ciepłika, jest energją mniejszej wartości.

Ciepłik przeobraża się w pracę li tylko pod warunkiem dojścia do wysokiej temperatury. Można ile chcąc zużyć kalori na stopienie zamarzającej wody przy temperaturze 0° , a nie otrzyma się stąd żadnego uzdolnienia do pracy. Otóż, jeżeli obliczyć ilość energii, która w każdej chwili czasu przechodzi we wszechświecie ze stanu potencjonalnego lub ruchu w stan ciepłika o niskiej lub średniej temperaturze, to się przekonamy, że ten początek to część ener-

gji powszechnej, chociaż nie zostaje zniszczoną, to jednak staje się niezdolną do użytkowania.

Następnie energja cieplna, gdy nawet do-
sięga wysokiej temperatury, nigdy nie jest cał-
kowicie używalna do przeistaczania się w pracę.
Kalorje, które rozwija ognisko we wnętrzu maszy-
ny parowej nie mogą całkowicie (integralnie) przei-
stoczyć się w pracę. A ta niemożliwość nie pocho-
dzi z samej tylko niedoskonałości maszyn. Bez
wątpienia wydoskonalenie maszyny może podnieść
o pewną ilość (procentów) kalorji zużytkowują-
cych się, lecz zawsze pozostać musi pewna nie-
unikniona ich strata. Strata ta jest istotną w samym
nawet działaniu maszyny parowej. Przeobrażanie
się kalorji w pracę odbywa się pod warunkiem
różnicy temperatury pomiędzy cylindrem i konden-
sátorem maszyny, pod warunkiem, by pewna ilość
kalorji poniekąd traciła się w kondensatorze. Gdyby
nie było kalorji, które się rozchodują na podniesie-
nie temperatury kondensatora, to inne kalorje nie
byłyby użyte w cylindrze na wprowadzenie w ruch
tłoka maszyny. Ponieważ tedy sama natura energii
cieplnej jest taką, iż nie może integralnie prze-
obrażać się w pracę, dlatego słusznie nazwana jest
energją niższą.

Do jakich więc wniosków prowadzi nas to
odróżnianie energii wyższej jakościowo od energii
jakościowo niższej?

Musimy przedewszystkiem zauważyć, że wyż-
sza jakościowo energja, przy rozchodowaniu się swo-
jem, zawsze w pewnej części przechodzi w stan
niższej energii, czyli w ciepłik. Kula elastyczna odskak-
ując nie podnosi się nigdy na całą wysokość
punktu, z którego spadła: przy zetknięciu się z miej-
scem, na które spadła, część jej prędkości przeo-

braża się w ciepłik. Gdy elektryczność przeobraża się w mechaniczną siłę pociągową, część jej zawsze przechodzi też w stan ciepłika. Niema żadnego przeobrażania się energii, któreby uniknąć mogło tego stosunkowego upadku.

Z drugiej zaś strony owa energja niższej jakości nigdy nie przeobraza się integralnie w stan energii wyższej. Bo, jak powiedzieliśmy wyżej, calorje, wzięte przy niższych temperaturach nie wydają pracy pożytecznej, więc stąd calorje wysokiej temperatury dają pracę li tylko pod warunkiem, że część ich staje się nieużywalną.

Z dwóch tych obserwacji wynika, że co moment wyczerpuje się energja pożyteczna. Ogólna ilość energii zostaje stałą, i pod tym względem nie ginie w naturze. Lecz ilość energii, mogącej być spożytkowaną, zmniejsza się; pod względem jakości, czyli wartości pożytecznej, zawsze jest strata konieczna, której w żaden sposób uniknąć nie można.

Świat więc w sposób nieunikniony zdąży do równowagi, która będzie wypoczynkiem. Kres tego może być jaknajdalszy; postępujemy naprzód krokiem, który dla wielu może być prawie niepostrzegalny; — lecz kres ten jest nieunikniony. Przyjdzie czas, gdy zniwelowana ziemia nie będzie przedstawiała zjawisk walki i nie będzie podzielona pomiędzy lądy i morza. Przyjdzie czas, gdy wszystkie gwiazdy, skończywszy dośrodkowy bieg swój około swoich centrów, zagasną, — gdy słońce nie będzie już przesyłało ziemi tych promieni ciepłych, które pobudzają czynności istot żyjących i wywołują zjawiska atmosferyczne, wiatry i deszcze. Przyjdzie czas, gdy temperatura stanie się wszędzie jednostajną, a wałka materja jednostajnie rozsianą w prze-

strzeni i przez zupełne zużycie energii pożytecznej skazana zostanie na nieprodukcyjny spoczynek.

Jednym słowem wszechświat, wskutek praw nim rządzących, dąży do końca, który nie jest nicością, lecz spoczynkiem. Do takich wyników prowadzi prawo degradacji energii.

Lecz wynik taki, chociaż tak logiczny, wywołuje jednak liczne protesty. Oto niektóre przytaczane racje, któremi zamierza się obejść to prawo.

Jak można, powiadają, przypuszczać zmniejszanie się pożytecznej energii, gdy człowiek w rozwoju przemysłu spożytkowuje coraz więcej energii, która przedtem ginęła bezużytecznie, a coraz bardziej ogranicza marnowanie energii fizycznej? Jak zawzięcie eksploatuje się dotąd nieznanne i zaniedbywane kopalnie węgla! Z jaką zręcznością ujmuje się bieg wód, skierowując go do pożytecznej pracy! Ileż to promieniowania słonecznego, które dawniej bezpożytecznie ginęło, padając na ziemi nieuprawne, dziś spożytkowuje się na polach, starranie uprawianych i zasiewanych!

Wywody te nie mają żadnego znaczenia w kwestji degradacji energii. Bez wątpienia, człowiek staje się coraz więcej rozważnym w użytkowaniu energii, rozsianej w przyrodzie. W miarę postępu zapasy sił, któremi on może zawładnąć, użytkowują się z większem zrozumieniem. Lecz nic on począć nie może wobec nieubłaganego prawa degradacji; pomimo największych wysiłków człowieka, zawsze będzie energia, tracąca swoją pożyteczną wartość. Pod tym względem świat fizyczny przyrównany być może do wysp oceanu, wciąż podmywanych przez fale; koniec ich łatwo przewidzieć. Mieszkańcy wysilają swój genjusz, udoskonalają kulturę ziemi, wytwarzają owoce, o jakich pojęcia nie miały

dawne pokolenia. Lecz ocean nie ustaje w swej pracy zaborczej, i zręczność wyspiarzy nie może uchronić od fatalnego zalewu, który ich wyspom zagraża.

Przeciwnicy jednak nie ustają. Powiadają, że, jeżeli nasz system słoneczny dąży do spoczynku przez ujednostojnienie rozmieszczania ciepłika, o którym mówi prawo degradacji energii, to przyjdzie chwila, gdy inne systemy gwiazdowe wszechświata uderzą w nasz system, zniszczą tę śmiertelną równowagę i pobudzą czynność, wprowadzając elementa w stan wyższej energii. Czyż nie widzimy, jak po przez czasy geologiczne podnoszą się góry i odnawiają powierzchnię ziemi, dążącej do zniwelowania się? Podobne też wzajemne uderzenie się o siebie światów obudzi z odrętwienia, w które je pociąga degradacja energii.

I ten argument nie posiada większej, niż pierwszy, doniosłości. Upadek energii pożytecznej, jakkolwiek powolny, jest jednak nieunikniony i powszechny. Obejmuje on wszystkie systemy gwiazdowe i mgławicowe, wypełniające przestrzeń. I podobnie, jak przyjdzie chwila, gdy wewnątrz ziemi aż do środka dojdzie do tak niskiej temperatury, że nie będzie już mogło wytwarzać tych gór, by przeciwdziałać ogólnej niwelacji globu naszego,—tak też przyjdzie chwila, bezwątpienia bardzo od dzisiejszej oddalona, w której światy, po wielokrotnem ożywieniu czynności przez wzajemne zderzenia się ciał niebieskich, wyczerpią w końcu energję pożyteczną i spoczną wśród temperatury wszędzie jednostajnej.

Lecz, powiadają wszechświat—to ogrom, więc ostateczne granice tego wyczerpania energii pożytecznej nigdy nie dojdą do skutku.

Prawda, że wyobraźnia ustaje w przedstawieniu sobie, ogromu czasu potrzebnego dla dojścia do tej granicy. Lecz umysł go pojmuje; więcej powiem — przedstawia się on rozumowi jako konieczność.

Nowy dowód, powabny na pierwszy rzut oka, opiera się na najnowszych odkryciach małżonków Curie¹⁾. Promieniowanie ciał (radio-aktywność) wykazuje w materji dążenie, na które dotąd mało zwracano uwagi. Gdy koncentracja materji wywołuje ciepłik i zmniejsza ilość energii wyższego rzędu, — to promieniowanie, rozpraszając molekuly, przeciwdziała degradacji i przywraca materji jej energję potencjonalną.

Moglibyśmy odpowiedzieć na to tak promieniowanie, odkryte przez Curie, jest zjawiskiem zbyt jeszcze tajemniczem, aby miało dawać prawo do obalenia faktu, tak mocno ustalonego, jak fakt degradacji energii. Lecz i samo zjawisko promieniowania czego innego dowodzi, niż to, co chcą w nim upatrywać: i ono, podobnie jak wybuch prochu, powstaje z wydzieleniem ciepła. Dalekiem więc jest od tego, by przeobrażało ciepłik, energję niższego rzędu, w energję potencjonalną, t. j. wyższego rzędu, lecz przeciwnie — odbywa się zawsze z pewnym stopniem degradacji energii.

Ostatnia w końcu ucieczka — to przypuszczenia zmian rytmicznych w pochodzie wszechświata. Jak wahadło, posuwając się w jedną stronę, dochodzi do spoczynku i potem rozpoczyna znowu swój ruch wahadłowy w drugą stronę, tak też i świat, po utraceniu stopniowem swojej energii pożytecznej, po dociągnięciu równowagi temperatury, od-

¹⁾ Pani Curie z domu Skłodowska, polka z Warszawy.
Przypisek tłumacza.

odzyska znowu w pochodzie odwrotnym swoją moc dawniejszą.

Hypoteza ta oczywiście jest całkiem dowolną; nie opiera się ani na znanych faktach, ani też na ścisłym rozumowaniu; jest tylko nieudatną furtką do wyjścia dla ludzi, którzy chcą ominąć wniosek, który się sam przez się narzuca.

Nawet to porównanie z wahadłem co innego wskazuje. Bo, jak możemy powiedzieć, że wahadło, zostające w spokoju, nigdy samo przez się ruchu nie nabierze, tak też i wszechświat po dojściu do równowagi, zapowiadanej przez degradację energii, nie mógłby odzyskać sam tego szeregu przeobrażeń, gdyby nie było siły, poza nim istniejącej, która wcale z jego łona nie wypływa.

Ale czas już przejść do wniosku naszego.

Zdaje się nam, żeśmy dostatecznie wykazali, iż pożyteczna energia wciąż się wyczerpuje i że wszechświat zdąża do tej nieuniknionej granicy, poza którą ilość energii pożytecznej dojdzie do zera ¹⁾.

Otóż to, co musi się w ten sposób skończyć, nie może być pojmowane, jako nieskończone. Gdyby energia pożyteczna miała być nieskończoną co do ilości, to nie mogłaby uleść wyczerpaniu, rozchód jej nie mógłby dojść do kresu. Ponieważ zaś z zupełną pewnością widzimy, że kres ten musi nastąpić, więc wnioskujemy słusznie, że ilość pożytecznej energii ma granice a więc nie jest nieskończona.

¹⁾ Dla potwierdzenia wykładu naszego, powołujemy się na bardzo wysoką powagę naukową Emila Picard'a, który w dziele *La science moderne et son état actuel*. na 132 stronie mówi: „Termodynamika nie jest w sprzeczności z ideą, że wszechświat zdąża w określonym kierunku, zużywając nieustannie pożyteczną energię”.

Od tego ostatecznego kresu cofnijmy się wstecz. Czy ta energia pożyteczna, która rozchodzi się w ten sposób i wyczerpuje zawsze się rozchodowała i wyczerpywała? Jeżeli się rozchodowała i wyczerpywała od czasu nieskończonego (przyпускаjąc, że te dwa wyrazy: czas i nieskończoność, nie są sprzeczne), to wyczerpanie powinno się było dawno skończyć. To jest zrozumiałe. Że zaś ograniczona ilość pożytecznej energii nie jest jeszcze wyczerpana, — stąd naturalny wniosek, że rozchód, odbywający się wciąż, kiedyś się rozpoczął; może to być chwila tak daleka, jak tylko możemy sobie wyobrazić, lecz zawsze jednak do nieskończoności nie sięgnie.

Świat jest wahadłem w ruchu, dążącym do spoczynku. Gdyby on do spoczynku nie zdążył, to nie mielibyśmy żadnej racji utrzymywać, że wahania te miały kiedyś swój początek. Że zaś zdążył do spoczynku i że spoczynek ten nie został jeszcze osiągnięty, więc mamy prawo ściśle wnioskować, że wahania rozpoczęły się w czasie, któryby mógł być obliczony przez genialnego rachmistrza.

Otóż jesteśmy w posiadaniu niewątpliwego przykładu zasady początku: mamy początek postępowej degradacji energii. Przed rozpoczęciem przeobrażenia energii, jeżeli już istniała materja, to całą wszechświat przedstawiamy sobie zgodnie z tą wspólną hipotezą Laplace'a, jako materję, jednostajnie rozsianą po całej przestrzeni i posiadającą w stanie równowagi ogromny zapas energii wyższego rzędu, tak zwanej energii potencjonalnej. Równowaga ta nie mogła się zniszczyć sama przez się, by dać początek ruchom, które zaznaczają wystąpienia tych wszystkich przemian, przez które świat przechodzi. Pierwszy impuls, pierwszypo-

pchnięcie musiało przyjść z zewnątrz, aby wprowadzić w ruch cały system wszechświata.

Ten pierwszy motor, który się objawia przy każdym prawdziwym początku, jeżeli tylko nie będziemy się zatrzymywali w pół drogi naszego rozumowania, zawsze będzie Wszchemocą wiecznie konieczną, którą nazywamy Bogiem.

ROZDZIAŁ DRUGI.

Początek życia¹⁾.

Przystąpmy teraz do badania drugiego przykładu początku. Szukając początków życia, dotykalnie poznamy drugi punkt, w którym przyroda świadczy, że nie wystarcza samej sobie, i gdzie z oczywistością okazuje się konieczność istnienia Stwórcy.

Niezaprzeczoną jest fakt, że życie we wszechświecie miało swój początek. Lecz pytamy: w jaki sposób rozpoczęło się ono? Wszystko, co zna nauka, zmusza nas do wniosku, że życie nie rozpoczęło się pod działaniem sił, w samej przyrodzie zawartych.

Że życie miało swój początek nie tylko na ziemi naszej, lecz we wszechświecie, wziętym w całym swym ogromie, to mówią nam różne nauki, traktujące o początku świata.

¹⁾ Porównaj dzieło tegoż samego autora *Les Origines* (Paris Letouzey et Ané 4-e édition). W rozdziale II tego dzieła (*L'Origine de la vie*) podane są szczegółowe informacje, dotyczące tego przedmiotu.

Geologia naprzykład przekłada nam historję globu ziemskiego, zapisaną na pokładach kory ziemskiej, jak na kartach księgi. Przerzućcie te karty, zapisane przez wieki ubiegłe, a ujrzycie tam już na wielkich głębokościach ślady życia. Bliżej powierzchni, w pokładach czwartorzędowych, znajdujemy szczątki fauny i flory bardzo rozwiniętej, ze śladem rasy ludzkiej. Pod nimi, w pokładach trzeciorzędowych, rośliny i zwierzęta wyższych rodzajów dosięgają zupełnego rozwoju, a ślady człowieka są więcej niż wątpliwe. Dalej, w drugorzędowych pokładach, już tak dawnych, że większość ich jest w stanie krystalicznym, widzimy mięczaki, zaludniające morza, i wielkie płazy, rozpanoszone na wilgotnych łądach. Jeszcze głębiej, w pokładach pierwszorzędowych, widzimy, że życie tętniło obficie, lecz przybierało formy o wiele prostsze, bo też i środowisko było bardzo niesprzyjające dla rodzajów wyższych w rozwoju. Nakoniec schodzimy do poziomu prawie wszędzie jednostajnego, w skałach skryształizowanych, w których nie ukazuje się żaden ślad istot żyjących, i to nie dlatego, żeby te ślady nie mogły przetrwać przez czas tak długi, lecz dlatego, że wówczas nie istniała żadna istota żyjąca.

Bo też, wedle wskazówek dobrze poinformowanej geogonji, życie istnieć nie mogło w owym czasie, gdy się formowały skały pierwotne. Stan ich skład wskazują nam, że w ówczesnym stanie globu ziemskiego istniały warunki niezgodne z warunkami życia. Był to czas, w którym kora ziemska cała była w stanie ognistego płynu o 3000 co najmniej stopni gorąca i otoczona była atmosferą, która w stanie pary zawierała w sobie wszystkie obecne oceany, a ciśnienie jej musiało być co najmniej 300 razy większe od dzisiejszego ciśnienia naszej

atmosfery. Otóż na tej ziemi płomieniejącej, w tej atmosferze ognistej, palącej i tak ciężkiej, żadne życie nie było możliwem, żaden zarodek nie mógł się ostać. Nie można sobie wyobrazić takiego przystosowania się, któreby najpierwotniejszemu organizmowi dawało możliwość życia w środowisku tak gorącym. Bo już w temperaturze ponad 600 stopni woda nawet rozpada się na rozkładające ją pierwiastki; tem bardziej więc molekuly ciał organicznych nie mogłyby zostawać we wzajemnem połączeniu. Jakże więc pojąć można żywe istoty, których pierwiastki składowe nie mogłyby pozostać związane między sobą.

Zresztą, jeżeli ufamy hipotezom kosmogonicznym, przyjętym dziś przez wszystkich uczonych, to musimy przyjąć, że ziemia drogą ewolucji fizycznych powstała z mgławicy systemu słonecznego. Otóż w tej masie pierwotnej proste pierwiastki zostawały w stanie lotności, wśród ogromnych przestworów; nie mogły były one jednoczyć się w molekuly ciał złożonych, aż nim kondensacja materji mgławicowej podniosła się w temperaturze, dając możliwość objawienia się wpływu wzajemnego powinowactwa chemicznego, które spowodowało formowanie się ciał złożonych. Widocznem jest, że w tej epoce ani żadne istoty żyjące w najskromniejszych formach, ani też żadne najpierwotniejsze zarodki organiczne istnieć nie mogły.

Lecz rozumowanie to stosować się musi nie tylko do ziemi naszej, ale i zarówno do całego wszechświata. Bo, gdybyśmy przyjęli tę nieprawdopodobną hipotezę, że ziemia, gdy już doszła do stosownego stanu oziębienia, mogłaby być zasiana przez zarodki, spadające z innych gwiazd, już zaludnionych, to kwestja jednak byłaby tylko odłożona, a nie roz-

wiązana. Gwiazdy te przecież także nie mogły być zawsze zaludnione organizmami żywymi; one także musiały przechodzić przez perjod ogniowy, przez perjody lotności mgławicowej, nim doszły do stanu, zdolnego do przyjęcia objawów życia. W każdym więc razie z którejkolwiekbyśmy strony zaczęli, zawsze przychodzimy do tego wniosku, że życie miało swój początek we wszechświecie. Wniosku tego zresztą nie odrzucają przeciwnicy religji.

W jaki więc sposób rozpoczęło się życie? — oto pytanie, nad którym wysila się mocno ateizm współczesny. Dwa są tylko możliwe rozwiązania tej zagadki: albo życie rozpoczęło się pod wpływem działania sił, stanowiących właściwość przyrody, i w takim razie początek życia ma nam nie mówić o Bogu,—albo też życie rozpoczęło się przez działanie potęgi, oddzielnie od przyrody istniejącej, a ta potęga, gdy się zgodzimy nazwać ją po imieniu, nie będzie inną, jak tylko Bóg sam.

A czy są w przyrodzie siły, którychby działanie mogło bez pomocy potęgi obcej wywołać pierwszy choćby impuls życiowy? Jeżeli siły takie istniały w czasach minionych, to powinny istnieć jeszcze i teraz, a istniejąc powinny dawać objawy podobne. Bo siły przyrody, chociaż tak bardzo urozmaicone w natężeniu swoim, stosownie do okoliczności otaczających, zachowują w gruncie zdolności swoje i ślepo sprawują te same skutki. To też nie mając żadnych danych do sądzenia o sposobie działania sił przyrodzonych w dawnych czasach, uprawnieni jesteśmy do sądzenia o przeszłości według objawów terażniejszości i utrzymujemy, że życie, ukazując się po raz pierwszy, nie zrodziło się pod wyłączeniem tylko wpływem sił fizyczno-chemicznych,

gdyż najściślejsza obserwacja dowodzi, że dziś życie nigdy nie objawia się bez zarodka, li tylko pod wpływem sił fizycznych.

Otóż ustalony jest przez naukę fakt doświadczalny, że życie powstaje tylko z życia: *omne vivum ex vivo*.

Jednak od czasów starożytnych aż do dni naszych nauka doświadczalna musiała krok za krokiem walczyć przeciw staremu przesądowi o samorodztwie.

Arystoteles nauczał, że z mułu rzek rodzą się ryby i robaki, a Virgiljusz opiewał gromady pszczół, samorzutnie zrodzonych z martwego byka. Van Helmont w XVI wieku dał receptę do otrzymania bez rodziców dorosłych myszy i skorpjonów. W miarę rozwoju zmysłu spostrzegawczego pojęcie o samorodztwie ustępuje. Już Redi (1698) wykazał, że robactwo, ukazujące się na rozkładających się ciałach, jest rozwojem jajeczek, przez muchy złożonych. Książd Spallanzini w XVIII w. dowiódł, że nawet istoty mikroskopijne, jak spory snieci zbożowej i ciała, mnożące się w płynach, wystawionych na działanie powietrza, pochodzą zawsze od osobników im podobnych.

Przesąd jednak nie uważa się za zwyciężonego,—ukazuje się z obliczem rzekomo zwyciężkiem w komunikatach Pouchet'a i Frémy'ego w końcu XIX wieku. Wtedy to właśnie na scenę występuje Pasteur i przez niepodlegające wątpliwości doświadczenia, które uczony angielski Tyndall kontroluje oraz potwierdza naukowo — dowodzi, że wszystkie żyjątka, ukazujące się w płynach badanych, znajdują się tam wtedy tylko, gdy były tam ich zarodki.

Stronnicy samorodztwa nie składają jednak bronni. Tak było na początku—powiadają oni,—musi tak

być i teraz w przyrodzie; my to odkryjemy. I nie mija prawie żadnego roku, żeby nie ukazało się krzykliwie reklamujące ogłoszenie, że oto już dotykamy się palcem istot żyjących, zrodzonych li tylko pod wyłącznym wpływem sił fizyczno-chemicznych. I wciąż zawód następuje po tych okrzykach tryumfu.

Errera z silikatu sody i alkoholu otrzymał osady mikroskopijne, bardzo podobne do bakterji i grupujące się w kolonie. Lecz bakterje te nie odżywiają się, nie mnożą się, więc nie żyją.

Burke z Cambridge sądził, że otrzymał komórki żyjące, operując solami radjo-aktywnymi na mieszaninę żelatyny i buljonu z wołowiny. Tu już i odżywanie się i mnożenie ich zdawały mu się niewątpliwymi. Lecz okazało się, że to tylko forma żyjącej komórki; pozór rozwoju i mnożenia się przez oddzielanie się wynikał z kulek gazu, pochodzącego z rozkładu wody i żelatyny pod wpływem energii radium ¹⁾.

Ostatnie usiłowania na tej drodze (1906—1907) czynił Dr. Leduc, profesor szkoły medycznej w Nantes ²⁾. Narobiło to wiele hałasu w prasie; poważnie komunikowano to na pełnym posiedzeniu Akademji Nauk, szczególnie d. 26 listopada 1906 r.. Leduc umieszcza ziarno cukru na sztucznej plazmie z wody, żelatyny, cjanku żelaza, potasu i trochę soli. Ziarnko nabrzmiewa, kielkuje i puszcza wyrostki, wydaje pędy i korzenie, a następnie pień pionowy, dochodzący niekiedy 30 centymetrów wysokości; widzi się tam liście boczne, organa końcowe w kształcie cier-

¹⁾ Doświadczenia Burke'a przedstawione są i przedyskutowane przez księdza Fanton w *Revue pratique d'Apologetique* T. I. 468—476.

²⁾ Patrz dyskusję w tym przedmiocie w *Rev. pr. d'Apol.* z dnia 15 stycznia 1907.

ni, kulek, kłósków i wąsów, — wszystko, jak u roślin... Leduc przekonany był, że zrealizował nako-niec objaw życia bez zarodka, że przyłapał si-łę fizyczno-chemiczną na drodze stwarzania istoty organicznej, więc żywej. Lecz tryumf trwał niedłu-go; wykazano mu, że wszystkie zjawiska, zaobser-wowane przez niego, sprowadzają się do oddawna znanego w fizyce pod nazwą *osmos* zjawiska, a żadne-go życia tam niema. D'Arsonval surowo napiętno-wał to odkrycie, nazywając je „kalambur'em ży-cia“, a Bonnier powiedział, że otrzymane arbory-zacje zdałyby się chyba na wystawy dla aptekarzy. Powiadają, że minister oświaty, w czas jeszcze do-wiedziawszy się o tych krytykach, rozdarł przygo-towaną już dla pana Leduc'a nominację na profes-ora w Collège de France.

Hypoteza więc życia bez zarodka (samorodz-two) ustępuje wciąż, od czasów najdawniejszych aż do dni naszych. Ani jedna obserwacja nie przema-wia za nią; najdrobiazgowsze doświadczenia przy-prowadzają zawsze do wniosków jej przeciwnych.

Ale, czy tym sposobem kwestja początku życia jest już stanowczo osądzona? Gdyby chodziło o każdy inny punkt naukowy, gdzieby konsekwencje porządku filozoficznego były mniejszej wagi, nie wa-hanoby się wyrzec stanowczo: tak,—kwestja jest osą-dzona; nigdy, nawet wśród istot najpierwotniejszych, nigdzie nie spostrzeżono życia, powstającego bez za-rodka,—a więc życie bez zarodka powstać nie mo-że,—a więc na początku, gdy nie było zarodków, życie wytrysnąć nie mogło samo, pod wyłącznym tylko wpływem sił przyrody.

Lecz rozumowanie takie prowadzi prostą drogą do Boga,—rozwiązanie krępujące, bo się odezwać może i wpłynąć na wszystkie objawy życia. To też

rozwiązanie takie odpychane jest przez tych wszystkich, którzy nie chcą przyjmować żadnego wpływu z poza świata ani na życie intelektualne, ani na życie moralne, — którzy zgóry zamykają koło idei swoich wśród świata li tylko zmysłowego, a nadzieje swoje w ciasnym więzieniu teraźniejszości. Aby zaś uniknąć wniosku, który tak silnie i z bliska naciera, odwołują się do następujących głównych motywów.

Powiadają, że nie wszystkie jeszcze możliwe zjawiska dostatecznie zostały zbadane. Bardzo być może, że przyroda, tak obfita, zawiera w sobie takie zjawiska, które umykają przed nami, bo nie umiemy jeszcze zrealizować potrzebnych do tego warunków, — a przyjdzie może dzień, kiedy przypadkowe odkrycie zburzy gmach dotychczasowych rozumowań, opartych na stosunkowo małej ilości faktów zaobserwowanych.

Na taki zarzut odpowiemy przedewszystkiem, że toż samo możnaby powiedzieć o wszystkich prawach natury, wyciągniętych intuicyjnie ze znanych zjawisk. Rozumowanie indukcyjne stałoby się niemożliwem do praktykowania, gdyby wymagało przedtem obserwacji *wszystkich* możliwych zjawisk. Dodałibyśmy, że niema żadnego prawa naukowego, któreby opierało się na tak wielkiej liczbie i na tak wielkiej różnaitości zjawisk, a zarazem na tak doskonałej zgodności wyników obserwacji, jak właśnie nasze omawiane tu prawo. Siły fizyczno-chemiczne w tysiączne sposoby pobudzane były do wywołania życia bez zarodka i zawsze bezskutecznie. Już setki razy zdawało się, że odkryte zostało rodzące się bez zarodka życie i zawsze kończyło się na tem, że albo życia nie było, albo też znajdowali się rodziciele. Trzebaby się chyba wyrzec myśli,

że przyroda może nas czegoś nauczyć, jeżeli nauki, jaką nam daje o początku życia, nie będziemy uważali za mocno ustaloną.

Dodają przytem przeciwnicy, że niema istotnej różnicy pomiędzy istotami martwymi i istotami, obdarzonymi życiem. Czyż nie słusznie powiedział Leibnitz, że w przyrodzie wszystko jest życiem? Przypatrzcie się kryształom; wszak one naprawdę żyją! Mają specyficzną formę swoją; odkrywamy w nich ruchy cząsteczkowe (molekularne), które przypominają nam niestałość istot żyjących; one się odżywiają i rosną, a nawet mnożą się. Niema więc tak wielkiego przedziału pomiędzy minerałami i żyjącymi istotami, żeby go można było uważać za nieprzebyty.

Ale są to próżne wysiłki do zapełnienia tej przepaści, która oddziela istoty żyjące od minerałów. Bo najpierw źle się bierze do rzeczy, kto dowodzi, że przedział jest możliwy do przebycia, gdy nie posiadamy ani jednego faktu, w którymby przebycie tej przepaści było osiągnięte.

Powtóre zaś—jest to szczególnie dziwne nadużycie słów Leibnitza, by je do tego wypadku stosować. Bo jeżeli prawdą jest istotnie, że w przyrodzie wszystko jest życiem w sensie ustawicznej wszędzie działalności, to nieprawdą jest, że wszystko jest życiem we właściwym tego wyrazu znaczeniu. I zawsze tak zostanie rozumianem, że inną jest działalność minerału, a czem innym objaw życia.

A nakoniec owo domniemane zbliżenie kryształu do istoty żyjącej pozbawione jest wszelkiej podstawy. Jeżeli użyte wyrazy są podobne, to omawiane przez nie zjawiska głęboko się różnią pomiędzy sobą. Kryształ i istota żyjąca mają każde swoją

formę specyficzną, lecz forma kryształu jest zawsze ściśle geometryczna, a forma istoty żyjącej taką nie jest nigdy; forma kryształu jest stała, gdy istoty żyjącej jest zmienna; połączenie kryształów przez akumulację formuje kryształ odpowiedni elementarnemu kryształowi, gdy połączenie komórek żyjących urozmaica się w ten sposób, iż wytwarza części bardzo rozmaite i przystosowane do rozmaitych celów w organizmie. Tak samo i co do ruchu: w kryształach ruchy obserwować możemy wciąż, lecz są to ruchy innej niż u istot żyjących natury. W kryształach, w metalach i ich mieszaninach ruchy molekularne dążą do utrwalenia stałszej równowagi pomiędzy cząsteczkami składowymi, gdy w organizmie żyjącym ruchy molekularne dążą do stałego odnawiania elementów pomiędzy środowiskiem komórkowym i płynem odżywczym, w którym pogrążone są kuleczki. Kryształ nie odżywia się, lecz rośnie li tylko przez powiększenie ilości kamyków swojej budowy. W organizmie żyjącym przeciwnie — asymilacja odbywa się przez wzrost samych kamyków, składających budowę ożywioną. Co zaś do odtwarzania, to niepodobna pomyśleć o poważniejszym jakimś podobieństwie pomiędzy kryształem i istotą żyjącą. Nic więc nie pozostaje z tej mniemanej jednostajności objawów pomiędzy istotą martwą i istotą żyjącą. Ciała martwe mogą być wytwarzane, fabrykowane przez chemików, zaś istoty żyjące, organiczne — nigdy. Berthelot w swoich laboratorjach wytworzył syntezę podobne do tych, jakie wytwarzają istoty żyjące przez swoją pracę organiczną; lecz ciała, w ten sposób otrzymane, nie są wcale żyjące, — są li tylko produktami nie żywemi.

Jakąż wagę możemy przypisać tym, bardziej niż dowolnym, domniemaniom, że siły fizyczno-chem.

miczne w morzach starożytnych posiadały moc wyprowadzania życia, której nie posiadają dziś? Uczony, przekonany o stałości praw przyrody, nie może się uciekać do podobnego wybiegu.

Pozostaje jeszcze jeden powód do twierdzenia, że pierwsze objawy życia powstały samorzutnie, a mianowicie, że niema innego sposobu uniknięcia Stwórcy. Wybór pozostaje pomiędzy Stwórcą a samorodztwem. Chociaż wszystko zaprzecza hipotezie samorodztwa, przyjmuję się jednak ją, bo to jedyny środek, by uniknąć wiary w Boga.

Materjaliści i ateści nie ukrywają się zresztą z tem. Jules Soury powiada: „Kto nie wierzy w wiekową ewolucję materji nieorganicznej w materję organiczną, ten przyznaje cud.“ Haeckel zaś mówi: „Niema innej alternatywy: albo samorodztwo, albo cud“. Ten sam uczony gdzieś powiada: „Jeżeli się nie przyznaje samorodztwa, to trzeba iść do Kościoła rzymskiego.“

Niepożytecznem byłoby mnożyć cytaty. Stojmy nie wobec dyskusji, lecz wobec uprzedzenia.

W rezultacie musimy uznać w tem hołd, oddany Bogu, gdy zaprzeczyć Go inaczej nie można bez podeptania przytem najlogiczniejszych wniosków nauki!

ROZDZIAŁ TRZECI.

Porządek we wszechświecie.

Nauki przyrodnicze wykazują celowy porządek, który nie daje się wytłómaczyć bez Boga.

Wszechświat we wszystkich częściach swoich nosi znamię Sprawcy swojego. Badając go w każdym punkcie, czy to przestrzeni, czy czasu, zawsze

znajdujemy odpowiedź, że on sam sobie nie wystarcza i że wszystkie zjawiska, których on był i jest jeszcze widownią, są zagadkami, których rozwiązanie bez Boga obejść się nie może.

W którąkolwiek stronę zwrócimy się poprzez bezmiary świata zmysłowego, wśród którego człowiek ciałem swoim tak nieznacznie zajmuje miejsce, lecz umysłem przekracza chwilami najdalsze granice, — zawsze pod grozą zatrzymania się w drodze, musi dojść do tego punktu centralnego, w którym ukazuje mu się Bóg, jako miejsce wypoczynku dla inteligencji, szukającej prawdy, jako latornia morska, oświecająca drogi myśli.

Już w poprzedzającym rozdziale wykazaliśmy to, badając kwestję początku wszechrzeczy. We wszystkich kierunkach badania czy to ruchu, czy energii, czy tem bardziej życia, historia wszechświata świadczy nam, że zjawiska nie odbywają się ruchem rytmicznym, któryby był wiecznym, lecz że wszędzie spostrzegać się daje początek, choćby i najdalszy, lecz zawsze początek takiego łańcucha wypadków, który sięga do pierwszego ogniwa swojego. A z tego wniosku, naukowo stwierdzonego przekonywamy się o potrzebie Istoty koniecznej, nie mającej początku, któraby mogła dać impuls, a była prawdziwym nieporuszonym motorem wszystkich zjawisk, odbywających się w przyrodzie.

Ten sam Twórca wszechświata objawia się nam z drugiej znów strony. Nie zważając już na czas, będziemy przeglądali wszechświat takim, jakim jest przed oczyma naszymi w jakimkolwiek punkcie czasu i przestrzeni. Wszędzie, gdzie się zatrzyma wzrok nasz, spostrzegamy tak piękny porządek, który w najprostszej duszy budzi pojęcie Najwyższego Urządziela. Porządek taki, jaki jest, nie mógł się wy-

tworzyć sam przez się. Otóż, żeby postawić w pełnym świetle wartość tego popularnego argumentu, badać będziemy bez żadnego innego wstępu kwestję, *czy jest* we wszechświecie porządek celowy i *kto* mógł go wprowadzić.

I.

We wszechświecie istnieje porządek celowy.

Porządek zależy na harmonji składowych części z całością. Harmonja taka, chociaż często inaczej ją można określić, ma tę właściwość, że podoba się oku.

Rozróżnić się dają dwa rodzaje porządku: samorzutny i celowy.

Samorzutnym jest porządek wówczas, gdy harmonijny rozkład części składowych powstaje wyłącznie wskutek działania sił fizyczno-chemicznych, jak naprzykład budowa kryształów, osiadanie krzemianów w masach kredowych, układanie się płynów jednych nad drugimi zależnie od różnicy ich ciężkości...

Celowym zaś będzie porządek wówczas, gdy rozkład części uczyniony został ze względu na jakiś cel zamierzony, gdzie samo tylko działanie sił fizyczno-chemicznych nie daje nam tłumaczenia przyczyn powstałych stąd form.

Ten porządek celowy przedstawia się nam niekiedy w stanie statycznym, to jest w stanie spokoju, niekiedy zaś w stanie dynamicznym, to jest w stanie ruchu. Objasnią to przykłady.

Na widok domu mieszkalnego, czy to będzie pałac książęcy, czy chata biedaka, zawsze powiemy bez wahania, że jego części składowe ułożone są w pewnym przewidzianym porządku, mającym na

celu utworzenie mieszkania ludzkiego. Tu porządek celowy będzie niewątpliwy... Uzdolniony budowniczy przewidywał wybór materiałów, a równowaga statyczna, nadana składowym częściom budynku, zapewnia bezpieczne schronienie dla człowieka.

Zegar w urządzeniu i zestawieniu kótek daje też przykład celowego porządku statycznego, zaś w regularnym ruchu, służącym do mierzenia czasu i oznaczania godzin, jest przykładem celowego porządku dynamicznego. Z jednej strony wiemy, że fizyczne siły przyrody niezdolne są wytworzyć same przez się takich kombinacji,—z drugiej zaś strony wiadomo, że regularny rytmiczny ruch wahadła i równomierne posuwanie się wskazówek po tarczy cyfrowej są owocem długich badań i kombinacji bardzo skomplikowanych.

Otóż, gdy uważnie przypatrujemy się światu, dobrze widzimy, że porządek objawia się na każdym kroku, tak w rozkładzie części, jako też w prawidłowości odbywających się ruchów. Nawet i prostacy spostrzegają to wciąż, a uczeni pogłębiają i wzbogacają te spostrzeżenia. Co uderza wzrok i uwagę prostaka, to Fenelon cudownie opisuje w swoim *Traktacie o istnieniu Boga*; co odkrywa nauka, to zapełnia księgi Astronomji, Fizyki, Bjo-logji, Botaniki, Zoologii...

Powierzchnowe nawet postrzeżenie wykazuje dziwny porządek we wszechświecie: wszystko tam jest na swoim miejscu,—wszelki ruch odbywa się z regularnością z góry nakreśloną.

Nawet, według pojęć starożytnych, gwiazdy nie były uważane za pył świetlany, przypadkowo rozsiany po powierzchni firmamentu; przeciwnie—i w ich pojęciu miały one na niebie każda swój nadany sobie stopień i miejsce, z którego ustępować nie

mogły. Za naszych czasów najskromniejszy wieśniak zna gwiazdy swoje i jest zupełnie pewny, że żaden bezład wśród nich panować nie może.—Przedmioty ziemskie nie mniejszy podziw wzbudzają: budowa roślin, ustrój zwierząt, budowa własnego ciała człowieka—wszystko wskazuje mu plan, mądrze pomyślany i dokładnie wykonany. A gdy rozważamy ruch we wszechświecie, to tem większe dziwy porządku widzimy. Jak tu wszystko jest uregulowane i przystosowane do celu! Dzień następuje po nocy; gwiazdy wschodzą i zachodzą i znów się ukazują na horyzoncie; pochYLENIE OSI ZIEMSKIEJ KU SŁOŃCU w czasie rocznego obiegu dokoła słońca sprowadza pory roku; widok nocy gwiazdzistych odnawia się w ten sposób, że po upływie roku szereg ich się powtarza. Nie mniej podziwienia godny jest ruch życia: po pozornej śmierci wśród zimy, wszystko się ożywia na wiosnę, a latem i w jesieni daje nam żniwa i owoce. Każda roślina przebywa tę samą ewolucję: ziarno, w ziemię rzucone, fermentuje tam i wydaje źdźbło zieleniące, u wierzchołka którego po kwiecie następuje owoc, zawierający nowe ziarna. Życie człowieka przechodzi również zgóry przewidziane fazy, które prawie identycznie powtarzają się w każdym osobniku. Wszędzie świat poddany jest prawom, których nieuniknione wykonanie zapewnia porządek.

Oto, co łatwo postrzega najzwyczajniejszy człowiek przy powierzchownym nawet rzucie oka na wszechświat.

Uczony, zbliżka śledzący za biegiem zjawisk i przenikający w głąb rzeczy, czyż inne wrażenia odnosi z badania wszechświata? Idea porządku nie tylko nie znika u niego, lecz staje w żywszem jeszcze świetle i silniej jeszcze oddziałuje na umysł.

W astronomji badania Herschell'a dały przeczuć bardzo uporządkowanego rozkładu gwiazd i mgławic w bezmiarach przestrzeni; zaś prawa Kepler'a i Newton'a ukazują nam niebo, poddane bardzo uporządkowanej mechanice, gdzie najmniejsze zmiany mogą być obliczone i wykazane zawczasu, jak np. zaćmienia słońca i księżyca oraz ukazywanie się komet.

Fizyk tak jest pewny stałości praw, że formułami matematycznymi, zgóry określa już to warunki spadania ciał, już to szerzenie się światła i ciepła, już wreszcie przeobrażanie się rozmaitych form energii; — i fakta nigdy go nie zawodzą.

Nie mniejszy porządek panuje w chemji. Atomy nie zostają w bezczynności: posiadają swoje apetyty czyli powinowactwa chemiczne. Łączą się nie przypadkowo i bezładnie, lecz w kombinacjach zawsze odpowiednich i zawsze wśród tych samych okoliczności, oraz w tych samych stosunkach. A gdy tak sformowane cząsteczki zostają swobodnie umieszczone w odpowiednim naczyniu, to doskonale się tam orjentują i tworzą kryształy zawsze odpowiedniej formy geometrycznej.

Przyrodnik na badaniem przez siebie polu odkrywa jeszcze więcej dziwów. Rośliny czy zwierzęta—wszystko żyjące świadczy o porządku i w historii swego rozwoju i w przystosowaniu organów do wypełniania funkcji, jakie spełniać powinny. Piękności ustroju ucha i oka stały się banalnością, żebyśmy jeszcze je opisywać mieli. Lecz nawet u istot niższych, aż do jednokomórkowych, życie posiada zachwycające niespodzianki dla badacza, bo ujawnia u najniższych istot równie wielką zapobiegliwość o porządek jak i w organizmach najwyższych.

Nie mniejszy porządek ukazuje się w podporządkowaniu sił natury: nie zwalczają się one wza-

jennie, lecz wspomagają. Siły naprzykład fizyczne nie unicestwiają się nigdy,—wchodzą w grę w zjawiskach zarówno chemicznych jak i organicznych, i zachowują się tam, przeobrażając się tylko całkowicie. Nie trzeba więc sądzić, że siły organiczne walczyć muszą z siłami fizycznymi, bo siły fizyczne, jak ciepło lub elektryczność, budzą i podniecają siły żywotne; te ostatnie rozwijają się i osiągają cel swojego przeznaczenia, spożytkowując energję sił fizycznych. Wzrastająca roślina nagromadza w sobie energję cieplikową promieni słonecznych, którą następnie wyda ze siebie, gdy, jako sucha gałąź, będzie spalona w ognisku.

Porządek w przyrodzie jest tak widoczny, że wszelkie zarzuty czynione, żeby go podać w wątpliwość, upadają same wobec oczywistości.

Może ktoś powiedzieć, naprzykład, że porządek ów istnieje nie we wszechświecie, lecz w umyśle naszym; — że przedmioty i zjawiska w nieładzie powiązane są we wszechświecie, a że to umysł nasz, posiadając zdolności organizacyjne, klasyfikuje wedle kategorii. Lecz zdrowy rozsądek bez wahania odrzuci takie pojęcie;—bo, jeżeli umysł nasz narzuca światu zewnętrznemu swoje subiektywne formy, to również on ustawia kółka zegara i automobilu, reguluje wahadło i rozkład pary w maszynie. Porządek wszechświata nie mniej dla nas jest widoczny, jak porządek zegara lub maszyny parowej.

Niech i tak będzie, powiadają, — przyznajemy, że zjawiska są zupełnie obiektywne (przedmiotowe). Lecz, czyż nie spostrzegacie w jakim nieładzie odbywają się one? Na niebie widzimy gwiazdy, które uderzają się jedna o drugą, bloidy ¹⁾ płoną-

¹⁾ Kamienie ogniste meteoryczne, spadłe na ziemię.

ce i rozpryskujące się w przebiegu przez atmosferę. Na ziemi burze, zaspasy, powodzie, wybuchy, choroby, nieszczęśliwe wypadki. Gdzież tu porządek?

Ponieważ nie tu miejsce na odparcie tych zarzutów, ograniczymy się tylko na wskazaniu zasady rozwiązania tej kwestji. Pod pokrywą tego pozornego bezładu łatwo jest znaleźć porządek. Wszędzie, w całym świecie fizycznym, czy organicznym, jak zresztą i w świecie społecznym, — nieszczęścia są wypadkami przemijającymi w ewolucji pierwiastków, dążących do porządku. Przypatrzmy się dobrze, a ujrzymy, że pośród tych wypadków jest szukający dróg swoich i odnajdujący je porządek.

Zresztą niema potrzeby rozwodzić się nad porządkiem wszechświata. Właściwie nie w tem jest rdzeń kwestji; kwestja istotna i trudna zawiera się w tem, jaki jest początek tego porządku i ładu.

II.

Kto zaprowadził porządek na świecie?

Na postawione tak pytanie — możliwe są tylko dwie odpowiedzi: pierwszą jest odpowiedź wiary w Boga, drugą ateizmu. Pierwsza mówi: Bóg urządził świat. Druga powiada: Nie, świat sam się urządził. Pozornie jest niby trzecia odpowiedź, w agnostycyzmie, który powiada: Nie wiem. Ale ta przecząca postawa długo utrzymać się nie może, i gdy umysł pożąda z niej się wycofać, to musi przyjąć albo wiarę w Boga, albo ateizm.

Że Bóg nadał porządek światu, jest to samorzutna odpowiedź prostaczków. Dla umysłów, które zachowały prostą nieskazitelną rozum przyrodzonego, porządek nie może być pojęty bez wpływu inteligencji wyższej, która urobiła materję w spo-

sób odpowiedni do powziętego planu, jakiego ma być wyrazem: dom nasuwa na myśl istnienia budowniczego, statua przywodzi na myśl artystę, który ją wykonał; to też nic dziwnego, że od czasów najbardziej oddalonych, przedhistorycznych, człowiek zostawił niewątpliwe ślady swej wiary w Boga. Widok świata zawsze budził w nim myśl o Najwyższym jego Twórcy. Ta myśl o Bogu była u starożytnych ludów Egiptu i Chaldei, jak świadczą o tem ślady ich cywilizacji; ani Grecy, ani Rzymianie nie wątpili o tem. Chrystjanizm, który z taką szybkością zapuścił korzenie wśród ludów najwyższej kultury, właśnie na idei Stwórcy opiera całą wiarę religijną. Co się zaś tyczy ludów jeszcze dzikich, nie ucywilizowanych lub zupełnie ciemnych, — to wszystkie one również mają poczucie, że świat jest dziełem wyższego i wszechmocnego Ducha. A chociaż ich podania mytologiczne bywają najczęściej nedorzeczne i śmieszne, to jednak panującą ideą jest to, że świat jest dziełem ręki twórczej Wszechmocy. To też misjonarze, gdy docierają do tych ludów, w stanie pierwotnego dziecięctwa zostających, troskliwie odwołują się do tych pierwotnych pojęć i tym sposobem budzą instynkt, który ruchem przyrodzonym szuka Boga. Zwykle tak mniejwięcej przemawiają: „Widzisz to piękne niebo, — powiedz, kto je uczynił? Widzisz te cuda przyrody, — kto je uczynił?..“ i t. p. Odpowiedź samorzutnie przychodzi na usta ludzi prostych, których się katechizuje. I te pierwsze wierzenia są punktem wyjścia do głębokiego przyjęcia przez duszę prawd chrześcijańskich.

Lecz i większa część filozofów rozumuje tak samo, jak prostaczkowie; chociaż drogami bardziej uczonemi, przychodzą jednak do tych samych

wniosków ¹⁾. U Greków najświetniejsze imiona: Anaxagoras'a, Sokratesa, Platona, Aristotelesa, potem rzymskiego Cicerona nieodłączne są od przekonania, że porządek świata domyślać się może Stworzyciela. W wiekach średnich święty Tomasz z Akwinu, uogólniając myśli wszystkich doktorów katolickich, dowód wyciągnięty z idei porządku wszechświata, uważa za jeden z tych, które stwierdzają konieczność istnienia Stwórcy. Gassendi, Bossuet, Fenelon wymownie toż samo potwierdzają. Wszyscy uczeni, badający przyrodę, od Kepler'a i Newton'a aż do dni naszych, albo wyznają, że nosi ona na sobie piętno swego Najwyższego Urządziela, albo też, gdy są pod wpływem tendencji agnostycznych, przyznają przynajmniej, że po za faktami istnieje wielkie X, niepoznawalne, którego świat o własnych siłach rozwiązać nie jest w stanie. Otoż to niepoznawalne, gdy pytanie posuwamy do ostatecznego końca, nie ma innego rozwiązania, jak tylko uznanie Boga Urządziela.

A jednak wobec wiary w Boga Stworzyciela podnosi się odpowiedź ateizmu. Miewał on stronników już i w starożytności, broniony był przez niektórych filozofów średniowiecza; dziś zaś liczy stronników jeszcze liczniejszych i hałaśliwszych, niż w przeszłości. W ostatnich niemal dniach spotykamy profesora Sorbon'y, piszącego ex-professo książkę o ateizmie ²⁾. Są więc myśliciele, dla których porządek świata nie jest wcale świadectwem hołdu dla Stworzyciela.

¹⁾ Te świadectwa filozofów znajdziemy w każdej historii filozofji i w większej części traktatów o istnieniu Boga. Cf. Farges *L'idée de Dieu devant la science et devant la raison*. Paris, Berche et Tralin.

²⁾ Le Dantec. *L'athéisme*. Paris, Flammarion 1906.

Jeżeli więc nie Bóg nadał światu porządek, to któż, wedle nich, mógł to uczynić? Jedni powiadają, że to przypadek, czyli szczęśliwy zbieg okoliczności,—inni, że to konieczność mechaniczna, wynikająca z sił fizyczno-chemicznych, stanowiących właściwość materji,—jeszcze inni przypisują to ślepej i bezwiednej celowości, wyptywającej ze świata samego. Co zaś do ewolucji, na którą powołują się niektórzy, to, jak zobaczymy w następnym rozdziale, ona albo nie jest wcale mocą twórczą, albo też sprowadza się do jednego z trzech powyżej wymienionych rozwiązań.

Przyjrzyjmy się bliżej tym rozwiązaniom i zobaczymy, jak kruchemi są podstawy, na których spoczywa gmach ateizmu.

1. Przypadek lub szczęśliwy zbieg okoliczności.

Według pierwszej hipotezy—świat obecny ma być li tylko wynikiem szczęśliwego wypadku. Jest on taki, jakim go widzimy, ponieważ napotkał na szczęśliwy zbieg okoliczności, które dały mu możliwość uformować się w ten sposób. Atomy, składające wszechświat i przepętniające przestrzenie, mogły się zgrupować i skombinować w miljarde miljarde sposobów. Pomiędzy temi miljardeowymi możliwemi kombinacjami znalazły się, bez żadnej wątpliwości, takie, jakie mamy przed oczyma naszymi. Wystąpiły na jaw takie, a nie inne. Jakaż jest jeszcze potrzeba innego tłómaczenia porządku wszechświata?

Zauważmy najpierw, że, przypuszczając, iż świat istniejący jest tylko szczęśliwym wypadkiem, zawsze zostanie nierozwiązanem pytanie: Kto był sprawcą tego przypadku? Jeżeli porządek wszechświata nie przekonywa nas, to jeszcze nie obala to

wcale faktu początku wszechrzeczy. Kwestja Boga stoi niewzruszoną, jak przedtem, chociażby nie stała przed nami w imię porządku widocznego we wszechświecie. Gdyby szczęśliwy zbieg okoliczności mógł nawet wytłómaczyć kwestję porządku, to nie wytłómaczy on zagadki początku, nie może więc być na usługach ateizmu.

Lecz „przypadek“ — to tylko wyraz. Spójrzmy, co się za nim ukrywa. Albo oznaczać on ma brak przyczynowości, albo też ukrywa poza sobą przyczyny, których wyraźnie nie przyznajemy.

Jeżeli przypadek ma oznaczać brak przyczynowości, to takie rozwiązanie kwestji sprzeciwia się zdrowemu rozsądkowi. Bo, jeżeli świat obecny jest jedną z miliardowych możliwych kombinacji materji, to w rzeczy samej nikt zgodzić się na to nie może, aby on mógł powstać sam przez się — czy to, gdy rozważamy porządek w danej chwili, czy też, gdy rozważamy uporządkowane następstwo wypadków.

Rozważając porządek w danej chwili, niemożliwym się wydaje zdrowemu rozsądkowi, ażeby roślina lub zwierzę, które widzimy, miało być owocem zbiegu szczęśliwych okoliczności, podobnie, jak niemożliwą jest do przyjęcia przez zdrowy rozsądek myśl, że zegar lub automobil były owocem zbiegu okoliczności. Ten automobil jest jedną z milionowych możliwych kombinacji materji, wchodzącej w skład jego, — a jednak twierdzimy z zupełną pewnością, że wyjść on musiał z warsztatu mechanika. A najskromniejsza z istot żyjących jest maszyną o wiele więcej skomplikowaną, niż jakiegokolwiek z dzieł ludzkich; — jakżeby więc w budowie jej obejść się mogło bez majstra? Już Wolter dowcipnie wysmiewał ten absurd, gdy mówił: „Weźcie worek pełny kurzu, wysypcie go do beczki, następnie długo tarzajcie tę

beczkę, — i zobaczycie, że z niej wyjdą rośliny, zwierzęta i obrazy.“ Ten sam pisarz dobrze wyraził powszechne poczucie w pięknym wierszu:

„Wszczęświat mnie ogarnia, i myśleć nie mogę,
By ten zegar wspaniały zegarmistrza nie znał.“¹⁾

Dowód ten nabiera nowej siły, gdy, zamiast porządku statycznego, przypatrywać się będziemy ustalaniu się i nawet doskonaleniu tego porządku w pochodzie po przez liczne zmiany i pod wpływem sił, które często dążyłyby raczej do zniszczenia jego.

Pod tym względem nic cudowniejszego nad rozszerzanie się życia, nad zjawianie się nowych osobników, powstających z drobniuchnej komórki i przechodzących wszystkie fazy życiowe, przebyte już przez rodziców.

Legouvé w swoich *Fleurs d'hiver* wymownie to tłómaczy. Warte zanotowania rozumowanie jego.

„Świat ten jest dziełem Boga, albo przypadku. Wątpię, żebyście mogli wyjść poza to koło: to dylemat niezwyknięty, i niema trzeciego jego rozwiązania. Otóż, jeżeli Bóg jest niepojęty, to przypadek jest niemożliwy. Bóg przechodzi pojęcie mojego rozumu, a na myśl o przypadku burzy się mój rozum. Nieistnienie przypadku (jako przyczyny ogólnej zjawisk) bardzo łatwo wykazać; wystarczy przypatrzeć się, co on wywołuje, gdy się gdzie objawia. Nieprawidłowość jest stałym jego objawem. Nic stałego z niego nie powstaje. Jest wyraz, stanowiący przeciwieństwo z przypadkiem,—to *ciągłość*. Nie wyciąga się nigdy dwadzieścia razy tego samego numeru; los nie pada dwadzieścia razy z rzędu na ten sam numer, zas w przyrodzie wyciąga

¹⁾ L'univers m'embrasse, et je ne puis songer
Que cette horloge marche et n'ait point d'horloger.

się wciąż te same numera, — los pada od tysiąca wieków i wciąż się objawia tak samo.“

Poważne więc umysły nie mogą dla wytłómaczenia porządku wszechświata uciekać się do przypadku, jeżeli wyraz ten ma oznaczać zaprzeczenie przyczynowości.

Lecz może pod tym wyrazem ukrywa się przypuszczenie jakichś przyczyn, niejasno pojmowanych i nieokreślonych. Bo przyroda, jak ją tłumaczy Legouvé, domaga się ciągłości, stopniowego we wszystkim następstwa; następstwo zaś wypadków, wiążących się łańcuchem ze sobą, wymaga przyczyny, która je wiąże.

Stronnicy ateizmu tak wyraźnie odczuwali, że musi być przyczyna porządku wszechświata i że uciekanie się do przypadku jest prostem wyznaniem niemocy intelektualnej, iż puścili się na poszukiwania odpowiedniej przyczyny, tkwiącej jednak w świecie samym. Jednym się zdaje, iż znaleźli ją w idei *koniczności mechanicznej*, drudzy zaś—w teorii *bezwiednej celowości*.

2. Koniczność mechaniczna.

Koniczność mechaniczna, w gruncie rzeczy mało się różni od przypadku. Jeżeli porządek wszechświata jest rezultatem ruchów mechanicznych, które, z zewnątrz pochodząc, wywołały spotkanie się atomów, to trudno jest dopatrzeć się w tem czego innego, jak szczęśliwego wypadku. Przypatrzmy się jednak bliżej tym, których zadawalnia takie rozwiązanie zagadki, i starajmy się zbadać bieg ich myśli.

Zwolennicy tej teorii nie uznają we wszechświecie nic, prócz materialnych atomów i rozmaitych form ruchu. To, co nazywamy *jakością* ciał, niema innej podstawy, jak sposób tylko, w jaki molekuly,

wciągnięte w ruch, przystają jedne do drugich. Haeckel nie ukrywa się z tem, iż teoria ta obejmuje wszystkie istoty i wszystkie zjawiska świata: „Od spadania kamienia aż do najsubtelniejszej myśli ludzkiej wszystko sprowadza się do ruchu materji.“ Wszystko, co działa na zmysły, istotnie jest materją i ruchem; stąd nic innego nie istnieje, o niczem innym nie można mówić, jak tylko o tem, co działa na zmysły. Więc poza materją i ruchem nic nie istnieje, a przynajmniej nie mamy prawa twierdzić o niczem.

Taką jest argumentacja zwolenników teorii konieczności mechanicznej. Musimy ją przedyskutować.

Zważmy najpierw, że, gdyby nawet przyroda cała redukowana była do materji i ruchu, to jednak kwestja Boga zostawałaby nietkniętą. Cośmy powiedzieli o początku wszechrzeczy, zostaje niewzruszonym wobec teorii konieczności mechanicznej. Bo z jednej strony *ruch* zawsze musi mieć początek, i początek ten pochodzić ma od czynnika zewnętrznego, który jedynie pojąć możemy, jako pierwszy motor; chybabyśmy przypuścić musieli, że ten ruch jest nieustanny, przedwieczny, który wykonał już z przedwieków całą nieskończoną serję skutków przedwiecznych, — czego znów rozum przyznać nie może. Z drugiej zaś strony *materja* nie posiada sama w sobie przyczyny bytu, nie mogła sama sobie nadać istnienia, a każdy jej stan, w jakim się nam przedstawia, daje nam pojęcie o stanach poprzednich, których cała serja, choćby najdłuższa, jaką tylko pomyśleć możemy, musi mieć ostatecznie swój punkt wyjścia. Więc teoria konieczności mechanicznej nie daje wcale tego, czego od niej oczekiwano. Stawiają ją, jako ostateczny dowód zaprzeczenia Boga. Tymczasem, pomimo

wysiłków jej zwolenników, ona również składa cześć Panu.

Mechanicyzm nie tylko ideę Boga, jako *porządku wszechrzeczy*, atakuje bezskutecznie; podobnego losu doznaje i idea Boga, wynikająca z *porządku wszechświata*. Bo przy najdowcipniejszych kombinacjach materji i ruchu niemożliwym jest wytłómaczyć sobie przymiotów ciał i rozumnego ustroju, objawiającego się we wszechświecie.

Co do *jakości* ciał — to istnieje ona i nie daje się objaśnić samą tylko formą ruchu. Posuwając najdalej analizę chemiczną, rozdrabniając materję na najmniejsze cząsteczki, przyprowadzając je do stanu lotnego, nie pozbawiamy jednak nigdy tych atomów właściwych im przymiotów, powinowactwa. Ruchy, w jakie je wprawiamy przez wpływ sił fizycznych — ciepła, światła, elektryczności, nie pozbawiają ich nigdy ani wagi, ani innych właściwości. A przymioty te do takiego stopnia są właściwościami samych atomów, że nie opuszczają ich we wszelkich kombinacjach i powodują specyficzne właściwości ciał złożonych. Te nowe właściwości ciał złożonych zależą zawsze od właściwości składających je atomów ciał prostych. Ruch nic na to nie wpływa; on nadaje tylko ciałom złożonym energję, potrzebną do ich uformowania się, lecz nowe własności tych ciał zależą zawsze od pierwotnych własności ciał prostych, składających je. Więc mechaniczm chybia w istotnej części charakteryzującego go dążenia: *właściwości ciał* nie dają się wytłómaczyć przez ruch.

Jeszcze większa niemoc teorii mechanistycznej wykazuje się w sprawie wytłómaczenia ustroju *porządku wszechświata*.

Bo, jak powiedzieliśmy, kwestja ustroju nie podlega sporom; w świecie organicznym objawia się przedziwne przystosowanie organów do czynności, jakie spełniają. Przypuszczając nawet, że oczy nie poto są utworzone, by widziały, i uszy, by słyszały, oraz że czynności widzenia i słyszenia dlatego tylko odbywają się, iż wytworzyły się narządy, gotowe do pełnienia tych funkcji, — tem niemniej jednak prawdą pozostanie dla fizyka, że oko jest przedziwnem, głęboko pomyślanem narzędziem optycznem, a ucho akustycznym. Czyżby ten cudowny porządek mógł być rezultatem przypadkowego ruchu mechanicznego materji? I w tem właśnie leży rdzeń kwestji.

Wiemy dobrze, czego dokazać może ruch mechaniczny; obserwujemy to wciąż. W atmosferze wytwarza on dziwaczne figury obłoków, w których wyobraźnia poetów upatruje fantastyczne postacie. Na wybrzeżach mórz i w pustyniach wytwarza nagromadzenia piasków, których pozorna prawidłowość jest wynikiem li tylko siły ciężkości. Taż sama siła ciężkości wytwarza pod wpływem ruchu fal morskich luźny nieład skalistych wybrzeży. Na dnie jezior i mórz spokojnych wytwarza osady, których warstwy, leżące jedne na drugich, wykazują pewien porządek. W pewnych razach ten sam ruch mechaniczny wytwarza nieład w rzeczach uporządkowanych i sprowadza dotkliwie klęski, gdy wśród burzy gwałtownej zrywa dachy i obala domy oraz rozbijają okręty o skały.

Ale porządku celowego, porządku, z góry zamierzonego, uplanowanego, miarodajnie obliczonego do zamierzonego celu, ruch mechaniczny nie wytwarza. Obserwacje wszystkich czasów wykazują nam, że tylko inteligencja człowieka z tem konku-

rować może. Ruch mechaniczny sam przez się z brył nie zbuduje schodów w przeznaczonem na to miejscu,—tem bardziej nie zbuduje domu mieszkalnego, choćby to miała być najskromniejsza lepianka. Jeżeli na brzegu rzeki, lub w jakiejś pieczarze spotkamy krzemienie, obrobione w kształcie ostrego narzędzia, lub przedziurawione świdrem, — to z zupełną pewnością twierdzimy, że jest to dzieło człowieka pierwotnego. Jeżelibyśmy w najmniej uczęszczonej pustyni Afryki środkowej, wśród krzaków najdzikszego lasu, znaleźli zgubiony tam zegarek, to nie wątpilibyśmy, że przechodził tą drogą jakiś cywilizowany człowiek. To samo powiedzieć można o każdym narzędziu od najprostszego do najbardziej złożonego, w którym się objawia jakaś celowość.

Przenosząc ten sposób rozumowania w dziedzinę przyrody, bez wahania twierdzimy o uporządkowanych dziełach flory czy fauny to samo, cośmy twierdzili o dziełach przemysłu ludzkiego. Roślina w swoim ustroju wewnętrznym, zarówno jak w ciągłości swych objawów życiowych, nie mniej lecz chyba o wiele więcej jest podziwu godną, niż najsubtelniejszy wytwór naszych pracowni. Zwierzę, a przede wszystkim człowiek, w ustroju swoim i w czynności swych organów przechodzi w doskonałości wszystko to, co mechanika ludzka, choćby najkunsztowniejsza wytworzyć kiedy może. Budowniczy musiał obliczyć proporcję budowy; inżynier wymierzył rozkład energii skomplikowanego mechanizmu. Zwierzę i człowiek, choćby byli tylko narzędziami, produkującymi ruch i przeistaczającymi energję, to zawsze już zmuszaliby do domysłu istnienia rozumnego Sprawcy, który tak mądrze skombinował działania tych dziwnych sprężyn. Lecz oni oprócz tego poznają, czują, miłują, działają; czło-

wiek myśli i ma wolną wolę, — a te wszystkie czynności przekraczają granice mechaniki. Jeżeli sama maszyna żyjąca tak jest doskonała i przystosowana, że niepodobna przypuścić, iżby mogła być wytworzona przez samo działanie ruchu, — to tem bardziej przypuścić tego nie możemy o sile myśli, której chociaż towarzyszą mechaniczne ruchy wibracyjne, to jednak nie może się ona na nich wyłącznie ograniczać.

Ale dosyć tego. Zbyt widocznem jest, że teoria mechanistyczna nie daje odpowiedniego tłumaczenia porządku wszechświata.

3. Celowość bezwiedna.

To też ateizm szukał innego tłumaczenia tego porządku. I dziś filozofowie, których przeraża imię Boga, a którzy jednak wobec świata nie chcą zostać bez głosu, przywiązują się do teorii *ślepej i bezwiednej celowości*.

To prawda — powiadają, — że impuls mechaniczny, z natury przypadkowy i nieuporządkowany, nie zawiera w sobie przyczyny porządku, który się wszakże w przyrodzie objawia. Trzeba więc szukać głębszej przyczyny, zawartej w samym wszechświecie, — trzeba szukać tego koniecznego impulsu ku uporządkowaniu części składowych w ślepej i bezwiednej celowości. Czemużby świat nie miał być uporządkowany, skoro sam w sobie posiada potrzebę porządku, do którego dąży bezwiednie. Inteligencja więc, wytwarzająca świat, nie jest wcale Bogiem oddzielnym od wszechświata samego; jest ona właściwością tego bezmiernego organizmu, w którym jak dusza ukryta i o sobie nie wiedząca, dąży

powoli do wykonania wiecznego planu. Jak widzimy, jest to panteizm.

Takie rozwiązanie zagadki porządku wszechświata podał w XVII jeszcze wieku Spinoza. Znajdujemy je ponownie, jako podstawę, w nieujętej dążności ku porządkowi, jaką świeżo Dantec przyjmuje w swej książce o *Ateizmie*, aby usunąć ideę przedmiotowego i osobowego Boga. Spinoza teorię swoją oparł na determinizmie przyrody. Porządek jest we wszystkim — mówił on, — więc jest on konieczny. Porządek istnieje, ponieważ *musi* istnieć ¹⁾.

Leibnitz, odpowiadając Spinozie, nie nastawał na regularność zjawisk i niezmienność praw natury, ponieważ ta jednostajność w ruchu przyprowadziła Spinozę do uznania idei konieczności. Nastawał on raczej na dowód *warunkowego istnienia stworzeń* (contingentia), dowód bez wątpienia nie nowy, lecz moc jego, nigdy nie wyczerpana, zawsze staje wobec usiłowań wygnania Boga ze świata. Leibnitz powiada: Gdyby świat ukształtował się i poruszał wskutek bezwiednej celowości, to wszystko na nim musiałyby mieć cechę konieczności, — żadne zjawisko nie mogłoby być inaczej pomyślane, jak tylko tak, jak ono się objawia. Tymczasem nic we wszechświecie nie nosi na sobie charakteru niezłomnej konieczności; istnieje porządek i w kształtach i w ruchach, — lecz te kształty i te ruchy nie stanowią istoty wszechświata, — wszechświat łatwo może być pojęty, czy pomyślany w innych kształtach i o ruchach wręcz przeciwnych. Stąd wnioskuje Leibnitz, że świat istniejący wybrany był z miliona innych możliwych. Ze zaś sam nie mógł wybrać siebie, więc wybrany

¹⁾ Do wszystkiego, co następuje, znalazłem bardzo pożyteczne wskazówki w pięknej książce *Cl. Piaf'a „De la croyance en Dieu“*. Paris, Alcan. 1907. Polecam ją czytelnikowi.

był z zewnątrz przez Istotę rozumną, oddzielną od niego.

To rozumowanie Leibnitzazwyciężyło Spinozę i od tego czasu nic nie mogło jego zachwiać; to też i my jeszcze zupełnie słusznie posługiwać się niem możemy.

Zdawało się, że Kant, poddając je swej rozcieńczającej wszystko analizie, zadał mu cios straszliwy. Sądząc o tem — powiada on — wedle kategorii rozumu naszego, rozumowanie to posiada wartość; lecz czy mamy prawo do czynności przyrody zastosowywać sądy, dyktowane nam przez objawy naszej świadomości? Badając narzędzie optyczne, wytworzone ręką człowieka, przychodzimy do wniosku, że twórca zastosował środki odpowiednie do określonego celu, i stąd czujemy się w prawie wnioskować, że oko jest narzędziem, które budowniczy organizmu ludzkiego poto wytworzył, by służyło człowiekowi ku widzeniu. Lecz takie rozumowanie wnioskuje więcej, niż na to pozwalają przesłanki. Między dziełami człowieka i dziełami natury głęboka jest różnica. Jeżeli w dziełach człowieka zastosowanie środków do celu jest owocem przewidującej i świadomej siebie inteligencji, to nie wiemy jeszcze, czy w dziełach natury to zastosowanie środków do celu, zamiast tego, by miało być owocem myśli, nie jest objawem konieczności bezwiednej, wpływającej z pierwotnej i niezszechalnej harmonji. Jak człowiek pracuje, wiemy, lecz nic nie wiemy, jak się bierze do tego przyroda. Przekraczamy więc zakres praw naszych, jeżeli zastosowujemy do przyrody sposoby naszego działania.

Wątpliwość tak łudząca, wyrażona przez Kanta, pod piórem Hegla staje się już twierdzeniem. Przyroda — powiada on — wystarcza sama sobie; ona

w samej sobie zawiera podstawy porządku i stawania się. Współcześni nam, naturalnie, uczepili się tej zasady, pozwalającej obejść się bez Boga i bardzo chętnie powtarzają za Lachelier'em, który w swoim dziele *Fondement de l'induction* ¹⁾ powiada: „Istoty, składające przyrodę, zawierają w sobie porządek swego formowania się i podtrzymywania swego istnienia.“ Dowodem tego mają być kryształy w świecie mineralnym, a rośliny i zwierzęta w świecie żyjącym. Jak w każdym osobniku budowniczy, wytwarzający specyficzne formy, jest nieodłączny od tego człowieka, tak też w całym wszechświecie ów budowniczy, wytwarzający niezliczone formy specyficzne, jest pierwszą nieodłączną przyczyną. Lecz, jeżeli łatwo jest przypisywać cały porządek wszechświata pierwszej przyczynie od tegoż wszechświata nieodłącznej, to trudniej jest wytlómaczyć, jakim to sposobem przyczyna ta występuje na widownię i sprowadza takie skutki, jakie mamy przed oczyma naszymi. Kusili się jednak i o to stronnicy bezwiednej celowości. Musieli się wypowiedzieć, w jaki sposób bez Boga powstają istoty, a następnie, jak one bez Boga uporządkowują się w sposób celowy, lub też, jak przystosowują środki do celów odpowiednich.

Co do powstawania istot—rozumują w ten sposób: Ilość możliwości jest niezliczona, a wszystkie one związane są z ideą bytu i są jakby promienowaniem tej idei. Lecz wszystko możliwe, posiada samo w sobie do stania się dążenie tem silniejsze, im bardziej to możliwe odpowiada mocniejszej rzeczywistości. Ostateczne spełnienie tej dążności wytwarza rozmaite istoty.

¹⁾ Podstawy indukcji.

Co się zaś tyczy wyboru pomiędzy możliwościami, z których tylko pewne urzeczywistniają się,—to wybór ten odbywa się samorzutnie. Różne możliwości, walcząc pomiędzy sobą, przychodzą do rzeczywistego istnienia. W walce tej—powiedziałyby Darwin — zwyciężają lepiej uposażone i przechodzą z możliwości do rzeczywistości. Lecz do tej rzeczywistości nie wchodzi one tłumnie, — wprowadzane tam zostają hjerarchicznie, odpowiednio do stopnia doskonałości.

Czyż tak jasne tłumaczenie nie wystarcza jeszcze? Czyż nie pozwala ono obejść się bez siły wyższej? Czyż świat nie stał się sam przez się?

* * *

Taką jest główna teoria, atakująca dziś wiarę w istnienie Boga. Zadawalnia ona ateuszów, którzy pod nikłą jej osłoną pozostają spokojni w niewierze swojej. Sprowadza zamieszanie wśród wierzących, którzy w większym, niż należy, przerażeniu zbyt lekomyślnie wypowiadają, że dziś już istnienia Boga dowieść nie można, że jest ono tylko przedmiotem wiary. Czyż rzeczywiście już do takiego stopnia pozbawieni jesteśmy odpowiedzi na tę wewnętrzną przyczynowość świata i bezwiedną jego celowość?

W tym ślepych impulsie wewnętrznym wszystko jest urojonem przypuszczeniem co się tyczy możliwości i rzeczywistości; wszystko to zarówno jest słabe do tego, by stworzyć istoty i ustawić je w porządku celowym.

Badajmy wpierw to, co się tyczy możliwości.

Przypuśćmy chwilowo, że możliwość jest w stanie sama przez się przejść do rzeczywistości i powołać przez to istoty do bytu; wynikiem tego by-

łoby, że nieskończenie wielki szereg zjawisk powstał by w przeszłości, że linja, wychodząca ze zjawisk obecnych, w głębinach przeszłości sięgałaby w rzeczywistość nieskończoność. Nieskończenie wielka ilość zjawisk powstałych jest rzeczą, którą umysł bezwzględnie odrzuca. Trzeba jednak to przyjąć. Bo, zaprzeczając jej, przyznać musimy początek powstania wszechrzeczy. Przyznając zaś początek, zagadnienie o Bogu pozostaje w całości. Początek każe przypuszczać siłę wprzód istniejącą, niemającą początku. I to jest wielką niedogodnością dla przyczynowości, zawartej w samej istocie, że nie może uniknąć Boga, nie wpadając w inny absurd.

Lecz wnet i to i drugie. Możliwe, samo przez się, nie przechodzi do rzeczywistości. Już genjusz Aristotelesa wiedział to dobrze: „Co jest tylko możliwem, nie staje się rzeczywistem inaczej, jak przez coś, co już jest rzeczywistem.“ Zresztą sam Kant, pomimo subtelności przytoczonego wyżej dowodzenia, nie mógł pozbyć się zasady Arystotelesa i pomimo swojej wątpliwości, przychodzi do wniosku: „Musimy przyznać, że *pozaświatowość* jest konieczną.“

Idźmy dalej, rozumując o naturze możliwości i uzdolnieniu jej do istnienia.

Możliwość jest albo rodzajem zarodka, który posiada już pewne istnienie, albo też nie istnieje ona całkowicie.

Jeżeli możliwość pojmujemy jako ziarno zarodkowe, to rozumiemy, że ono, jak każde nasienie, posiada nieodłączną od niego własność rozwoju i zachowania swego istnienia. Lecz w takim razie nie będzie to już *możliwość*, lecz zarodkowe istnienie. Nie będzie to naga *możliwość*, lecz rzeczywistość w drodze do rozwoju. I ostatecznie zostaje nierozwiązanem pytanie — w jaki sposób ten zaro-

dek rzeczywistości, z prostej możliwości, przeszedł w stan rzeczywistości początkowej? Czy sam przez się, czy też przez siłę *konieczną*, istniejącą poza nim?

Jeżeli *możliwość* nie ma jeszcze w sobie nic *rzeczywistego*, jeżeli jest poprostu tylko możliwem, to nie istnieje wcale i nie może mieć dążności do istnienia. Bo dążność jest siłą, która musi być nieodłączną od rzeczywistego istnienia. Dążność w *możliwym* jest tylko pojęciem naszego umysłu, a nie jest siłą. Jeżeli zaś *możliwość* nie ma ani siły, ani dążności w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, to w niej nic niema takiego, coby ją mogło wprowadzić w *rzeczywistość* i dać jej istnienie.

W tem jest przegroda, o którą się rozbija teoria zawartej w istotach samych przyczynowości. Gdy rzeczywistość istnieje i istnienie to nie podlega wątpliwości — to oczywiście jest, że przyczyny tego istnienia szukać trzeba nie w niej samej, lecz poza nią, zewnątrz jej.

* * *

A przyczyna ta *z poza świata* nie mniej niezbędna się okazuje, aby zdać sobie sprawę i z porządku istniejącego w tem, co jest rzeczywistem. Konieczność jej widoczną jest, czy to gdy rozważamy jakość, czy też ilość wśród rzeczywistości.

Przedewszystkiem więc *jakość* rzeczywistości wcale nie jest owocem przyczyny wewnętrznej (immanentnej — wsobnej) samej istoty.

Weźmy na przykład kawał gliny, używanej przez rzeźbiarzy do ulepienia modelu. Gлина ta potencjonalnie zawiera w sobie nieskończoną ilość form, w jakie może być ulepioną: — garncarz może ulepić z niej wazę o najrozmaitszych konturach; arty-

sta może urobić podobizny najrozmaitszych istot, o wymiarach najróżnorodniejszych. Wszystkie te formy są *możliwe*, lecz jeszcze nie istnieją. Aby wyjść ze stanu możliwości i stać się rzeczywistością,—trzeba, by się wdała w to siła zewnętrzna. Gdyby zaś siła ta była wewnętrzną, toby skutek jej musiał się wykazać nieodmiennie. Gлина ta, zamiast leżeć w stanie surowym i wyczekiwać na dotknięcie ręki artysty, by wydać ze siebie podobiznę istoty żyjącej, oddawnaby już urzeczywistniła była tę pracę sama z siebie. A gdyby nawet, co jest niemożliwym, ta wewnętrzną, właściwą samej tej glinie siła urzeczywistniła była jakąś pewną formę, to jeszcze zostaje pytanie:—dlaczego obrała tę, właśnie formę, a nie inną? Tyle innych form, równie możliwych jak dana, miały równe prawa do urzeczywistnienia; czemu więc pozostały w stanie możliwości inne, ustępując miejsca tej jedynej urzeczywistnionej formie? Formy więc czyli *jakości* nie mogą same przez się wyjść ze stanu możliwości; więc i istniejący porządek świata sam przez się przez jakąś siłę wewnętrzną jemu właściwą, nie mógł wyłonić się ze stanu możliwości. Zewnętrzna, porządkująca siła musiała tu wystąpić, zrobić wybór pomiędzy wielu możliwościami i jedną z nich urzeczywistnić.

Ilość też nie mniej jak i *jakość*, wśród rzeczywistości, wymaga wdania się potęgi rozumnej, określającej skutki działania.

We wszystkim na świecie — *możliwe ilości* są nieprzeliczone. Możliwa ilość materji nieskończenie przewyższa ilość jej urzeczywistnioną; możliwa ilość każdego możliwego elementu, nieskończenie przewyższa ilości istniejące, to samo powiedzieć należy o energii: potencjonalnej—ruchu, ciepła; możliwe ilości są fantastyczne w porównaniu z ilością urzeczy-

wistnioną. Nałożony więc był pewien hamulec, który ograniczył możliwość i wymierzył ilości urzeczywistnione.

A miara ta nie była przypadkową; była ona mądrze skombinowaną i ustosunkowaną do odpowiedniego celu. Porządek panował przy rozdziale tych elementów. Energje fizyczne udzielone elementom ściśle i stosownie do przeznaczenia obliczone były.

Ktoż tedy założył te hamulce na możliwe ilości? Kto wymierzył tak ściśle ich proporcje? Kto obliczył wszelkie zastosowania? Czyż nie jest oczywistym, że przyczyna wewnętrzna (immanentna-wsobna) uczynić tego nie mogła; bo wszak ona i uważana jest za ślełą i bezwiedną; nie mogła więc zachować miary, bo skutki jej zawsze są konieczne; nie wytworzyłyby tak celowego porządku, gdyż jest ślełą.

Ponieważ wszystko musiałyby być ślepem i nieuniknionem, więc pozostawałyby tylko hipoteza tych walk bratobójczych pomiędzy rozmaitemi możliwościami, usiłującemi wyłonić się z jaskini możliwości i wkroczyć w dziedzinę rzeczywistości. Któż nie odczuwa jak nieprawdopodobnemi są te walki pomiędzy możliwościami, pozbawionemi nawet dążności; jak śmiesznemi są one, a co najwięcej, jak niezdolnemi są do zrobienia wyboru pomiędzy możliwościami i do wytworzenia porządku? I rozum i wyobraźnia nawet wykolejają się wobec takich urojeń.

Szczery więc umysł zniewolony jest do rozwiązania zagadki, której uniknąć chciano za jakąbądź cenę. Istnieje tedy przyczyna rozumna i wszechpotężna, widząca wszystkie możliwości i wybierająca z pomiędzy nich te, które się urzeczywistniają; ona

wyprowadza je ze stanu możliwości w stan rzeczywistego istnienia i rozporządza niemi, stosownie do założonego planu, miarkując ilości i uporządkowując jakości w ten sposób, by wytworzyć harmonję. Lecz taki wniosek jest wyznaniem Boga Stworzyciela; jest tłumaczeniem słów, któremi rozpoczyna się pierwsza karta naszych ksiąg świętych: *In principio creavit Deus coelum et terram* ¹⁾.

* * *

Mając takie rozwiązanie, czy już istotnie wykazaliśmy istnienie Boga? Sądzimy, że tak, i sobór Watykański tak też i określił.

Ale czy będzie naukowem takie dowodzenie? W tym punkcie musimy zrobić pewne rozróżnienie.

Jeżeli nazywać naukowem w tem znaczeniu, jak to dziś wogóle w świecie uczonym przyjęte jest, to tylko, co nie przekracza granic pola obserwacji i doświadczenia, — to wywód nasz naukowym nie będzie. Istotnie, przebiegłszy we wszystkich kierunkach dziedzinę nauki, zbadawszy wszechświat w najgłębszych tajnikach jego wnętrzości, przyszliliśmy do wniosku, że nie zawiera on w samym sobie przyczyny swego istnienia, a nawet zawierać jej nie może. Naukowo dalej nie idziemy. Lecz gdy chcemy jednak oznaczyć przyczynę bytu wszechświata, musimy wystąpić z łona jego, musimy rzucić się poza niego i umysłem naszym zrobić skok w dziedzinę, umykającą z przed obserwacji i doświadczenia. W ścisłym znaczeniu wyrazu skok taki nie jest aktem naukowym, chociaż z natury swojej sam się nam narzuca, jest filozoficznym i nic nie traci ze swojej prawomocności. I w tem zna-

¹⁾ Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię.

czeniu wnioski nasze, choć tak uprawnione, mogą być nazwane nienaukowymi. Nie tracą jednak przez to nic ze swojej pewności.

Jeżeli zaś zamiast tego ciasnego i stosunkowo nowego określenia naukowości, weźmiemy ją w szerszem znaczeniu, zgodniejszym przy tem z określeniem jej dotąd w potocznej mowie używanem, — to wywód nasz musi być nazwany naukowym, to jest ścisłym. Bo skoro stawimy pytanie: co jest rozumną i dostateczną przyczyną wszechświata, — to już tem samem przekraczamy granice tegoż wszechświata, wychodzimy po za niego. A nie tylko żadna hipoteza nie wykrywa nam szukanej przyczyny, lecz nabywamy pewności, że przyczyna ta nie może być w samym wszechświecie. Albo więc zagadnienie musi być usunięte, albo też musi być rozwiązane przez tę najwyższą Inteligencję, która jest pierwszym Motorem i najwyższym Sprawcą porządku. Gdy zaś jakiś wniosek nasuwa się nam nie jakby przez jakieś objawienie z zewnątrz płynące, lecz jako owoc pracy umysłu naszego, to wniosek taki w zwykłym języku powinien być nazwany ścisłym i naukowym.

Zastrzeżenie to uważamy za potrzebne, by wytłómaczyć, w jaki sposób niektórzy, używając pewnych określeń pozornie sprzecznych, mogą jednak godzić się na uznawanie niezłomności dowodów istnienia Boga.

ROZDZIAŁ IV.

Ewolucja.

Ewolucja może być uważana za historję rozwoju wszechświata, tylko pod warunkiem uznania pierwotnego stworzenia przez Najwyższego Twórcę rozumnego.

Czytelnik mógł pomyśleć, że w poprzednim rozdziale zostawiamy w cieniu jedno z najpopularniejszych rozwiązań zagadki porządku wszechświata, jakim jest teoria Ewolucji. Nie było zamiarem naszym pomijać go milczeniem, leży nam ono na sercu i postanowiliśmy poświęcić tej sprawie osobny rozdział.

Hypoteza Ewolucji nie może być uważaną za nowe rozwiązanie, ponieważ, jak to wnet zobaczymy, sprowadza się do jednego z tych, o jakich już mówiliśmy. Lecz ateusze z takim hałasem stawiają ją dziś wobec opinii powszechnej, że musi ona być tu przedmiotem szczególniejszego badania.

Przez czas bardzo długi idea ewolucji była znaną li tylko w kołach uczonych. Lecz od lat czterdziestu wyszła na ulicę: lud rozprawia o niej szeroko, broszury i dzienniki antyreligijne urabiają na niej swoją filozofję. Powiadają nam, że dawniej umysły naiwne na widok świata wydawały okrzyk: „Bóg to uczynił;“ lecz Darwin i Haeckel rozjaśnili tajemnicę początków i, wobec pięknego porządku wszechświata, umysły oświecone powtarzają: „Ewolucja to wytworzyła — świat nie jest dziełem Bóżem, lecz dziełem Ewolucji.“ Oto potęga, która wobec opinji zdetronizowała Boga.

Aż do lat ostatnich wyrazu „ewolucja“ nie wymawiano obojętnie. Jedni wygłaszali go z uniesie-

niem, mówiąc, że wreszcie on „uwalnia nas od Boga.“ Inni wybąkiwali go z prawdziwym przestachem, bo ukazywał się im jakby siła, która odtąd miała zagrażać religii.

Lecz i jedni i drudzy się mylili.

Pierwsi nie mieli prawa tryumfować; bo albo *ta ich ewolucja* jest czczym wyrazem bez znaczenia, albo też, jeżeli się kuszą o nadanie mu rzeczywistej wartości, to bezwątpienia dojdą albo do teorii przypadkowości, albo do zupełnie zewnętrznego impulsu sił mechanicznych, albo też do, nie wiadomo jakiej, ślepej i bezwiednej celowości, to jest zawsze do tych teorii, których niemoc wytłómaczenia świata najdokładniej wykazaną została. Więc *i ta ich ewolucja* nic wytłómaczyć nie może.

Drudzy nie mają racji obawiać się; bo jeżeli ewolucja w pewnej mierze kierowała przy powstawaniu świata, to nie można jej pojąć inaczej, jak tylko jako pewien sposób tworzenia, użyty przez rozum Najwyższego. A więc nietylko nie usuwa ona Boga ze wszechświata, lecz w świetniejszych jeszcze rysach okazuje wyryte na nim Imię Jego.

Bez obawy więc przystąpmy do tej kwestji i, zaznaczywszy w pierw, co to jest ewolucja i w jakiej mierze uważać ją można za historję rozwoju wszechświata, będziemy rozważać, jaką powinna być logiczna postawa ewolucjonisty w stosunku do istnienia Boga.

I.

STRESZCZENIE SYSTEMU EWOLUCJI.

Gdy starożytni na widok wszechświata doznawali wrażenia stałości, to przeciwnie nowocześni widzą, że wszystko się w naturze porusza i zmienia.

I nie trzeba się dziwić tej różnicy poglądów. Obserwacje starożytnych obejmowały i czas bardzo krótki i przestrzeń zbyt ograniczoną. Historia ledwie się zaczynała, stąd wiadomości ich sięgały za ledwie małej liczby pokoleń. Ponieważ podróże były trudne i rzadkie, więc ludy, osiadłe na swoich terytorjach, mogły robić doświadczenia i obserwacje w granicach bardzo szczupłych przestrzeni.

Nie znaczy to jednak, by rzeczy uważano za zupełnie stałe choćby w jakimkolwiek punkcie wszechświata, bo ruch w całym świecie wciąż się objawia. Lecz te powierzchowne zmiany uważane były li tylko jako lekkie wahania świata wyraźnie utrwalonego w spokoju. Różnice, objawiające się w krainach odległych, mało były znane. O przemianach, dających się zaledwie zauważyć po długich wiekach badań, nikt nawet nie przypuszczał.

To też ciała niebieskie uważane były za niezniszczalne, a miarowe ich poruszanie się uważano za pracę najmědrszego mechanizmu, nie zmieniającego się nigdy. Podobnie też myślano, że glob ziemski zawsze przedstawiał ten sam niezmienny rozdział łądów i mórz, że gatunki, żyjące od czasu stworzenia zachowały swoją doskonałość wrodzoną. Bardzo chętnie zastosowywano do przyrody ów wyraz, będący dewizą wielkiego człowieka: „*Qualis ab incepto*,— zawsze ten sam od początku swego.“

W miarę rozszerzania się widnokřęgu w czasie i przestrzeni, zawdzięczając postępom historii i rozwojowi podróży, łatwo spostrzeżono, że wszechświat nie jest stałym, lecz podlega zmianom; że oprócz tych ruchów powierzchownych, rzucających się w oczy, odbywają się jeszcze głębsze wahania, które z powodu swoich ogromów mogą być zauważone tylko przez objęcie bardzo długiego czasu i bardzo

wielkich przestrzeni. To też w miarę tego, jak pełni śmiałości badacze odkryli ogromne przestrzenie na niebie i na ziemi, stwierdzono, że nie jednostajność, lecz różnaitość panuje wszędzie; że ciała niebieskie są materją ważną, zostającą w bardzo różnaitym stanie, że świat roślinny i żywotny zmienia się pod wpływem klimatu, że nawet rodzaj ludzki dzieli się na rasy, bardzo się różniące pomiędzy sobą. Tak samo w miarę tego, jak historia pozwoliła odczytywać wypadki i zjawiska bardzo dalekiej przeszłości, spostrzeżono, że i na niebie i na ziemi rzeczy, napozór najstalsze, podlegały bardzo poważnym zmianom; że zmieniało się stosunkowe położenie gwiazd, że się zmodyfikował ustrój niektórych gwiazd, że rozkład lądów i mórz, klimatów, fauny i flory nie jest teraz takim, jakim był przed czasy.

Trzeba więc było przyznać koniecznie, że świat się zmienia, że jest w okresie ciągłego stawania się.

Wszystko, co pod tym względem zostało stwierdzone przez obserwację, przywodzi nas do dwóch wniosków: 1-o że świat dzisiejszy nie jest takim samym, jakim był dawniej, a różnica jest tem głębsza, im więcej upłynęło czasu, rozdzielającego dwie chwile obserwacji; 2-o że świat obecny jest wpływem świata dawniejszego.

Dwa te wnioski, wyrażające fakty niewątpliwe, zawierają w sobie twierdzenie, że świat podlega rozwojowi. Jest on w stanie ruchu; właściwie on się nie przeobraża, lecz postępuje naprzód, rozwija się, nakreśla przed nami rodzaj planu,—jednem słowem podlega *ewolucji*. Dlatego też ten wyraz *ewolucja* czyli rozwój, o wiele jest odpowiedniejszy niż przeobrażenie (transformizm).

Idea ewolucji, czyli kształtowania się przez rozwój postępowy, była najpierw stosowana do ciał niebieskich. Już jej się domyślał Lukrecjusz w swoim dziele *De natura rerum*, później w głównych zarysach zaznaczył ją Descartes; w szerszym zakresie podał najpierw Kant, potem we Francji Laplace i Faye. Dziś stanowi ona podstawę każdej kosmogonji naukowej ¹⁾.

Wedle tej hipotezy, świat fizyczny, jaki przedstawia się dziś oczom naszym, jest tylko pewnym stopniem w długiej, po przez wieki, historii rozwoju.

„Wszechświat — powiada Faye, — był w stanie chaotycznym, nadzwyczajnie rozrzedzonym, składającym się ze wszystkich pierwiastków chemji ziemskiej, mniej lub więcej pomieszanych i zlanych ze sobą. Materjały te poddane wpływowi wzajemnego przyciągania, od początku ożywione były ruchami rozmaitemi, które wywołały formowanie się oddzielnych mgławic. Te znowu zachowały szybki ruch zewnętrzny i wewnętrzny ruch wirowy mniej lub więcej dowolny. Mirjady tych mgławic chaotycznych, drogą stopniowego zgęszczania się, dały początek różnym światom we wszechświecie“ ²⁾.

Materja tedy kosmiczna na początku rozlaną była po wszystkich przestrzeniach w stanie mgławicowym. Ta pierwsza mgławica rozdarła się na wiele ułamek, z których wyłoniło się tyle oddzielnych systemów planetarnych. Pomiędzy temi licznemi mgławicami nas obchodzi najwięcej ta, której zgęszczenie się utworzyło nasz system słoneczny. Była ona mniej więcej kulistą i z początku jednorodną, oziębioną i posiadającą wewnętrzny ruch

¹⁾ Wolf. *Les hypothèses cosmogoniques*, Paris 1886.

²⁾ Faye. *Sur l'origine du monde*, Paris 1896.

wirowy, powolny i jednostajny. Lecz stopniowo okręcając się dokoła swej osi, powoli, coraz więcej się spłaszczała. W pasach równikowych materia rozdzielała się na płaskie koncentryczne pierścienie. Jednocześnie z tem elementy pozostałej mgławicy spadały na środek, rozgrzewały się, zgęszczaly i zebrały w jedną planetę. Podczas gdy słońce formowało się w środku i, przez przeobrażenie ruchu w ciepłik, stawało się gorącym i rozpalonem w wysokim stopniu, to pierścienie, przez ugrupowanie materji u jednego lub wielu ośrodków przyciągania, dały początek mgławicom planetarnym. Z tych mgławic planetarnych występują to gwiazdy oddzielne jak Merkureusz i Wenus, to gwiazdy z towarzyszącymi im satelitami, jak Ziemia, Mars, Jowisz, Saturn.

Ziemia przez jakiś czas była też cząstkową, oddzieloną od innych, mgławicą. Zgęszczając się, ona się rozpałała i świeciła jak gwiazda. Lecz, stopniowo tracąc przez promieniowanie swój żar, okrywała się skorupą twardą, która jednak i dziś jeszcze nie jest zbyt grubą i kryje pod sobą wnętrze ogniste. Gdy skorupa ta dostatecznie ochłodziła, wody rozproszone w atmosferze w stanie pary, zaczęły spadać i wytworzyły oceany, a przy sprzyjających dla rozwoju istot żyjących okolicznościach, zaczęło na powierzchni globu ukazywać się życie.

Ani na niebie, ani na ziemi stan obecny nie jest stałym; wszystko do pewnych granic jest w ruchu: najjaśniejsze gwiazdy zgasną, wnętrza ciał niebieskich przestaną być ognistemi i stwardnieją, atmosfery otaczające planety, rozrzedzą się, doprowadzając elementa składające powierzchnię tych planet, do tego stopnia, że powierzchnia planet stanie się

w końcu niezdatną do zamieszkania przez istoty żyjące i t. d.

Trzy fakta zwłaszcza nadają tej hipotezie ewolucji kosmicznej wielkie prawdopodobieństwo.

Pierwszy to, że wszystkie gwiazdy, badane za pomocą analizy spektralnej, całkowicie wykazują wspólne części składowe, tak jakby były częściami tej samej pierwotnie masy.

Drugi, że niebo przedstawia nam ciała niebieskie w różnych stopniach rozwoju, które przypuszcza ewolucja, jako to: mgławice, gwiazdy w nierówny sposób rozwinięte, planety w niejednostajnym stopniu oziębione, satelitów... tak że mamy przed sobą jakby świadków następujących po sobie stanów, jakie zaznacza dla materji hipoteza ewolucji.

Trzeci fakt, sprawdzony głównie w systemie słonecznym, polega na jedności ruchu, ożywiającego wszystkie gwiazdy system ten składające: ruch słońca dokoła swej osi, ruch postępowy planet dokoła słońca, wirowy ruch planet około swych osi, postępowy ruch satelitów dokoła odpowiednich planet, za wyjątkiem zresztą wytłumaczonym przez Faye'a. Wszystkie te ruchy odbywają się w kierunku z zachodu na wschód, jakby były ruchami cząstkowymi, wynikłymi z ruchu początkowo jednego, który unosił całą mgławicę słonecznego systemu.

Chociaż zjawiska te nie dają jeszcze zupełnej pewności, to jednak mają takie cechy prawdziwości, że dziś prawie wszyscy ludzie myślący, zgadzają się z „hipotezą Laplace'a“ o początku świata fizycznego.

Czy zasługują na równą wiarę racje, przemawiające za ewolucją w świecie organicznym? Ewolucjoniści powiadają, że tak i dowodzą swego zdania w ten sposób.

Pierwszym faktem jest to, że formy zmieniają się przed naszymi oczyma. Zwierzęta i rośliny zmieniają się stosownie do środowiska otaczającego: pies, przeniesiony w strony biegunowe, okrywa się ciepłym futrem, o grubym włosie. Okoliczności całkiem przypadkowe mogą też wywołać zmiany w jednej nawet rodzinie istot żyjących; tak między ludźmi, bracia mogą przedstawiać dość wielkie pomiędzy sobą różnice.

Lecz zmiany te zdolne są udzielać się sukcesyjnie i ustalać w potomności, wśród osobników zaznaczających się nowymi rysami. Tym sposobem ustanawiają się rasy wśród tego samego gatunku: naliczają więcej niż 180 ras pomiędzy psami, a więcej niż 150 pomiędzy gołębiami. Czyż nie można przypuścić, że rasy, początkowo zbliżone do siebie, różnią się następnie coraz więcej i kończy się na tem, że stają się tak oddalonymi, że muszą być zaliczone do oddzielnego gatunku? Jeżeli gatunki tego samego rodzaju, lub tej samej rodziny, wydają się nam zorganizowanymi według tego samego planu, to czyż nie byłoby to wskazówką, że wszystkie one drogą pochodzenia wyszły z tego samego pnia, którego cechy oryginalne przechowały, pomimo różnic jakie się dają spostrzec?

Badając paleontologję spostrzegamy, że w przeszłości gatunki bardziej się jeszcze różniły niż obecnie. Przebiegając karty księgi pokładów kory ziemskiej, na których wypisana jest historia życia na ziemi, odkrywamy ślady okazów fauny i flory bardzo różniące się od teraźniejszych, a różnice te są tem

większe i tem prostsze są te okazy, im bardziej oddalone są epoki ich istnienia.

Tak w epoce czwartorzędowej zwierzęta i rośliny różnią się od teraźniejszych zaledwie powierzchownymi rysami. Lecz różnice te wzmagają się, gdy sięgamy epoki trzeciorzędowej: tam pokłady stawiają nas wobec świata, którego warunki bytu i wytwory odpowiednie już bardzo są zmienione.

Jeszcze bardziej dziwnem było życie w epoce drugorzędowej, a przede wszystkim w czasach pierwotnych.

Badania porównawcze epok bardziej pomiędzy sobą oddalonych, wykazują głębokie różnice w formach życia, lecz przy badaniu sąsiadujących ze sobą pokładów, różnice są zaledwie dostrzegalne.

Co należy myśleć o tych różnicach fauny i flory, które się objawiają po przez okresy geologiczne ?

Cuvier w swojej *Historji przewrotów globu* ¹⁾, trzymając się jako bezwzględnie dowiedzionej stałości gatunków, ucieka się do hipotezy wielkich kataklizmów. Powiada on, że każdy okres posiada swoją faunę i florę; znika ona przez wielką katastrofę geologiczną, która niszczy wszystkie żyjące gatunki, lub też przynajmniej rujnuje większą ich część; gdy nastaje uspokojenie, — nowe stworzenie zaludnia ziemię i morze nowymi gatunkami.

Lamarck nie zgodził się z takim rozwiązaniem. Łatwo było zauważyć, że nie pozostało żadnego śladu tych nadzwyczajnych kataklizmów, że żadna linja graniczna nie rozdziela tak wyraźnie epok geologicznych i co do składu pokładów i co do następstwa gatunków, że paleontologja przechodzi, sposo-

¹⁾ *Histoire des révolutions du globe.*

bem niepostrzeżalnym z jednej fauny i flory do drugiej. Lamarck skłania się ku zdaniu, że gatunki następują po sobie raczej drogą rodzenia się, niż następujących po sobie aktów stwarzania. Nauca więc, że gatunki czwartorzędowe pochodzą od gatunków trzeciorzędowych, a trzeciorzędowe od drugorzędowych, a drugorzędowe od form pierwotnych.

Lecz jeżeli gatunki powstawały w ten sposób drogą rodzenia się, to obfite w liście drzewo form obecnych, wychodzi z pierwotnego pnia wspólnego. I w tem zawiera się podstawa teorii ewolucjonistycznej. Świat organiczny obecny innym jest niż dawny, lecz pochodzi od dawnego. Organizmy świata dawnego były proste; obecnego przeciwnie są bardzo złożone, bo ten świat dawny, rozwijając się wydawał liczne formy, różniące się pomiędzy sobą.

Ile było form różnych w chwili, gdy życie rozpoczynało tę ogromną ewolucję? Na to pytanie odpowiedzieć można li tylko przez hipotezy całkiem dowolne. Darwin w książce swojej *O początku gatunków* sądził, że na wstępie do życia było trzy, czy cztery formy pierwotne, od których wszystkie inne stopniowo powstały. Przeciwnie zaś Haeckel utrzymuje, jako pewne, że wszystkie gatunki pochodzą od prostego *pierwotniaka* (monery, t. j. najprostszej istoty zwierzęcej), rodzaju gruzelków protoplazmy, zaledwie naszkicowanej i mogącej się przeobrazić zarówno w zwierzę, jak i w roślinę. Delboeuf w dziele swoim: *La matière brute et la matière vivante* ¹⁾, wypowiada szczególniejszą teorię, którą zarówno ewolucja jak i teoria stałości gatunków, mogłaby za swoją uważać. Na początku życia mogły być

¹⁾ *Materia surowa i materia żyjąca.*

miljardy zarodków gatunkowych; większa ich część zaginęła; zostały tylko te, z których zrodziły się gatunki żyjące. W taki sposób gatunek żyjący pochodzi li tylko od siebie samego, — co przemawia na korzyść stałości gatunków. Lecz gatunki te, tylko przez długi i powolny postęp po drodze sukcesyjnej, nabyły tych form stanowczych, jakie posiadają obecnie; — w taki sposób zastrzega się im prawo pewnej ewolucji.

Chociaż hipotezy te są tak rozmaite, chociaż przyczyny, którym się przypisują przez ewolucjonistów wszelkie zmiany organiczne, są często tak sprzeczne, tem nie mniej prawdziwym jest, że idea ewolucji zdobyła mocne stanowisko w historii naturalnej i została przyjętą przez wszystkich przyrodników, jako metoda badania i klasyfikacji zjawisk i że sukcesyjność, drogą pochodzenia naturalnego fauny i flory, jest rodzajem postulatu, położonego u podstawy nauk przyrodniczych.

Postulat ewolucjonistyczny nie omieszkał przeniknąć do innych ludzkich nauk. W literaturze mówiono o ewolucji rodzajów literatury; w filozofii wyświetlano pochodność systemów; w socjologii ewolucja posłużyła do scharakteryzowania stopniowego wytwarzania się społeczeństw i prawodawstwa.

Lecz to rozszerzenie znaczenia wyrazu niema prawie wagi w zajmującej nas kwestji.

Ścisłe zaznaczyliśmy czem jest ewolucja, że ona wskazuje zależność pochodzenia różnych form życia, następujących po sobie w historii. Tego wystarcza; możemy teraz przystąpić do postawionego wyżej pytania. Jeżeli ewolucja jest wyrazem historii świata, to czy daje ona dostateczne racje, któreby pozwoliły obejść się bez Boga?

II.

EWOLUCJA I WIARA W BOGA.

Aby trzeźwo sądzić o tem, co wnosi ewolucja do zagadnienia o Bogu, musimy rozróżnić dwa zupełnie różne znaczenia, jakie przybiera z kolei ten wyraz: *ewolucja*. Brak ścisłości w tym przedmiocie sprowadza wielkie zamieszanie pojęć.

Wyraz *ewolucja* oznacza już to fakt, już też zasadę. Oznacza czasami fakt następstwa istot i historję świata; czasami zaś ma oznaczać zasadę, która przewodniczyła w tym następstwie i kierowała biegiem tej historii.

To, cośmy dotąd powiedzieli o ewolucji, dotyczy tylko faktu. Faktem jest, że we wszystkich dziedzinach, paczawszy od wszechświata fizycznego aż do świata społecznego, objawiają się zmiany i że każdy nowy stopień jest następstwem, jakby drogą synowstwa, elementów, zawierających się w stopniu poprzednim. Być ewolucjonistą w takim znaczeniu, znaczy być po prostu historykiem świata, na który się patrzy. Takie stwierdzenie zjawisk nie stanowi żadnej teorii, nie przesądza o żadnej filozofji.

Lecz jeżeli ewolucję uważać za siłę, która wytwarza stosunki następujących po sobie wypadków, która po przez nieustanne zmiany, stwarza porządek, utrzymuje go i sprowadza postęp — to znaczy być ewolucjonistą, lub kreacjonistą, ateuszem, lub też wierzącym stosownie do tego, — czy się będzie utrzymywało, że siła organizacyjna jest wewnętrzną, właściwą samej przyrodzie, siłą, od niej nieodłączną, — czy też, że jest siłą, od przyrody oddzielną, a stanowiącą atrybucję Najwyższego Rozumu, — Boga.

I niema pośredniego wyrazu pomiędzy temi dwoma rozwiązaniami. Bo jeżeli się twierdzi, że wszechświat obdarzony jest siłą wewnętrzną, która go uporządkowała i utrzymuje w tym porządku, to zawsze się przychodzi do tego stanowczego pytania: czy ta wewnętrzna potęga jest pierwszą, wystarczającą samej sobie przyczyną bez żadnego stosunku z potęgą najwyższą, oddzielną od świata? Tak — mówią ewolucjoniści, którzy tem samem wyznają się panteistami. Nie — mówią kreacjoniści i wierzący, — siła rządząca wszechświat jest w nim jako objaw działania pierwszej przyczyny, od wszechświata oddzielnej, wiecznej, koniecznej, od wszelkich zmian wolnej.

Wobec tak postawionego zagadnienia — a nie można go stawiać inaczej — nie jesteśmy ewolucjonistami, lecz kreacjonistami i oto dlaczego: — Nas fakt ewolucji w żaden sposób nie prowadzi do teorii ewolucjonistycznej, usuwającej Boga ze świata; przeciwnie dla nas fakt ewolucji, gdy mu się bliżej przypatrujemy, wywołuje uczucie czci dla mądrości i potęgi Stwórcy, które to przymioty nie zostały jeszcze w całym blasku wystawione przez filozofów spirytualistów.

Istotnie, gdy powiedzieliśmy, że wszechświat mówi nam o Bogu, to w jaki sposób rozumowaliśmy? Mówiliśmy: Świat nie daje się wytłómaczyć sam przez siebie, wskazuje on nam Sprawcę swego, który musi być oddzielnym, niezależnym od świata.

A w czemże to świat nie wystarcza sam sobie? — Nie mógł on sam sobie nadać początku, ani się stworzyć w stałym, objawiającym się w nim, porządku.

Przyznaję, że ewolucja zachwiałyby mogła te dwa dowody, gdyby zawierała w sobie rozwiązanie

zagadki początków i porządku. Lecz ona nie wyświeśla ani jednej, ani drugiej z tych zagadek. Nie rozwiązuje wcale pierwszej, a komplikuje drugą. Mamy nadzieję wykazać to w dalszym ciągu.

1. Ewolucja nic nie mówi o początkach.

Gdy chodzi czy to o świat fizyczny, czy o świat organiczny, ewolucja opowiada nam o fazach rozwoju, a nie dotyka nawet zlekka kwestji ich początku.

Descartes, Kant, Herschell, Laplace, Faye i inni, zarysowując plan kosmogonji, zawsze przyjmują za dane dwa przynajmniej elementa: *pozycję atomów i ruch już im nadany*. Nie mówiąc o tem, przypuszczają jeszcze trzecie, mianowicie przymioty, czyli właściwości atomów. Trzy te elementa wystarczają im do wytworzenia wspaniałej hipotezy fizycznej formacji wszechświata.

W pozycji atomów, uprzednio ogromnie rozlanych po całej przestrzeni, przyjmują za daną energję potencjonalną, która powoli, stosownie do okoliczności przechodzi w energję czynną, w pracę i ciepło.

W ruchu pierwotnym, ożywiający atomy, przyjmują za dane przerwanie równowagi, bez czego żadnaby się energja nie przeobrażała, żadenby się świat nie wytwarzał.

We właściwościach atomów, czy to ogólnych jak atrakcja, czy też specyficznych, jak powinowactwo chemiczne, przyjmują za dane siły wytwarzające ciała niebieskie i przyczynę twórczą różnych substancji, jakie się w nich znajdują. Za dane więc już uważają potęgi organizacyjne.

Posiadając te dane, mają do rozwiązania zagadnienie mechaniczne, bardzo trudne i zawile — o

kombinacji tych sił w celu stworzenia znanego nam świata.

Lecz zagadnienie filozoficzne, które jedynie nas tu obchodzi, — zostaje nietkniętem. Skąd pochodzą te siły i kto je umieścił we wszechświecie, o tem nic oni nie mówią.

Przyjmują, jako daną, pozycję atomów, a przez to niezmierny zapas energii. Lecz skąd pochodzą te atomy? Dlaczego były one tak rozproszone w przestrzeni, a nie zebrane w masę ścisłą, któraby już nie posiadała takiego zapasu energii? O tem fizycy nam nic powiedzieć nie mogą.

Przyjmują, jako dany, ruch, a stąd nieomylny wynik działania energii potencjonalnej. Ale ruch ten nie zawsze istniał; on się niegdyś rozpoczął. Kto mu nadał pierwszy impuls? Za czyjej ręki dotknięciem nastąpiło pierwsze popchnięcie, od którego zadrżał świat? Tego nasi fizycy nie mówią i nie mogą powiedzieć.

Przyjmują się, jako dane, właściwości atomów i pochodzące stąd dążenie do najrozmaitszych kombinacji w układach astralnych i w formowaniu się substancji chemicznych. Lecz skąd pochodzą te właściwości atomów? Przypuśćmy nawet, że stanowią one istoty materji; lecz skąd się wzięła ta ich istota? Fizycy i chemicy nasi nic o tem nie mówią i nic powiedzieć nie mogą.

Więc nie rozwiązując tych zagadnień, nie usuwają ich oni. Kwestja początków pozostaje nietkniętą. Czy to gdy się mówi ze starożytnymi, że światy stworzone były wyraźnie w tym stanie, w jakim my je znamy; czy też, gdy się przyjmuje ze współczesnymi, że wszechświat wystąpił w stanie prostym, niezłożonym, a powoli, stopniowo, przechodząc niezliczone odmiany, nabył tych cech złożonych, jakie

posiada obecnie — to zawsze przed filozofami staje kwestja nierozwiązana przez przyrodników, kwestja początków. Filozofowie zaś, jeżeli do końca logicznie rozumować będą, to dadzą odpowiedź, którą już znamy z tego, co się powiedziało wyżej ¹⁾.

Toż samo rozumowanie stosuje się i do świata organicznego. Jeżeli chcecie, podziwiać będziemy całą naukę pozytywną Lamarck'a, Darwin'a, Huxley'a, a nawet Haeckl'a. A chociaż naukowe ich dzieła wymagają licznych poprawek, a co do Haeckla, to nawet wyraźnych sprostowań, jak to wykazał dr. Brass²⁾, przyznajemy, że w ogólności doskonale uchwycili stosunki, objawiające się wśród gatunków istot żyjących, że z wielką często przenikliwością wykazali wzajemne związki następstwa form paleontologicznych. Lecz musimy stanowczo powiedzieć, że oni nie dają żadnego rozwiązania zagadnień, które nas obchodzą, zwłaszcza jedyne zagadnienia, które zaciekawia większość ludzi, — mówimy o zagadnieniu *początków*. Podobnie jak fizycy, tak też i biologowie *początki* przyjmują jako *dane*: lecz ich nie tłumaczą.

Życie przyjmują jako *dane*. Rozprawiają o życiu już wytworzonym, badają jego rozwój, uważają łańcuchowe związki pochodzenia; lecz nie rozwiązują zagadnienia *początków*. Mówią: w czasach pierwotnych, gdy gleba ziemską poczęła się ochładzać, a oceany przez zgęszczanie się pary atmosfery

¹⁾ Patrz rozdz. II.

²⁾ Aby teorię swoją przeprowadzić, wymyślał Haeckel obrazki embrjonów (zarodków), lub dowolnie je zmieniał; wpadł nawet na ten pomysł, że jeden i ten sam obrazek umieszczał w różnych miejscach książki, jako embrjony różnych stworzeń i kazał podziwiać ich zupełną równość. Dlatego już uczeni fachowi około 1860 roku nazwali Haeckla fałszerzem i człowiekiem, którego na serio brać nie można. Prz. w.

rycznej poczęły się formować, życie ukazało się w morzach. Lecz w jaki sposób się ono ukazało? O tem nic nie wiedzą. Palcem niemal dotykają początku, — lecz skąd on powstał, niewiedzą. Niektórzy z pomiędzy nich chętnie powiadają z Haecklem, że życie rozpoczęło się samorzutnie, samo przez się, li tylko pod działaniem sił fizyczno-chemicznych na materję, przygotowaną do przyjęcia impulsu życiowego. Lecz jest to hipoteza całkiem bezpodstawna; więcej powiem, jest to hipoteza, jakiej nie wolno używać w poważnej nauce, bo na wszystkich szczeblach drabiny istot żyjących, pomimo najdrobiazgowszych badań, nigdy nie odkryto, aby życie rozpoczynało się inaczej, jak pod wpływem żywych czynności istot już przed tem istniejących. Więc w biologji zagadnienie początku życia pozostaje wobec ewolucji nietkniętem.

Ewolucjoniści przyjmują również za daną *rozmaitość*, z której się zrodzić mają nowe gatunki. Świat organiczny — powiadają — powoli różnicuje się, przez ukazywanie się i utrwalanie przez dziedziczność form odmiennych. Lecz skąd pochodzą te formy? Tyle oto kwestji, w których ewolucjoniści rozchodzą się pomiędzy sobą. Ilu autorów, tyle zdań. Według Lamarck'a, potrzeba wywołuje zmiany; według Darwina, środowisko wytwarza je a dobór naturalny utrwała. W gruncie rzeczy jednak nic oni nie wiedzą o początku tych różnic.

A gdy wiążą człowieka ze zwierzęciem i od zwierzęcia wyprowadzają go drogą ewolucji, to powinni przynajmniej zaznaczyć chwilę, w której przychodzi rozum, jako dodatek do instynktu, a umysł ukazuje się ponad czuciem. Nie mniej bezsilnymi są oni do tego, żeby wskazać początek umysłowości,

jak i początek życia i ukazanie się zmian organicznych.

Zauważmy nadto, jako fakt pewny i wielkiego znaczenia, to, że w biologii, podobnie jak i w fizyce ewolucja nic nie wie o *początkach*. Albo milczy o tym przedmiocie, i znane już jej dowody zachowają całą swoją wartość, wykazując jeszcze świetle istnienie Boga, albo też wyraźnie i otwarcie przyznaje z nami, że pierwszy impuls pochodzący od Istoty Najwyższej i od świata niezależnej, był koniecznym sygnałem do wystąpienia na scenę tych sił, które następnie zorganizowały wszechświat i życie.

2. Ewolucja nie tłumaczy porządku świata.

Wykazaliśmy wyraźnie porządek panujący na świecie. Dość spojrzeć na roztaczający się przed nami wszechświat, żeby zauważyć wszędzie harmonję i w zestawieniu części składowych i w ożywiających je ruchach rytmicznych. Niepodobna oprzeć się myśli, że wcielony tu został cel z góry powzięty, że Rozum Najwyższy wszystko przewidział i wszystko urządził.

Ale fakt ewolucji jeszcze cudowniejszy porządek odkrywa przed nami. Ewolucja roztacza przed oczyma naszymi całą historję wszechświata i rozwoju życia. Opisuje nam ona nie niknący obraz tego ogromnego organizmu, lecz następujące po sobie fazy powolnego kształtowania się. Przez porównanie rozmaitych okresów uczy nas, że świat nie zawsze był taki, jakim jest dziś, że był on, i jest jeszcze teraz, widowiskiem przeróżnych zmian, że do obecnego stanu doszedł, przechodząc stany poprzedzające, bardzo proste, dążąc do coraz więcej złożonych.

Otóż nad tym światem burzliwym, gdzie wszystko zdaje się wydanem na pastwę brutalnych sił fizycznych, panuje myśl przewodnia, prowadząca go do pewnego celu. Wszystko wygląda proste w początkach,—lecz elementy odszukując się wzajemnie, łączą się między sobą, dążą do urzeczywistnienia pewnego planu, który stopniowo komplikuje się i wzbogaca.

Materia nie nagromadza się bezładnie, lecz organizuje się, posłuszną jest prawom, ukonstytowuje się w systemy, które są równie godne podziwu w ustroju ciał niebieskich, jak i w molekularnych budowach, umykających przed okiem człowieka.

Życie tak samo występuje w formach prostych, a w miarę tego, jak przygotowane jest otoczenie, ono się udoskonala. Poprzez nieprzeliczone generacje, poddaje się ono stałemu podnoszeniu. Pomiędzy wytwarzającymi się różnaitościami niktą te, któreby były zupełnie niepożyteczne, a zachowują się te, których pożyteczność jest niewątpliwą i które stanowią nowy stopień doskonałości. W pochodzie tym przyroda pewnym krokiem zdąża do swego celu.

Jakże cudownym przyrządem optycznym jest oko zwierząt wyższego rzędu! A nie powstało ono odrazu. Na najniższym stopniu istot jest ono prostą plamką, wrażliwą na światło, lecz w następstwie, stopniowo nabywa składowych swych części i staje się potem u wyższych istot żyjących narzędziem najdelikatniejszym i tak doskonale przystosowanym do celu, że żaden najdoskonalszy inżynier nie mógłby wytworzyć nic podobnego w budowie swojej. Zważając na to stopniowe formowanie się oka, gdy się wie, czem ono zostanie w ostatecznej fazie rozwoju, ma się wrażenie, że przyroda, szkicując zarysy pier-

wotne, nie traci z widoku ostatecznego planu, do którego zdąża. Tak się dzieje ze wszystkimi organizmami żyjącymi, ze wszystkimi oddzielnymi organami istot żyjących.

Słusznie podziwiają rozwój wyższych organizmów, które, wynikając z prostej, niezłożonej komórki zarodkowej, nie będącej wcale w minjaturze tem, czem będzie w pełni rozwoju, poprzez tysiące gromad komórkowych szuka, znajduje i umiejętnie różniczkuje te, które ostatecznie służyć mają do wytworzenia form, charakteryzujących dany organizm.

Prawdziwym cudem jest ten rozwój embrjonu istot, które bez rozumowania i nieświadomie zdążają do struktury rodziców, dających im życie. Lecz o wiele dziwniejszym jeszcze jest ten postępowy i pewny pochod, już nie pojedynczego osobnika, lecz milionów istot, które, nie wiedząc o tem, w zamieszkach walki o byt współzawodniczą, by zbudować piękne drzewo życia, wspaniały organizm żyjących gatunków, w którym wszystko ukazuje się uporządkowanem, już to w szczegółach oddzielnych części, już też w harmonji całokształtu. Jeżeli porządek ukazuje się w formowaniu się żywego osobnika, to z większym jeszcze blaskiem objawia się w tem powolnem a pewnem wytwarzaniu się królestwa zwierzęcego.

W taki sposób fakt ewolucji, czyli postępowego rozwoju świata, nietylko nie usuwa idei porządku, lecz wykazuje ją z większą jeszcze wyrazistością.

Teraz badajmy, kto był sprawcą tego porządku. Na to pytanie ewolucjoniści odpowiadają: Porządek wytwarza ewolucja. Niema potrzeby Boga — ewolucja sama wystarcza. Bóg był potrzebny, dopóki ewolucji nie znano; od czasu zaś jej poznania ewolucja panuje w nauce, Bóg z niej wygnany.

Ci, którzy tak mówią, nie uważają ewolucji za historję świata, lecz za twórczą tego świata siłę.

Ewolucja, jako historia świata, nic nie przesądza, nie rozwiązuje żadnego zagadnienia, a opowiada tylko o tem, co zaszło. I w tem to znaczeniu, jakśmy to już powiedzieli, zajęła ona poczesne miejsce w naukach przyrodniczych, jako wyraz następstwa zjawisk i powolnego podnoszenia się ich ku porządkowi. Lecz tak zrozumiana ewolucja nie wytworzyła porządku we wszechświecie, podobnie, jak historia pewnego narodu nie wytworzyła tego narodu. Historia narodu przedstawia nam różne stopnie, przez które naród przeszedł, lecz to, co ona opisuje, nie jest jej wytworem. Tak samo i ewolucja — opisuje przemiany, którym podlegał wszechświat, lecz ona wszechświata nie stworzyła

Chociaż to jest nadużyciem wyrazu — przyjmować ewolucję za siłę twórczą, ewolucjoniści jednak przez zgubne nieporozumienie wciągają w to właśnie pojęcie swoich zwolenników. Jeżeli nie zdemaskować wyraźnie tego pomieszania pojęć, to bardzo łatwo ci, którzy widzą w ewolucji historję świata, mogą być zaliczeni do tych, którzy wyznają, że ewolucję uznają za siłę twórczą świata.

Stojąc na gruncie tych ostatnich, zapytujemy: jaka jest natura tej siły organizacyjnej? Chcąc nie chcąc, przyparci do muru, dadzą nam jedną z trzech znanych już odpowiedzi: porządek, objawiający się przez fakt ewolucji, będzie dziełem albo przypadku, albo zewnętrznego, mechanicznego impulsu, albo też siły wewnętrznej, ślepej i nieświadomej siebie. Ewolucja, uważana, jako potęga organizacyjna, będzie albo pustym wyrazem, albo też wyprowadzić musi na scenę jeden z trzech wyżej wymienionych czynników.

Otoż widzieliśmy już, do jakiego stopnia trzy te czynniki niezdolne są wytłómaczyć porządku. Powiedzieliśmy, że ewolucja skomplikowała ideę porządku: zamiast wykazać istnienie jego li tylko w *przestrzeni*, ona wykazuje, jak się on formuje, ustala, udoskonala poprzez długi przeciąg *czasu*. Względem takiego porządku, który się widocznie poszukuje, odnajduje, zachowuje, ustala i udoskonala, pomimo mnogich przewrotów i wstrząśnień,— względem takiego porządku *przypadek* niczem jest, *mechaniczne zderzenia* obojętnych atomów nic nie mogą, *impuls bezwiedny* siły wewnętrznej, zresztą zwykle sprzecznej w sobie, tem bardziej nic nie tłómaczy.

Ewolucja więc nie jest nową zasadą rozwiązania zagadnienia porządku świata. Od chwili, gdy chcą się dowiedzieć, że ewolucja ma wyrażać co innego, jak stosunki zjawisk i wypadków minionych,— staje się ona li tylko przynętą, staje się środkiem, używanym do rozmyślnego wprowadzania w błąd. Niech więc nie mówią nam, że świat jest dziełem ewolucji.

* * *

Nie myślmy jednak, aby dobrze pojęta idea ewolucji nie miała być źródłem postępu zdrowej filozofji.

Najpierw wzbogaciła ją ona nowemi spostrzeżeniami, bo otworzyła przed nami przeszłość wszechświata; zamiast malować go nieruchomym, lub miotającym się w monotonnej równowadze, ukazuje go nam w obrazie nieustannego stawania się, poprzez tysiączne przemiany szukającego doskonałości, wciąż rosnącej, a nigdy nie osiągniętej. Bardzo zajmujące

widoki i punkty widzenia najowocniejsze dla umysłu przedstawia ona temu, kto uważnie bada, przez jakie fazy przeszedł świat w tej długiej drodze pochodu swego.

Dodajmy jeszcze, że ewolucja, dla tego, kto ją umie tłómaczyć dobrze, staje się drogocennym nabytkiem w rozwiązaniu zagadki świata. Ona daje żywo poczuć, że świat nie wystarcza sam sobie. Z jednej strony pewnym krokiem przyprowadza nas do początków, których zagadki nie rozwiązuje sama, z drugiej zaś stawia przed nami porządek wszechświata w takim świetle, że ukazuje się on poza doniosłością tych nędznych sił organizacyjnych, jakie przyroda może zawierać w sobie. W taki sposób, przez ewolucję, umysł człowieka, przy poszukiwaniu przyczyny jego, silniej popychany jest poza świat.

Lecz przyczyna świata poza światem niczem innym nie jest, jak tylko Bogiem. Umysł nasz nie może zatrzymywać się w pół drogi, nie pozwala on wyobraźni naszej stwarzać półbożków, a zdąża do pewnej przyczyny. Poznawszy ogniwa łańcucha, wykazane przez ewolucję w historii wszechświata, filozof z większą pewnością kieruje się ku Stwórcy.

To tylko niektórym umysłom wydaje się, że idea ewolucji oddala Boga od dzieła Jego, że usuwa Go w odległą mgławicę, skąd miałby tylko cisnąć we wszechświat ów twórczy impuls, który jakby w potężnym zarodku zawierał w sobie nieprzeliczone impulsy, z których powstają wszystkie formy pojedynczych stworzeń.

Gdyby to nawet prawdą było, że Bóg, według pojęć ewolucji, nie jest bezpośrednim czynnikiem każdego zjawiska, a nadał tylko pierwotny ruch wszystkim twórczym impulsom przyszłości, to przez

to nie byłby On ani mniej wielkim, ani mniej wspinałym. Przeciwnie, wszechmoc Jego ukazywałaby się w tem większym blasku, gdy, zamiast być zmuszonym do bezpośredniego wdawania się w każdym oddzielnym wypadku, nadawałby On siłom drugorzędnym moc wykonywania swoich zamiarów. Słusznie uważał już św. Tomasz, że większą jest chwałą stwarzać przyczyny, niż wywoływać ich skutki. *Melior est causa causae, quam causa causati.*

Lecz nie łudźmy się. Bóg, zostając pierwszą przyczyną wszystkiego, stworzywszy nieskończoną ilość przyczyn drugorzędnych, przewodniczących w ewolucji świata, sam nie usunął się od dzieła swojego. Jest On wszędzie i wszędzie jest czynny. Działa On przez siły drugorzędne, które w ruch wprowadził; On podtrzymuje czynność tych sił; On sprawuje ów porządek, którego plan nakreślił; On oczekuje u kresu drogi, wszystkim istotom przeznaczonej. Niedalekim więc jest On od nas.

W nim żyjemy, w Nim ruszamy się, w Nim jesteśmy.

Słowem — idea ewolucji nie tylko nie ukrywa przed nami Boga, lecz objawia Go nam w większym jeszcze blasku. Bo ewolucja jest tylko historją świata, a nie jest jego przyczyną — i im więcej odkrywa nam w historii tej przyczyn drugorzędnych, skupiających się ku urzeczywistnieniu porządku, tem silniej odczuwać nam daje konieczność wszechmocy i wspaniałą wielkość pierwszej przyczyny wszechświata.

ROZDZIAŁ V.

Biologia.

Życie ludzkie nie ogranicza się prawami biologii.

Doszedłszy do połowy naszej podróży, zatrzymajmy przez chwilę wzrok nasz na celu, do którego zdążamy, i szybkim rzutem oka zmierzmy drogę przebytą.

Badamy, co się stanie z wierzeniami religijnymi wobec nauk przyrodniczych: czy zniknąć mają one przed tem nowem światłem, czy też nabiorą przy niem większego blasku?

Dwa tylko punkty przykuwały uwagę naszą: *Bóg i dusza*, — punkty istotne, bo religja w gruncie rzeczy zawiera się w świadomem dążeniu rozumnej i wolnej duszy do osobowego i oddzielonego od świata Boga, bo człowiekowi, wierzącemu w duszę i Boga, prawdy chrześcijańskie nie stanowią wielkich trudności. Punkty te zresztą są założeniem badań niniejszych, bo z dziedzin religji one jedne prawie stykają się najbliżej z naukami przyrodniczymi.

Rozpoczęliśmy od pytania, czy nauki przyrodnicze mówią nam co o Bogu.

Wbrew twierdzeniom niektórych filozofów, wykazaliśmy, że przyroda, badana przez naukę współczesną, wymownie świadczy o Bogu. Nie mówi nam ona, czem jest Bóg sam w sobie; lecz głosem wielkim woła, że On jest. Skoro ją bowiem badamy, odpowiada nam, że *sama w sobie nie zawiera dostatecznej przyczyny swego istnienia*; nie dała też *początku sama sobie*; jawnie przytem wykazuje *celowy porządek*, którego sama nie mogła wytworzyć. Przed dojściem do stanu obecnego, przeszła ona ten dziwny

łańcuch zjawisk, opisywany przez ewolucję, a sama nieświadomie nie mogła przeprowadzić siebie przez labirynt rozmaitych możliwości. Każdemu więc, kto ją słyszeć chce, przyroda wyraźnie mówi, że ktoś Inny stworzył ją i nią kieruje. Ow Inny — to Bóg. Tym sposobem przyroda do serca ludzkiego, dążącego do Boga i z niepokojem szukającego Go, przemawia uspokajająco: „Idź bez obawy, nie jesteś igraszką złudzeń.“

W takim świetle objawia się poza wszelką dyskusją pierwsza podstawa religji — *Bóg*. Lecz drugi punkt, *dusza*, czy równie mocno jest ugruntowana? czy mamy pewne dane o duszy rozumnej, wolnej, odpowiedzialnej za czyny swoje? Jeżeli nauki przyrodnicze świadczą za Bogiem, to czy nie świadczą one czasami przeciw duszy?

Skoro się spotyka filozofów, wątpiących o istnieniu Boga, to co dziwnego, że się spotyka takich, którzy obalają duchowość duszy? I rzeczywiście są ludzie, chciwi bezwzględnego zniwelowania wszystkiego, czyniący ogromne wysiłki dla obniżenia godności natury ludzkiej. Co jest—powiadają—w człowieku ponad to, co posiada zwierzę? Czyż jeden i drugie nie posiadają tej samej budowy ciała i tych samych żądź? A samo zwierzę, co posiada nad to, co jest w roślinie? Czyż roślina nie żyje i nie ma czucia, podobnie, jak i zwierzę? Zresztą, czem istoty żyjące organiczne różnią się od kryształu? Czyż tam nawet prosty kamień nie jest wytworem pierwiastków drgających, a te drgania czyż nie są zarysem życia i myśli?

Wedle teoretyków materjalizmu, wszystkie jęstestwa utworzone są z tych samych pierwiastków; wszystko sprowadza się do nagromadzenia atomów, ożywionych ruchem mechanicznym; a różnice, za-

chodzące pomiędzy niemi, nie zmieniają ich natury. Człowiek posiada w sobie więcej myśli, niż kruszec; lecz myśl człowieka nie innej jest natury, jak myśl kruszcu.

Oczywista rzecz, że, podług tego systematu, człowiek to tylko jakaś cząsteczka wszechświata materjalnego; nie ma więc on prawa do przypisywania sobie duszy wolnej, świadomej i odpowiedzialnej za czyny swoje.

Kwestja ta jest nadzwyczaj żywotna i wyjątkowo wielkiego znaczenia. Przypatrzmy się więc bliżej, jakie pojęcie o życiu ludzkim daje materjalizm, a potem przekonamy się, że życie ludzkie nie może być sprowadzonym, jak tego chcą materjaliści, do fizyczno-chemicznych zjawisk biologji.

I.

MATERJALISTYCZNE POJĘCIE ŻYCIA LUDZKIEGO.

Dawniej, gdy filozofowie spirytualiści chcieli wykazać istnienie duszy ludzkiej—tego początku wewnętrzного, całkiem duchowego, wszelkich rozumowych i moralnych czynów, to mówili w ten sposób: „Zważcie na człowieka: on myśli, rozważa, miłuje, pragnie dobra, goni za ideałem, jest wolny. Materja zaś, nawet organiczna i żywa, nie jest zdolną do wykonania tych czynów. Wszystkie formy owych czynów, nie posiadają ani wagi, ani rozciągłości; w materji zaś i we wszystkim, co z niej pochodzi, jest waga, rozciągłość, — wszystko podlega wymiarom. A więc w ciele, w którym się rozwija życie organiczne, jest pierwiastek wyższego życia, życia duchowego i nieśmiertelnego — i to jest dusza.“

Materjaliści powiadają, że to rozumowanie miało dawniej swoje podstawy, gdy brakowało środków do

wytłómaczenia myśli i uczuć bez duszy. Nie wiadano wówczas o tem, co siły fizyczno - chemiczne wyciągnąć mogą z materji. Dlatego też, opierając się na pozornej niedostateczności materji do wytłómaczenia myśli, uciekano się do hipotezy siły wyższej, którą nazywano *duszą*.

Lecz dziś już ta ucieczka do niewiadomego jest zbyteczną; byłaby ona nawet zniewagą względem nauki. Dziś dusza nie ma żadnej roli do odegrania w człowieku; odprawioną jest, jak służąca, której usługi nie są potrzebne. Nowa nauka—Biologja—wygnała wszystkie te widma, stworzone przez metafizykę dla użytku ciemnych umysłów. Biologja tłómaczy całą przyrodę, bo naucza, że wszystko we wszechświecie żyje,—bo, podając nam fizyczne prawa życia, pozwala rozumieć całą przyrodę, poczynając od kamienia, spadającego do środka ciężkości a kończąc na sumieniu człowieka. Wedle słów Haeckel'a wszystko się sprowadza do ruchu materialnego.

Co się tyczy człowieka, to dawniej odróżniano czynności duszy, badane przez psychologję, od czynności organizmu, badanych przez biologję. Dziś psychologja nie ma przedmiotu badań; ona nie jest już nauką niezależną, mającą swój cel i prawa; dziś zlewa się ona z biologją i stanowi tylko jedną z jej części. Pójdźcie — powiadają nam — pójdźcie, posłuchajcie profesorów psychologji w uniwersytetach; oni mają do czynienia li tylko z psychologją doświadczalną. Lecz psychologja doświadczalna nie ma nic wspólnego z psychologją dawną; ona tylko obserwuje zjawiska, mierzy czynności fizyczne, jest tylko fizjologją czyli biologją.

Zresztą — dodają — czyżby mogło być inaczej? Kto kiedy odkrył w człowieku co innego nad zja-

wiska porządku fizycznego i chemicznego? Badajcie życie w różnych jego objawach: w odżywianiu się, we wrażeniach, w myślach, w uczuciach moralnych, — zawsze sprowadzić się ono daje do praw fizyki.

* * *

Gdy rozważamy *życie* w najskromniejszych jego objawach, na przykład w roślinie, nie przedstawia ono nic takiego, co by nie dało się wytłómaczyć przez prawa fizyczno - chemiczne. Forma, jaką przybiera organizm, zależy od warunków równowagi, powodowanych otoczeniem, powietrzem lub płynem. Wzrost jest wynikiem mnożenia się komórek. Komórki podlegają podziałowi, gdy przez odżywianie się nabierają pełni anormalnej. Odżywianie się to jest owocem kombinacji chemicznych, odbywających się w żyjących kuleczkach. Pewna ilość pierwotnego ciepła potrzebna jest do tych kombinacji. Wydzielają się przytem często nowa energia kaloryficzna i powstać może nowa substancja organiczna. W ten sposób komórka żyjąca jest rodzajem laboratorium, w którym się odbywa przeobrażenie energii fizycznej, i atomy, poddane asymilacyjnej pracy, przechodząc rozmaite stany chemiczne, związują się w kombinację stałą, która je wyrugowuje. Biologia nie ma innego przedmiotu badania ponad te pierwiastki fizyczne i chemiczne; nigdy nie odkrywa ona nic innego, jak tylko te atomy, poddane nieskończone urozmaiconym formom energii.

Na wyższym stopniu rozwoju, wśród zwierząt, oprócz życiowej zamiany materji, stanowiącej odżywianie się i wzrost, nauka odkrywa *uczucie i pożądanie*, pewien rodzaj poznawania i przytem ruch istoty ku przedmiotom zewnętrznym.

Narazie uczucie i pożądanie zdają się świadczyć o wewnętrznym niematerjalnym pierwiastku, nie podpadającym pod kategorje materji i energii fizycznej. Lecz pilniejsze badanie tych zjawisk przekonuje biologów, że i w nich nic innego niema ponad wyjątkowo subtelne formy ruchu atomów. Spójrzcie, co się dzieje w telefonie: drgania, zgromadzone w zbiorniku (kolektorze), przez nić elektryczną przenoszą się do odbieracza (receptora), tam wywołują uwagę i reagują na przyjmującego; ten znów przesyła odpowiedź tym samym sposobem, przy pomocy drgań, skierowanych do punktu, z którego wyszło zapytanie. W ten też sposób odbywają się procesy przy objawach pożądania i czucia; pożądanie jest zupełnie samodzielną odpowiedzią organizmu na doznane czucie. Wrażenie odczute przez nerwy peryferyczne, przenoszą się przez drganie do ośrodka mózgowego,—tam przeobrażają się przeobrażają, stają się czuciem, i przechodząc z komórki do komórki, sięgają do motorowego węzła nerwowego, z którego wracają do peryferji w formie ruchu lub pożądania; od punktu do punktu nic innego—nad drgania fizyczne, określające w organizmie rozmaite przeobrażenia chemiczne. Wszystkie te zjawiska podatne są do analizy; gdy je rozróżniono i zmierzono, to wypowiedziano ostatnie słowo o czuciu i pożądaniu u zwierząt.

Nic też innego niema w zjawiskach *myśli* i czynnościach rozumu.

Przedewszystkiem—powiadają materjaliści—jawnem jest, że przy objawach *myśli* sam tylko organizm wchodzi w grę. Wartość umysłowa człowieka zależy od wagi i subtelności materji mózkowej. Bo, gdy np. ilość komórek mózgowych, mniejszą jest niż 1,000 gramów, to człowiek bezwarun-

kowo jest idjotą; im bardziej powierzchnia mózgo-
wa jest rozwinięta, im bogatsza w nitki nerwowe,
im bardziej pokarbowana, tem większą potęgę umy-
słową objawia człowiek. Wystarcza niekiedy naj-
lżejszej zmiany w mózgu, by myśl została zaburzo-
na lub też zmieszana—nawet u geniusza. Czyż
to nie jest oczywistym dowodem, że myśl jest wy-
tworem substancji mózgowej?

A wytwór ten sam w sobie łatwo się sprowa-
dza przez biologję do praw fizyczno - chemicznych.
Bo z jednej strony objawia się on li tylko pod dzia-
łaniem pewnego stopnia energii kaloryficznej i w ma-
terji ściśle określonego chemicznego składu,—z dru-
giej zaś strony zjawiska umysłowe objawiają się na
zewnątrz przez nową formę energii fizycznej i przez
wydzielanie się ciał, które okazują zużycie mózgu.
Czyż nie jest słusznem sądzić, że myśl jest po
prostu stanem niezwykle subtelnego drgania materji
mózgowej w drodze przeobrażenia się fizycznego.
Tym sposobem hipoteza duszy, jako podstawy czyn-
ności myślowych, nie ma miejsca w nauce.

Uczucie moralne z kolei musiało być przemocą
wciągnięte w ciasne koło czynności fizyczno - che-
micznych. Materjalizm nic tam nie odkrył poza do-
wolnym wysiłkiem samoobrony istoty żyjącej, prze-
ciwko wszelkiej napaści na jej życie. Przypomnij-
cie — powiadają biologowie — odruchy żaby, której
ucięto głowę. Mechanizm zwierzęcy tak jest urzą-
dzony, że, gdy koniec jednej łapki tej żaby dotknie-
my kroplą kwasu, to wnet wszystkie członki poru-
szać się zaczęą, by odeprzeć tę napaść. Takie same
zjawiska samoobrony zachodzą we wszystkich sto-
pniach życia: istota żyjąca, wrogo się stawia wobec
tego, co jest dla niej szkodliwe, a harmonja, pa-
nująca w niej, dąży do wyrzucenia ze siebie wszel-

kiego pierwiastka zaburzenia,—przeciwnie, przyjmuje wszystko, co jej jest pożytecznem i dąży do przyswojenia tego. W uczuciu moralne i w czynach bezwiednie przez nie powodowanych, człowiek jest li tylko widownią instyktowych odruchów samoobrony indywidualnej i społecznej; co prawda, posiada on świadomość swych czynów, lecz świadomość ta nie zmienia natury rzeczy.

Oto, w jaki sposób materializm, w imię biologji, wszystkie formy życia ludzkiego sprowadza do zjawisk fizyczno-chemicznych. Jedność panuje w całej przyrodzie; kruszce nie są pozbawione życia; życie roślin, zwierząt i samego nawet człowieka nie jest życiem innego porządku, jak życie kamieni. Cóż potem dziwnego, że, według Herrery, „kropla roztworu krzemianki (silicatu), spadając z wieży katedralnej w Meksyku na roztwór kwasu octowego, wytwarza niewątpliwe rodzaje samorodne (amiby), lub jajeczka robaczków (helminthes),—spadając zaś na alkohol wytwarza komórki nerwowe wielobiegunowe“. „Czy myślały one?“ — pyta Herrera. — „Czemu nie?—odpowiada Félix,—ponieważ wszystko, co żyje, myśli, — zaś myśl jest li tylko fizycznym refleksem, odśrodkową reakcją wrażenia dośrodkowego na komórki mózgowie, podniecone przez wrażenia, pochodzące od rzeczy zewnętrznych i od otoczenia“ ¹⁾.

Dastre w książce swojej *La vie et la mort* stwierdza, że taką jest tendencja uczonych nowoczesnych. „Uczeni nowocześni — powiada on — w większości swej przyjęli doktrynę mechanistyczną lub materialistyczną, o ile ona porządek życiowy zlewa z porządkiem fizycznym. Opór i przeciwieństwa obja-

¹⁾ Dr. Félix. *La vie des mineraux, le Plasmogénèse et le Biomécanisme*. Bruxelles.

wiają się li tylko z powodu porządku psychicznego“¹⁾. Prawdziwi materjaliści, jak Haeckel, Büchner, Le Dantec, na polu psychicznym nie wahają się sprowadzić wszystkiego do praw fizyczno-chemicznych. Nawet ludzie tak poważni, jak Karol Richet, dają się skłaniać do materialistycznego rozwiązania kwestji. „Bardzo prawdopodobnym jest — powiada ten ostatni, — że pracy psychicznej odpowiada pewna czynność chemiczna i termiczna... Jest więc prawdopodobne, że czucie i myśl mają swoje równoważniki mechaniczne“²⁾.

Filozofja tedy współczesna sprowadza wszystkie objawy życia do praw biologji, a samą biologję do czystej mechaniki atomów. Wobec niej znika rozumna, osobista, wolna, odpowiedzialna dusza ludzka. Gdyby materializm tu zatryumfował, nasze wierzenia religijne, w których dusza zajmuje istotne stanowisko, musiałyby się skończyć. Trzeba więc się temu zbliżka przypatrzeć.

II.

BIOLOGJA NIE ROZWIĄDUJE ZAGADNIENIA ŻYCIA LUDZKIEGO.

Zważmy przedewszystkiem, że tu nie idzie o naukę, lecz o *pewną filozofję*. „Wierzenia nasze, jeżeli są w sprzeczności, to nie z żadnym faktem naukowym, ani z wymaganiami naukowemi, lecz zawsze tylko z pewną, w obiegu będącą metafizyką, przystrajającą się obłudnie w płaszcz nauki i której zwolennicy kuszą się o podbicie sobie umysłów współczesnych i ruchu postępowego. Po usunięciu

¹⁾ Dastre. *La vie et la mort*, str. 36. Paris, Flammarion.

²⁾ Richet. *La travail psychique et la force chimique*. (Revue scientifique. 18 Decembre 1886).

wszystkich wątpliwości okazuje się, że polem walki jest pole filozoficzne¹⁾. Materializm nie jest nauką, lecz pewnym kierunkiem filozoficznym.

Już Claude Bernard, założyciel biologji, powstawał przeciw tym zakusom filozofji materialistycznej. On, który pierwszy tak świetnie wytłómaczył wielki udział zjawisk fizyczno-chemicznych w objawach życia, nie przestawał głosić, że samo życie jest zupełnie czem innym, że ono warunkuje się tylko, ale się nie wyczerpuje przez dane fizyki. „Maszynę żyjącą — powiada on — znamionuje nie natura właściwości fizyczno-chemicznych, lecz stworzenie tej maszyny wedle pewnej idei... Ugrupowanie odbywa się wedle praw fizyczno-chemicznych, rządzących materją i jej właściwościami,—lecz istotną dziedziną życia jest idea, kierująca rozwojem życiowym... Życie, to idea—to idea wspólnego celu, dla osiągnięcia którego zebrane są i uporządkowane wszystkie składniki anatomiczne,—to idea harmonji, wynikającej ze zgodności tych składników,—idea porządku, panującego w ich czynnościach“²⁾.

Nie brakuje biologów, którzy i dziś są echem tego wielkiego głosu. Uczony profesor uniwersytetu w Montpellier, Grasset, w nowej swej książce *Les limites de la biologie*³⁾, mającej tak wielkie powodzenie wśród publiczności czytającej we Francji, mocną ręką ujął sprawę filozofji spirytualistycznej i wykazał, że „biologja nie jest nauką powszechną i jedyną, że pojęcie i punkt widzenia biologiczne nie są jedynym sposobem myślenia i wiedzy, że

¹⁾ *Conflits de faits et conflits de tendance*, par J. M. (*Revue des Questions scientifiques*. 20 Avril 1906).

²⁾ *La médecine expérimentale*.

³⁾ Granice biologji.

biologja ma swoje granice“, i że inne nauki swobodnie mogą się rozwijać, poza ciasnym kołem w jakim się ona obraca ¹⁾. Według Grasset'a, biologja nie wyjaśnia ani krystalizacji, ani życia, ani myśli, ani czucia, ani uczucia moralnego, ani potrzeby duchowej, ani wreszcie estetyki.

Idąc śladem tych niezaprzeczonych mistrzów, śmiało bronić możemy praw światłego spirytualizmu, który, znając i przyjmując wszelkie dane naukowe, zwraca jednak myśl swoją w stronę przeciwną materjalizmowi. Przeglądając kolejno różne formy życia ludzkiego, zobaczymy, że tegoczesna biologja, ograniczająca się badaniem zjawisk fizyczno-chemicznych, niezdolną jest do wyjaśnienia tych form, że nie wyjawia tego, co w nich najlepsze i najistotniejsze, lecz tylko warunki przedwstępne. Poza zjawiskami zwykłymi z dziedziny fizyczno-chemicznej rozwijają się czyny, cechujące życie, czyli psychologja. Ograniczając się badaniem przemiany siły i działań chemicznych, zostajemy poza życiem, wzbraniamy sobie dostępu do tego, co ono ma najbardziej realnego.

Oto, co mamy osiągnąć niezawodnie z uważnego badania życia, czucia, myśli i uczucia moralnego.

1. Biologja nie wyjaśnia całego życia.

Biolog nowoczesny przyznaje, że jest tylko fizykiem. Skoro więc stosuje swoje zasady i metody do istoty żyjącej, poznaje tylko jej cechy fizyczne. Czy to gdy się jej przygląda w pewnej chwili jej istnienia, czy to gdy śledzi ją w jej rozwoju, opisuje tylko jej kształt, poznaje ciężar, mierzy temperaturę, bada

¹⁾ J. Grasset. Les limites de la biologie.

jej pierwiastki chemiczne, poznaje odbywające się w niej działania chemiczne, oblicza pełność jej ruchów, a nawet drgań, określa jej wytwory chemiczne, świadkiem jest licznych przemian siły, tam się odbywających, zaznacza okresy wzrostu i zamierania, ocenia moc siły poruszającej i robotę przez nią wykonaną... Oto świat zjawisk z dziedziny biologji. Wyznaję, że bardzo obszerne jest jej pole.

Lecz, oddając się tym drobiazgowym badaniom, biolog już wszystko wypowiada o istocie żyjącej, czy opisuje wyczerpująco wszystkie rysy, odznaczające daną istotę, a przede wszystkim, czy dosięga zagadnienia samego życia?.. Nie, on bada stronę fizyczną, jako fizyk, on nie wyczerpuje prawdziwej biologji. To, o czem przemilcza, jest właśnie ścisłą i specjalną dziedziną życia.

Biolog nie mówi, czemu ta żyjąca materja obdarzona jest taką mianowicie formą czynności, ani też, czemu podlega takim a nie innym odruchom. Wie on, jaka temperatura przyjazna jest tej istocie, jaki stopień wilgoci jest jej potrzebny, jakie się odbywają przeobrażenia chemiczne, ile ciepłika przystem się wydziela. Lecz we wszystkich tych badaniach, sam fakt życiowy umyka przed badaczem i okrywa się tajemnicą pod osłoną zjawisk. Biolog widzi warunki aktów życiowych, lecz nie zdoła uchwycić ich przyczyny. Może on powiedzieć o odbywających się kombinacjach i o zużywanych w tej pracowni energjach, lecz nie może powiedzieć o ukrytym chemiku, kierującym temi wszystkimi siłami.

Nie mówi on tem bardziej, dlaczego istota żyjąca, tak wrażliwa z natury swojej, utrzymuje się jednak tak energicznie w życiowej czynności swojej, wbrew siłom fizycznym, dążącym do skażenia jej i do usta-

lenia w pewnym kształcie. W tej ciągłej walce życia z siłami fizycznymi, zagrażającymi mu, gdzie komórka żyjąca zużytkowuje nawet energje fizyczne, wrogie dla jej istnienia, przewodniczy pierwiastek ukryty, zapewniający życiu zwycięstwo. Przyjdzie czas, w którym życie zostanie pokonane i stanie się pastwą sił fizycznych. Lecz, zanim to nastąpi, co mianowicie spowodowuje jego tryumf, jeżeli nie ta moc, umykająca przed fizykiem, którą Claude Bernard nazywa *idea*? Musi więc w istocie żyjącej być *idea*, siła wewnętrzna, opierająca się przyczynom zniszczenia i przeobrażająca je w narzędzia postępu. Biolog, uwięziony w kole wymiarów zjawisk fizycznych i wyrzekający się poznania tej kierującej życiem potęgi, nigdy nie określi *wystarczająco*, co to jest życie.

Tem bardziej musi on krótko zbyć zagadnienia o cudownym rozwoju osobnika, o dziwnych wzlotach gatunków żyjących, które się objawiają we wspaniałych faktach rozwoju. I, ograniczając się tu li tylko do dziwnej ciągłości faktów, stanowiących rozwój osobników,—jaką próbę wyjaśnienia ich mogłoby nam podać? Czemu ów zarodek, ta bezkształtna komórka żyjąca, wytwarza istotę dorosłą, podobną do rodziców, którzy ją wydali? Gdy się mnożą te żyjące kuleczki, czemu się układają w porządku, na miejscach przeznaczonych dla nich w przyszłym organizmie? Dlaczego te same komórki, powstające drogą podziału z tego samego pierwiastka, różniczkują się następnie do takiego stopnia, że jedne wyciągają się w fibry mięśniowe, a drugie wytwarzają rozgałęzione neurony? ¹⁾ Dlaczego przy normal-

¹⁾ *Neuron* tak się nazywa komórka nerwowa ze swymi narządkami protoplazmatycznymi i osiowymi. P. T.

nych warunkach mała istota, wzrastając, kroczy z niechybną pewnością po tej samej linii, po której szli jej przodkowie, i przez to urzeczywistnia tę samą formę organiczną, wykazuje te same dążności, podlega tym samym niedoskonałościom? Wszystkie te zagadnienia przechodzą zakres biologa; on się zatrzymuje przy każdym stopniu, przebywanym przez powstającą istotę, wymierza różne jej stany fizyczne, lecz nie odkrywa tego, co ją przez to wszystko prowadzi. Zmuszeni więc jesteśmy przyznać, że biolog osiąga li tylko fizycznej strony życia, a jeżeli chce analizować *całe życie*, to musi uciec się do innych przyczyn, niż siły fizyczno-chemiczne.

2. Biologia nie tłómaczy czucia.

Postąpmy o stopień wyżej i rozpatrzmy się w kwestji czucia. Jeżeli biolog, wyświetlając tylko prawa fizyczno-chemiczne, uczuwa swą niemoc już wobec początkowych zjawisk życia, to w jaki sposób da radę ze zjawiskami, jeszcze więcej oddalonymi od dziedziny fizyki?

Ograniczmy się wyłącznie czuciem wzroku. Zapytajmy biologa, co on wie o tem, a przekonamy się, że większa część w tym wypadku umyka przed nim.

Niewątpliwie biolog ma bardzo dużo do powiedzenia nam o widzeniu. Ukazuje nam wychodzące ze świetlnego przedmiotu drgania poprzeczne, przechodzące aż do oka, poprzez nieważką ciecz, nazywaną eterem. W tej drodze przełamują się w oku w rozmaitych środowiskach falowania te, skoncentrowują się na wewnętrznej powierzchni aparatu wzrokowego i tworzą tam odwrócony obraz zewnętrznego przedmiotu, podobnie, jak to widzieć się daje w ciemni optycznej (*camera-obscura*). Koń-

czynny nerwu optycznego rozszerzają się, tworząc ostrą siatkę, przesiąkniętą pewną substancją chemiczną, bardzo niestałą, nazywaną purpurą wzrokową lub *purpurą siatkową*. Ewolucja mechaniczna świetlnych drgań przeobraża się w operację chemiczną—rozkładu tej purpury wzrokowej. Ta nowa forma energii posiada moc oddziaływania na niteczki nerwowe i rozwijania w nich drgań, właściwych pierwiastkom nerwowym; szczególniejsze te drgania, szybko przebiegając, dosięgają do komórek mózgowych—ośrodka wzrokowego. Gdy te neurony środkowe doznają podrażnienia, wnet wzbudza się uwaga, i istota żyjąca doznaje świadomości wrażenia, któremu poddana została, i impuls nerwowo-odruchowy skierowuje cały organ wzrokowy ku przedmiotowi, który go uderzył. W ten sposób odbywa się widzenie. W zjawisku tem biolog troskliwie notuje wszystkie fizyczne, wchodzące w grę, pierwiastki: drganie świetlne, dążenie promieni ku wytworzeniu obrazu, przeobrażanie się chemiczne purpury wzrokowej, pobudzanie się i przenoszenie drgań nerwowych i wahania neuronów centralnych. Mierzy on ilości przeobrażających się energii fizycznych; sądzi, iż zna stosunek, zachodzący pomiędzy wrażeniem a podniętą, i utrzymuje, że „wrażenie jest jakby logarytmem podnięty“... Oto wszystko, co biolog wie o widzeniu.

Lecz to, co on wie o widzeniu, nie jest jeszcze całym widzeniem, nie jest nawet tem, co nas najbardziej zajmuje w widzeniu. Gdy nas upewnia, że wie i mówi wszystko, co nauka pozytywna osiągnąć może w tym przedmiocie, to się zgadzamy z nim zupełnie. Poza zjawiskami fizycznymi nauka doświadczalna nic nie może. Lecz błędne jest twierdzenie, że nauka doświadczalna wyczerpuje całość

zjawisk. Poza bardzo ograniczonym polem jej działania, otwiera się obszerna dziedzina, którą spostrzega doświadczenie psychologiczne, a do której fizyk nie może wprowadzić swoich przyrządów wymiarowych. I w tej to dziedzinie powstaje najważniejsza część zjawisk widzenia, tam też powstają kwestje, wobec których biolog otworzyć ust nie może.

Oto niektóre z tych kwestji.

Dlaczego owe falowania eteru, które należą do porządku mechanicznego, w widzeniu objawiają się przez poczucie barw? W jaki sposób drgania nerwowe, wyczerpujące sumę swojej energii na kombinacje chemiczne i na podniesienie temperatury, mają własność pobudzania świadomości? Jaki zachodzi stosunek pomiędzy tą świadomością a falowaniami drganiowemi? Czy nie jest oczywiście, że obejmowanie przedmiotów przez widzenie jest aktem prostym, niematerialnym, zależnym wprawdzie od pewnego stanu materji, lecz pozbawionym przedmiotów wagi i przestrzeni właściwych materji? Zgoda na to, że światło redukuje się do pewnych drgań materji nieważkiej eteru. Niech i tak będzie, że fizyczne działanie światła na organizm, a szczególnie na organ wzrokowy, całkowicie się tłumaczy przez temperaturę i kombinacje chemiczne. Lecz, wiedząc to, nie wszystko jeszcze wiemy o widzeniu. Akt widzenia jest czemś innem jeszcze, czego nie dosięga analiza fizyczno-chemiczna.

Jednym słowem, biolog mówi nam, przy jakich warunkach widzimy, lecz nie mówi, co to jest widzieć, ani zaś, mówiąc właściwie, *kto-to* widzi. Słusznie więc mówimy, że w widzeniu najważniejsza i najlepsza cząstka umyka przed biologem.

Toż samo jest ze wszystkimi innymi czuciami. Wszystkie zmysły posiadają bardzo subtelny mechanizm, którego najłżejsze wahania pochwytuje fizyolog i z największą przenikliwością bada rozmaite przeobrażenia się energii fizycznej, — lecz zawsze pozostaje ponad samymi wrażeniami; zna on li tylko podpory tego gmachu, lecz nie zna wyższej istotnej jego części, która umyka przed jego analizą.

Oto więc jeszcze jedna z form życia, w której biolog nie dosięga podstaw, — jeszcze jedna dziedzina, gdzie roszczenia jego uznane być nie mogą.

3. Biologja nie tłumaczy czem jest myśl.

Nie jest szczęśliwszym biolog i w dziedzinie myśli. Opisuje on warunki fizyczno-chemiczne, przy których myśl powstaje; lecz myśl sama, ulata ponad jego badaniami.

Biolog spełnia swoje zadanie, obserwując zjawiska. Sprawdza on, że w życiu normalnym człowiek nie może myśleć bez pomocy mózgu. Przy wadze materji mózgowej, niższej od pewnej normy, człowiek niemylnie jest idjotą. Rana w mózgu wywołuje głębokie zaburzenia myśli. Gdy mózg źle zbudowany, to umysł słaby; gdy mózg bogaty jest w komórki odpowiednie, to umysł jest potężny; gdy mózg anemiczny, to myśl jest przerywana, a często towarzyszy jej udręczenie; gdy mózg zrasza się krwią czystą i zdrową, to myśl jest silna, szybka i śmiała. Mózg tak usilnie pracuje w myśleniu, że podlega niekiedy zużyciu. Stąd zmęczenie, znurzenie, objawiające się po natężonych i długich wysiłkach myśli. Chciano zdać sobie sprawę, jakiej natury produkty chemiczne, towarzyszą pracy mózgowej. Wydzieliny osoby, która w ciągu dwóch godzin za-

jęta była grą w tennis'a, mniej są bogate w barwniki, niż, gdy przez dwie godziny zajęta była filozofją lub matematyką.

Mózg więc pracuje, gdy człowiek myśli, a nawet myśl człowieka ściśle zależna jest od pracy mózgowej. Jest to fakt stwierdzony przez nauki doświadczalne. Lecz tu one się zatrzymują.

Na pytanie, czy to mózg myśli, odpowiadają nie te nauki, lecz filozofja. To też materjaliści i spirytualiści spotykają się ze sobą na polu filozoficznym. Materjaliści, mówiąc, że to mózg myśli, wkraczają w dziedzinę filozofji; podobnie postępują spirytualiści, gdy mówią, że to nie mózg myśli.

Po której stronie są najbardziej słuszne racje w tej dziedzinie filozoficznej?

Materjaliści odwołują się do rozumu. Przewszystkiem — powiadają — znamy doświadczalnie w myśli li tylko zjawiska fizyczno-chemiczne. Jakiem prawem wprowadzacie tu inne pierwiastki? Następnie, czyż niema tu zależności przyczyny od skutku, gdy tak ścisły jest związek pomiędzy narzędziem i czynnością, że narzędzie niezbędne jest do czynności, że czynność nie może się odbywać bez narzędzia, że czynność zwiększa się lub zmniejsza, stosownie do wartości narzędzia? Myśl jest li tylko zjawiskiem porządku biologicznego, subtelniejszym niż inne. Niema więc żadnej przeszkody, by objawy myśli przenieść z dziedziny psychologii do dziedziny biologji.

Spirytualiści, przyznając, że mózg jest narzędziem w obecnym stanie rzeczy ¹⁾ niezbędnem dla myśli, są przekonani, że jednak nie mózg wytwarza myśl, że jest inny pierwiastek tej czynności, niż

¹⁾ To jest w tem doczesnem, ziemskiem życiu.

mózg, chociaż *obecnie* pierwiastek ten zależny jest od mózgu, w którym się myśl rodzi.

Najpierw — powiadają — narzędzie może być niezbędnem do wykonania jakiejś czynności, nie będąc jednak przyczyną samej czynności. Gdy piszę, na przykład, to pióro, którem się posługuję jest narzędziem niezbędnem; a jednak nie ono jest przyczyną pisania mojego, ani wyboru wyrazów, jakich używam, ani tych mniej lub więcej artystycznych rysów, które nadaję mojemu pismu. Dobre pióro będzie dogodnem dla mnie narzędziem; złem piórem będzie mi przykro pisać. Lecz przyczyną tego, co napisałem, nie jest ani pióro moje, ani nawet ręka moja. Czemuż nie pojmować w ten sposób stosunków pomiędzy mózgiem a myślą?

Zresztą nie można ich pojmować inaczej, gdyż na to, aby zależność była znakiem przyczynowości, trzeba co najmniej, aby zachowywana była proporcja pomiędzy skutkiem a tem, co się uważa za przyczynę. Pomiedzy zaś myślą a mózgiem zupełnie brakuje tej proporcji: mózg jest materjalny i wytwarza skutki, należące do świata fizycznego; myśl zaś jest niematerjalną, więc też domniemywać się trzeba przyczyny niematerjalnej, która ją wytwarza. Ponieważ mózg jest materjalny, więc, gdy pracuje, wytwarza skutki, leżące w dziedzinie fizyki: odbywają się w nim drgania i odpowiednio subtelne narzędzia mogą zmierzyć obszar tych drgań; wydziela on ciepłik, i zręczny fizyk może ocenić wytworzone kalorje; wydaje on nowe substancje chemiczne, i uzdolniony chemik może wykazać rezultaty rozkładu. Będą to skutki proporcjonalne do przyczyny. Skutki te są, i badacz zna ich przyczyny.

Lecz wszystko to nie jest jeszcze myślą. Pod-

czas gdy to wszystko wytwarza się w dziedzinie fizycznej, myśl powstaje w świecie wyższym. Ona w istocie swojej umyka przed wszelką miarą: nie ma ani wagi, ani rozciągłości; nie jest ani drganiem, ani substancją chemiczną. Nie mając wspólnej z mózgiem miary, wymaga przyczyny tej samej co ona natury, niematerjalnej, jak i ona jest niematerjalną. Tworząc się li tylko w zależności od mózgu, wymaga ona przyczyny, któraby tak dalece była związana z organizmem, żeby się mogła poddać warunkom, które organizm przechodzić musi. Tej to przyczynie niematerjalnej, lecz *w obecnym stanie rzeczy* z materją związanej, spirytualiści nadają miano *duszy*.

Dusza myśląca, chociaż przy wykonaniu czynności swoich jest zależną od mózgu, to jednak staje się niezależną w nadaniu kierunku tych czynności. Istotnie, śledząc myśl cudzą, lub też myśląc samodzielnie, studiując filozofję lub matematykę, spisując kopję, lub robiąc rachunek, zauważyć się daje, że praca mózgowa proporcjonalną jest nie do trudności rozważonego przedmiotu, lecz do natężenia uwagi, jaką wkładamy w robotę naszą. Człowiek mniej zdolny przy robocie swojej wytworzy więcej drgań mózgowych, więcej ciepłika i barwnika, dla zrozumienia elementarnego aksjomatu, że linja prosta jest najkrótszą między dwoma punktami, niż Leibnitz lub Newton, dla przeprowadzenia najbardziej skomplikowanego rachunku różniczkowego lub całkowego. O tyle prawdą jest, że pierwiastki fizyczno-chemiczne są jedną rzeczą, a myśl — drugą.

Spirytualiści wykazują w ten sposób, że materializm strasznie się myli, gdy usiłuje z psychologii ludzkiej uczynić tylko część biologii.

4. Biologia nie tłumaczy uczucia moralnego.

Aby i uczucie moralne wciągnąć w dziedzinę biologiczną i sprowadzić je do zjawisk fizyczno-chemicznych, materjaliści przedstawiają je jako instynktowny ruch samoobronczy, podobny do aktu odruchowego, jakim pozbawiona nawet głowy żaba, broni się przed kroplą kwasu.

Bez trudności przyznajemy, że uczucie moralne jest pewnym pierwiastkiem samoobrony — lecz nie możemy się zgodzić, żeby ono stawało w rzędzie aktów odruchowych, mechanicznie powstających w organizmie, którego siły są fizycznie uzdolnione do tej instynktowej samoobrony.

Łatwo sprawdzić, że uczucie moralne jest pierwiastkiem samoobrony; — uczucie bowiem moralne zawiera się w pragnieniu dobra, i ono pobudza wolę do czynienia dobrze. A przy ostatecznej analizie, dobro jest tem, co istotę zachowuje, zło zaś jest tem, co jej szkodzi w znaczeniu najpodnioslejszem. W tem też znaczeniu prawo wieczne wypisane jest na wnętrznościach natury. Wysiłek moralny ma na celu uniknięcie tego, co niszczy, a dopięcie tego, co wiedzie do doskonałości. Z tego punktu widzenia uczucie moralne przedstawia się nam, jako przeciwdziałanie zachowawcze, jako pierwiastek samoobrony.

Lecz, według materjalistów, jest to tylko przeciwdziałanie czysto mechaniczne broniącej się istoty. Doświadczenie jednak wykazuje zupełnie co innego; dążąc bowiem do dobra moralnego, trzeba bronić się głównie przeciw sobie samemu. Nabycie cnoty dalekie jest od tego, by się zawierać miało w odruchach organicznych; przeciwnie, polega ona przede wszystkim na zwalczaniu tych odruchów.

Instynktownie organizm musiałby się bronić wobec praw cnoty; zaś cnota, aby być zaszczepioną, musi okiełznać chucie zmysłowe.

Poddajmy doświadczeniu niektóre akty cnoty. Rychłe wstawanie z łóżka zrana jest wysiłkiem cnotliwym, sprzyjającym dobru; a któż nie doświadczył tego, że się ono wykonywa przez silne przeciwdziałanie woli organizmowi? Natura sama przez się pociąga do przyjemności w jedzeniu i piciu; lecz, jeżeli chcemy służyć dobru, musimy nakładać hamulce zmysłowości naszej. Jeszcze łatwiej spostrzegamy to w dziedzinie pożądliwości ciała; natura pociągana jest bardzo natarczywie do zadowolenia chuci cielesnych; opór temu pociągowi nie może być wtedy przeciwdziałaniem organicznym,—jest on raczej opóźnieniem zmysłów przez wolę. Co się tyczy wyrzeczenia się spoczynku dla czuwania przy chorych, lub poświęcenia życia swego na polu walki,—to ruchy samoobroncze, wytwarzające dobro duchowe, zawsze skąd-inąd pochodzą, nie zaś z podniety organicznej.

A jednak materjaliści upierają się przy swoim i usiłują sprowadzić do teorii określonych odruchów samorzutnych nawet takie czyny, które się wydają najbardziej sprzecznymi ze skłonnościami natury. Bo — powiadają — druga natura może być wyższego rzędu i silniejsza od pierwszej; jest ona, być może, owocem przyzwyczajęń, nabytych przez człowieka lub zakorzenionych w organizmie jego drogą dziedziczności. Gdy te przyzwyczajenia dochodzą do zwycięstwa nad skłonnościami pierwszej natury, to są jeszcze li tylko czynnościami odruchowymi, które powstały z organizacji, w odpowiedni sposób przerobionej. Byłaby więc to tylko nowa forma potrzeby samozachowawczej.

Dowodzenie to nie ma żadnej wartości; — co więcej, ono idzie wbrew tej tezie, której chciano bronić. Przypuśćmy nawet (co bardzo rzadko się zdarza), że przyzwyczajenia, tworzące tę drugą naturę, są tak głęboko zakorzenione i tak potężne, że działają z niechybną mocą w pewnym kierunku,—to jednak kwestja zostaje nietkniętą; w jakiż bowiem sposób przyzwyczajenia te mogły się ustalić, jeżeli nie wskutek długiego powtarzania czynności podobnych? Czynności zaś te, szczególnie na początku, musiały być znowu szeregiem zwycięstw odniesionych, nad instyktownemi dążnościami natury pierwotnej. Dalekie od tego, by być samorzutnymi odruchami, były one całkowicie świadomemi i stanowiły właśnie przeciwdziałanie skłonnościom natury. Jeżeli przyzwyczajenia są skarbem moralnym wysokiej wartości, skarbem, który w szczególniejszy sposób ułatwia nabycie cnót, to jednak zdobycie jego kosztowało długiej i uciążliwej pracy.

Biolog więc znowu wpada w gruby błąd, gdy twierdzi, że w poczuciu moralnem można upatrywać prostą sprężynę organiczną, działającą samodzielnie, jako samoobrona istoty żyjącej.

* * *

Rzućmy teraz okiem, krótko się streszczając, dokąd zachodzi biologja w szumnych zapowiedziach swoich.

Biologja, jako nauka pozytywna, zawiera w sobie opis i klasyfikację zjawisk fizyczno-chemicznych, ujawniających się w życiu na różnych stopniach jego rozwoju; w człowieku bada wszystkie zjawiska fizyczno-chemiczne, których organizm jego jest widownią. Jako nauka pozytywna, ona nie obiecuje więcej nad to, co dać może.

Lecz, jako filozofja, biologja, stawszy się całym materjalistyczną, obiecuje sprowadzić wszystkie objawy życia, całego człowieka do zjawisk fizyczno-chemicznych. Z psychologii zrobiła ona jeden z rozdziałów fizjologii. Ma się rozumieć, jeżeli w człowieku nic niema, prócz ruchu atomów, jeżeli myśl nawet jest tylko pewnym rodzajem bardzo subtelných drgań materji, to nie może być już mowy ani o duszy, ani o przeznaczeniu, ani o religji.

Co zapowiadała biologja, tego zupełnie nie daje, lecz raczej każe przeczuwać coś zupełnie przeciwnego zapowiedziom swoim.

Nie może dać ona tego, co zapowiada, bo jej dziedzina — to tylko spostrzeganie zjawisk fizycznych; nie miała więc prawa obiecywać założenia materjalizmu biologicznego, chyba pod tym warunkiem, że przekroczy swoje granice i wejdzie w dziedzinę metafizyki; na tem więc polu filozoficznym niema ona żadnego wyłącznego prawa głosu.

I nie daje też ona głosu stanowczego, bo nie jest w jej mocy sprowadzić rozmaite formy życia do jedności praw fizycznych. Widzieliśmy, że nawet w objawach najniższych stopni życia, jak przemiana materji życiowej i wzrost roślinny, próżne są usiłowania tłumaczeń biologji materjalistowskiej. Tem bardziej płonne są te wysiłki, gdy usiłuje wciągnąć do swojej mechaniki atomów myśl ludzką i poczucie moralne.

Raczej pobudza w tem ona do przeczuwania czegoś zupełnie przeciwnego obietnicom swoim, bo też przed byle jakim zjawiskiem życiowym badacz bezstronny, najmniej filozoficznie usposobiony, może z łatwością powiedzieć: biologja nietylko cofnąć się musi przed tłumaczeniem objawów życiowych, lecz wykazuje nawet, że nie ma żadnej wspólnej miary

pomiędzy zjawiskami fizycznymi a zjawiskami życiowymi; zjawiska życiowe wymagają innej miary przyczynowości, stosownej do ich istotnego znaczenia. Biologja słusznie postępuje, gdy się nie zajmuje tą przyczyną objawów życiowych, lecz przekracza swoje atrybucje i staje na błędnej drodze, *gdy im zaprzecza* w imię zasad swoich. Stojąc na gruncie swojej działalności, pozostawia ona obszerne pole dla badań filozoficznych.

Już filozofja starożytna odnajdywała podstawy czynności, których wartość była proporcjonalną do rozwoju życia. Podstawy te, chociaż miały charakter tajemniczy, bo leżały poza granicami doświadczenia, tem nie mniej uważane były za bardzo pewne. Żadna współczesna filozofja nie zdołała zastąpić tych podstaw czynności życiowych, ani osłabić dowodów, na których się one opierały.

Tem bardziej istota ludzka, w której *życie* dosięga szczytu musi posiadać podstawę czynności swoich, któraby była zarazem kierowniczką wszystkich sił fizycznych, w życiu działających i wszystkich niższych czynności człowieka. Podstawą tą jest dusza ludzka. Nic zupełnie z nauk współczesnych nie upoważnia nas do odrzucenia powyższych twierdzeń filozofji starożytnej. Przeciwnie, im więcej roztrząsamy dane naukowe, tem jaśniej widzimy niezdolność ich do podania nam dostatecznej racji, tłómaczącej istotne objawy życia.

Wiara więc w duszę rozumną, wolną, świadomą siebie i odpowiedzialną za czyny swoje, nie jest podkopaną przez zdobycze naukowe biologji. Na razie jedyny to wniosek, który uznać jest rzeczą niezmiernie wielkiej wagi.

ROZDZIAŁ VI.

Determinizm ¹⁾.

Determinizm w przyrodzie nie jest tak ściśle zamkniętem kołem, żeby człowiek nie mógł wprowadzić tam czynów swojej wolnej woli, a Bóg cudownego wdania się swego.

Sam tytuł rozdziału, wyrażony w formie tezy, dokładnie określa przedmiot badania naszego. Chodzi mianowicie o to, czy człowiek jest panem swych czynów, czy też całkowicie i w sposób nieunikniony podlega prawom natury; wchodzi tu w grę wolna wola człowieka, a także, chociaż w sposób pośredni, wola Boża.

Każdy to rozumie, że ze stanowiska obyczajowego kwestja wolnej woli jest kwestją zasadniczą. W życiu bowiem naszym kierujemy się w sposób bardzo różny, stosownie do tego, czy wierzymy, czy też nie wierzymy w odpowiedzialność za czyny nasze. Jeżeli jesteśmy przekonani, że determinizm do tego stopnia włada i kieruje nami, iż nie posiadamy żadnej mocy rzeczywistej do osobistego rządzenia samymi sobą,—to życie nasze nie jest naszym, wysiłki moralne żadnego nie mają sensu, i nic nam nie pozostaje, jak tylko poddawać się zawsze bez żadnego oporu unoszącym nas falom. Jeżeli zaś przeciwnie jesteśmy przekonani, że mamy jakąś moc nad determinizmem, że szlachetność życia ludzkiego polega na braniu udziału w walce z bezwiednemi siłami przyrody, to będziemy uważali za najwyższy nasz obowiązek walkę z samymi sobą, zwycięstwo nad sobą i, w takim razie, wysiłki moralne łatwe są

¹⁾ Determinizm — pogląd, według którego każdy czyn jest koniecznem następstwem przyczyn niezależnych od woli.

do zrozumienia,—kierunek naszej istoty ujmujemy w swoje ręce.

Obecnie w kwestji wolności woli rozważać będziemy tylko jej znaczenie apologetyczne; przedstawimy ją, jako jeden z dowodów, świadczących o duszy ludzkiej. Dusza ludzka najwyraźniej się objawia właśnie przez wolną wolę człowieka. Jeżeli człowiek posiada prawdziwe panowanie nad sobą samym i nad przedmiotami go otaczającymi, jeżeli wykonanie tej władzy jest świadome i skierowane do celu, to niema wątpliwości, że w człowieku istnieje pierwiastek czynności oddzielny od sił fizycznych i organicznych, a obdarzony rozumem i przyrodziany powagą wobec czynności bezwiednych. Do tego, żeby zaprzeczyć istnieniu duszy i odrzucić ten wewnętrzny pierwiastek czynności, trzeba koniecznie odmówić człowiekowi mocy rządzenia samym sobą, panowania nad sobą, trzeba uważać go za automat, zostający pod władzą sił, ślepo nim rządzących,—trzeba całą jego istotę sprowadzić do pewnego rodzaju mechanizmu, którego wszystkie ruchy całkowicie zależą od sił fizycznych i organicznych. To też materjaliści nie zaniedbują takiego właśnie przedstawienia kwestji; cały wszechświat, z człowiekiem włącznie, chcą oni uważać za zbiór rozmaitych, bardzo skomplikowanych sprężyn, w których energia fizyczna, poddając się najrozmaitszym zmianom w sposób nieunikniony wytwarza wszelkie czynności.

Kwestja wolności woli wprawdzie nie tak silnie zajmuje uwagę ogółu, jak kwestja początku człowieka, to jednak stanowi bardzo poważne zagadnienie dla umysłów badawczych. Sprowadzeni do stanu automatów, pozbawieni jesteśmy szlachetności, odpowiedzialności za czyny nasze, — nie ma-

my celu, bo wtedy jesteśmy bez duszy. A skoro tylko odkrywamy w sobie wolną wolę, czujemy, że życie nasze istotnie jest naszym, że ono posiada wielkość swoją, że przeznaczenie tego życia na nas samych polega, że posiadamy duszę, którą mamy kształcić, udoskonalić i zbawić.

Gdy tu zestawiamy wolną wolę z determinizmem, to nie po to, żebyśmy mieli robić wybór pomiędzy nimi, lecz żebyśmy zaznaczyli, jaki stosunkowo udział bierze jedno i drugie w życiu naszym; bo życie nasze nie należy całkowicie i bezwzględnie ani do wolnej woli, ani też do determinizmu. Niewątpliwem jest, że determinizm wielki udział posiada w życiu ludzkim, że on pochłania nawet wszystkie czyny pewnej liczby ludzi, nie mających żadnego panowania nad sobą. Tutaj stawiamy sobie za zadanie wykazać, że determinizm nie jest najwyższą władzą, że więzy jego nie są tak ścisłe, aby wolna wola nasza, lub wola Boża, nie miały możliwości wprowadzić w to ciasne koło żadnej czynności wolnej. Oprócz apologetycznych wniosków, wynikających z tych badań na rzecz pojęcia o duszy ludzkiej, ujrzymy bez trudności, że postęp moralny człowieka polega na wzrastającej wciąż ilości czynów, wydzieranych przez niego z koła determinizmu.

Nie obawiamy się więc wcale przyznać determinizmowi przynależnej mu części, lecz śmiało dodajmy, że oczka tej siatki nie są tak ciasne, by się w niej udusić miała wolna wola człowieka.

I.

CZEŚĆ PRZYNALEŻNA DETERMINIZMOWI W PRZYRODZIE.

Wyraz *determinizm* nie wzbudza w nas żadnej obawy. Użyty właściwie, wyraża on prawdę, uzna-

waną przez każdą naukę. Oznacza on, że wszechświat w pochodzie swoim nie podlega ani przypadkowi, ani też kapryśnej jakiejś i zmiennej woli, lecz zdąża wedle praw stałych pod wpływem kombinacji sił przyrody.

Spójrzmy na niebo: wszystko się tam odbywa z wielką regularnością. Słońce codzień wschodzi o przewidzianej zgóry godzinie; planety i gwiazdy posiadają bieg normalny po drogach zgóry nakreślonych. Nieregularności bywają tylko pozorne, bo wywołujące je przyczyny wchodzą w zakres praw ogólnych. Bieg gwiazd jest tak niezmienny, że można co do sekundy przepowiedzieć zaćmienia księżyca i słońca, jako też pozorne połączenia się planet i przejścia Merkurego przez tarczę słońca. Znamy nawet powolne przeobrażania się, którym podlegają gwiazdy, powolne ich gaśnięcie w dalekiej przyszłości, postępowe ochładzanie się planet i t. d. Astronomowie dlatego tylko są pewni siebie, że determinizm panuje na firmamencie, że znane dziś prawa rządzą ruchami materji, że prawa te mają tak obrachowaną ścisłość, iż obserwacje doświadczalne nigdy nie zawadzą. Doświadczenia zdobyte pozwalają nam dokładnie śledzić za regularnością objawów tych praw.

Materja najprzód podlega siłom fizycznym: ciężkości, ciepła, elektryczności . . . Z ich uścisku wyrwać się nie może. We wszelkich kombinacjach, jakim tylko podlegać może, zachowuje ona wagę swoją; zawsze się ulatnia w miarę podnoszenia się temperatury . . . Ani chemik, ani biolog nie zdołali nigdy wyłączyć najmniejszej cząstki materji z pod działania praw fizycznych.

Chemja posiada też niemniej stałe prawa swoje. Opierają się one na powinowactwach lub

działalnościach, właściwych każdemu z ciał elementarnych. Atom wszędzie, gdzie wchodzi w kombinację, objawia charakteryzującą go działalność. Jeżeli w ciałach złożonych działalność ta znika, zlewając się we wspólną z innymi w skład wchodzącymi atomami, to zawsze jest gotową do odzyskania indywidualności swojej, gdy tylko więzy, łączące te atomy, zerwane zostaną. Tlen i wodór np., łącząc się ze sobą, formują wodę, nie wskutek kaprysu czy upodobania chemika, kierującego doświadczeniem, lecz wskutek tego, co możnaby nazwać wzajemnem ich ku sobie upodobaniem; gdy zaś woda się rozkłada, tlen i wodór odzyskują swoje przyrodzone właściwości. W taki sposób w chemji wszystko się odbywa mocą determinizmu, którego prawa objawiają się w powinowactwie atomów i w warunkach fizycznych.

Biologja uczy nas też, że istoty żyjące poddane są determinizmowi, nie tak twardemu na pozór, lecz niemniej jednak nieugiętemu. Najpierw należy zauważyć, że nie mogą się one wyłamać z pod praw fizycznych: ani ciężkość, ani ciepło, ani elektryczność, ani światło nie tracą wobec nich praw swoich; organizmy żyjące posiadają wprawdzie specjalne sposoby przeobrażania energii fizycznych, lecz nie mogą ani ich stworzyć, ani zniszczyć. Równie też i powinowactwa chemiczne zachowują w nich prawa swoje; atomy, tworząc organizmy złożone, idą drogami przyrodzonych skłonności swoich i posłuszne są ogólnym prawom chemji. Lecz oprócz tego i samo życie podlega determinizmowi: asymilacja posiada swe ogólne prawa, którym podlegają wszystkie ciała organiczne, żyjące: wzrost i rozmnażanie się odbywają się wedle jednostajnych prawideł. Każda istota żyjąca w rozwoju osobnika przechodzi

szereg różnych przemian zgóry nakreślonych. Powolny ten pochód, od jajka do stanu dojrzałości, przedstawia, stosownie do gatunku, pewne różnice, lecz same te różnice nawet w każdym gatunku w sposób nieunikniony narzucają się każdemu osobnikowi. Są to procesy bardzo mądrego rozwoju, roztaczającego się z pewną siebie ścisłością. Że zaś żadna świadoma siebie wolna wola nie przewodniczy w tej czynności, więc musi się ona wykonywać wskutek działania sprężyny tajemniczej, którą nazywamy prawami życia, a której działanie ukazuje się nam, jako wynik niewątpliwego determinizmu.

Determinizm nie zatrzymuje się u progu królestwa ludzkiego,—przenika on głębiej i sięga w człowieka, poddając i jego pod prawa fizyczne, chemiczne i biologiczne,—nie cofa się przed żadnym stopniem kultury, opanowuje tego, który posunął się w cnocie aż do bohaterstwa, zarówno jak i dzikiego i nieokrzesanego, który ślepo ulega swoim instyktom. Władzę swoją nad człowiekiem wykonuje on nie tylko przez prawa fizyczno-chemiczne, lecz jeszcze i przez prawo dziedziczności, wskutek którego dziecko staje się ofiarą błędów swego ojca, i przez prawo przyzwyczajenia, które dojrzałego człowieka czyni niewolnikiem młodzieńczych wybryków, i przez prawa otoczenia, które wyciskają na nim znamię klimatu i epoki, w której żyje. Wszystkie te siły w sposób niewidomy biorą w posiadanie swoje istotę ludzką i w sposób decydujący wpływają na jego stan, na jego wewnętrzne dążności, z pod jarzma których nie może się on całkowicie wydobyć.

Determinizm opanowuje człowieka nawet w jego najwyższych czynnościach, a zachowuje znaczną część władzy swojej i w tych sprawach, które nazywamy

czynami wolnej woli. Aby się o tem przekonać, badajmy czyny człowieka w tych różnych formach, w jakie się one przyobiekają wobec jego świadomości wewnętrznej.

Są czynności, odbywające się w człowieku bez jego świadomości.—Te więc nie są wcale wynikiem jego wolnej woli; takimi są czynności czysto organiczne: trawienia, obiegu krwi, odruchy, wokonywane we śnie lub w chwilach roztargnienia. Wszystkie te czynności wykazują władzę determinizmu.

Są czynności, wykonywane pod okiem świadomości człowieka, które jednak od jego wolnej woli nie zależą; widzimy jak się one rozwijają przed nami, ale nie my jesteśmy ich sprawcami. Jeżeli, na przykład, liczę uderzenia serca mego lub uderzanie pulsu w żyłach, to widzę, co się we mnie odbywa, lecz nie ja jestem sprawcą tych czynów. Gdy pod wpływem żywszego wrażenia oblegną mię obrazy prześladowające, uczucia burzące, silne wzruszenia, wśród których posuwam się do wyrzeczenia słów gniewu lub wykonania czynów gwałtownych, to skonstatować mogę, że wszystkie te ruchy odbywają się przed oczyma udręczonej świadomości mojej, lecz ja nie ponoszę odpowiedzialności za nie, bo nie jestem ich przyczyną. Ileż to dusz trwożliwych poczytuje za błędy swoje takie świadome wypadki, które wszakże są tylko owocem determinizmu.

Są czynności, wykonywane ze świadomością, w których wola napotkała niepokonalne przeszkody, lecz które przynajmniej usiłowała odepchnąć i czuła żal z ich powodu. Do nich stosuje się już naraz i determinizm i wola: determinizm w tem, że materialnie są one rezultatem sprężyny organicznej lub psychologicznej, która działała pod władzą wpływu środowiska; wola jednak mogła i powinna

była we właściwym czasie wdać się w tę sprawę, by powstrzymać czynność tej determinującej sprężyny. Przypomnij sobie tę okoliczność, gdy byłeś tak wzburzony, że gorzkie i raniące słowo wyrwało ci się z serca; czułeś, że mogłeś je powstrzymać na ustach, a jednak pozwoliłeś mu wylecieć. Ów młodzieniec, co prawda, był gwałtownie kuszony i namiętność uniosła go, —mógł jednak zawczasu unikać okazji, mógł przywołać szlachetne pobudki, któreby wzmocniły i uzbroiły wolę jego przeciw złu. W ten sposób wtedy nawet, gdyśmy świadomie zgrzeszyli, determinizm miał w tem swój udział.

Są wreszcie takie czynności, których inicjatywa wyłącznie od woli zależy; były one uprzednio rozważone i zostały uchwalone przez wolę, lecz wykonanie ich nastąpiło przy współdziałaniu pierwiastków psychologicznych i organicznych, poddanych determinizmowi. Zdecydowałem się, na przykład, odwiedzić ubogą rodzinę i przyjść jej z pomocą i pociechą; spełniając ten akt woli, z wyrazem współczucia wymawiam słowa odpowiednie do wypadku; cała ta czynność odbywa się samodzielnie, instynktowo, zdeterminowaną jest wszakże przez przyzwyczajenie nabyte i za pośrednictwem mechanizmu organicznego. Tak samo nawet w tworzeniu tej karty, którą piszę, rozróżnić się dają: udział mojej woli i udział determinizmu; wola najpierw posiada moc zwrócić mój umysł ku przedmiotowi traktowanemu i utrzymywać przy nim uwagę moją, —następnie determinizm przez asocjacje psychologiczne łączy myśli moje pomiędzy sobą i przywołuje wyrazy odpowiednie, dla wypowiedzenia tych myśli; determinizmu też to sprawa, że bez wysiłków, a skutkiem przyzwyczajenia układam we właściwy sposób rękę moją, która kreśli na papierze odpowiednie wyrazy. Więc

i we wszystkich czynnościach, najbardziej nawet zależnych od wolnej woli, determinizm nie ustępuje z praw swoich.

Widzimy więc, jak obszerną jest dziedzina determinizmu; lecz, zmuszeni to przyznać, czyż mamy powód do niepokoju? Zaiste nie. Bo determinizm niczem innym nie jest, jak tylko narzędziem, przez które Bóg, myślą swą wszechświatem rządzący, utrzymuje ten świat w porządku i prowadzi do zamierzonego celu.

Porządek, jakieśmy to wyżej (Rozdz. III) powiedzieli, panuje i w świecie fizycznym, i w świecie organicznym: wytryska z niego taka wzajemna harmonja części i taka odpowiednia miara środków do celu wiodących, że nie mógł się on urzeczywistnić i nie może się utrzymać bez najwyższego Rozumu, który począł go w myśli swojej i wszystko stosownie obrachował. Lecz Rozum ten nie jest wewnętrzną właściwością samego świata; świat nie zna sam siebie, nie posiada świadomości siebie, nie rządzi sam sobą. Poza światem więc przebywa twórczy Rozum porządku, lub, jeżeli Rozum ten przenika świat cały, to jednak co najmniej istotnie różni się od tego świata.

Jeżeli zaś teraz badać będziemy, w jaki sposób ta Wszechmoc rozumna mogła w porządku prowadzić świat do zamierzonego celu, to dwa tylko rozwiązania tej kwestji przedstawiają się rozumowi naszemu: albo bezpośrednie działanie na rzeczy i na wypadki, tworzące porządek,—albo stworzenie sił, któreby były jakby pracownikami w wykonaniu Jego zamiarów, a przez stałe prawa prowadziły świat do wypełnienia tych zamiarów.

Aby sądzić o tem, któremu z tych rozwiązań dane zostało pierwszeństwo, trzeba poddać badaniu

sam świat. Otóż świat daje świadectwo, że rządony jest przez prawa, że podlega władzy sił stworzonych, że poddany jest determinizmowi. Determinizm więc ukazuje się nam, jako wielki czynnik porządku wszechświata. Zawdzięczając determinizmowi, świat nie jest chaosem i nie grozi mu wpadnięcie w chaos.

A nawet i w człowieku posiadając swój udział, determinizm jest pierwiastkiem porządku i trwałości życia ludzkiego. Prawda, że człowiek obdarzony jest rozumem i wolą. Może on pojmować cele szlachetne i zdążać ku nim z postanowieniem mocnym i skutecznym. Lecz zostawiony zupełnie samemu sobie, nie wspierany przez determinizm, prędkoby doszedł do nieładu i do zniszczenia własnego, bo myśl owa, stanowiąca chlubę jego, raz jest w uśpieniu, często się myli, a niekiedy bywa skażoną.

Nawet u ludzi najmędrszych myśl podlega niekiedy zboczeniu; u ludzi zaś o słabej kulturze, a tacy stanowią większość ludzką, myśl objawia się tylko jak błyskawica przemijająca, a wola działa z przerwami. W tych dłuższych odstępach czasu, w których ludzie ani myślą, ani swej woli wyraźniej nie objawiają, w których postępują bezmyślnie, coby się stało z ich bytem, gdyby Bóg nie urządził ich i nie zabezpieczył ich istnienia przez determinizm, stworzony przez nieskończoną mądrość Jego.

Przytem człowiek daleki jest od nieomylności w swych myślach i stałości swych postanowień, zbyt silnie ulega błędom, słabościom i nawet upadkom. Jakieżby szkody musiał ponosić, gdyby determinizm opatrnościowy nie prostował dróg jego i nie popychał go po nich?

Nakoniec—człowiek posuwa się często aż do

przewrotności; czasami rozumu i woli używa do zepsucia życia swego. Czyż nie jest szczęściem jego, że w determinizmie przyrody napotyka opór, który, chociaż nie zawsze zwycięża szaleństwa jego, jednak bodaj w części naprawia nadużycia wolności woli?

Krótko mówiąc, widzimy, że determinizm zajmuje bardzo poważne stanowisko w przyrodzie. A skonstatowanie tego faktu nie tylko niepokoić nas nie powinno, lecz przeciwnie, wyznać musimy, że determinizm nadany został przez samego Stwórcę w tym celu, by porządek i ład wytwarzał się i ustalał na świecie.

Ale ważnem jest pytanie: czy determinizm ma granice określone? czy nie rozpościera się władza jego nad wszystkim do takiego stopnia, że może stłumić wolną wolę człowieka? czy nie stanowi on tak ściśle zamkniętego koła i takiej mocy, że nic go zwyciężyć nie może — ani wola człowieka dla wprowadzenia w to koło czynów swoich, ani moc Boża swoim wdaniem się cudownem?

Oto jest zagadnienie wielkiej wagi, które rozważyć mamy,—a czytelnik wie, jakiego rozwiązania się spodziewamy.

II.

GRANICE DETERMINIZMU.

Czy determinizm posiada pewną giętkość i czy wolna wola może wprowadzić tam czyny nieprzewidziane w mechanizmie wszechświata — doświadczenie nam to wykaże. Chodzi tu o fakta, a o nich samo tylko doświadczenie może nas pouczać. Rozumując *à priori* o tym przedmiocie, za wiele

wprowadzilibyśmy do przesłanek tego, co życzylibyśmy sobie znaleźć we wnioskach.

Otóż codzienne doświadczenie poucza nas, że regularny bieg zjawisk świata nie jest tak nieugięte stały, żeby nie było w nim miejsca na żadne zmiany. Co chwila nawet same te bezwiedne siły wprowadzają pewne zaburzenia; często wola człowieka w pewnej mierze sprowadza uchylenie się od tych praw niezmiennych,—od czasu do czasu zaś fakta anormalne zdają się wykazywać świadome wdawanie się w dziedzinę przyrody potęgi wyższej nad moc człowieka. Takie są trzy uwagi doświadczalne, pozwalające nam zakreślić granice obszernej dziedziny determinizmu, nie otwierając przytem bramy do żadnego nieporządku.

1. Czynność sił bezwiednych.

Pierwsza, bardzo wielkiego znaczenia uwaga to ta, że same siły bezwiedne stale wprowadzają modyfikacje wśród wypadków przewidywanych i że w taki sposób na pozór niezmiennie prawa są regulowane przez samą przyrodę.

Przedewszystkiem, w ostatnich kilku latach słusznie zauważono, że prawa fizyczno - chemiczne nie są tak bezwzględne, jak sądzono dotąd ¹⁾. Dla ułatwienia obliczeń fizycy wyrażają je w formułach matematycznych. W rzeczywistości formuły te są tylko przybliżonemi wyrażeniami, około których wahają się fakta. Przy sprawdzaniu ich konstatuje się, że nigdy dwa wypadki nie są zupełnie identyczne. Można powiedzieć, że ta różnorodność zależy od warunków fizycznych, wśród których się działa. I to

¹⁾ Patrz: *H. Poincaré. La Valeur de la Science*, a także *La Science et L'Hypothèse*. (Paris, Flammarion).

prawda. Lecz warunki te są tak niestałe, że może być, iż żaden wypadek wśród świata konkretnego nie odpowiada w zupełności formule świata abstrakcyjnego, który wytworzyć sobie musi fizyk, robiący obliczenie.

Weźmy na przykład prawo spadania ciał. Czy sprawdzono, jak tylko w przybliżeniu, że przebyte przestrzenie są proporcjonalne do kwadratów czasu ubiegłego pomiędzy początkiem a końcem spadania, a nabyta w czasie spadania prędkość proporcjonalną jest do czasu spadania? Prawo to stosuje się do ciał, spadających w próżni; lecz doświadczenie nigdy nie mogło być dokonane ściśle w tych warunkach, jakich to prawo wymaga.

Prawo Mariotte'a o ścisłości gazów, podobnie też jest tylko przybliżone. Wszyscy fizycy sądzą, że ono zawodzi, gdy ciśnienie znacznie się podnosi ponad ciśnienie atmosferyczne, że ono nie stosuje się ściśle do żadnego gazu, że jednak bez obawy wielkiego błędu można korzystać z niego przy gazach, znacznie oddalonych od punktu skraplania się. Czyż można więc uważać za ściśle prawo, stawione z takimi zastrzeżeniami? A wszystkie prawa fizyczne w pewnym stopniu są takimi.

Prawa biologiczne jeszcze bardziej są giętkie. Ukształtowanie się typu gatunkowego istoty żyjącej w drodze jej rozwoju podlega nieprzeliczonym różnorościom; najmniejsze wpływy, pochodzące z otoczenia, przyczyniają się do mniejszych lub większych odstępstw istoty wzrastającej od idealnego typu, określonego przez przyrodnika; powstanie i rozwój zarodka każdego żywego gatunku, podlega prawom jeszcze mniej ścisłym, niż prawa fizyki i chemii.

A skąd pochodzą w konkretnych wypadkach

te odstępstwa od idealnego typu, jakie nam przedstawiają prawa biologiczne? Zwykle nie z innej przyczyny, jak z wdania się sił bezwiednych do szeregu wypadków przewidzianych. Fakty były przewidziane i obrachowane—mechanizm rozwoju powinienby był roztaczać się wedle planu ściśle określonego, bo wzięto pod dokładną rachubę siły w grę wchodzące. A tymczasem w biegu wypadków wkraczają siły nieprzewidywane; nowe te siły wchodzą w kombinację z siłami przewidywanymi i w rzeczywistości ujawnia się zjawisko, różniące się od przewidywanego, a będące nową kombinacją sił. Determinizm sił pierwotnych był więc tak giętki, iż nie wyłączył wkroczenia sił nowych.

Weźmy parę przykładów.

Gdyby dany kamień spadał w bezwzględnej próżni, to przebiegałby przestrzenie, proporcjonalne do kwadratów czasu na przebieg użytego; lecz, ponieważ przebiega on przez warstwy powietrza, których ścisłość powiększa się tem bardziej, im bliżej są ziemi, więc kamień, podlegając tarciu się o warstwę powietrza, podlega spóźnieniu w spadaniu i spóźnienie, to jest nierówne: w wodzie lub w mule spóźnienie byłoby jeszcze większe, gdy zaś kamień spotka mocną przeszkodę, to spadanie jego ustaje, chociaż siła ciężkości pobudza go wciąż. W ten sposób co chwila różne siły wdają się przy spadaniu ciał i modyfikują zastosowanie fizycznego prawa spadania. I wszystkie prawa fizyczne podlegają podobnym zboczeniom: i prawo rozszerzania się ciepła, i prawo rozszerzania się światła.

Fakty te bardziej jeszcze są widoczne w działaniach praw biologicznych. Weźmy naprzykład prawo powstania i rozwoju zarodka, określające idealną linię rozwoju od jaja do formy dojrzałej.

Wiadomo każdemu, że prosta zmiana temperatury, w ciągu choćby bardzo krótkiego czasu, wpływa na zmianę wzrostu istoty i wytworzyć może potwora. Mała ta istota w rozwoju swoim ze ślełą wiernością kroczy po drodze, przez prawo biologiczne zakreślonej. Lecz, gdy napotyka na tej drodze przeszkodę, gdy wkracza tu siła nieprzewidywana, wnet następuje zboczenie większe lub mniejsze, stosownie do mocy tej siły ubocznej. Czyż nie tym różnego rodzaju zboczeniom zawdzięcza się powstawanie tak licznych ras, wyróżniających się wśród niektórych gatunków żyjących?

Niewątpliwem jest, że natura nie jest tak ściśle zdeterminowaną do nakreślonego celu, aby nie miała ulegać zboczeniom, gdy okoliczności postronne wytrącają ją z drogi nakreślonej. A więc siły bezwiedne mogą zerwać śisłość twardej obręczy determinizmu.

Lecz, powiedzą nam, że determinizm nic nie cierpi z powodu tych kombinacji współubiegających się sił. Ostateczny wypadek zawsze pozostanie owocem determinizmu, bo będzie on nieuniknionem następstwem wszystkich sił w grę wchodzących, będzie następstwem mechanizmu bardziej skomplikowanego; z powodu napotkania w przebiegu swoim tych nowych sił,—tem nie mniej pozostanie zawsze następstwem mechanizmu.

Uwaga zupełnie słuszna w stosunku do faktów przytoczonych: tu wszystko podlega determinizmowi. Ale też nie mieliśmy zamiaru stawiać przed oczy czytelnika faktów, umykających przed determinizmem. Chcieliśmy tylko wykazać, że determinizm posiada wielką giętkość, że mechanizm przyrody nie jest tak twardem i zamkniętem kołem, aby nowe siły nie mogły w każdej chwili wystąpić

na widownię i zdobyć stanowczego wpływu, a zmienić ostateczny wynik zjawiska. To tylko mieliśmy na widoku, i zdaje się nam, żeśmy dostatecznie dowiedli przez to giętkości determinizmu.

Tu staje przed nami zagadnienie mocno nas zajmujące,—szukać będziemy jego rozwiązania. Czy człowiek posiada moc wprowadzenia do szeregu zjawisk przyrody jakiej nowej siły, któraby mogła zmienić bieg wypadków? Ma on poczucie, że moc taką posiada. Czy to złudzenie, czy też rzeczywiście moc taka istnieje w człowieku?

2. Czynność wolnej woli człowieka.

Czy wola ludzka może wytworzyć w przyrodzie to, co wytworzyć mogą ślepe i bezwiedne siły? Czy człowiek świadomie i rozumnie może działać tak, jak działają pierwiastki porządku czysto fizycznego? Czy wola człowieka, znalazłszy się w szeregu zjawisk przyrodzonych, posiada moc kierowania biegu wypadków ku celowi, przez ludzki rozum obranemu? Z poczucia wewnętrznego sama przez się wyrzywa się odpowiedź, że wola człowieka jest siłą rzeczywistą, której wpływ powinien być brany w rachubę w pochodzie świata, której wdanie się może złamać obręcz determinizmu przyrody.

Gdy człowiek rozważa, jakie miejsce zajmuje wobec świata i wobec siebie samego, to chętnie porównywa siebie do kierownika, obdarzonego władzą i stojącego na czele olbrzymiej fabryki. Fabryka ta posiada wielkie piece, a w ich ogniskach rozwijają się siły sprężystej pary; posiada maszyny, w których ciśnienie pary przeobraża się w ruch; posiada liczne przyrządy transmisyjne, przy pomocy których z ruchu powstaje praca. Gdy warsztat dobrane jest zorganizowany, wszystko odbywa się mecha-

nicznie, i mądrze przygotowany determinizm przewodniczy we wszystkim. Czyż można powiedzieć, że kierownik fabryki po urządzeniu wszystkiego i puszczeniu w ruch całego warsztatu sam zostaje bez żadnej nad nim władzy? Któż o tem nie wie, że przeciwnie, zawsze on jest władcą i kierownikiem dzieła swego? Reguluje ogień w piecach lub zmniejsza ciśnienie pary, otwierając klapy bezpieczeństwa; czy zezwala na niepożyteczną stratę wytworzonego ruchu, czy też spożytkowuje go, to zawsze działa wedle swej woli, jako rzeczywisty gospodarz wszystkiego. Wdanie się jego nie niszczy determinizmu, regulującego rozkład sił mechanicznych warsztatu, lecz dąży raczej do kierowania nimi i do osiągnięcia większych korzyści z sił powstających. Nie niszczy on żadnej energii fizycznej, nie obala żadnego z praw przyrody, lecz kieruje wedle swej woli temi energjami i w powziętym przez siebie celu spożytkowuje prawa, których sam nie stworzył.

Takie jest stanowisko człowieka względem wszechświata. Bez wątpienia maluczkim on jest i nie może uważać się za zwierzchnika całej tej ogromnej fabryki. Nie posiada on władzy najwyższej nad straszliwemi energjami, codziennie przeobrażającemi się przed jego oczyma. Lecz w małym zakątku, w którym przebywa, w tej najdrobniejszej cząstce, ku której sięgnąć może krótka jego ręka, cieszy się on wielką władzą. Patrzcie, jak spożytkowuje wiatry i przypyływy morza, naginając je do pracy—jak zabezpiecza się przed piorunem, a ściąga ku ziemi wszystkie ciśnienia burz elektrycznych,— jak wydobywa z głębi ziemi węgiel, nagromadzony tam przez tysiące lat działania promieni słonecz-

nych, a w ciepłik i ruchy pożyteczne przeobraża energje, uwięzione tam od wieków . . .

Czy chodzi o świat, czy o niego samego, człowiek czuje, że są siły, wobec których on jest bezwładny i których determinizm on znosić musi, jak rozkład deszczów i słonecznych upałów, lub też wrażeń, wbrew jego woli fatalnie rodzących się w jego naturze organicznej,—lecz tem niemniej żywo odczuwa, że i w nim samym i zewnątrz jego są siły, nad którymi może on wykonywać swą władzę rzeczywistą, może ożywić ich działania, gdy się one chwieją, może pobudzić je do działania, gdy są one w uśpieniu,—może okiełznać swój gniew i powstrzymać swój język, lub też przeciwnie, może otrząść się z ociężałości i zmusić siebie do pracy.

Dla każdego, kto chce choć trochę badać świadomość swoją i uważa, co się objawia u innych ludzi, niewątpliwem jest, że wola człowieka posiada moc skutecznego wpływu na bieg wypadków, choćby w najbardziej ograniczonym kole, że bez wdania się tej woli determinizm panowałby tam niepodzielnie.

Lecz mogą nam zarzucić, że dla wytlómaczenia faktów doświadczalnych nie należy radzić się świadomości własnej, bo ona ulega złudzeniom. Świadectwa te powinny być prostowane przez rozum. Rozum zaś uczy nas, że wola człowieka nie może złamać determinizmu,—że sama ta wola z czynami swymi i ze stanem świadomości, po tych czynach następującym, wchodzi w koło powszechnego determinizmu. Bo—dodają—gdyby wola ta istniała, to wytworzyłaby nieporządek,—a oprócz tego, istnienie wolnej woli w człowieku kazałoby przypuszczać w nim moc stwarzania lub niszczenia energii. Dwóm tym konsekwencjom zarówno za-

przecząją fakty,—bo z jednej strony porządek świata jest stały, z drugiej zaś strony w przyrodzie nic się nie stwarza i nic nie znika.

Takimi są zarzuty, stawiane przez deterministów, jako podstawowe, w kwestji wolnej woli człowieka i wpływu jego na świat. Przypatrzmy się bliżej, czego one warte.

* * *

Powiadają nam, że, gdyby wola człowieka mogła powstrzymać lub zmienić bieg wypadków, przez determinizm zakreślony, to wskutek tego powstałby nieporządek na świecie.

Z łatwością się zgadzamy, że wola człowieka, gdy staje się przewrotną, gdy nadużywa swej władzy nad biegiem wypadków, to sprowadza zaburzenie w porządku, przez determinizm ustanowionym, i wytwarza zło. Niezaprzeczenie, — człowiek wolny bywa przyczyną nieporządku, czy to zadając trucizny podobnemu sobie człowiekowi, czy też mordując go sztyletem, czy też podpalając dom lub miasto, albo podburzając niesłusznie wolę innych ludzi przeciw porządkowi społecznemu;... a to dlatego, że w ręku swoim trzyma pierwiastki nieporządku i że ma poczucie odpowiedzialności własnej. Gdyby on był kółkiem, choćby nawet świadomem siebie, w mechanizmie powszechnego determinizmu, to nie byłby odpowiedzialnym, nie byłby ani dobrym, ani złym, nie byłby godny ani nagrody, ani kary. A czemuż to ludzkość po wszystkie czasy piętnowała i potępiała sprawców nieporządku? — Bo uważała, że są odpowiedzialni za popełnione zbrodnie.

Nieporządek wszakże, jako owoc przewrotnej woli, zawsze będzie bardzo ograniczony. Jeżeli de-

terminizm jest sprawcą porządku, to porządek ten niewiele dozna zamieszania, bo zawsze bardzo mało będzie faktów, umykających z pod jego władzy. Choć i tak bowiem wzrok człowieka sięga daleko, to ręka jego jest bardzo krótka i ujmować może zaledwie w bardzo ograniczonej ilości. Czynność człowieka wytwarza się w bardzo ciasnych przestrzeniach, które są zaledwie dostrzegalnymi wysepkami na ogromnym oceanie wszechświata. A przytem jeszcze istoty ludzkie, zajmując tak mało miejsca na świecie, rzadko kiedy wprowadzają w grę objawy swej woli. Wielu jest takich ludzi, którzy całe swe istnienie poddają wyłącznym wymaganiom determinizmu. A co się tyczy tych, którzy robią wysiłki, by zapanować nad sobą, to i ci działają ze znacznymi przerwami. Więc, gdyby nawet wola człowieka zdołała wytworzyć jaki nieporządek, to nie przerażajmy się tem; wszechświat, uporządkowany przez determinizm, nie doznałby głębszych zaburzeń.

Lecz, chociaż wola człowieka nie może być uważana za poważną przyczynę nieporządku, to jednak przeciwnie, ukazuje się nam ona jako czynnik porządku wyższego rzędu, niż ten, na korzyść którego pracuje determinizm.

Przez determinizm świat jest tylko ogromną machiną, ślepo wykonywającą zamiary, których sam nie zna. W człowieku wolnym ożywia się on, obejmuje plany, podnosi subtelności moralne i potężne swe moce zużytkowuje na ich urzeczywistnienie. Nie wszystkie wole ludzkie są przewrotne; ludzie, którzy najbardziej zboczyli z drogi, miewają chwile szlachetnych natchnień i dążności ku dobru; przyjdzie dzień, gdy wole te, wyzwolone od zła, skupią się razem, dążąc do bardzo wysokiego ideału. Czem staną się wówczas nieporządki, spowodowane przez

cząstkowe upadki, w porównaniu z bardzo czystym porządkiem, zapewnionym przez dobre użycie wolności?

Ostatecznie więc wola ludzka, nawet ze swemi obecnymi niedoskonałościami, czyż nie jest najwyczejniej stosowaną do naprawy nieporządków i zła, sprawianego przez nieświadomy siebie determinizm? Niech więc już nie mówią nam, że, jeżeli wola człowieka bierze udział w rządzeniu światem, to tylko powiększa zło, — bo przeciwnie, konstatujemy, że nieporządek najskuteczniej się usuwa tam, gdzie wola ludzka dochodzi do szczytu swego rozwoju.

* * *

Zarzucają nam jeszcze, że dla przełamania determinizmu człowiek musiałby posiadać moc stwarzania lub niszczenia energii fizycznej. A przecie, ogólnie jest przez wszystkich uczonych przyjęte zdanie, że energia ani się stwarza, ani traci.

Prawda, że zdanie to podniesione zostało do aksjomatu przez naukę współczesną, lecz tego jeszcze nikt nie dowiódł. A nawet niektóre poważne umysły zadają sobie pytanie: dlaczego mają bez dowodu odmawiać człowiekowi mocy stwarzania lub niszczenia energii. Nauka bowiem doświadczalna czyni nas świadkami licznych przeobrażeń energii istniejących, — lecz co do powstawania energii, lub jej możliwego zamarcia, to nauka nic nam o tem nie mówi, i to, co twierdzimy o tym przedmiocie, jest tylko czystą hipotezą.

Nie będziemy jednak długo się spierali o ten postulat ogólnie przyjmowany. Chwilowo przyjmujemy za pewnik, że człowiek nie może ani stworzyć ani zniszczyć żadnej cząsteczki energii fizycznej, — to

czyż przez to, skazany on jest na to, że będzie tylko kółkiem w mechanizmie powszechnym i nie będzie miał żadnej mocy wobec determinizmu?

Do tego, by człowiek wolnym aktem wdał się w czynność koła determinizmu i modyfikował bieg jego, nie jest koniecznym, by wszystko w tej czynności człowieka miało być stworzone przez niego. W każdej czynności jest energia fizyczna i kierunek tej energii nadany. Mało to więc znaczy, że człowiek nie stwarza energii, tem bardziej, że ta energia jest tylko materją i narzędziem czynności,—byle tylko był kierownikiem; to wystarcza,—tem bardziej, że charakter czynności i cała jej wartość polega na kierunku, nadanym energii. Zaś uważamy za zupełnie pewne, że człowiek w swoich czynach dobrowolnych i rozważnych stwarza kierunek i nadaje go materji.

Widzimy maszynistę przy lokomotywie. Nie stworzył on energii, — on nią tylko kieruje; z kierunku tego wynika jego praca. Na lokomotywie nieogrzonej, przy ognisku nierozpalonem, potężne energie pary wysokiego ciśnienia są w uśpieniu, i najzręczniejszy maszynista nie zdoła w ruch wprowadzić maszyny; posiada on w sobie moc kierowania, lecz moc ta nie objawia się, bo niema czem kierować. Skoro zaś ciepłik zacznie wyparowywać wodę, gdy obfite energie rozwiną się w łonie paleńska, mechanik czuje ich drżenie potężne, lecz, podane jego mocy, gdy tylko dotknie ręką właściwego przyrządu i otworzy dla pary wejście do cylindra, wnet energia, gotowa do pracy, poczyną się wydatkować, przeobrażając się w ruch cylindra i posuwanie się pociągu. Mechanik nie stwarza energii, lecz wyciąga ją ze źródła i nadaje jej kierunek

skuteczny. Rola jego polega nie na tworzeniu, lecz na kierowaniu.

W ten sam sposób działa człowiek wszędzie — i w stosunku swoim do świata, i w stosunku do własnego organizmu swego; dopełniając czynu wolnego, rozrywającego więzy determinizmu, w akcji tej nie stwarza on energii, lecz jest tylko sprawcą kierunku, nadanego czynności. Czy to idąc, czy przemawiając, czy studjując co, — zawsze używa energii fizycznych; nie stwarza ich, bo posiada je, jako skutek skomplikowanych czynności, ujawniających raczej determinizm, niż wolę jego; lecz, gdy te energie życiowe same z siebie obojętne są co do tego, w jakim kierunku się objawią, on kieruje nimi raz ku chodzeniu, innym razem ku przemawianiu, lub też ku studjowaniu. Skierowanie to jest własnem dziełem jego woli. Jeżeli prawdą jest, że człowiek jest maszyną, to jednak maszyną tą rządzi wewnętrzny mechanik.

Wcale nie tak — powiadają determiniści, — bo, gdy chodzi o ów kierunek, nadawany energii, to on też domaga się wytlómaczenia fizycznego. Prawda, że mechanik przy lokomotywie dla pokierowania potężnymi siłami potrzebuje zaledwie lekkiego dotknięcia regulatora maszyny, przez które para z kotła przeciska się do cylindrów; lecz i na wykonanie tej czynności potrzebny jest pewien rozchód energii organicznej mechanika. Tak samo, gdy człowiek przedsięwzięje jakieś postanowienie, które na jego siłach żywotnych wyciśnie znamię kierunku jego czynności, to pewien rozchód energii mózgowej odbywa się w nim, i sam kierunek nadaje się tylko kosztem rozchodu energii nerwowej.

Tak jest bez wątpienia; pytanie stawia się na nowo co do samego aktu, wyciskającego znamię na

kierunku sił wydatkowanych. W samym tym akcie mózg jest widownią przeobrażeń energii. Lecz, chociaż przesuwamy pozycję działania, to jednak rozwiązanie musi wypaść tak samo. W akcie ostatnim, najbardziej wewnętrznym, jaki tylko przypuścić możemy, tam nawet, gdzie się rozpoczyna szereg tych wszystkich subtelných czynności, zawsze odróżnimy dwa pierwiastki: narzędzie i kierunek; narzędzie, czyli materja, jest jeszcze energją fizyczną, co zaś do kierunku jaki, przyjmie energia, to przyczyny istnienia swego nie posiada ona sama w sobie, wytłómaczyć jej nie można inaczej, jak przez czynność tego pierwiastka, który nazwaliśmy mechanikiem wewnętrznym.

Posuwając jak najdalej analizę naszą, czyniąc najdokładniejsze obliczenia lub hipotezy termodynamiczne, zawsze jednak czynności woli naszej przedstawiają nam pewną pozostałość, która nie wchodzi w nasze operacje matematyczne, a która jednak panuje nad wszystkim. Pierwiastek, którego istnienia zaprzeczyć nie można, musi mieć przyczynę swoją poza objawami przeobrażeń materji. I w takim razie stajemy wobec takiego dylematu: albo, zamykając wszystko w determinizmie, nasze czyny dobrowolne sprowadzamy do prostych przeobrażeń energii i w takim razie musimy odrzucić to oczywiste świadectwo, jakie wydaje nam świadomość nasza, że my sami jesteśmy sprawcami pewnych czynów naszych, — albo też uznajemy poświadczoną przez świadomość tę moc naszą nad dobrowolnymi czynami naszymi i w takim razie wyznać musimy, że przebywa w nas pierwiastek czynności, panujący nad rozkładem energii fizycznej, chociaż zresztą ten

pierwiastek pod wielu względami pozostaje dla nas tajemniczym ¹⁾.

Któż z tych dwu rozwiązań dylematu wybierzemy? Przyjmując pierwsze, uciekamy przed tajemniczością, wbrew oczywistości; przyjmując drugie, idziemy śladem rozumu,—lecz wyznać musimy, że ten rozum nie dosięga samych podstaw wszytkiego. W rezultacie trzymamy się drugiego rozwiązania i powiadamy, że wola ludzka, wnosząc do zamkniętego koła determinizmu swoje czynności dobrowolne, posiada moc przełamywania tej obręczy.

2. Czynność woli Bożej.

Jeżeli rozumna, świadoma siebie i wolna, taka, jaką jest, wola ludzka może, nie naruszając ogólnej ekonomji sił wszechświata, wprowadzać weń swoją czynność i urzeczywistniać swoje zamiary, to jakżeby Bóg mógł nie mieć tej mocy? Miałby Bóg mniej być panem, niż człowiek, w tej ogromnej pracowni wszechświata, urządzonego Jego najwyższą mądrością?

Wdanie się Boga objawiać się może w dwojaki sposób: albo działanie Jego ogranicza się do utrzymywania w porządku praw natury, a w takim razie powstawałyby tylko skutki zwyczajne, zgóry przewidziane, i działanie Boże nie zawierałoby w sobie nic takiego, coby biło w oczy i przyciągało uwagę naszą,—On przewodniczyłby tylko w czynnościach mądrego mechanizmu, który jest dziełem Jego;—albo działa Bóg poza granicami praw zwyczajnych porządku naturalnego, czy to przez niespodziewane, nagłe skutki jak np. bezpośrednio uzdrowienie rany, czy też przez pewien wypadek działania tych praw przyrodzonych,

¹⁾ Por. dzieło Marius'a Couailhac'a *La liberté et la conservation de l'énergie.* (Paris, Le coffre 1891).

jak na przykład bezpośrednio uleczenie rany, albo przez objawienie się takiego wypadku, jakiby nie mógł nastąpić przez wyłączne działanie sił przyrody, jak na przykład wskrzeszenie umarłego, i w tym razie czynność Jego wzbudza podziw z powodu nadzwyczajności swojej i wywołuje uwielbienie z powodu niezwykłego znaczenia swego. Takie działania nazywamy *cudami*. W gruncie rzeczy, w wypadkach pierwszego jak i drugiego rodzaju zarówno Bóg działa, lecz w wypadkach cudownych działa inaczej, niż w zwyczajnem rządzeniu światem.

Aż do połowy dziewiętnastego wieku kwestja cudów mało sprawiała trudności filozofom. Zauważali niekiedy, że trudno skonstatować cud, lecz możliwości jego nie zaprzeczali. Idea, jaką mieli o Bogu, skłaniała zresztą ich do wiary w cuda. W ich oczach Bóg, Stwórca wszechświata, wyraźnie od świata oddzielny, był zawsze obecnym gospodarzem w pracowni swojej. Objawiał się, jako Gospodarz, czuwający nad dobrym porządkiem tej ogromnej maszyny, a niekiedy swym palcem dotykał tu lub ówdzie, aby w sposób nadzwyczajny wykonać jakieś szczególne dzieło swoje. Nie myślano wcale, by ten Najwyższy Gospodarz, wdając się w taki sposób, niszczył lub psuł piękny porządek swojej ogromnej pracowni; przeciwnie, ogólny ład wygrywał jedynie na tych aktach, występujących ze zwykłego szeregu.

Lecz od półwieku ukazało się zbyt wielu filozofów, którzy uwzięli się przeczyć możliwości cudów.

Z początku opierali się na determinizmie, jako na niewątpliwym postulacie. Lecz przedewszystkiem determinizm nie jest udowodniony ściśle. Człowiek wciąż go łamie, nie naruszając wcale porządku świata,

a czemużby Bóg nie mógł tego uczynić? Człowiek nie sprawia zamieszania w harmonji świata, gdy przez dobroć swoją skłania się ku zadowoleniu życzenia dziecka, proszącego o chleba kawałek; czemużby dobroć Boga miała przynosić jakąś ujmę harmonji świata? Powiadają, że „jeżeli się kiedy stał cud jaki, to byłby to fakt naukowy, przewidziany przez porządek przyrodzony“. Podobny wniosek jest żartem prawdziwym,—bo świat zarówno nie może wpaść w zaburzenie przez taką bezpośrednią czynność ręki Bożej, jak nie czyni zaburzenia żadnego mechanicznie, wdając się osobiście w kierowanie mechanizmem maszyny i skierowując w pożądanym przez siebie sposób wytwarzającą się w niej energję.

W gruncie rzeczy możliwość cudu odrzucana jest przez pewną filozofję nowoczesną jedynie dlatego tylko, że wytworzono sobie o Bogu inne pojęcie, niż w przeszłości. Wedle tej filozofji Bóg jest tylko pewną, zupełnie subiektywną formą myślącego rozumu, a więc postawiony jest poza rzeczywistością jako kategoria ideału, nie ma też żadnej mocy we wszechświecie; pozbawiony tym sposobem bytu, pozbawiony też jest i mocy wszelkiej. Albo też jest on wcielony we wszechświecie, jak wyobrażają sobie panteiści, i niczem innym nie jest, jak zgromadzeniem ślepych sił, działających we wszechświecie i na oślep prowadzących świat do doskonałości, która nie była uprzednio pomyślana przez żaden wyższy umysł. Taki Bóg oczywiście nie ma żadnej mocy wśród świata. Ale też oczywiście jest, że to nie jest wcale Bóg.

Wszystkie te systematy, burzące prawdziwe pojęcie Boga, na szczęście stoją w sprzeczności i ze *zdrowym rozsądkiem* i z *doświadczeniem*; to podwójny szkopał, o który rozbijają się one.

Mówiąc zaś tu tylko o *doświadczeniu*, tym wielkim nauczycielu ludzkości, to ostatecznie świadczy ono o działaniu Bożem. Nie błąkajmy się w subtelnosciach dowodzeń o możliwości cudu. Badajmy raczej, co *doświadczenie* mówi o tym ważnym przedmiocie: czy stawia nas ono wobec wypadków, należycie sprawdzonych, w których objawia się wyraźnie wśród zwyczajnych praw natury wdanie się potęgi wyższej, niż moc człowieka. Historia przepełniona jest faktami tego rodzaju. Ile chcąc, można je kwestjonować i odrzucać, lecz zawsze jednak zostanie bardzo wiele takich, które w sposób niewątpliwy świadczą o działaniu wyższem, powiedzmy—Bożem, wyraźnie przerywajacem zamknięte koło determinizmu.

Znajdujemy to w życiu wielkich ludzi Bożych. A Kościół uznaje je dopiero po bardzo szczegółowych i ścisłych badaniach i po wyczerpujących dyskusjach. Świeżo wydana, a z talentem napisana przez ks. Bertin książka, *l'Histoire critique des événements de Lourdes*¹⁾, jest jednym więcej, a świeżym dowodem, jak poważnie i z jak wielką ścisłością odbywają tu studia podobne, przykuwające uwagę człowieka.

Nie tu miejsce przedstawiać te fakta. Wystarczy nam skonstatować, że determinizm nie jest tak bezwzględny, jak niektórzy chcą to przedstawić, i że wola Boża może go naruszać przez cudowne wdanie się swoje.

* * *

Kończymy teraz w bardzo krótkich słowach. Ze wszystkich dowodów, przytaczanych na po-

¹⁾ Historia krytyczna wypadków w Lourdes.

twierdzenie istnienia duszy ludzkiej, mało jest tak bardzo przekonujących umysł, jak wykazanie niewątpliwe istnienia wolnej woli człowieka.

Aby pojęciu temu zadać cios śmiertelny, materialiści kusili się wszechświat cały z myślami i czynami wolnej woli człowieka włącznie wprowadzić w ściste i zamknięte granice determinizmu.

Otóż determinizm, fakt bardzo rzeczywisty, a ustanowiony przez Boga w celu zapewnienia porządku we wszechświecie, nie jest jednak tak niezłomny, aby już to człowiek, już Bóg nie mieli możliwości wprowadzić weń wolnych swych czynów.

Wolna wola więc człowieka, wobec determinizmu tak pojętego, jakim go Bóg uczynił, pozostaje nienaruszoną.

Dowód ten stwierdza, że dusza ludzka, zawdzięczając właśnie wolnej woli, zostaje nietkniętą.

ROZDZIAŁ VII.

Początek człowieka.

Historja ludzkości nie daje się sprowadzić do samej tylko ewolucji zwierzęcej.

Jedną z głównych podstaw, na których się opiera dziś materializm, usiłujący usprawiedliwić zaprzeczenie duszy człowiekowi, jest historja samej ludzkości. Oto, w jaki mniej-więcej sposób rezonują materialiści dzisiejsi.

Postęp—powiada materialista—osiągnięty przez człowieka, szczególnie wśród ras kulturalnych, daje nam mylne pojęcie o prawdziwej naturze człowieka. Ludzie cywilizowani tak dalece wyprzedzili w po-

stępie swoim zwierzęta, iż możnaby powiedzieć, że rozdziela ich przepaść nieprzebyta i że istota tych stworzeń nie jest tą samą. W miarę tego jednak, jak się cofamy do początków ludzkości, różnica się zaciera; w początkach człowiek i zwierzę zaledwie się różnią, — bo przecie wychodzą z jednego pnia, tak, że różnica pomiędzy jednym a drugim jest często przypadkowa. Kto sięgnie do tego wspólnego początku, ten zrozumie, że człowiek jest zwierzęciem, któremu przypadek większego rozwoju mózgowego pozwolił wznieść się na wyższy stopień doskonałości. Zgadzą się zaś na to, że zwierzę nie posiada wcale duszy duchowej, wolnej, świadomej sobie, przeznaczonej do życia nieśmiertelnego; trzeba więc zgodzić się i z tem, że człowiek, sprowadzony do rzędu zwierząt, nie ma w naturze swojej przywileju posiadania duszy nieśmiertelnej w tem znaczeniu, jak to pojmują teologowie.

Oczywista rzecz, że kwestja, tak postawiona, ma wielkie znaczenie i że musiała ona wywołać we współczesnem pokoleniu wielkie zaciekawienie i spory. Stosownie do rozwiązania tej kwestji na jedną lub drugą stronę, pojęcia i wnioski praktyczne o przeznaczeniu i obowiązkach człowieka są radykalnie ze sobą sprzeczne.

Gdy się przyzna, że człowiek pochodzi od małpy, lub z tego samego pnia, co i małpa, że w gruncie rzeczy jest on tylko zwierzęciem, cokolwiek więcej rozwiniętem pod pewnymi względami, niż inne zwierzęta, to nie może mieć ani przeznaczenia innego, ani innych obowiązków moralnych, jak zwierzęta; jego przeznaczeniem jest walka o większe tu miejsce i o możliwie najlepszy byt; życie jego nie przekracza tych ciasnych granic; wszelkie hamulce na jego pożądlivości są bezsen-

sowne i stanowią złą dla niego przysługę. Któż nie przyzna, że taki wniosek prowadzi do zupełnego wyuzdania wszelkich namiętności.

Przeciwnie zaś, gdy się przyzna, że człowiek jest istotą zupełnie różną, uprzywilejowaną na początku swoim, uprzywilejowaną w przeznaczeniu swoim, obdarzoną duszą, której życie trwa bez końca i po tamtej stronie grobu, a to w sposób zależny od tego, jaką postawę moralną przyjmie ona w tym ziemskim okresie próby, to wnet człowiek odczuwa, że jest innego niż zwierzę pochodzenia i że posiada inną, bogatszą naturę; rozumie on, że dwoistość jego istoty i jego dążności wywołują w nim walkę, że jest cnota i występki, pomiędzy którymi on wybór musi czynić, że obowiązkiem i szczęściem jego jest dawać przewagę w życiu duchowi nad skłonnościami ciała. Któż nie odczuwa, do jakiego podniesienia moralnego zdolną jest istota, kierująca się takimi przekonaniem?

Ponieważ przy tem zagadnieniu wchodzi w grę całe życie ludzkie, nic dziwnego, że ono po wszystkie czasy jest i będzie namiętnie badane. Lecz w ostatniem pięćdziesięcioleciu nowa forma, nadana temu zagadnieniu, głęboko poruszyła opinię wszystkich warstw społecznych i dosięgła nawet szarego tłumu; zaledwie bowiem Karol Darwin w roku 1859 w książce swojej *O początkach gatunków* spopularyzował pojęcia Lamarck'a o ewolucji i w głównych zarysach podał teorię wspólnej dziedziczności gatunków królestwa zwierzęcego, wnet powstało pytanie o początku człowieka. Zapytywano, czy rodzaj ludzki nie pochodzi też z tego pnia wspólnego i czy nie powstał on również wedle tegoż samego prawa?

Już gorliwsi uczniowie prześcignęli mistrza, zanim Darwin sam w 1871 r. w dziele swoim *O pochodzeniu człowieka i doborze płciowym* odpowiedział na to pytanie twierdząco. Od tego czasu pojęcia zwierzęcego pochodzenia człowieka rozpowszechniły się z zadziwiającą szybkością: nauczano o nich po uniwersytetach, — powoli, lecz stale przenikały do szkół średnich, gdzie większość nauczycieli nie ukrywała się ze swymi poglądami, — zstąpiły nawet do szkół początkowych, gdzie brzydką przyjemność znajdowano w poniżaniu miłości własnej małych chrześcijan, nauczając ich, że są tylko zwierzętami; przez prasę wślizgały się nawet w najniższe warstwy społeczeństwa, dając znać ludowi, że odkrycie jego pochodzenia zwierzęcego pozwala mu zerwać wszelkie hamulce moralne i iść za popędem najgorszych swoich instynktów.

Bardzo łatwo zrozumieć powody tej propagandy i przyczyny jej prowadzenia. Nauka, jeżeli i ma nawet jaki w tem udział, to chyba bardzo mały. Nizkie instynkty człowieka drżą radośnie na głos tej nowej ewangelji, zwiastującej władzę, która wcale się nie rachuje z jakąkolwiek moralnością.

Pomiędzy książkami, obficie rozrzuconemi w szkołach i rodzinach w celu zaszczepienia tam tych doktryn, musimy przytoczyć tu przynajmniej Hoeckel'a, niemieckiego przyrodnika uczonego, który tak zdeprawował naukę, że jemu to można przypisać hańbiący zaszczyt szerzenia bezbożnej i niemoralnej filozofji. Jego *Zagadki Wszechświata*, *Monizm*, *Początki Człowieka* są lekturą z pewnością najniebezpieczniejszą, z powodu niby naukowego zabarwienia¹⁾.

¹⁾ Gdy mowa o Hoeckel'u, niepodobna nie wspomnieć tu, iż w obecnej właśnie chwili w pismach niemieckich najrozmaitszych kierunków, nie tylko takich, jak katolicka *Germania*, lecz i w Nord-

Trzeba więc uważnie zbadać kwestję tak ważną, tak palącą, tak roznamiętniającą, a która stała się tak popularną. Lecz musimy też pamiętać, że jest to kwestja bardzo obszerna i bardzo delikatna: jest tak obszerna, że tu zaledwie powierzchownie dotknąć jej możemy¹⁾, a tak delikatną, że wymaga zarazem i szczerzej dokładności i uważnej obserwacji najsubtelniejszych odcieni.

Po krótkiem przedstawieniu rozumowania ewolucjonistów, stronników zwierzęcego pochodzenia człowieka, powiemy, na jak trwałych podstawach opiera się doktryna spirytualistów i wierzących, która naucza, że człowiek jest istotą uprzywilejowaną, zarówno z natury swojej, jak ze swego początku i ze swego końca, t. j. przeznaczenia.

I.

Rozumowania ewolucjonistów.

Z rozmysłem użyliśmy wyrazu „rozumowania“, bo ewolucjoniści, w braku faktów dla poparcia swojej doktryny, uciekają się do rozumowania. Pierwsze ukazanie się człowieka na ziemi nie zostawiło żadnego śladu, któryby mógł nam wskazać, w jaki

deutsche Allgem.-Zeitung, Das Reich, Berliner Volkszeitung i protestancka, lecz znana z uczciwości *Hessische Blätter*, toczy się ożywiona dyskusja na temat *Hoeckel i fałszowanie nauki*. Przyczem się okazuje, że *Hoeckel* sam teraz *musiał się przyznać*, iż, posiłkując się pracami dawno zmarłego embriologa *His'a*, przytoczył obraz embrjonu ludzkiego, zupełnie dowolnie dodając mu 11 kręgów (to jest zamiast 33, narysował 44 kręgi), a pod rysunkiem ogoniastego *Makkaka* podpisał gibbon (małpa japońska bezogoniasta). *Germania* d. 10 i 13 stycznia 1909 r. notuje, że obrona *Hoeckel'a*, wydrukowana w *Berliner Volkszeitung* w 280 wierszach, powtórzoną jest we wszystkich prawie pismach niemieckich w tendencyjnym do 77 wierszy skróceniu, przyczem opuszcza się rzecz najważniejszą: własne przyznanie się *Hoeckel'a* do naukowego fałszerstwa.

¹⁾ Guibert. *Les Origines*. Paris. Letouzey et Ané.

sposób to się stało; a przytem, odkąd człowiek obserwuje, żadne zjawisko nie stawi przed oczyma jego nawet zarysu takiego podniesienia jakiegokolwiek bądź formy zwierzęcej, któraby się zbliżała do formy ludzkiej. Gdy się więc mówi, że człowiek pochodzi od zwierzęcia drogą ewolucji, to twierdzenie takie nie jest twierdzeniem naukowym, lecz filozoficznym. Dlatego też ewolucjoniści do wniosków swoich przychodzą tylko przez rozumowanie.

Wszystkie ich dowody sprowadzić możemy do następujących trzech głównych:

Pierwszy to powszechność prawa ewolucji.

Jawnem jest, powiadają oni, że prawo ewolucji zajmuje naczelne miejsce w rozwoju wszechświata. Świat fizyczny, zarówno niebieski, jak i kory ziemskiej, formował się powoli pod stałym działaniem sił, stanowiących właściwości materji. Równie też i królestwa żyjące, okrywające dziś powierzchnię globu jakby gałęziami wielkiego drzewa, rozpoczęły się skromnie od małej ilości prostych gatunków i stopniowo nabywały tych przedziwnych komplikacji, które roztaczają się przed oczyma naszymi; przyczem nowe formy, pochodzące od dawnych, nie były poddane żadnym innym wpływom twórczym, jak tylko wpływom środowiska swego otoczenia i własnej potrzeby przystosowania się. Ewolucja daje się spostrzedz nawet w rozwoju społeczeństw ludzkich i w ciągłym postępie myśli ludzkiej. Przez szereg wieków rzecz każda rodzi się z tego, co już było.

Więc niesłusznem jest twierdzić, że człowiek uchylił się z pod powszechnego prawa ewolucji. On też zrodził się z tego, co przed nim było. Przed nim istniały formy zwierzęce; więc i on pochodzi od form zwierzęcych. Chociaż wielkim

jest postęp, który on osiągnął w porównaniu do przodków swoich, to jednak *musi* on mieć przodków, i przodkowie ci byli zwierzętami. Niema przywilejów w prawach przyrody. Albo ewolucja jest wszędzie, albo niema jej wcale. A ponieważ podlegają jej wszystkie istoty świata, tak minerały, jak i istoty organiczne, więc i istota ludzka z konieczności jest jej poddana.

Takim jest podstawowy dowód ewolucjonistów: jest on wiązadłem, skupiającem w jeden pęk różne fakty, obojętne same przez się, które jednak zwyczajnie przytaczają dla poparcia pojęcia zwierzęcego pochodzenia człowieka.

Drugi dowód—to rzekome podobieństwo człowieka do zwierzęcia. Przypatrzcie się człowiekowi—powiadają—czyż nie jest widoczne, że on jest całkiem zwierzęciem? Wielu dowodzi nawet, że pomiędzy wszystkimi zwierzętami, człowiek daleki jest od tego, by miał być najlepszym. Ciało jego innej wcale jest natury, niż ciało zwierzęce: ten sam skład chemiczny, ten sam rodzaj formowania się, te same procesy utrzymywania się przez odżywianie. Formy organiczne człowieka przypadkowo tylko różnią się od form innych zwierząt: organy wewnętrzne są po większej części prawie identyczne, organy zaś zewnętrzne różnią się tylko sposobem przystosowywania; plan budowy kręgowców jest ten sam, co i człowieka. Funkcje życiowe wszystkich zwierząt z człowiekiem włącznie są te same; pożądlivości też nie różnią się; dążenia są podobne i dają się klasyfikować podług tych samych kategorii. Prawda, że zdolność poznawania u człowieka jest bardziej rozwinięta; lecz jest to nieuniknionem następstwem pełniejszego i więcej rozwiniętego mózgu, który nagromadza więcej obrazów,

łatwiej kojarzy i zestawia je ze sobą; a że to tak jest istotnie, dowodem tego, że, gdy mózg ludzki przypadkowo nie dochodzi do normalnej objętości, to taki osobnik niechybnie jest idjotą i pozostaje w rzędzie zwierząt poddanych niższym instyktom.

Otóż—powiadają ewolucjoniści,—skąd może wpływać owa tożsamość budowy i funkcji, jeżeli nie ze wspólnego pochodzenia czyli początku. Dlaczego tyle jest podobieństwa pomiędzy małpą i człowiekiem, jeżeli nie dlatego, że człowiek i małpa są to sąsiednie gałęzie, wychodzące z jednego pnia. Gdyby człowiek miał być istotą uprzywilejowaną, gdyby był przedmiotem osobnego aktu stworzenia, to nie możnaby było zrozumieć, dlaczego Stwórca zbudował go tak ściśle wedle tego samego planu, co i inne zwierzęta. Zresztą dwa szczególnie zjawiska nie dają się inaczej wytłómaczyć, jak tylko przez hipotezę zwierzęcego pochodzenia człowieka. Pierwsze—to niektóre organy szczątkowe, jak trzecia powieka oka (*membrana nictitans*), jama nadstawna (*fossa supra condyloidea*), mięśń poruszający konchę uszną i inne podobne; istnienie ich u człowieka nie daje się wytłómaczyć inaczej, jak tylko uważając je za organy zanikowe, mające swoje pożyteczne przeznaczenie u zwierzęcych przodków człowieka. Drugim zjawiskiem jest zarodkowy rozwój, w którym płód ludzki przechodzi przez następujące po sobie formy, przypominające liczne formy zwierzęce, dotąd istniejące. Przyjmując, jako dane, że, według zasadniczego prawa ewolucji, w zarodku powtarzają się fazy, przez które uprzednio przechodził jego gatunek, należy przypuszczać, że człowiek przechodził różne stopnie, które w skróceniu przebywa w ciągu swego życia zarodkowego.

Trzeci dowód zapożyczony jest z historii ludzkości.

Człowiek—powiadają ewolucjoniści—sięga swem istnieniem w tak oddaloną przeszłość, że na liczbę lat nie można jej określić. Szczątki ludzkie, a niekiedy nawet, choć dość rzadko, kości, lecz częściej narzędzia i ślady jego pracy, spotykają się nawet w pierwszym perjodzie czasów czwartorzędowych. Uczeni mniemają, że ukazał się on jeszcze wcześniej.

Otóż w miarę tego, jak się zbliżamy do jego początków, odkrywamy człowieka coraz bardziej dzikiego, coraz więcej zbliżonego do zwierząt. Najstarożytniejsze kości wskazują, że szkielet był grubszy, pełniejszy, szczęki bardzo wydatne, łuki nadoczne silniejsze, czaszka znacznie mniejsza, niż u ras współczesnych nam,—tyle oto cech niższego typu, graniczącego z małpami. Co więcej, cywilizacja była bardzo pierwotna, obyczaj dziki i barbarzyński, wiadomości, ograniczające się do najniezbędniejszych potrzeb życia materialnego. Wszystko to, zdaje się, wskazuje na to, że człowiek bardzo mało różnił się od zwierząt.

Zresztą obecnie jeszcze istnienie typu dzikiego potwierdza tę interpretację historii ludzkiej. Człowiek dziki — to spóźniony okaz w rozwoju, więc może być świadkiem początków ludzkości. Wszyscy ludzie z początku byli tej samej konstrukcji fizycznej i mieli te same urządzenia społeczne. Ci, którzy znaleźli się w przyjaznych warunkach wśród bogatszego środowiska i w lepszych warunkach rozwoju organicznego, rozrosli się, zdobyli cywilizację i wydoskonalili typ ludzki; wśród wydziedziczonych stan pierwotny pozostał nienaruszony. Ci niższego rodzaju ludzie przeznaczeni są

na zniknięcie, bo będą zwyciężeni przez wyższe rasy, — tymczasem zaś są przed nami wiernymi świadkami tego, czem byli pierwsi ludzie. A czyż nie jest prawdą, że oni mało się różnią od zwierząt? Nie posiadają ani większego niż zwierzęta rozumu, ani moralności większej, ani religji, ani instynktu. Wielu podróżników stwierdziło nawet, że zwierzęta domowe, jak pies lub koń, lepiej sobie radzą, niż dziki człowiek, zostający w stanie pierwotnym.

Nie możemy ukrywać, że te trzy dowody wielkie wrażenie wywierają na tłum i, przedstawiane z przekonującym krasomówstwem, rozszerzają granice tezy ewolucjonistowskiej, lub, co najmniej, wywołują wahania wśród przeciwnych przekonaniań. Uważaliśmy za pożyteczne przedstawić je tak, jak zwykle je przedstawiają ewolucjoniści. Odpowiedzi, jakie mamy im przedstawić, wydają się nam bardzo poważnemi, — lecz takimi mogą być li tylko pod warunkiem zachowania wszelkich odcieni dokładności, jakich wymaga przedmiot tak delikatny.

II.

CZŁOWIEK NIE JEST OWOCEM EWOLUCJI.

Jedyny punkt widzenia, na którym się tu staje, jest punkt widzenia nauk przyrodniczych, więc na skuteczność dowodów obcych tym naukom rachować nie można. Dosięgniemy zresztą celu naszego, wykazując, że nauki przyrodnicze nie narzucają nam nic sprzecznego z tradycyjną doktryną naszą o boskiem pochodzeniu człowieka. Człowiek nie jest samorzutnym wytworem przyrody; jest on dziełem rąk Bożych.

1. Ewolucja nie jest przyczyną wszechrzeczy.

Wedle słów materialistów, ewolucja panuje na świecie, jako powszechna przyczyna wszechrzeczy. Nic nie może być z niej wyłączone; trzeba przyznać ją we wszystkim, lub nie przyznawać zupełnie; nielogicznym więc jest wyłączać z pod jej panowania początki człowieka.

Na ten dowód, pociągający bardzo, wprawiający w wątpliwość wiele umysłów, dajemy aż trzy odpowiedzi:

1. Nie mamy prawa mówić, w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, że ewolucja panuje na świecie.

W rozdziale III zresztą wykazaliśmy różnicę pomiędzy *faktem* ewolucji a *zasadą*.

Rozumiejąc przez ewolucję *fakt*, objawiający się w historii świata, że wszechświat w formowaniu się swoim szedł powolną a postępową drogą wciąż rosnącego doskonalenia się i że każdy ze stanów, w którym się objawia, zawierał się w zarodku w stanie poprzednim, nie rozwiązujemy jeszcze przez to kwestji przyczynowości, lecz zaznaczamy jedynie dane do zagadnienia.

Jeżeli jednak przez ewolucję rozumieć będziemy *zasadę*, podstawę czynności organizacyjnej, stanowiącą własność świata samego, ślepą przytem i nieświadomą siebie, a będącą jedynym sprawcą widocznego w świecie porządku, czy to w każdym danym momencie jego istnienia, czy też w tym pięknym łańcuchu jego postępów, to tym sposobem rozwiązujemy kwestję samej przyczynowości i wyłączamy Boga zarówno z dzieła początku wszechrzeczy, jak i z dzieła ich rozwoju.

Otóż wykazaliśmy wyżej w sposób całkiem wystarczający, że takie rozwiązanie przyjęte być nie

może, że jest z gruntu fałszywe, że *fakt* ewolucji w granicach istnienia swego nie tylko nie wyłącza boskiej przyczynowości, lecz przeciwnie, daje jeszcze mocniej odczuwać jej potrzebę, ponieważ porządek, wciąż trwający a jednocześnie dążący do rozwoju, wymaga jeszcze większej potęgi, niż raz zaprowadzony i niezmienny. Więc ewolucjoniści chybiają zupełnie w kuszeniu się swoim usunięciu Boga. Wszelkie węzły dziedziczności, jakie przyrodnicy mogą odkryć w następującym po sobie pochodzie gatunków żyjących przez przeciąg okresów geologicznych, nie obalą jednak tej prawdy, że każdy z nich jest dziełem Bożem i że do stanu, w jakim się nam przedstawia, doszedł siłą porządku rozwoju, ustanowionego przez Boga samego.

Przypuszczając nawet, że należałoby uważać człowieka, jako ostatnie ogniwo tego długiego łańcucha istot powiązanych ze sobą, jaki ewolucja, jako historia, stawia przed oczy nasze, jeszcze prawdą pozostanie, że człowiek jest dziełem Bożem, że Bóg począł go w myśli swojej i wytworzył takim, jakim on jest, i że czy to uprzywilejowany, czy też nie, istnienia swego nie zawdzięcza zasadzie ewolucji. Pierwsza odpowiedź, nie podlegająca naszym zdaniem dyskusji, już obala wszystkie pretensje ewolucjonizmu

2. Jeżeli tedy *zasada ewolucji* jest li tylko złudzeniem i jeżeli skutkiem tego człowiek nie jest wcale wytworem tej ewolucji, to jednak czy mamy przynajmniej prawo utrzymywać, że on nie jest jedynie ostatniem ogniwem łańcucha istot żyjących, jaki nam przedstawia *fakt ewolucji*?

Tak jest, możemy i musimy. Bo człowiek jest istotą zupełnie odrębną, istotą uprzywilejowaną, nie wchodzącą w zakres królestwa zwierzęcego, zostającą

nawet poza tem, cośmy nazwali faktem ewolucji lub dziedzicznością gatunków drogą filjacji.

Gdyby człowiek był tylko zwierzęciem, gdyby się różnił od innych antropoidów tylko wyższym stopniem form organicznych, instyktu lub wrażliwości, to nie byłoby racji przypisywać mu innego początku, jak taki sam, co i innych zwierząt. Wedle tego, cośmy wyżej mówili, byłby on jednak i w takim razie niewątpliwem dziełem Bożem; lecz Bóg wytworzyłby go nie przez wyłączenie wdania się swojej wszechmocy i mądrości, lecz przez naturalny rozwój pierwotnego planu swego — i w takim razie słuszneby mogło być orzeczenie, że ewolucja, panując we wszystkim, musi panować i nad człowiekiem. A człowiek, nie będąc wyjątkiem natury, nie potrzebowałby wyjątkowego sposobu tworzenia.

Lecz człowiek wyraźnie jest istotą wyjątkowej natury. Jeżeli przez niektóre właściwości swej istoty dotyka królestwa zwierzęcego, to przez inne znów, przez te rysy, które stanowią istotę człowieka, głęboko się różni on od zwierząt. Te istotne rysy ludzkie takimi są, że nie mogły być nabyte tylko prostą drogą rozwoju; sam tylko akt twórczy, choćby był najbardziej tajemniczy w działaniu swoim, mógł jedynie być odpowiednią przyczyną uprzywilejowanej natury człowieka.

Łatwo widzieć, że najtrudniejszym i najważniejszym punktem w naszej dyskusji obecnej jest wykazanie, iż człowiek prawdziwie jest istotą wyjątkową, oddzieloną od królestwa zwierzęcego nieprzebytą przepaścią. Ujrzymy to, odpowiadając na drugi zarzut ewolucjonistów.

3. Są jednak rzeczywiste punkty styczności i uderzające analogie pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, którym ewolucjoniści nie zaniedbują potężnie

uwydatniać. Są to podobieństwa organiczne i tożsamość funkcji fizjologicznych. W tej fizycznej dziedzinie człowiek pozostaje na tym samym poziomie, co i zwierzę; lecz nie w tem się zawiera istota tego, co zasługuje na miano człowieka.

Z powodu tej dwoistości, bo istotnie w człowieku jest coś ze zwierzęcia i coś więcej, niż zwierzę, jednym słowem jest ciało i dusza,—otóż z powodu tej dwoistości natury człowieka podobało się pewnym filozofom, nawet pomiędzy katolikami, przypuszczać dwoisty początek człowieka: ciało miało by mieć początek zwierzęcy, a dusza boski. W cieple, przygotowanym przez naturalne prawo ewolucji, miałby Bóg w pewnej chwili stworzyć duszę rozumną,—a przez fakt tego stworzenia, tam, gdzie uprzednio było zwierzę, miałby się znaleźć człowiek.

W dalszym ciągu wrócimy jeszcze do tej hipotezy. Teraz powiemy tylko, że, gdyby nawet taki miał być początek człowieka, to zawsze byłby on dziełem Boga nie zaś wytworem ewolucji, i w tym nawet razie nie mianoby prawa uważać człowieka li tylko za ostatnie ogniwo łańcucha zwierzęcego. Istotnie, człowiek jest człowiekiem li tylko przez duszę swoją. Gdzie niema duszy, tam nie może być mowy o człowieku. Akt stworzenia duszy przez Boga jest aktem stworzenia człowieka, niezależnie od tego, jaki był uprzedni stan materji, w którą tchnięta została tu dusza.

W streszczeniu tedy okazuje się, że pierwsze rozumowanie ewolucjonistów nie wyjaśnia nam wcale kwestji początków człowieka,—bo z jednej strony ewolucja nie jest wcale siłą twórczą, a z drugiej, gdyby nawet siłą taką i była, to jednak uprzywilejowana natura człowieka musiałaby być wolną od wpływu tej siły.

2. Człowiek jest czemś więcej, niż zwierzę.

Wielkie wysiłki ewolucjonistów dążą do wykazania, że człowiek nie jest wcale istotą uprzywilejowaną, lecz prosto tylko zwierzęciem wyższego stopnia. Musimy więc wykazać, że człowiek jest nie najwyższym wśród zwierząt stworzeniem, lecz czemś zupełnie innym, niż zwierzęta. Dwie zupełnie odrębne nauki mają za przedmiot swych badań człowieka: zoologia i psychologia. Zoologia bada w człowieku tylko zwierzęcy jego organizm; psychologia, poza zwierzęcą powłoką, bada duszę człowieka.

Szczerze wyznajemy, że zoologia znajduje w człowieku prawdziwy przedmiot swych badań. Dla przyrodnika człowiek stanowi wyższy gatunek kręgowców w porządku primatów. Ciało jego przedstawia ten sam skład chemiczny, co i innych zwierząt, i odżywia się też nie inaczej. Forma organiczna i członki ciała zbudowane są wedle tego samego planu. Funkcje życiowe wykonywają się w sposób wyraźnie identyczny. Rozwój zarodka, nie wspominając o drobnych szczegółach, odbywa się w tym samym porządku, co i u sąsiednich gatunków, i przechodzi takie same fazy. Ruchy odbywają się przy pomocy dźwigni organicznych, wytwarzanych w ten sam sposób. Pożądania i namiętności zwierzęce spotykają się też i u ludzi. Jednym słowem—nie znajdujemy u zwierzęcia żadnego stanowczego rysu, któryby się nie objawiał i u człowieka.

Jest to wniosek, z którym się wszyscy zgadzają. Lecz to nie jest wcale przedmiotem zagadnienia naszego. Kwestja sporna w tem się zawiera, że, jeżeli prawdą jest, iż wszystko, co jest w zwierzęciu, jest też i w człowieku, to czy można dodać, że wzajemnie, wszystko, co jest w człowieku, jest też

i w zwierzęciu, co najmniej w stanie zarodkowym? czy człowiek ma w sobie coś ponad to, co ma zwierzę?

Dla ewolucjonistów człowiek nic nie ma w sobie ponad to, co ma zwierzę. Człowieka całego można poznać przez zoologję; przyrodnik, skoro zbadał cały zwierzęcy organizm człowieka, zbadał całego człowieka.

Dla nas, przeciwnie, człowiek posiada coś więcej, niż zwierzę; jest on czemś innym, niż zwierzę o przymiotach rozwiniętych. Zoologia w badaniach swoich nie wyczerpuje całej istoty człowieka. Gdy przyrodnik opisał cały jego ustrój zwierzęcy, to jeszcze nie wyczerpał całej natury człowieka; zostaje jeszcze najszlachetniejsza część tej natury należąca do innej nauki—psychologii.

Psychologja ma wiele do powiedzenia o człowieku. Kto nie bierze w rachubę jej świadectwa, ten obcina człowieka, urywa najznacniejszą część jego; bo, czy to badając sumienie ludzkie i obserwując wewnętrzne działanie tam się rozwijające, czy też obserwując zewnątrz czynności człowieka i porównywając je z czynnościami zwierzęcia, psychologja notuje rysy wielkiego znaczenia, które są właściwością tylko człowieka, i przychodzi do tego wniosku, że w człowieku są uzdolnienia, a więc i pierwiastki czynności, które tylko u niego się znajdują.

Jakie są te znaki, po których się poznaje, że człowiek obdarzony jest zdolnością do wyższych czynności, jemu tylko właściwych? Oto niektóre z nich: mowa artykułowana, uczucia moralne, religijność, postęp indywidualny i właściwy całemu gatunkowi, ujarzmienie przyrody. Wszystkie te rysy, wyróżniające człowieka, są objawem właściwych mu zdolności.

I-o Człowiek posiada mowę: pod każdą szerokością geograficzną, aż do najdzikszych ras, mowa artykułowana istnieje. Może ona być nieharmonijna, może być uboga w wyrazy i ich odmiany, lecz istnieje wszędzie. Jeżeli nawet, jak u głuchoniemych, nie wyraża się przez dźwięki głosowe, to przyobleka szaty mimiki i daje się rozumieć. Zresztą dziś już głuchoniemych uczą sztuki wydawania dźwięków modulowanych. Nawet tak biedne, prawdziwie wydziedziczone przez przyrodę istoty, jak ślepi i zarazem głuchoniemi, mają jednak uzdolnienie do wydawania dźwięków artykułowanych, do wyrażania mowy ojczyzestego kraju swego ¹⁾.

Przeciwnie zaś, zwierzę nie ma mowy. Nie wchodzi ono w stosunek idejowy ani z podobnymi sobie, ani z człowiekiem. O ile prędko nawiązują się stosunki z dzieckiem lub dzikim człowiekiem za pośrednictwem dźwięków artykułowych lub mimiki zastosowanej, o tyle chybia się celu w usiłowaniach zastosowania tego sposobu ze zwierzętami. Nie ma to znaczyć, żeby zwierzę miało być niezdolne do wyrażania swego stanu za pośrednictwem ruchów lub modulacji głosowych; lecz z jednej strony wyraża ono tylko stany wzruszenia: głodu, strachu, zmysłowości, przywiązania lub wstrętu i t. d., a nigdy pojąć,—z drugiej zaś strony używa ono zawsze znaków przyrodzonych, naturalnych, nigdy zaś znaków konwencyjnych, które zmieniają się wskutek porozumienia się z interlokutorem.

Więc mowa artykułowana jest znakiem i rezultatem inteligencji, to jest zdolności abstrakcyjnej

¹⁾ Bardzo interesująca broszura o tym przedmiocie Louis Arnould'a *Une âme en prison. Histoire de l'éducation d'une aveugle-sourde-muette de naissance et ses soeurs des deux mondes* (Paris, Oudin 1904).

i zdolności uogólniania. Kto mówi, jest istotą myślącą; bo wszystkie elementy mowy są formułami ogólnymi i abstrakcyjnymi, oderwanymi od poszczególnych przedmiotów. Również ten, kto myśli, będzie też obdarzony mową; nie znaczy to, że każda myśl musi koniecznie być wyrażona w mowie,—lecz nie można sobie wyobrazić, żeby istota myśląca, żyjąc wśród innych sobie podobnych, nie miała nigdy używać mowy do wyrażania myśli swoich. Mowa więc jest pierwszym znakiem, głęboko wyróżniającym człowieka z pośród zwierząt.

2-o *Moralność* jest drugim znakiem. Bo znajomość dobra i zła, której domyślać się każe poczucie wolnej woli i odpowiedzialności za czyny dokonane, jest też owocem inteligencji. Ten tylko jest wolny i rozróżnia dobro od zła, kto pojmuje stosunek zgodności lub sprzeczności pomiędzy danym czynem i prawem, którego znajomość posiada. Prawdziwa moralność, nie sprowadzająca się do samego tylko instynktu, jest rozważnym aktem istoty myślącej.

Otóż uczucie moralne objawia się u wszystkich ras ludzkich, a objawia się wszędzie przez przekonanie, że trzeba zadać gwałt, aby dobrym czynom dać przewagę nad złymi skłonnościami. Uszanowanie tego obowiązku daje spokój sumienia, a zło, świadomie popełnione, rodzi wstyd lub wyrzuty sumienia. Bezwątpienia prawa pisane bywają bardzo rozmaite w różnych krajach i w różnych czasach, a nawet w punktach najistotniejszych, jak pojęcie skromności, własności, poszanowania życia ludzkiego, zwyczaje przyjęte, niemało się różnią między sobą wśród różnych ludów; lecz wszędzie moralność stwierdza się przez prawa i ich uświęcenie. Przeciwnie zaś, żaden z gatunków zwierzęcych nawet najwyższych, nie przedstawia żadnego zjawiska, któreby ujawnia-

ło uczucie moralne. U żadnego zwierzęcia nie spostrzegamy walki pomiędzy podnioślejszem uczuciem a niższą skłonnością. Tam wszystkimi czynami rządzą potrzeby zmysłowe. Daje się spostrzegać niekiedy u zwierząt pewną walkę pomiędzy obawą a przyjemnością, wstrzymanie się wobec pociągu zmysłowego ze strachu kary cielesnej,—lecz nie widzi się nigdy panowania nad przyjemnością i nad obawą z pobudek wyższych, z pobudek spełnienia obowiązku. A właśnie na tem polega moralność.

3-o *Religijność* jest tak odrębną właściwością rodzaju ludzkiego, że niektórzy przyrodnicy upatrywali w tem rys, wyróżniający człowieka z pośród zwierząt, i proponowali naukowe przyrodnicze określenie jego: *zwierzę religijne*. Religja istotnie jest do tego stopnia cechą odrębną w człowieku, że z wielką mocą objawia się nawet wśród ras dzikich, i niezaprzeczone ślady jej znajdujemy u starożytnych przedhistorycznych plemion; ateizm zaś, zresztą w gruncie bardzo rzadki, spotyka się jedynie wśród osobników o dość wysokiej kulturze. Przeciwnie, wśród zwierząt nie widzi się żadnego rysu religijności, a tem bardziej, ma się rozumieć, żadnych instytucji religijnych. Upatrywać choćby zarodkowe wyrażenia uczuć religijnych w objawach strachu u wspinającego się wśród ciemności konia lub u tarzającego się po ziemi w czasie grzmotów psa—jest to posuwać upór w obronie systemu swojego do granic śmieszności.

Otóż religja dlatego tylko jest właściwością człowieka, że inteligencja, z której wytryska uczucie religijne, jest też właściwością tylko człowieka. Istotnie podstawą religji nie jest instynktowne wrażenie strachu, lecz mniej lub więcej wyraźny akt umysłu. Człowiek, zastanawiając się nad tem, skąd przyszedł, kto stworzył świat, odczuwa, że jest sy-

nem wyższej Przyczyny, od której zawsze zależy, — patrząc zaś w przyszłość, odczuwa, że nie może całą istotą swoją zniknąć ze świata. Jeżeli więc jest jedyną ze stworzonych istotą religijną, to dlatego, że jest jedyną istotą, obdarzoną umysłem zdolnym do takiego samodzielnego rozumowania.

4-o Moglibyśmy jeszcze mnożyć znaki, wyróżniające człowieka od zwierząt; wobec każdego z nich mielibyśmy do przytoczenia ten sam zawsze dowód, że sam tylko człowiek posiada ten dar, bo człowiek tylko posiada zdolności rozumu i woli. Ograniczymy się przytoczeniem jeszcze dowodu z *postępu objawiającego i w osobnikach i w gatunku*, a także z *ujarzmienia przyrody*.

Postęp, jaki się objawia tylko w człowieku, na tem polega, że człowiek nie jest, jak zwierzęta, skazany na to, co Ch. Richet nazywa *stałością psychiczną* (fixité psychique). Zawdzięczając umysłowi swojemu, podnosi się on od zjawisk do pojęć, a przez pojęcia panuje nad materją i nad szczegółowemi zjawiskami.

Podczas, gdy zwierzęta są niewolnikami przyrody, człowiek zawsze z tej samej przyczyny (t. j. zawdzięczając swemu rozumowi) ujarzmia naturę, posługuje się nią w zaspokojeniu potrzeb i nawet kaprysów swoich; obrabia drzewo, kamienie, żelazo, buduje mieszkania najrozmaitszego kształtu, dające o wiele więcej, niż tego wymagają jego potrzeby fizjologiczne, — rozpala ogień, sprawia sobie odzież, — wytwarza dzieła sztuki, których celem nie pożytek tylko, lecz wyrażenie piękna, — rozciąga panowanie swoje nad wszystkiemi zwierzętami, poskramia najdziksze, posługuje się łagodnemi.

Oczywistem jest, że człowiek, wzbogacony tak obfitymi darami, nosi w żyjącem ciele swoim pier-

wiastek czynności, przekraczający granicę królestwa zwierzęcego, i musi być postawiony w szeregu oddzielnego świata, świata ludzkiego.

Racje, któreśmy streścili w krótkości, są tak potężne, że ewolucjoniści skupiają wszystkie usiłowania swoje nad tą przepaścią, oddzielającą człowieka od zwierząt, mnożą prace poszukiwania, by zapełnić tę przepaść. Najznakomitsi pomiędzy nimi: Darwin, Spencer, Romanes, Haeckel, Huxley, Littré, E. Perrier i t. d., wzięli sobie za zadanie wytworzyć łączność pomiędzy umysłem człowieka i tem, co nazywają oni umysłem bydłęcia. W tym celu podnoszą zwierzę, a poniżają człowieka.

Dla podniesienia zwierzęcia i zbliżenia go do człowieka z chciwą ciekawością obserwowali i z tendencyjną psychologją tłómaczyli instynktowe i zmysłowe czynności zwierząt, mogące dać złudzenie intelektualnego rozumowania i rozważnej woli, jakie odkrywamy w człowieku. Dowodzą, że wszystkie zdolności ludzkie są u zwierząt w stanie zarodkowym, stosownie do stopnia rozwoju mózgowego; lecz stawiają, jako tezę, że wszystkie one tam są nietylko jako zewnętrzne pojmowanie zmysłowe—pamięć, wyobrażenia, lecz jeszcze i moc wnioskowania (indukcji), odrywania (abstrakcji) i uogólniania, aż do poczucia piękna, dobra i religji.

Zaiste nie mamy najmniejszej chęci poniżyć zwierzęcia, by przez to podnieść człowieka. Bardzo dalecy jesteśmy od myśli, by z Descartes'em zwierzę sprowadzać do rzędu maszyny, obdarzonej bardzo delikatnemi sprężynami. Przeciwnie, przyznajemy to, co ewolucjoniści-materjaliści powinni by zaprzeczać, a mianowicie, że zwierzę ma prawdziwe poznanie, że dąży do swego dobra przez ruch samodzielnego pożądanja, że wytwarzają się u niego

kojarzenia wyobrażeń, których wynik, według słów Świętego Tomasza, mógłby być wzięty za zarodek sądu,—tak widoczne są tego objawy. Lecz, wierni odróżnieniom arystotelesowskim i tomistowskim zdolności zmysłowych i nadzmysłowych, powiemy, że zwierzę posiada tylko zdolności zmysłowe, przeciwnie zaś, człowiek obdarzony jest i jednymi i drugimi i że w tem właśnie zawiera się podstawowa różnica pomiędzy człowiekiem a bydłciem. Wszystkie cuda instynktu i poznawania, objawiające się u zwierząt, sprowadzają się do samej tylko czynności uzdolnień zmysłowych. Gdy czynności zwierzęcia przyjmują się za wyrażenie umysłu rozumującego i uogólniającego, lub woli, poszukującej dobra i piękna, to można być pewnym, że albo obserwacja była niedokładna, albo tłómaczenie tych zjawisk przekracza zakres danych faktycznych, albo, że człowiek filozofując upatruje w zwierzęciu czynności wewnętrzne, właściwe tylko jemu samemu¹⁾. Gdyby zwierzęta rzeczywiście posiadały rozum, to przynajmniej te, które żyją w towarzystwie człowieka i poddają się jego wychowaniu, mając tyle tak sprzyjających warunków, mogłyby dać tego dowody. Tymczasem od wieków zwierzę daje się doskonale tresować, co jest objawem wrażliwości wysubtelniającej się i przystosowującej, lecz nigdy nie doszło do czynu widocznie rozumnego, jak mowa, moralność, postęp, religja... I w tem jest upośledzenie zwierzęcia. W tem też objawia się wyższość człowieka.

¹⁾. Kwestja ta mogłaby być szeroko rozwinięta, czego tu zrobić nie możemy. Ktoby chciał obfitszych pod tym względem wiadomości, znaleźć je może w następujących dziełach: H. Joly *Psychologie comparée: L'homme et l'animal* (1877); Cl. Piat *La Personne humaine* (Alcan 1893); Duilhé de Saint-Projet. *Apologie scientifique de la foi chrétienne* (Poussielque); I. Guibert *Les Origines* (Letouzey et Ané); Saint Georges Mivart. *The origines of human reason* (1889)

Ewolucjoniści, kusząc się o możliwe podniesienie zwierzęcia, usiłują jednocześnie poniżyć człowieka. Pomimo jednak wszystkie te wysiłki, rozdział pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem zatrzeć się nie daje. Próżno przedstawiają nam dzikich ludzi, jako istoty, zostające w pół drogi rozwoju ku typowi człowieka we właściwym znaczeniu tego wyrazu.

Dzicy i ci, których nam opisuje etnografia nowoczesna, i ci przedhistoryczni, których ciekawe ślady wydobywają się na światło dzienne, wszędzie i zawsze są poprostu tylko ludźmi,—posiadają mniej kultury, lecz te same uzdolnienia; mniej postąpili w cywilizacji, lecz zdolni są do osiągnięcia przedziwnych postępów. Dziś bez obawy zaprzeczenia twierdzić można, że niema tak barbarzyńskich plemion ani w Afryce środkowej, ani na wyspach Oceanji, któreby nie posiadały mowy artykułowanej, gdzieby moralność nie wyrażała się przez czyny, nadające przewagę dobru nad popędami, i t. d...

Próżno też wskazują nam z kolei dzieci, jako okazy, przechodzące w pierwszych stopniach rozwoju tylko zwierzęce fazy. Prawda, że one powoli bardzo nabywają wprawy w użyciu zdolności swoich. Lecz już w tym okresie swego rozwoju są one na drodze stawania się tem, czem będą później; widzimy, iż niewątpliwie należą one do tego gatunku, do urzeczywistnienia którego dążą. Jeżeli inteligencja ukazuje się w nich tylko stopniowo, to dlatego, że potrzebuje ona mózgu, jako niezbędnego narzędzia, i że materja mózgowa tylko stopniowo, progresywnie dochodzi do potrzebnej dojrzałości. Zresztą w wieku, gdy dziecię zdaje się być zaledwie na poziomie zwierzęcym tylko, już przebłyśki inteligencji wskazują, że jest ono na drodze, prowadzącej do posiadania rozumu ludzkiego.

W żaden sposób nie daje się zapełnić przepaść, dzieląca człowieka od zwierzęcia. Gdyby nawet ewolucja posiadała jakąś moc urzeczywistnienia postępu wśród żyjących gatunków, to jednak nie mogłaby być zdolną do wytworzenia człowieka. Bo, aby przejść ze zwierzęcia w człowieka, na to nie wystarczy rozwój tego, co jest we zwierzęciu, lecz trzeba stworzyć to, czego tam niema.

3. Historia człowieka nie jest historją zwierzęcia, stojącego na drodze postępu.

Niech tak będzie — powiadają ewolucjoniści, — teraz trudno zbliżyć człowieka do zwierzęcia, szczególnie wśród ludów ucywilizowanych, gdy człowiek tak bardzo wyprzedził zwierzę na drodze rozwoju. Lecz, cofając się do początków człowieka i śledząc krok w krok z biegiem wieków za pochodem ludzkości, staje się niewątpliwem, że człowiek bardzo powolnie uwalniał się z więzów zwierzęcości i że u punktu wyjścia był tylko prostym zwierzęciem.

Zarzut ten tem jest złudniejszy, że przedstawia się w świetle bardziej naukowem, bo ma pozor, że powstaje nie z rozumowania filozoficznego, lecz z dziedziny faktów, podlegających obserwacji.

Odpowiedź nasza będzie bardzo prosta, a mianowicie: niezawodnie, człowiek zrobił wielkie postępy wobec skromnych początków swoich; lecz od początków wyraźnie był on człowiekiem i dlatego tylko zrobił postępy, że był nim od początku.

Przedewszystkiem bez trudności zgadzamy się na to, że człowiek zrobił postęp. Z postępem ludzkości dzieje się tak, jak z przyływem morza. Obserwując na brzegu morza, widzimy fale, przyływające i cofające się wciąż, i nie możemy powie-

dzień z pewnością, czy przyplęwa morze, czy też się cofa; po upływie tylko godziny czasu, konstatujemy ostatecznie, że morze brzeg zalało. Tak samo, badając bieg rzeczy ludzkich, w jakimś stosunkowo niewielkim przeciągu czasu spostrzegamy taki splot złego i dobrego, że nie odważylibyśmy się stanowczo powiedzieć, czy tu jest postęp, czy cofanie się; lecz, obejmując umysłem dłuższą epokę, nie możemy zaprzeczyć, że bieg ludzkości zrobił znaczny postęp. Jeżeli porównamy nowsze czasy z pierwszymi wiekami naszej ery, lub z wiekami najstarożytniejszymi, których rysy zachowała historia, to w podziw nas wprawia wielkość drogi przebytej. Jeszcze większego podziwu doznamy, jak wielkie postępy uczyniła ludzkość, jeżeli porównamy jej stan obecny wśród nas, ucywilizowanych, z tym stanem, o jakim świadczą nam zdobywane dowody z czasów przedhistorycznych ¹⁾. Postępy te są ogromne pod każdym względem: pod względem typu fizycznego, ułatwień życiowych, poszanowania życia ludzkiego, pojęć moralnych i socjalnych, instytucji religijnych, wiadomości intelektualnych, wzajemnych stosunków pomiędzy ludźmi i pomiędzy rasami... Trzebaby mieć oczy zasłonięte niemożliwymi do pojęcia przesądami, żeby chcieć zaprzeczać tego ogromnego postępu.

Lecz zamierzamy obok tego wykazać, że, cofając się chociażby najdalej do początków, widocznym jest, że człowiek zawsze był człowiekiem i że dlatego tylko właśnie mógł wstąpić na drogę postępu i kroczyć po niej, iż od samego ukazania się swego na widowni świata był człowiekiem.

Jaką datę należy naznaczyć początkom czło-

¹⁾ Guibert „*Origines*“.

wieka? nie wiemy tego; nie możemy jej wyrazić ani liczbami lat, ani okresami geologicznymi. Zdaje się jednak dowiedzionem, że człowiek żył w Europie już od pierwszego okresu epoki czwartorzędowej. Nie wiedząc dokładnie daty geologicznej ukazania się człowieka, nie możemy obrachować w liczbach lat, jak długo już on istnieje; to zresztą mało nas obchodzi, bo wszyscy egzegeci zgodnie twierdzą, że Objawienie nie zawiera w sobie chronologii.

Nie wiemy więc, kiedy ukazał się człowiek na świecie, nie znamy też długości czasu, dzielącego początki ludzkie od daty tych dokumentów przedhistorycznych, jakie ukazują się przed nami. Lecz zaznaczamy, że ta niewiadomość nie ma wielkiego znaczenia w stosunku do zajmującej nas kwestji, bo niewiadomość ta wspólną jest i nam, i ewolucjonistom. I jedni, i drudzy stajemy wobec tych śladów ludzkich i pytamy: Jakiej natury była istota, której są te ślady? Ewolucjoniści powiadają: było to zwierzę, postępujące po drodze zrzucania ze siebie więzów niższej zwierzęcości. My zaś przeciwnie mówimy: był to już człowiek w pełnej sile swojej.

Charakteryzują człowieka: rozum, mowa, moralność, religijność, przemysł, postęp, sztuki, ujarzmienie przyrody do potrzeb swoich...

Otóż od chwili, gdy się zaznacza człowiek, nawet przed temi jeszcze kośćmi, które nazwać można ludzkimi, objawia się rozum ludzki, który jest właściwą cechą człowieka. Nie świadczy on jeszcze o wiedzy obszerniejszej, nie wytworzył jeszcze pierwiastków wyższej cywilizacji, bo nauka i cały przemysł jest wynikiem nagromadzenia zwycięstw rozumu ludzkiego. Lecz, aby nie było żadnej wątpliwości, wystarcza świadectwo rzeczywistej siły tego

rozumu. A w czem najlepiej się objawia owa moc intelektualna, jeżeli nie w wynalazkach? Ściśle zaś mówiąc, pierwsi ludzie byli genialnymi wynalazcami: wynaleźli ociosywanie kamieni, wyrabiali potrzebne do tego narzędzia, wyrabiali broń, za pomocą której ujarzmiali zwierzęta, budowali schroniska dla siebie, wytwarzali odzież, zapalali ogień, uprawiali sztukę rysowania i malowania; w grotach zaledwie dostępnych urządzali schroniska, które musiały być świątyniami, umarłych otaczali czcią i sprawiali im grobowce, jak to widzimy wśród dzisiejszych gromad dzikich, gdzie znaną jest wiara w nieśmiertelność.

Oto, co wiemy o pierwszych ludziach. Takie istoty, to nie bydlęta w drodze rozwoju, lecz ludzie prawdziwi. Nigdy nic podobnego nie widzimy wśród zwierząt; nawet w stosunkach najbardziej ucywilizowanego człowieka żadne z najbardziej oswojonych domowych zwierząt nigdy nie nauczyło się niczego od człowieka, nie zapożyczyło od niego żadnego z jego zwyczajów. Wszystkie te oznaki są ściśle ludzkie; z czasem mogą się one udoskonalać, lecz od początku noszą na sobie znamię sprawcy swego.

Niech nie mówią nam, że to przed tem, przed temi epokami prahistorji odbyła się ewolucja zwierzęcia i wytworzył się człowiek. To czysta hipoteza tylko, ponieważ sięga poza fakty, poza dokumenty, a jest nieprawdopodobna, ponieważ nigdy żadna obserwacja nie wykazała zwierzęcia, zostającego w drodze rozwoju do zdobycia cech ludzkich.

W ten sposób zostaje odpartem twierdzenie ewolucjonistów. Człowiek pierwotny w najniższym rozwoju, jaki sobie wyobrazić możemy, jak i teraźniejszy dziki człowiek, wskazywany przez niektórych jako okaz zacofania człowieka pierwotnego, zawsze

jednak posiada cechy, charakteryzujące go, jako człowieka.

Szczególny to fakt i bardzo uderzający, a przeciwny temu, co odkrywa paleontologia względem zwierząt, że człowiek ukazuje się w biegu wieków tak nagle, iż nic go nie przygotowywało, żadna pośredniość nie wiąże jego organizmu z żadnym gatunkiem zwierzęcym, ani pierwotnej cywilizacji jego z żadnym instynktem zwierzęcym. To też miał rację Branco, prof. Uniwersytetu Berlińskiego, gdy 16 Sierpnia 1901 roku na 5-m międzynarodowym Kongresie Zoologicznym, powiedział: „Paleontologia nie zna przodków człowieka“. Są to słowa wielkiej doniosłości, bo, gdyby człowiek był owocem ewolucji, a nie rezultatem osobnego stworzenia, to paleontologia znalazłaby przodków jego.

Człowiek więc zawdzięcza początek swój sile, która nie jest wewnętrzną siłą przyrody. Jeżeli tedy na początkach człowieka opierają materjaliści rachuby swoje, sądząc, że w tem znajdują dostateczne powody zaprzeczenia duszy ludzkiej, to i ten dowód zawodzi, podobnie, jak zawodzą dowody, zapożyczane z biologji i z determinizmu, ponieważ historia ludzkości z pewnością nie da się sprowadzić do rzędu objawów ewolucji zwierzęcej.

* * *

Lecz rzadko się zdarza, żeby dotykano kwestji początków ludzkich bez pobudzenia ciekawości o wielu kwestjach dodatkowych, które, chociaż nie są tak ważne same ze siebie, nasuwają jednak pewną trudność umysłowi. To też, kończąc nasze wywody, dodajemy parę wyjaśnień dotyczących tych zagadnień.

Pierwsze to, że, jeżeli stosownie do danych prahistorji, człowiek pierwotny był istotnie człowiekiem, to jednak oczywiście był bardzo nędznym i społecznie stał na bardzo niskim stopniu, co wcale nie zgadza się z danymi religijnymi o dostojności i doskonałości pierwszego człowieka przy wyjściu jego z rąk Bożych.

Zacznijmy od uwagi, że ludzie, których ślady odnajduje prahistorja, nie przedstawiają nam ściśle pierwszego człowieka. Tacy, jacy się nam przytem ukazują, są to już ludzie, zostający w stanie upadku, są to tułacze w walce z elementami przyrody i we wzajemnej walce jednych z drugimi, którzy przynieśli ze sobą jakąś część wiadomości pierwszej potrzeby i przemysłu, zaczerpniętych u środowiska, z którego byli wyszli.

Toż samo dzisiejsi dzicy są bezwątpienia w upadku w stosunku do stanu poprzedniego, którego rysy zachowują w mowie i w niektórych obyczajach; muszą być oni z tych plemion barbarzyńskich, które w okresie lodowcowym szukały pożywienia na brzegach naszych potoków i wytwarzały sobie miejsca schronienia w jaskiniach naturalnych. Nieśłusznieby było upatrywać w nich pierwotnego typu ludzkiego,—rozproszenie od ośrodka, wystawiając ich na twardą walkę o byt, może tłumaczyć przyczyny i silniejszego rozwoju kości, i tak słabej cywilizacji.

Nie mniej prawdziwym jest to, że i w tym ośrodku, z którego rasy pierwotne rozproszyły się były po świecie, cywilizacja musiała być jeszcze bardzo niska. Lecz cóż może znaczyć ta prostota pierwotna, do której logicznie prowadzi nas prahistorja? Objawienie chrześcijańskie wcale nie narzuca nam wiary w to, że pierwszy człowiek posiadał wy-

soką cywilizację lub znaczną sumę doświadczenia, nagromadzonego w skarbnicy swej wiedzy. Objawienie uczy tylko, że Adam był zupełnym człowiekiem, że posiadał żywą jasność rozumu i głębokie uczucie swojej odpowiedzialności moralnej, bo bez tego dwojga człowiek nie mógłby być poddanym prawdziwej próbie, a upadek jego nie byłby jego winą. Wiara więc nasza utrzymuje tylko, że z natury swojej człowiek zostawał w stanie posiadania świadomości siebie samego i rzeczywistego panowania nad wolą swoją.

Lecz przypisywać pierwotnemu człowiekowi te dary ludzkie—to znaczy poprostu uznawać, iż był on człowiekiem w ścisłym znaczeniu tego wyrazu. Do jakiegoż więc wniosku przyprowadzają poprzednie karty, jeżeli nie do tego, że prahistorja odkrywa nam prawdziwego człowieka wśród pierwszych błakających się plemion? W prahistorji więc nic niema takiego, co by się sprzeciwiało danym religijnym. Widocznem jest również, że nic nie obala przekonania, że Bóg miał możność wzbogacić pierwszego człowieka nadprzyrodzonymi darami i przywilejami. Nauka i z tej strony nie zamyka drzwi przed religijnymi wierzeniami naszymi.

Drugie zagadnienie dotyczy początku ciała ludzkiego. Nie możemy przemilczeć tego przedmiotu, boby to sprawić mogło pewien niepokój w umysłach niektórych czytelników.

Według naszego przekonania kwestja ta nie jest wcale tak ważna, jak niektórzy to sobie wyobrażają. Mniejszego jest znaczenia to, skąd wziął Bóg materję do pierwszego organizmu ludzkiego; o wiele ważniejszym jest wiedzieć, skąd pochodzi człowiek: od Boga, czy z ewolucji. Lecz wykaza-

liśmy w zupełności, że człowiek nie jest wcale dziełem ewolucji, nie tylko dlatego, że paleontologia nie znajduje przodków jego, lecz przede wszystkim dlatego, że intelektualne i moralne zdolności, któremi jest on obdarzony, okazują duszę, która tylko od Boga pochodzić może. Wszystko więc, co zajmuje nas w kwestji początku człowieka, jest rozwiązane.

Ciekawość jednak nie ustępuje. Jeżeli dusza — powiadają — pochodzi od Boga, czemużby ciało przynajmniej nie miało być wytworem ewolucji? Z wierchołka wielkiego drzewa ewolucji Bóg mógł zebrać pączki najwyższe, najdoskonalsze z organizmów urzeczywistnionych przez tę siłę ukrytą i stworzyć duszę rozumną i wolną, by uczynić człowieka żyjącego. Hypoteza ta ¹⁾, która nie zdawała się być potępioną, uwodziła niektóre umysły nawet pomiędzy szczerymi katolikami. Lecz, pomijając to, że fakta jej nie dowodzą, ma ona przeciwko sobie ten fakt paleontologiczny, tak wyraźnie zaznaczony przez Quatrefages'a, że organizm ludzki nie może pochodzić od żadnego organizmu małpiego i że brakuje możliwego pośredniego organizmu, któryby można było uważać, za ogniwo, wiążące łańcuch form zwierzęcych. Dla przyrodników fakt ten burzy hipotezę, o której mówimy. Gdyby się podobało Bogu posługiwać się jednym z organizmów już żyjących, by stworzyć pierwszego człowieka, toby musiał wdać się w to ręką swoją, urobić go, wykończyć, aby mogło to być pierwszym ciałem ludzkim.

¹⁾ We wszystkim, co się tyczy tego punktu, odsyłam czytelnika do książki mojej „*Origines*“ Roz. IV.

Lecz—powiadają—to się rozumie, Bóg urobił ciało pierwszego człowieka, jak to wyrażono w drugim rozdziale Księgi Rodzaju; lecz chciałoby się wiedzieć, czy materja, którą się posługiwał przy tem, była ożywioną, czy nieożywioną. Co do tego punktu, w którym nie kwestjonuje się stworzenia człowieka przez Boga, to zdawałoby się, że wolno myśleć, co się komu podoba¹⁾. Wszakże wybór jest trudny, bo zupełnie brakuje dokumentów pod tym względem. Ci, którzyby wypowiadali się za zużytkowaniem przez Boga formy już ożywionej, którą On tylko udoskonalił, ułatwialiby przez to rozwiązanie zagadnienia, skąd pochodzi tyle podobieństwa pomiędzy organizmem człowieka i organizmem zwierzęcym, już to pod względem funkcji życiowych, już też pod względem rozwoju embrjologicznego. Tak jasno postawiona kwestja zostaje otwartą, lecz będzie nierozwiązaną.

Zresztą już to, co wiemy, jako pewne, o początkach człowieka, wystarcza nam. Wniosek, jaki daje się wyciągnąć z tego badania, jest zarazem i hołdem względem Boga Stworzyciela i świadectwem na korzyść duszy ludzkiej. Bóg ukazuje się nam, jako bezpośredni Stwórca człowieka tak co do duszy, jak i co do ciała. Dusza objawia się we wszystkich czynnościach, któreśmy uznali za niedające się sprowadzić do czynności zwierzęcych; Bóg zaś i dusza, postawieni oboje poza wszelką wątpliwością, szukają się wzajemnie i jednoczą przez religję.

¹⁾ Zbijając twierdzenie o zwierzęcym początku ciała ludzkiego, ograniczyłem się na dowodach z paleontologii. Lecz mógłbym dodać, że twierdzenie to, aczkolwiek nie było potępione jako formalnie heretyckie, było jednak wielokrotnie zganiane przez powagę nauczającą w Kościele.

ROZDZIAŁ VIII.

Biblia i nauka.

Jak należy tłumaczyć dane naukowe Biblii.

Dotąd stawialiśmy wobec nauk przyrodniczych przystępne dla samego rozumu dane religijne—Boga Stworzyciela i duchową duszę człowieka. Wynikiem rozumowań naszych jest to, że te dwie podstawowe prawdy wiary wcale nie są zachwiane przez zdobyte naukowe naszych czasów. Dwie istotne zasady religii nie podlegają żadnemu zaprzeczeniu: dusza ludzka z zupełną pewnością kroczyć może ku swemu Bogu.

Lecz w ten sposób tylko religja przyrodzona, wytryskająca samodzielnie z serca ludzkiego, występuje zwycięsko z tego zestawienia prawd powyższych z naukami przyrodniczymi. Zostaje nam jeszcze dowiedzieć się, czy i religja nadprzyrodzona, której założenie jest dziełem Objawienia Bożego, czy i ona też bez obawy uszczerbku może wytrzymać próbę podobną i wyjść z tej próby zwycięsko?

A przede wszystkim—czy są punkty styczne pomiędzy naukami przyrodniczymi i danymi Objawienia?..

Chociaż bardzo nieliczne, są one jednak. Spotykają się one z Objawieniem w Biblii.

Rzeczywiście Biblia podlega jednocześnie sądom wiary i nauk przyrodniczych. Wiara mówi o Biblii, że to jest księga natchniona przez Boga, a więc nie zawierająca błędów; nauki przyrodnicze ze swej strony zabierają głos danych historii naturalnej, zawierających się w Biblii, i sprawdzają ich dokładność. Czy te dwa sądy zgodne są, czy sprzeczne? Czy tam, gdzie wiara uprzedza, że nie może być żadne-

go błędu, nie odkrywają nauki przyrodnicze błędów oczywistych? I nauka i Biblia mówią o przyrodzie. Otóż, czy ich świadectwa nie przeczą sobie wzajemnie?

Chociaż ten przedmiot wydaje się bardzo delikatnym i bardzo niebezpiecznym pod pewnymi względami, to jednak uważamy za potrzebne nie uciekać przed nim, nie zamykać nań oczu, lecz przystąpić do niego ze śmiałością.

Przedmiot to delikatny, ponieważ chodzi tu o wydanie sądu o słowie Bożem.

Przedmiot to niebezpieczny, gdyż wiele umysłów z prawdziwym zaślepieniem twierdzi, że wiara w boski początek Pisma Świętego nie zgadza się z najpewniejszymi danymi nauki.

A jednak jest to przedmiot, którego ominąć nie można, bo nawet pomiędzy chrześcijanami są duże głęboko wzruszające się pozorną sprzecznością pomiędzy nauką a Biblią.

Przedmiot to, do którego przystępujemy ze śmiałością, bo sama nawet wiara uprzedza nas, że Bóg — Twórca przyrody i Biblii nie przeczy sobie w tych dwóch księgach, które zarówno z rąk Jego wyszły, i że mamy przekonanie, iż posiadamy tłumaczenie pozbawione wszelkich wybiegów, a dające zupełne zadowolenie i sumieniu katolickiemu i największym wymaganiom przyrodnika.

Najpierw wyłuszczymy samo zagadnienie, a po ustaleniu katolickiej zasady rozwiązania, zastosujemy zasadę tę do trudności najczęściej powstających.

I.

Wyłuszczenie kwestji.

Biblia w wielu miejscach, mówi o przyrodzie, — jest to fakt. Ona musiała o tem mówić, bo, będąc

przedewszystkiem księgą religijną starożytnego ludu Bożego, nie podaje ona nauki swojej w wyrazach metafizycznych i abstrakcyjnych, lecz w formie dotykanej i konkretnej; *prowadzi ona do Boga* po drogach widomie wytkniętych po przez przyrodę i historję. Bóg objawia się tam człowiekowi w przyrodzie i przez udział w historii ludu swego. Pisarze ksiąg świętych, przemawiając do człowieka, żyjącego wśród przyrody, nie mogli przemawiać w oderwaniu się od niej, musieli nawet od otaczającej przyrody zapożyczać materiału do mowy swojej.

Biblja, mówiąc o przyrodzie, już to ją opisuje, już też opowiada o jej początkach.

Daje nam ona opis niebios i gwiazd, ziemi i różnych elementów globu, morza, gór, wysp, roślin, zwierząt i człowieka. Są więc w Biblii jakby ułamki kosmografji i historii naturalnej.

Jednocześnie przedstawia nam powstanie świata, wyprowadza go z chaosu, wystawia, jak się w nim wytwarza porządek na niebie i na ziemi. W taki sposób zawiera ona w sobie kosmogonję ogólną, a zwłaszcza naukę o powstawaniu i tworzeniu się skorupy ziemskiej, czyli gieogonję.

W tych opisach i opowiadaniach wyrażenia, których używa, ponieważ często zapożyczone są z poezji, posuwającej się niekiedy do najwyższych szczytów, jak np. w Psalmach i w Księdze Hioba, nie zawsze są w zupełnej zgodności z wyrażeniami, używanymi w naukach przyrodniczych.

Oto przykłady, wzięte z jednej i drugiej dziedziny.

✽

*

✽

— Sklepienie niebios przedstawiają autorowie Pisma Świętego, jako stałą powłokę w rodzaju bez-

miernej pokrywy, pod którą my się poruszamy. Jest to dokładne znaczenie wyrazu, który we wszystkich językach oznacza widnokrąg: *vaqûa* po hebrajsku, *στερέωμα* po grecku, *firmamentum* po łacinie. Firmament—utwierdzenie oddziela wody, które są u góry „nad utwierdzeniem“, od tych, które są u dołu na ziemi „pod utwierdzeniem“. (Gen. I 6-7); gdy się otwierają upusty niebieskie, jak to miało miejsce w czasie potopu, wody górne spadały potokiem deszczu (Gen. VII, 11). Gwiazdy umocowane są przez Pana, jak lampy jaśniejące, aby oświetać ziemię i ozdabiać ją w dzień i w nocy (Gen. I 17-18).

Nauka nowoczesna zaś wykazała, że sklepienie niebieskie nie istnieje wcale, że ten pozór firmamentu jest atmosferą ziemską, przenikającą w głębokość odległą, i że poza nią przestrzeń rozciąga się w dal niezmierną. Niema żadnej różnicy pomiędzy wodami górnymi i wodami niższymi; deszcze nie pochodzą z otwierania się upustów niebieskich, lecz z obiegu pary wodnej, skraplającej się w zimnych strefach atmosfery. Gwiazdy są rozpalonemi i świecącymi się ogromnemi kulami, rozmieszczonemi w nierównych odległościach w bezmiernej przestrzeni,— a wydają się nam mniejszemi od słońca jedynie z powodu większej od nas odległości położenia swojego, zaś względne ich ruchy nie mogą być ściśle określone przez nas jedynie z powodu ogromu ich odległości i stosunkowo zbyt małego czasu naszych obserwacji.

W Biblii słońce przedstawia się jako odbywające codzienny bieg dokoła nieruchomej ziemi i podlegające corocznym zmianom przesilenia letniego i zimowego. W księdze Jozuego (X, 13) czytamy, że: *Stańto tedy słońce w pół nieba i nie pośpieszyło się zapaść przez jeden dzień.* W tym cudzie Jezuego

słońce zatrzymuje się i przedłuża dzień. W cudzie Ezechjasza wstecz się cofa (Eccl. XVIII, 26). Na prośbę Izajasza, który chciał dać znak z nieba Ezechjaszowi: *I wróciło się słońce dziesięcią linji po stopniach, przez które było stało.* (Is. XXXVIII, 8). W księdze Eklezjasty ruch dzienny i ruch roczny słońca opisane są razem (I, 5, 6). *Słońce wschodzi i zachodzi, i wraca się do miejsca swego, i tam znowu wszedłszy, krąży przez południe i skłania się ku północy.*

Astronomia zaś nowoczesna uważa dziś za dowiedziony system Kopernika, według którego ziemia jest satelitą słońca, że, obracając się w ciągu dwudziestu czterech godzin około swojej osi, wytwarza dzień i noc, a obiegając w ciągu roku dokoła słońca, z powodu nachylania się osi w stosunku do płaszczyzny swojej, spowodowuje różnicę pór roku. W ten sposób kosmografia terazniejsza obaliła starożytną budowę kosmograficzną.

Zwracając się od nieba ku ziemi, opisy okazują się równie błędnymi.

Kształt ziemi źle jest określony: nie płaski, ani sferyczny, ale raczej wklęsły, poprzerzynany wielkimi dołami, tworzącymi morza. Całość ziemi spoczywa w próżni. *Który rozciąga północny kraj na próżnem miejscu i zawiesza ziemię na niczem.* (Job XXVI, 7). Niekiedy ziemia przedstawiana bywa, jako spoczywająca na wodach. *Bo go On nad morzami ugrunтоваł: i nad rzekami nagotował go.* (Ps. XXIII, 2). Wody pozostają w łóżyskach swoich, ponieważ Pan na ich brzegach wznosił przegrody, które je wstrzymują: *Gdy niebiosą utwierdzał wzgórze i ważył źródła wód. Gdy zakładał morzu granicę jego, a ustawę dawał wodom, aby nie przestępowały granic swoich: kiedy zawieszał fundamenty ziemne. Z nimem była wszystko skła-*

dając (Przypow. VIII, 28, 30), a pomyśleniem swem uciszył głębokość, i ugruntował Pan na niej wyspy. (Eklezjastyk XLIII, 25).

Wszystkie te opisy różnią się bardzo od tego, co wiemy dziś o ziemi. Dziś dzieci nawet wiedzą, że ziemia jest kulista, nieco przybliżona około biegunów, że posiada ruch podwójny: obrotowy koło swej osi i postępowy dokoła słońca, że morza rzeczywiście napełniają wklęsłości ziemskie, lecz trzymają się łożysk swoich nie tyle wskutek tam, wznoszących się na ich brzegach, ile raczej wskutek siły ciężenia, przyciągającej je do kory ziemskiej, że wyspy są wierzchołkami, lub płaszczynami górskimi, wysuwającemi się z pod wody z dna oceanów. Jednem słowem geodezja nowoczesna inną jest zupełnie, niż geodezja biblijna.

Pomiędzy istotami, zapełniającemi ziemię, niektóre opisane są niedokładnie, co dawno już zauważono względem zająca, o którym jest mowa w Deuteronomjum (XIV, 7). *A z tych zaś które przeżuwa, ale kopyta nie dzieli, jeść nie macie: jako wielbłąda, zająca, jeża.* Księga Levitic. (XI, 6.) mówi o tem w tych samych prawie wyrazach: *Zając też, bo i ten przeżuwa, ale kopyta nie dzieli.* Zaś przyrodnicy nie zaliczają zająca do przeżuwających, lecz do gryzoniów.

* * *

Co do początku świata, chociaż spotykamy aluzje w rozmaitych księgach Biblii, to jednak stanowi on główny przedmiot dwóch pierwszych rozdziałów Genezis. Przyjmując dosłownie to opowiadanie, widzimy, iż mówi ono nie tylko o tem, iż wszechświat wyszedł z rąk Boga-Stwórcy, lecz także o tem, w jaki sposób został utworzony. Oprócz nauki,

tyczącej się Boga samego, jedności Jego, Jego wszechpotęgi, mądrości, znajdujemy tam jeszcze rzeczywistość kosmogonję.

Kosmogonja ta posiada wiele rysów charakterystycznych. Pierwszy, że Bóg wyprowadził z chaosu pierwotnego znany nam świat, uporządkowany w przeciągu sześciu dni czasu. Drugi, że wszystkie rzeczy stworzone wyprowadzone zostały w porządku pewnego następstwa, zaznaczonego w pierwszej księdze Genezis: w ciągu trzech pierwszych dni Bóg oddzielił najpierw ciemności od światła, wody wyższe od wód niższych, potem uczynił ziemię suchą i morza; w ciągu trzech dni następnych ozdobił najpierw dzień i noc gwiazdami, potem morze i powietrze rybami i ptakami, a w końcu ziemię suchą zwierzętami i człowiekiem. Trzecim rysem jest to, że Bóg stworzył wszystko bezpośrednim swym aktem, wszechmocą słowa swojego, nie uciekając się do powolnej a postępowej czynności tego, co my dziś nazywamy siłami drugorzędnymi. Czwarty rys, że, chociaż Biblia nie posiada ścisłej chronologii, to jednak sprawia wrażenie, jakgdyby stworzenie było sprawą późniejszej nieco daty: pomiędzy chwilą stworzenia świata z nicości, gdy ziemia wyprowadzona była z chaosu, a chwilą ukształtowania człowieka „z mułu ziemi“, nic nam nie wskazuje na to, coby zmuszało przypuszczać jakiś zbyt długi czas.

Kosmogonja zaś nowoczesna, taka, jak ją pojmują najpoważniejsi uczeni, przedstawia się w ry-
sach całkiem odmiennych. Czy to wyniki kosmogonji ogólnej, przedstawione w teorii Laplace'a, czy też badania tych okresów, które przechodziła ziemia przed tem, zanim przyjęła obecną swą postać, wykazują, że niezliczona ilość stuleci musi oddzielać

moment pierwszego stworzenia od naszych czasów. Ziemia, wydzielona z mgławicy słonecznej i oziębiona o tyle, że okryć się mogła skorupą stwardniałą, w powolnem tworzeniu się gleby, atmosfery i życia roślinnego oraz zwierzęcego musiała urabiać się nie przez nowe następujące po sobie akty twórcze, lecz w sposób samodzielny; jednocześnie atmosfera oczyszczała się, lądy występowały na powierzchnię, stopniowo rozwijało się życie i t. d.

Plan Boski zdaje się urzeczywistniać nie jakby pod działaniem laski czarodziejskiej i pod wpływem jednego słowa twórczego, lecz przez bardzo powolne i bardzo skuteczne działanie sił przyrodzonych, które filozofowie tak słusznie nazywają przyczynami drugorzędnymi.

Stworzenie więc, dalekie od tego, by mogło być uważane za rzecz świeższej daty, musi być zaliczone do epoki bardzo dawnej, kosmogonia bowiem nowoczesna przez stałe punkty, zaznaczone najpierw w historii ziemi, a następnie w historii formacji astralnych, odsłania bardzo dalekie perspektywy.

Takie są sprzeczności do rozwiązania. Z pierwszego wejrzenia wydaje się, że Biblia i nauka mówią co innego. Gdy mówią razem o przyrodzie, zdaje się, jak gdyby sobie wzajemnie przeczyły.

Która strona jest w błędzie? Jeżeli się myli Biblia, to nie jest księgą Boską; jeżeli się myli nauka, to nie możemy ufać danym doświadczenia i rozumowi, i w takim razie wygrana sceptycyzmu. Taka alternatywa nie rozwiązuje zagadki.

Jeżeli zaś powiemy przeciwnie, że ani Biblia, ani nauka się nie mylą wcale, to będziemy mieli zagadnienie, którego rozwiązanie nie zrobi uszczerbku ani Biblii, ani nauce.

Wiedza przyrodnicza nie jest niezmienną, postępuje ona ciągle; wciąż głębiej przenikając swój przedmiot, zdobywa coraz nowe spostrzeżenia. Każde pokolenie wzbogaca się nowymi hipotezami. W przeszłości każda epoka mogłaby być scharakteryzowaną przez punkt, w którym stawały w powolnym pochodzie swoim zdobycze wiedzy. Łatwo tedy pojąć, dlaczego pisarze każdej epoki musieli wyrażać się językiem i formułami swojego czasu; przez to i są oni dla nas odzwierciedleniem stanu wiedzy w danej epoce. Gdy przemawiają inaczej, niż my mówimy, to jeszcze nie zasługują przez to na zarzut błędów naukowych; są oni tylko wiernymi świadkami tego stanu, w którym zostawała wiedza za ich czasów.

Pod tym względem i pisarze biblijni podlegają tym samym warunkom. Dla spełnienia swojego posłannictwa Bożego muszą się oni posługiwać językiem i zasobem wiedzy współczesnych sobie ludzi. Stąd Biblia jest echem wiedzy czasów ubiegłych. Zaś jeżeli spotykają się różnice, a choćby nawet i sprzeczności pomiędzy danymi naukowymi Biblii i naszymi, dzisiejszemi, to wcale nie słusznemby było mówić, że Biblia i nauka stoją w opozycji wzajemnej,—możemy jedynie powiedzieć, że wiedza czasów ubiegłych, zaznaczona w Biblii, różni się od nauki współczesnej.

Oto jest kierunek, w którym dążyć mamy w celu odnalezienia zasady rozwiązania naszego zagadnienia.

II.

Zasada rozwiązania zagadnienia.

Zasadą, ogólnie przez katolików przyjętą, jest, że Biblia jest księgą religijną, a nie księgą naukową. Celem jej jest uczyć nas, w co trzeba wierzyć i jak trzeba żyć, nie zaś tłumaczyć nam zjawiska przyrody.

Biblia jest księgą, natchnioną przez Boga we wszystkich częściach swoich, jak to określił Sobór Trydencki. Niema więc w Biblii, nawet w szczegółach, posiadających cechy nauk przyrodniczych, nic takiego, w czymby pisarze święci nie byli powodowani natchnieniem Ducha Świętego, a więc nic takiego, coby mogło być uważane za błąd.

Lecz w tych księgach natchnionych, rzeczy, tyjące się przyrody, nie są wcale przedmiotem, o którym autorowie mieli zamiar nas nauczać. Rzeczy te służą li tylko za obramowanie, za podporę do nau czania o rzeczach Boskich. Nic nas nie upoważnia do przypuszczenia, że natchnienie dotyczy i tych właśnie rzeczy, jako objawionych przez Boga. Stąd wynika, że autorowie, powodowani natchnieniem Boskiem, dla wyrażenia rzeczy objawionych zapoży czali tylko formy języka potocznego i wiedzy, będącej w obiegu w czasie, gdy księgi te powstały.

Więc dane naukowe Biblii wcale nie posiadają wartości bezwzględnej i są one raczej wyrazem ruchu naukowego, w którym brali udział przyjmujący je pisarze.

W opisach kosmograficznych używają oni języka potocznego i opisują stronę zewnętrzną rzeczy.

W opisach początków kosmogonicznych przyjmują opowiadania i hipotezy, będące za ich czasów w obiegu, aby tem silniej wyryć w pamięci ludu działanie twórcze Boga.

W ten sposób znika wszelki cień sprzeczności pomiędzy Biblią a wiedzą.

* * *

Lecz, gdy ta zasada rozwiązania łatwo usuwa wszelkie nieporozumienie, to jednak musi być sama

dobrze ugruntowana. Otóż dla wierzącego katolika zasada tłumaczenia Pisma Świętego daje zupełną pewność wtedy, gdy jest przyjęta przez Ojców Kościoła, nauczana przez teologów i potwierdzona przez Kościół. Trzeba więc, żeby ta, wyżej przytoczona, reguła poddana została tej potrójnej próbie.

Najznakomitszy z Doktorów Kościoła, Święty Augustyn, daje nam bardzo mądrą wskazówkę o postawie, jakiej się trzymać należy wobec tych miejsc Pisma Świętego, które dotyczą nauk przyrodniczych. „Wszystko to, co uczeni odkrywają, powiada on, jako rzecz pewną w zjawiskach przyrody, wykażemy, że nie jest w sprzeczności z naszymi Księgami Świętymi“. ¹⁾ W drugim zaś ustępie, dodanym przez Św. Tomasza ²⁾, Św. Augustyn daje dwie ważne przestrogi: pierwsza, aby mocno stać przy prawdzie Pisma Świętego, — druga zaś ta, że ponieważ Pismo Święte podlega rozmaitym tłumaczeniom, więc nie trzeba tak się przywiązywać do jakiegoś jednego określonego znaczenia, że, gdyby wykazanem było, iż ono jest błędne, nie przyjmować go za właściwe znaczenie Pisma, — bo przez to Pismo Święte byłoby wystawione na pośmiewisko wobec niewiernych i w taki sposób zamykanoby przed nimi drogi wiary. ³⁾ Ściśle dotykając zajmującej nas kwestji, tenże Doktor Koś-

¹⁾ *De Genesi ad litteram* Ks. I, R. 21 n. 41. Quidquid ipsi (sapientes hujus mundi) de natura rerum veracibus documentis demonstrare poterint, ostendamus nostris libris non esse contrarium.

²⁾ *De potentia* q. 9 art. 1. Sicut Augustinus docet, in hujusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, quod si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse asserere praesumat: ne Scriptura ab infidelibus derideatur, et non eis via credendi praecludatur.

³⁾ *De Genesi ad litteram* Ks. I, r. 18.

ciola, przytaczany przez Leona XIII w Encyklice *Providentissimus*, wyraźnie mówi: „Duch Boży, przez ich usta mówiący, nie chciał wcale nauczać ludzi prawd, dotyczących wewnętrznej konstrukcji rzeczy widzialnych, bo one w niczem służyć nie miały ku sprawie zbawienia.“¹⁾

Święty Hieronim, księżę egzegezy katolickiej, w wielu miejscach wypowiada tę samą zasadę. Komentując proroka Jeremjasza, powiada: „W Piśmie Świętem wiele rzeczy jest wypowiedzianych wedle zdania tych czasów, do których te rzeczy się stosują.“²⁾ A w swoim komentarzu na Św. Mateusza dodaje: „Zwyczajem jest Pisma Świętego, że historyk w wielu razach przytacza opinię taką, jaka przyjęta była przez wszystkich w danej epoce.“³⁾ I to skłania P. Cornely'ego do następującej uwagi:⁴⁾ „Ta uwaga Św. Doktora jest niezwyklej wagi; uprzedza nas on przez nią, że nie trzeba oceniać słów Pisma Św. według obecnego stanu nauk, lecz należy tłómaczyć je według intencji i myśli świętego pi-

¹⁾ Spiritum Dei, qui per ipsas loquebatur noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli salutis profutura. *De Genesi ad litteram*, Ks. 11, 9. 20. Cytowane według Encykliki *Providentissimus*.

²⁾ W komentarzu swoim na Jeremjasza (XXVIII, 9) Św. Hieronim zarzuca Siedmziesięciu tłómaczom, że nie dają Hannaszowi tytułu proroka, jak to jest w oryginale: „Prophetam quoque non dixerunt Hananiam, ne scilicet prophetam viderentur dicere, qui propheta non erat, quasi non multa in Scripturis Sanctis dicantur juxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur et non juxta quod veritas rei continebat.“

³⁾ W swoim komentarzu na Św. Mateusza XIV, gdy dochodzi do smutku, jaki ogarnął Heroda z powodu danej przysięgi V. 9., Św. Hieronim robi taką uwagę: „Consuetudinis Scripturatum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quemodo eo tempore ab omnibus credebatur.“

⁴⁾ Cornely. *Introductio in N. T. sacros libros*. Paris 1885, t. I. str. 583.

sarza. Ilużby zarzutów wcale nie powstało, gdyby wszyscy mieli przed oczyma ostrzeżenie Św. Hieronima.“

Św. Tomasz trzyma się tegoż prawidła wobec twierdzeń naukowych. „Najpewniejszym jest, gdy uczeni ogólnie wypowiadają zdanie, które się nie sprzeciwia żadnemu wierzeniu, ażeby nic nie przyjmować jako dogmat, i nic nie odrzucać, jako przeciwne wierze, z obawy, aby nasze święte doktryny nie były przez to wystawione na pogardę przez mędrców tego świata...“¹⁾ „Nie należy tego, co przyrodnicy zgodnie uznają, odrzucać, jako przeciwne słowu bożemu.“²⁾ Mówiąc o firmamencie, który Biblja przedstawia jako stałe sklepienie, Doktor Anielski sam daje odpowiedź, dziś jeszcze zachowującą całą wartość swoją. „Mojżesz—powiada on,—przemawiając do ludu prostego, miał na względzie słabość jego umysłu i przedstawiał mu rzeczy tak, aby to mogło łatwiej działać na zmysły jego.“³⁾

Suarez ze swej strony przemawia zawsze w tej samej myśli: „Gdy dokładne znaczenie słów Pisma Św. nie jest wyraźnem, to należy oddawać pierwszeństwo sposobowi widzenia najbardziej naukowemu i najbardziej zgodnemu z rozumem.“⁴⁾

¹⁾ „Mihi videtur tutius esse, haec, quae philosophi senserunt commune et fidei nostrae non repugnant, neque sic asserenda ut dogmata fidei.. neque sic esse neganda tanquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi contemnendi doctrinam fidei praebeatur occasio.“ S. Thom. *Opuscul.* X.

²⁾ „Nec ea rejicere tanquam verbo Dei contraria, quae naturae observatores concorditer asserunt.“ *Ibid.* S. Thom.

³⁾ „Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens illa solum eis proposuit, quae manifeste sensui apparent.“ S. Thoma I-a. qu. 68, a. 3.

⁴⁾ „Sententiae magis philosophicae et rationi conformi magis inhaerendum est, quando Scriptura non cogit.“ Suarez, *De op. sex dierum* l. II. c. 7.

Powszechnie w obecnej chwili przyjęte przez teologów nauczanie znakomicie streszcza Ojciec Hurter w następującym ustępie:¹⁾

„1-o Mojżesz nie miał wcale zamiaru pisania traktatu nauk przyrodniczych, astronomji, geologji, zoologii; chciał on tylko podać naukę religijną, zrozumiałą dla prostaczków, a wziętą z przystępnego dla wszystkich opisu zjawisk wszechświata. Głównem zadaniem jego było wpojenie w umysły i serca ludu przekonania, że przedewszystkiem wszystko stworzone było przez Boga; a mając to na względzie, wylicza on wszystkie rodzaje istot stworzonych, odnosząc powstanie ich do Boga; dalej, że wszystkie stworzenia są dobre, że dzieło Boże nie zawiera w sobie nic złego, i wreszcie, że cała przyroda stworzona była dla człowieka, aby w sercu jego obudzić uczucie wdzięczności względem Boga. Miał też Mojżesz na celu ustanowienie tygodnia i uświęcenie dnia szabat, aby był naznaczony dzień, w którym ludzie mają oddawać cześć najwyższą władzy Boga i dziękować za wszystkie dary Jego.

„2-o Mówiąc o przyrodzie, Mojżesz nie wyraża się wcale językiem uczonych przyrodników, lecz zastosowuje się do pojęć i powszechnie używanego wśród ludu sposobu pojmowania i mówienia. Zresztą i sami uczeni posługują się tą samą metodą, gdyż i dziś jeszcze słyszymy astronomów, mówiących, że słońce wschodzi, biegnie i zachodzi, że są gwiazdy małe i wielkie. A przecie w tych razach mowa ich nie jest zgodna ani z rzeczywistością, ani z nauką; używają jednak tego sposobu mówienia, bo dobrze wyraża ono to, co wskazują pozory. niesprawiedli-

¹⁾ Hurter. *Theologiae dogmaticae compendium*. Tract. VI. *De Deo Creatore*, n. 198

wem więc byłoby wymagać od Mojżesza, żeby on miał przemawiać językiem fizyka i geologa i żeby zadowalał całą naszą ciekawość naukową.

„3-o Wcale się nie trzeba dziwić, że Mojżesz o słońcu, gwiazdach i o całej przyrodzie mówi tylko tyle, ile to obchodzić może świat ziemski, i mówi tylko o tem, co ukazuje się przed oczyma naszymi. Już ta jedna uwaga usuwa wszelkie trudności, podnoszone przez astronomję.

„4-o Zresztą pomiędzy kosmogonją mojszeszową a naukami przyrodniczymi o wiele mniej jest punktów stycznych, niż to się zdaje niektórym. Zupełnie inny przedmiot traktuje Mojżesz, a inny jest przedmiot nauk przyrodniczych. Mojżesz mówi o początkach rzeczy, o czem nauki przyrodnicze ani twierdzić, ani przeczyć nie mogą. Nauki przyrodnicze badają zjawiska, odszukują prawa porządku, roztaczającego się przed oczyma naszymi. Mojżesz, jak to słusznie zauważono, napisał rodzaj *przedmowy* do nauk przyrodniczych, odślaniając sprawę początków. To, co nastąpiło po początku, zostawia on badaniom uczonych, zgodnie ze słowami Pisma Św.: *A świat podał rozbięciu ich* (Eccles. III, 11).“

Ta nauka teologów świeżo autentycznie potwierdzona została przez Leona XIII w Encyklice „*Providentissimus Deus*“ z dnia 18 listopada 1893 r.

Papież najpierw daje zauważyć, że zarzuty, wyciągane z nauk przyrodniczych, jeżeli się nie mieć na baczności, mogą być bardzo niebezpieczne. „Egzegeta będzie musiał walczyć z tymi, którzy, nadużywając swej wiedzy w naukach fizycznych, krok za krokiem śledzą autorów Pisma Św., aby mieć możność przeciwstawienia się ich ignorancji w tych faktach i przez to obniżać wartość Pisma. A że to dotyczy przedmiotów widocznych, więc jest tem niebezpieczniejsze,

gdy rozszerza się wśród tłumu, a przede wszystkim pomiędzy uczącą się młodzieżą; bo, gdy ona w jakim bądź punkcie straci uszanowanie dla Objawienia Bożego, to wiara jej i w stosunku do innych punktów nie omieszka zniknąć. Zbyt widocznem więc jest, że, o ile nauki przyrodnicze, gdy są należycie wykładane, zdolne są do wykazania objawów chwały Stwórcy, którego znanie wyryte jest na wszystkich ziemskich rzeczach, o tyle też, gdy się je podaje w intencji przewrotnej umysłem młodym, zdolne są zatrzeć w nich podstawy zdrowej filozofji i zepsuć ich obyczaje.“

Otóż, aby zażegnać to niebezpieczeństwo, Leon XIII daje następujące prawidło: „Pamiętajmy, że pisarze Pisma Św., a mówiąc dokładniej,—Duch Święty, przemawiający przez ich usta, nie chciał nauczać ludzi prawd, dotyczących wewnętrznej konstrukcji przedmiotów widzialnych, bo te nie dotyczą sprawy zbawienia—(Ś. Augustyn). To też autorowie ci, nie przywiązując się do ścisłego badania przyrody, opisują niekiedy przedmioty i mówią o nich albo przez rodzaj przenośni (metafor), albo stosują się do potocznej mowy danej epoki, podobnie, jak i dziś jeszcze jest to przyjęte w życiu codziennem przez ludzi nawet najbardziej wykształconych. W mowie potocznej przez właściwe wyrazy oznaczane są przede wszystkim zjawiska, podpadające pod zmysły, i pisarze święci, jak Doktor anielski nas o tem uprzedza, też przywiązywali się do rysów dotykalnych, to jest do tych, które Bóg sam, zwracając się do ludzi, wskazał zgodnie ze zwyczajem ludzkim, chcąc w ten sposób być zrozumianym przez nich.“

Wszystkie te świadectwa potrzebne były, aby wykazać, że nasza zasada rozwiązania zagadnienia tego jest zupełnie zgodna z najbardziej autentyczną

nauką Kościoła i że w rozwiązaniu wyżej przytoczonych trudności posługujemy się nie naszym tylko własnym rozumowaniem, lecz najdawniejszym poczuciem katolickim.

Przejdźmy teraz do zastosowania.

III.

Zastosowania.

Biblia, jak powiedzieliśmy, wchodzi w styczność z naukami przyrodniczymi, albo opisując przedmioty i zjawiska świata, albo opowiadając o ich początkach. Mamy teraz do wykazania, że w kosmografii i kosmogonji Biblia i nauka nie stoją w sprzeczności ze sobą.

I^o Kosmograficzne dane Biblii.

Pisarze święci, mówiąc o niebie i ziemi, o firmamencie i gwiazdach, wyrażają zewnętrzną, pozorowaną postać rzeczy, i zgodność ich mowy z tymi pozorami wystarcza, by oczyścić ich od wszelkiego zarzutu błędu, bo przecież i za naszych jeszcze czasów ludzie pospolici i uczeni, chociaż posiadają wiadomości astronomiczne, zastosowują mowę swoją do pozorów; powiadają, że słońce wschodzi i zachodzi, mówią o sklepieniu niebios i o przenoszeniu się gwiazd, i t. d.... Zdawałoby się nawet przesadnym pedantyzmem mówić inaczej. A jednak nie przyznawalibyśmy słuszności, gdyby im zarzucano błąd z tego powodu. Gdy zaś słyszymy tylko wyrażenia pozorów i sami się tak wyrażamy, to mamy jednak pretensję do ścisłości i rzeczywiście ścisłości tej nie naruszamy. Od czasów Mojżesza język, a raczej sposób wyrażania się, nie uległ zmianie, nauka zaś zrobiła wielkie postępy; jeżeli tedy nie przyznajemy

się do błędu z powodu nienaukowych wyrażenia-nych, to dlaczegoż mamy obwiniać Mojżesza z tego samego powodu.

Aby pisarze święci mogli mówić do współczesnych sobie inaczej, na toby potrzeba było właściwego objawienia o naukach przyrodniczych. Gdy zaś przemawiali w sposób odpowiadający ich otoczeniu, to dowodem jest tylko, że takie naukowe objawienie nie było dane, bo też ono wcale nie było potrzebne. Duch Święty, który ich prowadził i dawał im natchnienie w posłannictwie religijnem, skierowaniem do ludu wybranego, przez tę samą łaskę skłaniał ich do używania wiadomości i teorii o przyrodzie takich, jakie w ich czasach były w użyciu powszechnem. Te dane popularne były rodzajem przewodnika, którym posługiwali się autorowie natchnieni, aby przez ruch jego sprowadzić na ziemię skarbnicę prawd religijnych.

A nadto, czy można sobie wyobrazić, by Mojżesz i inni pisarze biblijni mogli wyrażać się językiem naukowym, któryby mógł być zrozumianym na świecie dopiero po dwóch, czy trzech tysiącach lat, po wielkich odkryciach nowoczesnych? Jakie zdziwienie musieliby wywołać wśród współczesnych sobie ludzi, mówiąc naprzykład, że ziemia obraca się około swej osi w ciągu dwudziestu czterech godzin, a obiega wkoło słońca w ciągu roku,— że sklepienie niebios jest tylko pozorem, łudzącym nasz wzrok i t. d....! Takie twierdzenia byłyby dla współczesnych tak dziwne, tak rażące powszechne przekonanie, że pisarze święci byłiby poczytani chyba za marzycieli, i ich posłannictwo religijne i moralne, związane z tą nieznaną nauką przyrodniczą, byłoby bezcelowe i odrzucone, jako wytwór chybiony. A gdy nawet oni wyrażali się językiem takim, któ-

ry dziś uważamy za ściśle naukowy, to czyż mamy jaką pewność, że po upływie kilku stuleci nowe odkrycia naukowe nie zadałyby im kłamstwa? Bo czyż naprawdę już tak zupełnie pewni siebie jesteśmy, iż nie mamy powodu obawiać się, że w przyszłości zajdzie potrzeba prostowania tego, co dziś za pewne uważamy.

Najprostszym więc, a śmiemy powiedzieć, i najrozsądniejszym było, gdy Duch Święty natchnął pisarzy biblijnych, aby się wyrażali zgodnie z pozorami i w języku naukowym swojego czasu. Wyrażając się zgodnie z pozorami, mogą być zrozumiani przez wszystkie wieki; przyjmując zaś język współczesny sobie, w pewien sposób określają czas powstania pism swoich. Ani prostota religijna, ani prawda naukowa w takim przypuszczeniu nic nie tracą.

Lecz, gdy rozwiązanie jest tak proste, to czemu, powiedzą nam, spór pomiędzy Biblią i Astronomją przybrał był tak ostrą formę w pierwszych latach siedemnastego wieku? Prawda, że dysputy były bardzo ożywione. Lecz, przyjrawszy się bliżej dysputom w sprawie Galileusza, przekonamy się, że to właściwie starożytna astronomja wiodła spór z wkraczającą w swe prawa nową astronomją Kopernika; skoro złożyła dowody swojej prawdziwości, została przyjęta nawet przez teologów, którzy nie widzieli w niej żadnego zamachu na prawdę słów Boskich Biblii¹⁾.

2 Kosmogoniczne dane Biblii.

O wiele ważniejsza wydaje się na pierwszy rzut oka różnica pomiędzy Biblią a nauką w kwestjach

¹⁾ Bezużytecznym byłoby długo rozwodzić się nad tem, że z pozoru tylko zajęć zaliczony został do przeżuwających, — bo gryzoń ten wciąż rusza szczękami na sposób przeżuwających.

kosmogonji. Do ostatnich lat przynajmniej porozumienie jeszcze nie nastąpiło nawet pomiędzy katolikami co do tego, jakie rozwiązanie przedstawić należy niedowiarkom. Zasada, którąśmy postawili, opierając się na tradycji chrześcijańskiej, wydaje się nam jednak jako zawierająca w sobie pewne złagodzenie, któreby można uważać za stanowcze w danym wypadku. Oto krótkie jej streszczenie: Biblia odzwierciadla w sobie naukę kosmogoniczną tego czasu, w którym była napisana; my zaś, ludzie XX-go wieku, przyjmujemy hipotezy kosmogoniczne naszej nauki współczesnej. Przeszłość i terażniejszość wyznają te same podstawy religijne, lecz ubierają je w różniące się pomiędzy sobą pojęcia naukowe.

Do takiego wniosku przyprowadza nas badanie następujących po sobie systematów pojednania wiary z nauką.

W Biblii, szczególnie w dwóch pierwszych rozdziałach Genezis, wyłożona jest kosmogonja. Autor natchniony opowiada o początkach wszechświata,— w jaki sposób świat, przedtem bezkształtny, doszedł do tego pięknego porządku, jaki się przedstawia oczom naszym.

Kosmogonja ta zawiera oczywiście dwa różne pierwiastki, oparte na tem samem opowiadaniu: jeden dogmatyczny i religijny,—drugi, który nazwiemy naukowym.

Pierwszy pierwiastek stawia przed nami prawdy, które są fundamentalnymi podstawami religiji: świat jest dziełem Boga wszechmocnego, nie zaś innych jakichś sił; Bóg stworzył świat, Bóg go uporządkował, Bóg stworzył go dobrym, stworzył przez wzgląd na człowieka, stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje; człowiek jest pierwszą z istot więdzialnej natury i otrzymał prawo wywierać nad nią

swoją władzę najwyższą. Bóg zachował dla siebie jeden dzień w tygodniu, który uświęcił i w którym człowiek przerwie prace swoje i dzięki składać będzie Stwórcy swemu...

Ta nauka religijna ujęta jest w ramy kosmogonji, którą nazywamy pierwiastkiem naukowym Pisma Św. Oto jej główne zarysy. Wszecławiat był z początku w stanie bezładu i nieporządku. Stwórca wytworzył tam porządek w ciągu sześciu dni, następujących po sobie i odпочzął dnia siódmego. W ciągu pierwszych trzech dni rozproszył On chaos, oddzielając światło od ciemności, wody wyższe od wód niższych, a ziemię suchą od mórz. W ciągu trzech dni następnych ozdobił On to, co przedtem oddzielał—dzień i noc przez słońce, księżyc i gwiazdy,—wody i firmament przez ryby i ptaki, ziemię suchą przez zwierzęta i człowieka. Od czasu tej twórczości organizacyjnej rzeczy nabrały stałego biegu, widzialnie stałego, który trwa dotąd. Żadnej przytem niema wskazówki, któraby pozwalała przypuszczać większą starożytność świata; przedstawia się owszem obraz szybkości w wykonaniu pracy Stworzyciela.

Nauka nowoczesna posiada też swoją kosmogonję, czyli historję początku wszecławiat.

Właściwie mówiąc, nie zawiera ona w sobie żadnego pierwiastku dogmatycznego. Niektórzy tylko uczeni pewnego kierunku wprowadzają tam negację Boga. Lecz w całym ciągu pracy niniejszej zdaje się dostatecznie wskazaliśmy, jak źle się wybrali z tem przeczeniem Stwórcy, gdyż przeciwnie—nauka, posunięta do wniosków metafizycznych, wymaga koniecznie tej pierwszej zasady, którą my nazywamy Bogiem.

Co przedstawia nam nauka w dziedzinie pojęć kósmogonicznych, wykazaliśmy wyżej; wchodzi to w zakres wspaniałej teorii Laplace'a. Przedstawia nam ona wszechświat, od nieprzeliczonej ilości wieków przechodzący przeobrażenia stopniowe — od pierwszej mgławicy do gwiazd i do planet, nakreśla powolne kształtowanie się ziemi: najpierw kula ognista, potem też kula ochłodzona i pokryta skorupą; para atmosferyczna skupia się w głębokie oceany; lądy stopniowo wynurzają się z mórz; gwiazdy ukazują się na firmamencie w miarę oczyszczania się atmosfery; istoty żyjące zjawiają się od chwili, gdy otoczenie zaczyna sprzyjać temu; wszystkie grupy tych istot ukazują się dość wcześnie, lecz w każdej grupie gatunki wiekami wzrastają w doskonałości; człowiek stworzony później — w ostatniej epoce geologicznej. Wszystko w przyrodzie kiełkuje i wzrasta odrazu. Ogromne ilości czasu potrzebne są do tego stopniowego rozwoju, tych stanów globu i istot na nim.

Nie mamy powodu porównywać z nauką religijnej osnowy Biblii. Przyjmujemy ją za niewątpliwą, bośmy tego dowiedli, że prawda tej nauki dogmatycznej jest poza granicami wątpliwości; jedynie pierwiastek kosmogoniczny staje wobec przedstawień nauki nowoczesnej.

Jest tu pozorny spór. Jak go rozwiązać? Zauważmy najprzód, że jest to spór nowy, — zagadnienie, postawione zaledwie w XVIII wieku. Przed wielkimi hipotezami kosmogonicznymi, wyobrażonemi przez Kanta i Laplace'a, w świecie chrześcijańskim nie przedstawiano początków świata inaczej, jak tylko zgodnie z wyrażeniami Genezis: Bóg stworzył świat w ciągu dni sześciu i t. d. . . .

Lecz, gdy teoria Laplace'a dała powód do przypuszczenia ogromnej przeszłości przed ukształtowaniem się ostatecznym ziemi, gdy odkrycia geologiczne wykazały, że pokłady kory ziemskiej do uformowania się swojego musiały przejść długie szeregi stuleci, wówczas stanęło zagadnienie i uczuło się trudność pogodzenia Biblii z nauką.

Od stu lat uciekano się do *literalizmu*, *konkordyzmu* i *idealizmu*, i naszym przynajmniej zdaniem, próby te nie udają się. Dlatego też dzisiejsze pokolenie sądzi, że łatwiej znaleźć rozwiązanie w teorii *zapóżyczeń naukowych*.

* * *

Literalizm trzyma się stale sześciu dni o dwudziestu czterech godzinach i sądzi, że można to pogodzić z długimi perjodami kosmogonicznymi i geogonicznymi. Literaliści dzielą się na dwie grupy, stosownie do tego, jakie miejsce naznaczają dziełu sześciu dni biblijnych. W systemacie *post-hexamerycznym* (po-sześciodniowym) zjawiska geologiczne, wytworzone przez siły przyrodzone, miałyby nastąpić po sześciu dniach stworzenia; lecz hipoteza ta, zarzucona zresztą oddawna, rozbijała się o trudności nierozwiązalne, a szczególnie o niemożliwość, aby człowiek mógł przejść po przez wieki geologiczne, których warunki przez długi czas musiały być nieodpowiednie do potrzeb życia ludzkiego. W systemacie *anti-hexamerycznym* (anti-sześciodniowym), który się uśmiechał Chalmers'owi, Buckland'owi, Wiseman'owi, Molloy'owi, Desdouits'owi, zjawiska kosmogoniczne i geologiczne powstawały swobodnie przed sześciodniowym okresem, dochodziły do końca swego w zaraniu czasów czwartorzędowej epoki,

gdy ogromny kataklizm wyprowadził wszystkie pierwiastki na powierzchnię globu: wtedy to Bóg wziął się znowu do dzieła, z szybkością wykonał je w ciągu dni sześciu i uwieńczył je stworzeniem człowieka. Ten *restytucjonizm* (teoria odbudowania) miał za sobą przez czas jakiś powodzenie w opinii powszechnej, lecz dziś już nie posiada obrońców. Bo z jednej strony nie posiadamy żadnych śladów tej wielkiej katastrofy i tego świeższej daty chaosu pierwiastków ziemskich, a z drugiej strony zagadnienie pozostaje nierozwiązane, ponieważ stajemy wobec nowego stwarzania, wykonanego w ciągu sześciu dni o dwudziestu czterech godzinach.

* * *

Konkordyzm, czyli system dni-okresów, przyjętym był przez większość tłumaczy katolickich w drugiej połowie XIX wieku; lecz i tego systemu obecnie odstępują. Pomędzy zwolennikami tego systemu spotykamy osoby takiej miary, jak: Marcel de Serres, Fabre d'Envien, Pianciani, Palmieri, Meignan, Guttler, Vigouroux, Corluy, Hamard, Castelein, Jean d'Estienne. Cały system polega na dwóch punktach: 1-o wyraz *dzień* w opowiadaniu mojżeszowem nie ma oznaczać dwudziestu czterech godzin czasu, lecz czas nieokreślony, który może być bardzo długim okresem. Stąd, gdy autor natchniony powiada, że Bóg stworzył świat w ciągu sześciu dni, to przez te dni trzeba rozumieć sześć długich okresów, których przybliżony wymiar długości geologja ma za zadanie oznaczyć; 2-o porządek, w którym opisane są dzieła Boże w pierwszym rozdziale Genezis, *zgadza się (concordare)* zupełnie z danymi kosmogonji i geologji, np. pierwszy wiersz: „Na początku stwo-

rzył Bóg niebo i ziemię“,—oznacza mgławicę pierwotną, z której następnie miały powstać gwiazdy i ziemia. Wiersz drugi, o chaotycznym i ciemnym stanie ziemi, oznacza tę pierwotną fazę, w której ziemia stopniowo się ochładzała i okrywała skorupą, jeszcze nieprzyjazną dla istot żyjących, a otoczoną atmosferą ciężką, która w zawieszeniu utrzymywała przyszłe oceany. Dzieło dnia pierwszego—oddzielenie dnia od nocy, stosuje się do pierwotnej ery, w której atmosfera stała się mniej gęstą i poczęła przepuszczać do ziemi luźne promienie świetlne. Dzieło drugiego dnia—oddzielenie wód wyższych od niższych (tych, które były nad utwierdzeniem, od tych, które były pod utwierdzeniem), stosuje się do wystąpienia pierwotnej ery, gdy atmosfera poczynęła się oczyszczać przez zgęszczanie się oparów. Dzieło dnia trzeciego—oddzielenie mórz od ziemi suchej, stosuje się do całego przeciągu czasów pierwotnych, gdy z oceanów wyłaniały się lądy i poczęły się okrywać pierwszą roślinnością powietrzną i t. d.¹⁾

System ten, chętnie dawniej uznawany, doznaje coraz więcej opuszczenia, ponieważ obalają go bardzo uzasadnione zarzuty. — 1-o Wyrazowi *dzień* daje się tłumaczenie dowolne: ani kontekst, ani myśl autora, ani tradycja egzegetyczna nie pozwalają brać wyrazu „dzień“ w tym wypadku w znaczeniu nieokreślonego perjodu; do tych dni-perjodów uciekano się w zamiarze formalnym ustanowienia zgody ze względu na wymagania geologii. 2-o. Te dni-perjody nie mają żadnej podstawy w naukach geolo-

¹⁾ Te tablice zgodności znaleźć można u Vigouroox *Manuel biblique* t. 1.; Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae* t. 1. *De opificio mundi*; Raingard, *Etudes Apologétiques* 3-e edit. 1903. Guibert *Les Origines* ch. 1; Faye, *Sur l'origine du monde* etc. etc.

gicznych; historia rozwoju wszechświata i ziemi nie przedstawia wcale naturalnego podziału; przedziały, które czynimy w tym ogromie czasu, są zupełnie sztuczne. 3-o. Podczas, gdy Mojżesz przedstawia dzieła Boże, jako następujące jedno po drugim, przynajmniej w głównych liniach, to zjawiska przyrodnicze wytwarzają się jednocześnie, bo w tym samym czasie, poprzez ogromy jego przeciągu, niebo się rozjaśnia, chaos się rozprasza, lądy wyłaniają się z mórz, roślinność się rozmnaża i w oceanach, i na glebie odkrytej, a zwierzęta wodne i lądowe zaczynają się mnożyć; jeżeli w przyrodzie wszystko tak szło razem, to bardzo nieszczęśliwie porządek możeszowy zgadza się z rzeczywistością; lecz taka zgodność nie zasługuje na to miano. 4-o. Ilu autorów, tyle rozmaitych sposobów ustanowienia zgodności; różnice te dowodzą, że zgodność nie opiera się na rzeczywistości, istniejącej w przyrodzie,—jest dowolną i sztuczną, jako subiektywny sposób pojmowania.

* * *

Idealizm ukazał się u pewnych autorów, jako stanowcza ucieczka przed zmianami, objawiającami się w nauce. Początek jego sięga jeszcze szkoły Aleksandryjskiej, a pomiędzy jego zwolennikami znajdujemy św. Klemensa, Orygenesę, św. Atanazego, św. Cyryla, a przede wszystkim św. Augustyna, który wniósł go do Kościoła łacińskiego. Wszystkie stworzenia uczynione są odrazu: *creavit omnia simul* ¹⁾ (Eccl. XVIII, 1); rozróżnienie zaś sześciu dni nie wskazuje rzeczywistego następstwa czasu; autor ma tylko przedstawić w obrazach przy-

¹⁾ Wszystko wobec stworzył.

stępnych dla umysłu naszego stopniową drabinę istot, składających wszechświat. Korzystając z tej swobody tłómaczenia, idealiści nowocześni, jak Micheliś, Guttler, Reusch, Schaefer, Clifford nauczają, że opowiadanie biblijne niezależne jest od rzeczywistego porządku wypadków. Zamiast twierdzenia ze szkołą Aleksandryjską i ze św. Augustynem, że stworzenie stało się odrazu, oni powiadają zgodnie z gieologami, że urządzenie odbywało się bardzo powoli i z udziałem sił drugorzędnych. Lecz zgadzają się ze szkołą Aleksandryjską i św. Augustynem w twierdzeniu, że opowiadanie biblijne pomyslane było wedle planu idealnego: przyjęto sześć dni, mając na względzie ustanowienie tygodnia; porządek, w którym rozłożone są dzieła Boże, określony został przez logiczny ich stosunek wzajemny, nie zaś przez następstwo wypadków; rzeczy zaznaczone są nie w chwili ich ukazania się, lecz w chwili stosownej do wymagań planu autora. Clifford, biskup Cliftonu wyciąga stąd następujący wniosek apologetyczny (*Dublin Review 1881*). „Co do porządku, w którym rozmaite części stworzenia poczęły istnieć, co do okresów mniej lub więcej długiego czasu, jaki przeszedł do chwili, w której ziemia przyjęła dzisiejszą swą postać, są to kwestje, nie mające żadnego znaczenia w planie Mojżesza, i on ich zupełnie nie wyjaśniał. Nigdzie nie czyni żadnej co do tego alluzji; dlatego też do jakichkolwiek wniosków dojdą w tym przedmiocie uczeni, nie znajdą ani zaprzeczenia, ani potwierdzenia w opowiadaniu Mojżesza“.

Chociaż idealizm posiada tę wielką zaletę, że uwalnia kosmogonję mojżeszową od wszelkiego porównania z kosmogonjami naukowymi, podlegającymi przeobrażeniom, to jednak potraça on o wiele

trudności dość poważnych. Pierwsza jest w tem, że wyraźny tekst Genezis wcale nie jest idealistyczny: bardzo wyraźnie się okazuje, że autor chciał opowiedzieć historję i podać ją w szeregach porządku chronologicznego; cały bieg opowiadania posiada charakter opowiadania historycznego, wielką zaś nieroztropnością jest nadawać jakiemuś tekstowi takie znaczenie, o jakim autor prawdopodobnie wcale nie myślał. Druga trudność jest w tem, że, jeżeli autor świadomie miał zamiar podać opowiadanie zmyślane, a następstwo wypadków stwarzania czysto idealne, to nie mógłby odwoływać się do przykładu pracy Bożej, przy ustanawianiu tygodnia i odpoczynku szabatowego.

* * *

Oto są sposoby tłómaczenia sześciu dni moższowych; mają one pewne zalety, ale też mają i niedokładności.

Wobec tego wielu krytyków skłania się do dania pierwszeństwa temu, cośmy nazwali teorią *zapóżyzań naukowych*. Skończymy wnet, wypowiadając, w czem się zawiera teoria ta, na jakich podstawach się opiera i jakie usługi apologetyczne dać jest jej przeznaczeniem.

Teoria zapóżyzań naukowych zawiera się w następującem orzeczeniu: „U ludu Bożego, podobnie jak i u wszystkich ludów starożytnych, były w obiegu takie, nawet najniemożliwsze do przyjęcia, teorie kosmogoniczne, które miały na celu zadowolenie powszechnej ciekawości o początkach wszechrzeczy. Kosmogonje te były utworzone z pierwiastków, czerpanych od ludów sąsiednich, szczególnie zaś z Chaldei, skąd wyszła rodzina Abrahama. Natchniony autor Pięcioksięgu, pomieszczając na czele księgi swojej kosmogonję, szedł za natchnieniem

Ducha Świętego tak w podniosłych i czystych doktrynach, których podporą było opowiadanie jego, jako też i w opisie organizacji dzieła Stwórcy. Tylko podczas, gdy dziś wszyscy apologetyci katolicycy mają upodobanie w opowiadaniu początku świata posiłkować się wynikami naukowymi środowiska własnego, jako obramowania popularnego wspaniałej hipotezy Laplace'a, to autor Genesys od środowiska współczesnego sobie, które było w stanie naukowym bardzo różnym od naszego, zapożyczał pojęcia kosmogoniczne, mające wówczas uznanie, i w te ramy ujął nauczanie swoje. My, ujmując dziś naszą doktrynę naukową w formy kosmogonji współczesnej, nie sądzimy, byśmy mieli przez to uświęcać tę hipotezę naukową; tak samo też pisarz święty, używając do swego celu danych kosmogonji sobie współczesnej, nie przywiązywał na zawsze wierceń do tych pierwotnych pojęć kosmogonicznych.

Taki sposób pojmowania jasno i prosto rozwiązuje postawione przez nas zagadnienie. Unika się przez to wszelkiego zatargu pomiędzy Biblią i nauką w przedmiocie kosmogonji.

Lecz, czy słusznie postępujemy, dając tak proste i dogodne rozwiązanie? W tłumaczeniu bowiem Pisma Świętego powinniśmy zawsze trzymać się myśli Kościoła, wyjaśniającego podanie chrześcijańskie.

Otóż jasnym jest, że tu czynimy po prostu tylko zastosowanie zasady, rozwiniętej w drugim paragrafie tego rozdziału. Co więcej, wyrażamy myśl Leona XIII i Piusa X; Leon XIII bowiem w Encyklice swojej *Providentissimus Deus* o Pismie Świętem ostrzega nas, że pisarze święci w materji naukowej przemawiają albo zgodnie z pozorami, albo zgodnie z duchem języka czasu swojego. Opisując świat, mó-

wią zgodnie z pozorami,—lecz gdy w kosmogonji opowiadają o początku świata, to wyrażają się językiem otoczenia; pojęcia naukowe zapożyczają od pojęć, które w tym czasie były powszechnie znane.

Co zaś do Piusa X-go to w Encyklice *Pascendi*, mówiąc o natchnieniu Pisma Świętego, potrąca nawiasowo opinię tych z pomiędzy katolików, którzy przyjmują domyślne cytaty w Biblii, starannie przytem odróżniając ich od modernizmu. Czy pojęcia kosmogoniczne, zapożyczone od środowiska starożytnego, a wzięte jako podpory, czyli obramowanie prawd religijnych, które chcieli podać autorowie święci, czy one też nie mogą być zaliczone do rzędu tych cytad domyślnych? Jeżeli w materji historycznej niektórzy egzegeci sądzili za możliwe przyjmować je bez uszczerbku dla Boskiej powagi Biblii, to tembardziej, gdy się je przyjmuje w materji naukowej Księgi Święte nic na tem nie ucierpią.

A oto jeszcze słów kilka o korzyściach, jakie przedstawia takie rozwiązanie.

Przedewszystkiem jest ono proste, przez subtelność swoją nie sprawia niepokoju dla umysłu, jak to ma miejsce w konkordyzmie lub idealizmie.

Powtórę szanuje ono ściśle znacznie tekstu. Wyraz *dzień* zachowuje swoje naturalne znaczenie; każdy rozdział zachowuje swój bieg prawdziwego opowiadania.

Potrzenie—szanuje natchnienie, bo nie mówimy, że same tylko prawdy religijne były natchnione, a opisy kosmogoniczne natchnione nie były. Wszystko tam jest dziełem Ducha Świętego, współpracującego z autorem świętym. Duch Święty przewodniczy pisarzowi w wyrażeniu prawdy religijnej, a jednocześnie i w wyborze formy kosmogonicznej, która służyć ma za podścielisko wyrażenia tej praw-

dy. Gdyby zapytano nas, dlaczego Duch Święty skłonił autora do użycia tej starożytnej kosmogonji, a zamiast tego nie objawił mu kosmogonji Laplace'a, którą tak chętnie posługujemy się dzisiaj, to powiedzielibyśmy, że uczynił mądrze, używając pojęć powszechnie w owym czasie przyjętych, zamiast wzbudzania podziwu i wytwarzania nieufności wobec słów świętych przez przytoczenie pojęć, które nie mogły być zrozumiane w czasach minionych.

Wreszcie teoria ta szanuje naukę, t. j. wysiłki myśli ludzkiej do wytlómaczenia początków świata. W miarę tego, jak mijają stulecia, nauka ludzka zmienia się, postępując wciąż naprzód. Każdy wiek, zbliżając się po trochu do prawdy, stwarza swoje hipotezy. Prawda zaś religijna nic nie ma wspólnego z żadnym z tych wciąż zmieniających się pojęć; ona znajduje zawsze czasowe schronisko w każdym z owych chwiejnych gmachów, a ludziom, którzy je zbudowali, wskazuje drogi wiecznego zbawienia.

* * *

W ten sposób, zdaje się nam, może być zawarty trwały pokój pomiędzy nauką i Biblią,

Biblia nie przeczy wcale nauce i nie sprzeciwia się jej wolnym wysiłkom, bo nie krępuje umysłu wierzącego żadną wyłączną hipotezą.

Nauka ze swojej strony nie przeczy wcale Biblji i nie czyni uszczerbku natchnieniu, które dyktowało te karty święte; zmiany pojęć i ich postępy w nauce znajdują echo w Biblji, jak w nauczaniu Kościoła katolickiego, bo on w każdej epoce historii stanowi język ludzki, którym Bogu się podoba posługiwać, aby być zrozumianym przez ludzi, których chce oświecić.

ZAKOŃCZENIE.

Pisząc tę książkę, przedsiębraliśmy dzieło pokoju. Śmiemy się spodziewać, że czytelnik, jeżeli szedł za nami do końca, to wyniósł dobroczynne wrażenie owego pokoju.

Nieprzyjaciele religji sieją dziś w duszach głębokie zamieszanie, twierdząc, że wiara sprzeciwia się naukom przyrodniczym. Rozpowszechniają ów godny opłakania przesąd, że nie można być jednocześnie wierzącym i uczonym, że człowiek zachowuje wiarę jedynie w takim tylko razie, jeżeli dla niej poświęca naukę. Z nieporozumienia tego wynikają najzgubniejsze następstwa: widzimy z jednej strony ludzi, wyrzekających się wiary, aby iść za nauką,—z drugiej strony ludzi, którzy, chcąc stać mocno przy wierze, niedowierzają nauce i ją odpychają.

Mieliśmy dowieść, że nauka i wiara, spotykając się na wspólnym terenie, nie tylko nie walczą ze sobą, lecz idą ręką w rękę.

Na pierwszym miejscu przedstawia się nam zagadnienie Boga.—Czy to prawda, że nauka wygnała Boga ze wszechświata?

Cierpliwie badaliśmy dane naukowe i fakta, przez naukę ujawnione, a nawet, hipotezy przez nią

stawiane, jak naprzykład—ewolucję. Ze wszystkiego tego, co nauka ma prawo powiedzieć, nie odrzuciliśmy nawet drobiazgu. Ale pod pokrywą nauki usiłuje wślizgnąć się filozofja materialistyczna, której racje i pretensje starannie przedyskutowaliśmy. Sprawdziliśmy, że to nie nauka zaprzecza Boga, lecz jedynie zła filozofja, którą na niej zaszczepiają. Filozofja ateistyczna nie harmonizuje z nauką, nie jest ona z nią w logicznym związku. Jasnym więc jest, że tylko filozofja, prowadząca do Boga poprzez ogromne perspektywy wszechświata, zostaje w harmonji z prawdziwą nauką.

Drugim zagadnieniem, stojącym przed nami, jest dusza ludzka.—Czy to prawda, że wobec nauki współczesnej człowiek daje się pojąć bez duszy?

I tu także wiernie zestawiliśmy i bez żadnych zastrzeżeń przyjęliśmy wszystkie pewne dane i wszystkie poważne hipotezy naukowe. Lecz, jak to wiele razy zaznaczyliśmy, nauka opuszcza nas u progu samej istoty człowieka, a jedynie filozofja przenika do wnętrza tej świątnicy. Otoż filozofja, odrzucająca duszę, stawia tylko przeczenie; systematycznie ogranicza się ona do zjawisk, które nie stanowią jeszcze całego człowieka: wyrzeka się wejrzenia w te ślady, w których się objawia dusza. To też postępujemy bardziej naukowo, dając posłuch wszystkim odgłosom, jakie wydaje istota ludzka, i lepiej jest natchnioną naszą filozofja, wywodząc, że w człowieku istnieje czysto duchowy pierwiastek czynności, w życiu ziemskim związany z materją, lecz zdolny wywierać swą czynność i bez niej,—jednym słowem dusza.

W taki sposób osiągamy pokój w kwestjach Boga, duszy, a następnie i Biblii pomiędzy wiarą a nauką,

Wierzący nie wyrzeka się żadnej nauki.

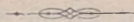
Wyrzeka się tylko złej filozofji.

Filozofja, dająca wyznawać Boga i duszę, wcale nie wypacza nauki, a przeciwnie—pozwala wierzącemu posuwać naukę do najśmielszych wniosków.

Oby te skromne karty mogły iść daleko i dobroczynny wpływ swój wywierać, w celu niesienia pogody duszom, zaniepokojonym niesumienną pracą fałszywych proroków nauki!

Autor wyznaje, że, szukając prawdy, myślał o duszach, lecz czynił to w tem głębokiem przeświadczeniu, że jedynie prawda zbawienną jest dla dusz.

A zarazem ma to przekonanie, że apologetyczne zamiary jego nigdy nie naruszały filozoficznej szczerości.



DODATKI.

I.

Starożytność świata.

Można się obecnie spotkać z takim mniej-więcej zarzutem: „Katolicy nie przestają powtarzać, że niema żadnej sprzeczności pomiędzy nauką i wiarą; tymczasem Katechizm i inne tym podobne księgi oficjalnego nauczania w Kościele mówią nam wyraźnie, że świat był stworzony 4000 lat przed przyjściem Jezusa Chrystusa; nauka zaś powiada, że świat i człowiek nawet istnieją od czasów o wiele dawniejszych.“

Zarzut ten, bardzo często powtarzany, może istotnie wywołać zgubne wrażenie w pojęciach ludu, lecz nie ma żadnego znaczenia dla umysłów wykształconych, choćby najmniej świadomych tego, co się mówi i naucza wśród katolików. Trzeba więc wielkiej dozy nie powiem już złej wiary, lecz przynajmniej niemałej ignorancji katolickiej literatury religijnej, żeby na serjo stawiać zarzut podobny. Bo już przed wielu laty Vigouroux w dziele swoim *Księgi święte i krytyka racjonalistyczna*¹⁾, tom III, zbyt jasno wyłożył tę kwestję, aby można było jeszcze ponawiać zarzut podobny.

I. Śmiało powiemy, że świat o wiele jest dawniejszy, niż myślano. Rzeczywiście, myślano, że od

1) Livres saints et la Critique rationaliste.

ukazania się człowieka na ziemi do Jezusa Chrystusa ubiegło około 4000 lat, a najwięcej 6000. Myślano też, że cały wszechświat jest o wiele młodszym i że pierwsze stworzenie poprzedziło stworzenie człowieka o kilka dni tylko. Zdobytcze zaś nauk przyrodniczych bardzo znacznie cofnęły ukazanie się człowieka na ziemi, a zwłaszcza stworzenie świata.

Jeżeli wziąć pod uwagę to tylko, co najbardziej jest uzasadnione z historii Egiptu i Chaldei, jeżeli uważać, że ślady ludzkie niewątpliwie ukazują się od pierwszych perjodów epoki czwartorzędowej, to trzeba wnioskować, że pierwotna ludzkość musiała istnieć wcześniej, niż sześć tysięcy lat przed Chrystusem. Nie przywiązując wielkiej wagi do żadnej cyfry, któraby mogła być przyjęta za przybliżoną, należy jednak przyjąć, że dawność człowieka o wiele jest większa, niż o tem zwykle sądzono.

Stanowczo jednak tego określić niepodobna. Tem bardziej niemożliwem jest określenie dawności wszechświata fizycznego. Jedno, co można twierdzić, to to, że był on poddany w ciągu szeregu stuleci nieustannemu działaniu sił przyrody. Bo pokłady kory ziemskiej, jak spostrzeżenia geologiczne wykazują, musiały się formować bardzo powoli. A co do czasów, poprzedzających epoki geologiczne, powszechnie przyjęta hipoteza Laplace'a—o rozwoju pierwotnej mgławicy—odkrywa przed nami tak dalekie perspektywy czasu, że umykają one przed wszelkimi próbami obliczenia.

W ten sposób nie wahamy się powiedzieć, że świat jest bardzo i bardzo dawny.

II. Lecz dodajemy, że wiara katolicka nie ponosi żadnej szkody z powodu takiego twierdzenia.

1-o Wiek świata, czy też człowieka, nigdy nie był przedmiotem określenia dogmatycznego, ani też był

uważany, jako należący do właściwej dziedziny wiary.

2-o Sama nawet Biblia nigdzie nie wskazuje, co mianowicie powinno być uważane, jako długość wieku wszechświata; bo tylko przez dodawanie lat osobistości, wspomnianych w historii świętej, egzegeci utworzyli chronologję biblijną.

3-o Te obliczenia egzegetyczne dają rezultaty znacznie różniące się między sobą. Jest ich więcej niż dwieście, z których najkrótszy zaznacza 3483 lata, a najdłuższy 6984 lata od stworzenia człowieka do Jezusa Chrystusa. Różnica więc pomiędzy dwoma skrajnemi tłómaczeniami tego samego dokumentu stanowi 35 stuleci. Cyfry otrzymane zmieniają się stosownie do różnych wersji *Pięcioksięgu* w ten sposób, że należy przyjąć, iż omyłki popełnione zostały przez kopistów przy przepisywaniu lub tłómaczeniu tego samego tekstu pierwotnego. Już z samej mnogości tych warjantów jasno wynika, że żadna z poszczególnych chronologii nie może być narzucona wierze naszej. I wniosek ten znajduje potwierdzenie w samym sposobie, w jaki Kościół posługuje się chronologją: z jednej strony przedstawia nam jako tekst autentyczny Wulgatę, której obliczenie wynosi 4004 lata przed Jezusem Chrystusem, a z drugiej strony w martyrologjum rzymskiem idzie za wersją Siedmdziesięciu, która narodzenie Chrystusa przenosi do 5199 roku od stworzenia świata. Gdyby Kościół uważał chronologję za istotną część wiary, toby był troszczył się o określenie cyfry stałej.

4-o Prawdą jest jednak, że liczby przedstawiane wahają się około pewnej średniej cyfry, zaznaczającej początek świata na pięć, czy sześć tysięcy lat przed Jezusem Chrystusem. Jednem słowem, pisarze

święci, a za nimi Kościół, zdaje się, przypisują światu wiek średni niewątpliwie mniejszy od rzeczywistości. Lecz tu powinna być zastosowaną zasada rozwinięta wyżej. Gdy dawność świata jest przedmiotem nauki ludzkiej, a nie wiary, to, zgodnie z rozwiązaniem, podanem przez samego Leona XIII, powiadamy, że pisarze święci o tym przedmiocie mówili językiem swojego czasu i od współczesnych zapożyczali nauki chronologicznej i że sam Kościół, o ile nic mu nie nastroczało innego sposobu widzenia, przyjął był tę chronologję, powszechnie uznającą. O ile nauka ludzka o datach nie miała nic innego do powiedzenia nad te średnie cyfry, wyżej przytoczone, o tyle i Pismo Święte naprzód, a Kościół później nie wprowadzali innego sposobu mówienia do swego języka religijnego. Lecz, odkąd postępy nauk przyrodniczych odkryły dla świata taką starożytność, jakiej dotąd nie domyślano się nawet, Kościół, który żyjąc przechodzi wśród wieków, chętnie wprowadza do swego języka religijnego nowe obliczenia, na których całości nic nie cierpi jego wiara.

5-o. Bez wątpienia cyfra 4000 lat wspomina się jeszcze w pewnych książkach religijnych, nawet oficjalnych, jak Katechizm, i mówi się może o niej w kościele z ambony. Lecz to są kwestje przystosowania się lub opóźnienia, pochodzące z powodu powolniejszego rozwoju umysłowości,—są one zupełnie zrozumiałe, niedawno bowiem przyszliśmy do dokładnego pojęcia tego przedmiotu. Dodamy nawet, że nic tak dobrze nie wskazuje, do jakiego stopnia kwestja dawności świata obcą jest wierze, iak właśnie te różnice, spotykane w księgach i mówach o tym przedmiocie; bo tę samą wiarę rzymsko-katolicką wyznają jednocześnie i ci, którzy wciąż

powiadają, że świat stworzony był 4000 lat przed Jezusem Chrystusem, i ci, którzy datę stworzenia odsuwają do granic o wiele więcej oddalonych.

Bez żadnego więc uszczerbku czystości wiary naszej powiadamy, że świat o wiele jest starożytniejszy, niż myślano o tem w przeszłości.

Nie z wiarą więc naszą nauka nowoczesna stoi w sprzeczności, lecz z nauką starożytną. Pozbywając się tego, co się zestarzało z nauki starożytnej, aby się przyoblec w to, co jest prawdopodobniejsze w nauce nowoczesnej, wiara nasza zawsze pozostaje wierną sobie samej.

II.

Dlaczego wierzę w Boga?

Wiara w Boga jest podstawą religji. — Mówimy o Bogu, nie dając Jego określenia. Samo Imię Jego wywołuje w nas pojęcie Istoty Najwyższej, niewidzialnej, a wszędzie obecnej, nie mającej granic i nie podlegającej zmianom właściwym materji; bez Niego świat byłby niezrozumiałą zagadką. On dobrotliwie czuwa nad wszystkimi istotami, stworzonymi przez wszechmoc Jego.

Gdyby Bóg nie istniał, gdyby był tylko urojeniem naszego umysłu, to religja nie miałaby swego przedmiotu, bo religja niczem innem nie jest, jak tylko wyrażeniem hołdu naszego i naszych potrzeb przed Istotą Najwyższą, która nas stworzyła i od której zależy. Otóż, gdyby nie było Boga, nie byłoby nikogo zasługującego na nasze hołdy, ani mogącego zadośćuczynić potrzebom naszym, — a więc religja byłaby rzeczą bezcelową.

Mógłby jeszcze człowiek wzdychać do pewnego ideału, i czynić wysiłki ku podniesieniu swej duszy

do doskonałości. Lecz ta dążność moralna, jeżeli nawet przypuszczać możliwość osiągnięcia jej nie byłaby wcale religją, — byłaby to tylko filozofja. Religja przypuszcza ścisły stosunek z Bogiem, a więc jest wiarą w Boga.

W innych czasach byłoby obelgą dla ludzi przekonywać ich o potrzebie wiary w Boga, tak wiara ta była naturalną i głęboko zakorzenioną w duszy. Jeżeli rozwijano dowody istnienia Boga, to raczej dla wypełnienia logicznego obowiązku, niż dlatego, by zdobywać umysły zupełnie przekonane.

Dziś już nie jest tak. Dziś nie tylko instytucję Kościoła i boskość chrystjanizmu podają w wątpliwość,—lecz samo istnienie Boga podlega dyskusji. W religijnych rozmowach z ludźmi najczęściej się mówi o Bogu, a praktyka dowodzi, że, skoro się wykaże istnienie Boga, reszta w religji łatwo przychodzi. Ludność katolicka zwłaszcza, gdy podstawa istnienia Boga zda się jej mocną, to już sama przez się wnioskuje, że religja jest potrzebna i że tą religją musi być katolicyzm.

Ponieważ sam Bóg obecnie jest napadany, więc też przedewszystkiem Boga bronić należy w sumieniach naszych. Każdy, nie bez przyczyny usiłuje zdać sobie sprawę z powodów, jakie ma do wierzenia w Boga.

Więc i ja z kolei powiem, dlaczego wierzę w Boga.

Wierzę w Boga, ponieważ jest to instyktowną potrzebą natury mojej. Gdym doszedł do świadomości siebie samego, to już wierzyłem w Boga. Gdym pierwszy raz zajrzał do duszy mojej, znalazłem tam mocno ustaloną i żywą wiarę w Boga. Dla innych może wiara ta była zdobyczą; ja posiadałem ją od samego urodzenia.

Jest ona dla mnie dziedzictwem, otrzymanem od rodziców, nie w księgach stanu zapisanem, lecz wrytem w sercu mojem. Jest ona z liczby tych usposobień, które przyniosłem z sobą na świat przy urodzeniu się, która skłania mię do myślenia i działania tak, jak to czynili ojcowie moi.

Wychowanie nie tylko nie przytłumiło jej, lecz przeciwnie, dało jej wzrost. Środowisko, którem oddychałem, przepoiło mię religją; nauki otrzymane wraziły ją głębiej w duszę moją. Pierwsze czyny, wykonane przeze mnie, wytworzyły przyzwyczajenia religijne.

Nic więc dziwnego, że naturalna skłonność istoty mojej zwraca się ku religji.

Mamże żałować, że tak jest? Czy nie lepszemby było położenie moje, gdybym w chwili przyścia do świadomości siebie samego znalazł się był w stanie zupełnej obojętności?

Wiara w Boga albo jest słuszna i mocno ugruntowana, albo fałszywa i bezpodstawna.

Jeżeli jest ona słuszna i mocno ugruntowana, to bogate dziedzictwo przypadło mi w udziale. Urodziłem się obsypany bogactwem. Pożyteczny kapitał znalazłem w kolebce mojej, który rodzina moja przez wychowanie, jakie mi dała, znacznie zwiększyła. Inni potrzebują zdobywać go usilną pracą, — ja musiałem dbać tylko o powiększenie jego. Wielka to wygrana w porównaniu z tymi, którzy nie są tak dobrze urodzeni i tak troskliwie wychowani.

A jeżeli wiara ta jest fałszywą i bezpodstawną, to przynajmniej nie mogła mi szkodzić. Nie krępowała rozwoju żadnej ze zdolności moich, nie tamowała żadnego ze źródeł energii mojej, nie zamykała bram przed żadną z dróg szlachetnych i pożądaných. Przeciwnie nawet, już jako hipoteza tylko, była dla

mnie doskonałym środkiem postępu moralnego, podnienieniem moich usiłowań, podporą w niemocy i osłabieniu.

W ten sposób przekonany o dobrodziejstwie, jakim jest dla mnie ów instynkt, dający mi wiarę w Boga, poddaję się radośnie tej skłonności, nie wyrzekam się żadnego z tych uczuć, jakich doznawałem od pierwszego przebudzenia się świadomości mojej, a które tak głęboko zakorzeniły się w sercu mojem.

Wierzę w Boga, bo ludzkość cała podziela tę wiarę moją. Gdyby wobec kilku niedowiarków nagabywała mnie pokusa rumienić się z powodu wiary mojej, to wnet wróciłaby mi pewność wobec tego wielkiego faktu, że ludzkość cała podziela wiarę moją.

Cofając się w myśli do czasów najbardziej oddalonych historii, lub badając plemiona najbardziej oddzielone od innych i najmniej ucywilizowane, jakie się jeszcze spotykać dają, wszędzie, chociaż, co prawda, w formach bardzo rozmaitych, lecz wszędzie za stałością niezmienną stwierdza się wiarę w Boga.

A wiara ta nie jest udziałem prostaczków tylko i ludzi ciemnych, ignorantów; najświetniejsi mędrcy starożytności wyznają ją. „Wszyscy mający choć trochę rozumu—powiada Platon,—wzywają Boga przy rozpoczęciu swoich czynności.“ A Cynceron, wielki mówca rzymski, pisał: „Istnienie Boga jest rzeczą tak jawną, że trudnoby mi było wierzyć w zdrowy rozsądek tego, kto by temu przeczył.“ Nowocześni myśliciele od czterech wieków mówią to samo. Quatrefages powiada: „Ateizm wszędzie jest stanem tylko wyjątkowym; wszędzie i zawsze ludność ucieka od niego; nigdzie żadna z wielkich ras ludzkich, żaden z jej cokolwiek większych od-

łamów ateistycznym nie jest.“ Tak powszechną i tak głęboką w ludzkości jest ta wiara, że niektórzy znani przyrodnicy proponowali człowieka określić, jako *zwierzę religijne*.

Lecz jaką doniosłość posiada to jednozgodne świadectwo? Czy mamy prawo wnioskować już stąd o istnieniu Boga?

Zdaje się, że mamy wszelkie prawo do tego. Bo Arystoteles powiada: „Co wszyscy ludzie instynktownie uznają za prawdziwe, jest prawdą natury.“ A Św. Tomasz dodaje: „Niemożliwem jest, ażeby rzecz, jednozgodnie stwierdzana przez wszystkich ludzi, była fałszywą.“ Zasada to niewyczerpana, którą Św. Augustyn tak dobrze wyraził w swem sławnem zdaniu: „*Securus judicat orbis terrarum*,— jednozgodne mniemanie wszystkich ludzi jest pewną gwarancją prawdy.“ Jeżeli wszyscy ludzie wierzyli, że jest Bóg, więc pewnem jest, że On istnieje.

Idźmy jednak dalej i badajmy, jaki jest początek tej powszechnej wiary.

Albo źródło jej leży w ślepym instynkcie natury, który bezwiednie pociąga człowieka do wyznania Boga, albo też rodzi się z takiej oczywistości dowodów istnienia Boga, że wszyscy ludzie poddani są blaskowi ich światła.

Przypuśćmy, że wiara ta jest wytworem ślepego instynktu, uprzedzającego wszelką rozagę; w takim razie trzeba ją będzie uważać za część składową duszy ludzkiej. A jeżeli, ściśle mówiąc, można powiedzieć o obecnych pokoleniach, że wiarę tę otrzymali w dziedzictwie po przodkach, to wyznać zmuszeni będziemy, że dawne pokolenia, wśród których wiara ta żywszą i mocniejszą była, niż wśród nas, otrzymały ją, jako niezmasane znamię od samego Stwórcy ludzkości. Przez niewyciężony ruch natury

swojej człowiek zwracałby się ku Temu, który go uczynił. Ta wrodzona człowiekowi potrzeba Boga, która mogłaby być tylko dziełem Bożem, dowodziłaby, że jest Bóg. Gdyby nie było Boga, to człowiek nie szukałby Jego z własnego popędu tak powszechnie.

Jednak, zwracając się ku Bogu, człowiek nie ustępuje jedynie nieodzownemu instynktowi. Czuje się on przekonany i ogarnięty przez oczywistość przyczyn, wykazujących, że jest Bóg. Przyczyny te, tak głębokie, że najwięksi mędracy nigdy ich wyczerpująco zbadać nie mogą, są jednocześnie tak widoczne, że i prostaczkowie nie mogą ich nie postrzeżać. Czy to patrząc na świat, czy rozważając siebie samego, człowiek prędko się przekonywa, że świat nie może być wytłómaczony sam przez się, że sumienie ludzkie nie może znaleźć zadowolenia w samym sobie, że trzeba uciekać się do Twórcy, któryby był racją bytu świata, w którymby znaleźć się mogła pełność aspiracji serca ludzkiego. Jest to rozumowanie bardzo elementarne, dostępne dla ludzi najprostszych, dające możność całej ludzkości uznać i wyznawać Boga nie tylko przez bezwiedny instynkt, lecz przez jasną przenikliwość umysłu, wykazującą tego Boga.

Świadomie więc ludzkość wierzyła w Boga. I ja też wcale nie ze ślepej pobudki, lecz ze świadomego rozumowania wierzę w Boga.

Wierzę w Boga, bo sam widok świata obowiązuje mnie do tego.—Świat poznałem o wiele wcześniej, niż siebie samego, więc i nauka, jaką widok świata mi daje, wyprzedza naukę, z badania mej duszy wyciągnąć się dającą. Wszyscy ludzie temu samemu prawu podlegają: wpierw poznają świat, niż siebie samych. I ludzkość, w całości swej wzięta, przeszła

też same fazy. Dlatego też ludzie poznawali Boga z widoku świata o wiele wcześniej, niż poznawać Go zaczęli z badania serca własnego.

Gdy tylko spojrzę na świat, wnet mi on mówi o Bogu. Bo nie mogę ograniczyć się samem wpa-trywaniem się w te wszystkie dziwy, które mnie otaczają, lecz zapytuję wnet, skąd się to wszystko wzięło. I natychmiast słyszę odpowiedź, że świat ten nie wystarcza sam sobie, lecz zależy od Twórcy, który dał mu to wszystko, co on posiada,—odpowiada mi, że nie stał się sam przez się, lecz wytworzony został przez kogoś Innego, który przez nikogo już wytworzony nie był. Ów Inny, od świata oddzielny, od którego świat otrzymał swój byt, jest tym, którego nazywam Bogiem.

Istota zagadnienia na tem polega, by wykazać, że świat nie wystarcza sam sobie, lecz że wymaga innej Istności. Otóż to staje się widocznem, gdy się rozważy, że świat jest ograniczony, że miał swój początek, że jest uporządkowany.

a) Mówiąc, że świat jest *ograniczony*, uznajemy, że jest zależny. Zależność ta objawia się we wszystkich formach działalności. Ruch mechaniczny zawsze się wytwarza; skutek prawa inercji żadne ciało nie porusza się inaczej, jak tylko pod działaniem siły zewnętrznej. Tak samo życie powstaje tylko pod wpływem istoty żyjącej; zachowuje się ono i rozwija jedynie przy odpowiednich warunkach temperatury, światła i pokarmu... Nawet myśl człowieka, na pozór tak niezależna, samodzielna, autonomiczna, poddana jest warunkom środowiska fizycznego, jak odżywcze odmiany mózgu, zmiany temperatury, atmosfery i t. p... Więc, trzymając się tylko tego, co ściąga naszą uwagę, widzimy, że nic nie powstaje samo przez się,—nic, coby nie było przez

kogoś lub coś powołane do bytu. Mnożmy, ile się nam podoba, te ogniwa łańcucha pobudek, poprzedzających każdy ruch, który nas dotyka, zawsze jednak dojdziemy do kresu jego, bo on nieskończonym być nie może. Musimy więc dotrzeć do tego pierwszego czynnika, który sam dla siebie jest przyczyną bytu. Pierwszy ten czynnik, który wystarcza sam sobie, który nie otrzymuje żadnej pobudki z zewnątrz siebie, a który sam nadaje ruch wszystkiemu, jest właśnie Tym, którego nazywamy Bogiem. Bóg więc objawia się rozumowi naszemu już przez ten jeden fakt, iż widzimy świat poddany zmianom.

b) Nie mniej potrzebnym jest Bóg dla wytlómaczenia *początków* świata.

Jeżeli rozumowi ludzkiemu trudno wykazać, że materja ma swój początek, i jeżeli prawdą jest, że stworzenie *z niczego* jest przedewszystkiem dogmatem wiary, to przynajmniej niewątpliwem jest dla umysłu ludzkiego, że ruchy kosmiczne miały swój początek, że życie miało swój początek, że rozum ludzki miał swój początek.

Że *ruchy kosmiczne* miały swój początek, wykazują to dwa dowody. Pierwszy to, że gdyby one nie miały początku i były wieczne, toby stanowiły nieskończoną ilość urzeczywistnioną, a wiemy, że taka nieskończona ilość urzeczywistnień (realizacji) jest trudną do przyjęcia; drugi to, że w świecie fizycznym zmiany odbywają się w kierunku określonym i dążą do stanu kresowego,—otóż ten stan kresowy byłby już oddawna osiągnięty i jeżeli świat, istnieje od wieków, byłby już dawno w stanie zupełnego spoczynku. Więc data początku świata nie sięga wieczności, a zatem domyślać się każe początku.

Życie również miało swój początek. Wiemy, jakie są warunki życia tak co do środowiska, w któ-

rem ono się wytwarza i rozwija, jak i co do średniej temperatury, jakiej wymaga. Otóż najprawdopodobniejsze hipotezy, które dziś wszyscy przyjmujemy, wskazują nam, że ziemia przechodziła przez takie okresy, w których życie utrzymać się nie mogło, jak na przykład stan rozproszenia pierwiastków chemicznych i temperatura o wielu tysiącach stopni gorąca; wszechświat w całości swojej musiał przechodzić takie okresy, w których życie z pewnością było niemożliwe, a więc miało początek.

Nakoniec *rozum ludzki*, to niepojęte światło, tak wybitnie charakteryzujące rodzaj ludzki, musiało też zajaśnieć w pewnej danej chwili czasu, ponieważ człowiek, będący najwyższą formą życia, niezawsze istniał na ziemi.

Wszystkie te początki, których zaprzeczyć niepodobna, nie mogły wytworzyć się same przez się. *Ruchy kosmiczne* do rozpoczęcia się swego musiały otrzymać impuls (pobudkę) od czynnika już istniejącego, któryby w ostatniej analizie wystarczał sam sobie. *Ruch życiowy*, który sam przez się zrodzić się nie może (Pasteur wykazał to dokładnie), który rodzi się li tylko z życia, poprzednio już istniejącego, musiał otrzymać implus od Istoty, która sama w sobie posiadała pełnię czynności życiowej, nie otrzymując jej od nikogo. Nakoniec płomień myśli, *rozum ludzki*, który nie daje się sprowadzić ani do ruchu mechanicznego, ani do żywej samodzielności, musiał zapalić się u wiecznie czynnego Ogniska myśli.

Tem *koniecznym* ogniskiem, z którego wynikają wszystkie formy działalności, jest Istota najpierwsza, wieczna, nieskończona, którą nazywamy Bogiem.

c) Jawny *porządek*, objawiający się na świecie, prowadzi nas też do Boga.

Badając wszechświat w całości i w szczegółach, niepodobna nie widzieć istniejącego w nim porządku, planu dobrze obmyślanego. Ogół tak jest wielki, że większość umysłów z trudnością może uchwycić całość planu tego. Lecz szczegóły, dostępne każdemu, objawiają uporządkowanie i celowość. Najbardziej uderzającą jest harmonja, panująca wśród ciał żyjących: roślin, zwierząt, ludzi. Są to cudowności, tysiące razy opisywane, które człowiek sprawdza zawsze z coraz nowym podziwem. A porządek ukazuje się nie tylko w tem, że wszystkie elementa mają *swoje* właściwe miejsce, lecz więcej jeszcze w następujących po sobie ruchach: wzrostu i reprodukcji roślin, wzrostu i rozmnażania się ludzi... Wszędzie objawia się plan, osiągany z niezawodną pewnością.

Lecz porządek nakazuje przypuszczać istnienie umysłu porządkującego,—na to musimy się zgodzić. Otóż tego umysłu nie posiadają wcale same w sobie owe uporządkowane przedmioty. Roślina przechodzi rozwój bardzo skomplikowany, nie posiadając świadomości jego, ani zakreślając nań drogi. Ktoś Inny ułożył ten mądry mechanizm, który następnie rozwija; ktoś Inny zaznaczył okresy, które przebywa istota żyjąca. Rzeczy obecne idą w sposób nieunikniony zgodnie z prawami, nie przez siebie samych ustanowionymi: każda z nich właściwym sobie językiem wygłasza, że ktoś Inny przewidział wszystko, wszystko w ruch wprawił, wszystko uregulował.

Ów Inny, mądry urządził, od świata oddzielony, lecz zawsze w świecie obecny przez niewyczerpaną działalność swoją, jest to Ten, którego nazywamy Bogiem.

Wierzę w Boga, bo On tylko sam zadowolnić może potrzeby mojej istoty.—Później już nieco, jak o tem

wspominaliśmy wyżej, ludzie zaczęli poznawać Boga przez badanie własnej duszy. Natury pierwotne mniej są wrażliwe na ten dowód istnienia Boga; to też widzimy, że tylko umysły, bardziej wyrobione, mają w nim upodobanie.

Dusza moja, podobnie, jak świat zewnętrzny, świadczy mi o Bogu. Głosi mi o Bogu świat, wykazując, że on sam sobie nie wystarcza,—ze swej zaś strony dusza moja zwraca się do Boga, aby zapełnić niedostateczność swoją.

Nie chodzi tu wcale o samą istotę moją, o tę harmonję, panującą wśród części i organów tej istoty, o porządek, jaki przewodniczy uzdolnieniom tej istoty; pod tym względem istota moja podobną jest do każdej innej z istot żyjących wśród świata, i nie znalazłbym w tem nic nowego do wykazania.

Lecz uwagę moją zwracają na siebie zjawiska świadomości i sumienia mojego, niedostrzegalne wśród świata, a odczuwane w głębi duszy mojej: uczucia moralne, potrzeba wyższych pomocy, dążenie ku sprawiedliwości, ku szczęściu, udręczenia boleści i cierpienia, zagadka przeznaczenia mojego. Wszystko to, co odbywa się we mnie, zawiera w sobie wezwanie do Boga.

a) Cała dusza moja przesiąknięta jest *uczuciem moralnem*. Wiem, że jest dobro i zło i że obowiązany jestem wykonywać dobro i strzedz się zła. Gdy przekraczam to prawo sumienia mojego, czuję się odpowiedzialnym przed *kims*, i niezależnie od wszelkiej obawy kary żal mię ogarnia w formie wyrzutów sumienia. Przeciwnie wierność i wytrwałość w dobrem otwiera serce moje i wywołuje zadowolenie i radość. Czuję, że to prawo moralne panuje nade mną; nakazy jego uprzedzają nawet moje rozumienie całej doniosłości tego prawa. Wyryte jest

ono w głębi istoty mojej. Badając innych ludzi, widzę, że i oni poddani są prawu temu: wszyscy doświadczają poczucia obowiązku. Pojęcia o przedmiocie obowiązku bywają rozmaite u różnych ludów i ras; lecz wszędzie uznawany jest obowiązek, wszędzie sumienie nakazuje postępować zgodnie z tym obowiązkiem.—Skąd pochodzi to powszechne uczucie moralne? Kto wyrzył je w sercach ludzi? Mówiąc, że odziedziczyliśmy je po przodkach, że ukształciło się ono pod wpływem ustawodawstwa ludzkiego, nie rozwiązujemy zagadki, a jedynie odsuwamy trudność, raczej cofamy się przed nią. Uczucie moralne nie zrodziło się samo w naturze ludzkiej, bo nie czujemy się zobowiązani względem siebie samych, lecz przez obcą nam wolę. Musi więc sumienie nasze żałować pod wrażeniem, że wyższe prawo je obowiązuje, że ideał dobra zewnątrz staje przed niem. Otóż ta nakazująca czynność prawa nie wpływałaby tak na człowieka, gdyby ideał był li tylko abstrakcyjnym pojęciem umysłu, gdyby nie był urzeczywistniony w wyższej Istocie, od której wypływa w formie obowiązku człowieka. Pojęcie moralności jest tak powszechne i tak głębokie, że niepodobna myśleć, iżby miało być czczem tylko złudzeniem; byłoby zaś tylko złudzeniem, gdyby prawo, głoszone przez to pojęcie, nie pochodziło od Istoty, posiadającej zupełną doskonałość ideału dobra, do uczestniczenia w którym powołany jest człowiek.

b) Mając tak żywe poczucie obowiązku moralnego, doznaję *potrzeby pomocy* wyższej siły do wykonania jego. Wobec obowiązku czuję się zdradzany przez słabość moją, i w sławnych słowach starego Horacego „*Video meliora proboque, deteriora sequor*“ słyszy się rozpaczliwy jęk ludzkości całej. Zostawiony sam sobie, czuję, żem nie dorósł do wysokości

moralnych dążeń moich, że uchybiam obowiązkom moim. A że jednak obowiązek naciska mię, więc instynktownie zwracam się do wyższej potęgi o pomoc, i wtedy z serca mego, a niekiedy i z ust moich wrywa się wołanie ku Nieskończonemu, czyli modlitwa. A czyż ta samodzielna ucieczka do siły wyższej nie jest wyznaniem Boga? Niech mi nie mówią, że jest to tylko skuteczna, choć błędna autosugiestja człowieka,—bo od chwili, w którejby się człowiek przekonał, że on się tylko sam przez się sugiestjonuje, wnet straciłby całe uniesienie swoje, i modlitwa zamarłaby w sercu jego. Modlitwa utrzymuje ją jedynie dlatego, że pochodzi z przekonania, iż jest Bóg, który ją słyszy i wysłuchać może.

c) *Cnota*, wynikająca z wypełnienia moralnego obowiązku, *powinna prowadzić do szczęścia*. Tak jest; szczęście jest nagrodą, którą zyskuje cnota. Doświadczenie zaś wykazuje, że tu, na ziemi, bardzo często cnota nie jest nagradzana; tyle złych ludzi ma w udziale szczęście ziemskie, a tyle sprawiedliwych obarcza nędza i cierpienie! Oto dążenie ku szczęściu, którego się wcale nie osiąga,—prawa sprawiedliwości nie są więc uszanowane. Czy tak ma być zawsze? Czyż się sprawiedliwość nigdy już nie wykona? Sumienie ludzkie instynktownie protestuje przeciw takiemu pogwałceniu porządku. Lecz próżneby były te protesty serca ludzkiego, — dążenia ku szczęściu byłyby wiecznie niezaspokojone, gdyby nie było Wszechmocnego Sędziego, który tam, poza ziemią, oddaje każdemu wedle czynów jego,—a więc sprawiedliwym daje szczęście, na jakie zasłużyli. Życie obecne, bez Boga, byłoby dla najlepszych ludzi rozczarowaniem i rozpaczą.

d) Wzgląd na *cierpienie* przyprowadza do takiego samego wniosku. Jeżeli niebo zamknięte jest

nad głowami naszymi,—jeżeli ono nie zwraca miłosiernych i tkliwych wejrzeń swoich ku duszom cierpiącym,—jeżeli tam, u góry, niema współczucia dla tych, których boleść przytłacza: to życie jest nieznośne i niedorzeczne, przeznaczenie człowieka na ziemi jest niewytłomaczone; mądrością jedyną jest egoizm, a wszelkie poświęcenie jest niedorzecznością. Lecz, gdy jest Bóg, który ukazuje się nam gotowym przyjąć nas u końca drogi naszej, cierniami usłanej, gdy cierpienia objawiają się nam, jako ziarna płodności i szczęścia,—to wnet wszystko się zmienia, wszystko się łatwo tłómaczy, życie ziemskie staje się znośnem, a cierpienie staje się miłem. Człowiek cierpiący czuje tak wielką potrzebę Boga, iż dziwić się nie trzeba, że dusze, dotknięte cierpieniem, tak łatwo stają się wierzącami.

e) Wreszcie *zagadnienie przeznaczenia człowieka* rozjaśnia się jedynie tylko przy świetle Boga. Łatwo mogę się wyrzec wiadomości o tem, czem jestem w gruncie mojej istoty, mogę nic nie wiedzieć o początkach moich, lecz koniecznie wiedzieć potrzebuję, dokąd idę. Przedewszystkiem ja chcę trwać długo; wszystko we mnie ma wstręt do unicestwienia. Następnie chcę trwać w szczęśliwości,—bo tu na ziemi pożądanja moje napróżno ku niej wzdychają, nigdy jej nie zakosztował w pełni. Jeżeli Boga niema, to wszystko to jest próżnem oczekiwaniem, zwodniczym mirażem, i całe przeznaczenie moje jest złudnem, zmyślonem. Bo jeżeli Boga niema, to kto mnie wspierać będzie w istnieniu mojem poza grobem? Jeżeli Boga niema, to kto naprawi te niesprawiedliwości, które tu wycierpiałem? kto napełni serce moje szczęściem i radością, do którego tak wzdycha ono? Jeżeli Boga niema, to przeznaczenie człowieka w niczem się nie różni od przeznaczenia bydłęcia.

Wszystkie więc uczucia serca ludzkiego wyraźnie świadczą, że człowiek nie może obejść się bez Boga. Jeżeli niema Boga, to wszystko w człowieku jest złudzeniem i przeciwieństwem.

Ze zaś i głosy świata całego, i głos człowieka łączą się i głoszą Boga, więc i my z całą przyrodą i z głosem serca naszego wyznawajmy, że Bóg jest.

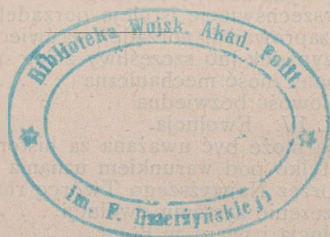
SPIS RZECZY.

	Str.
Przedmowa	3
ROZDZIAŁ I. Spór.	
Historyczny rzut oka na spór pomiędzy wierzeniami religijnymi i naukami przyrodniczymi	5
1 Punkta styczne	7
2 Spór ten nie jest rzeczą nową	12
3 Postawa przeciwników wobec sporu	17
ROZDZIAŁ II. Początki wszechrzeczy.	
Nauki przyrodnicze wskazują początek wszechrzeczy, który nie może być wytlómaczony bez Boga	23
ROZDZIAŁ I. Wyczerpywanie się energii	28
ROZDZIAŁ II. Początek życia	40
ROZDZIAŁ III. Porządek we wszechświecie	
Nauki przyrodnicze wykazują celowy porządek, który nie daje się wytlómaczyć bez Boga.	50
I. We wszechświecie istnieje porządek celowy	52
II. Kto zaprowadził porządek na świecie?	57
1 Przypadek lub szczęśliwy zbieg okoliczności	60
2 Konieczność mechaniczna	63
3 Celowość bezwiedna	68
ROZDZIAŁ IV. Ewolucja.	
Ewolucja może być uważana za historję rozwoju wszechświata tylko pod warunkiem uznania pierwotnego stworzenia przez Najwyższego Twórcę rozumnego	79
I. Streszczenie systemu ewolucji.	80
II. Ewolucja i wiara w Boga	90
1 Ewolucja nic nie mówi o początkach	92
2 Ewolucja nie tłómaczy porządku świata	96
ROZDZIAŁ V. Biologia.	
Życie ludzkie ogranicza się prawami biologji	103
I. Materialistyczne pojęcie życia ludzkiego	105
II. Biologia nie rozwiązuje zagadnienia życia ludzkiego	111
1 Biologia nie wyjaśnia całego życia	113
2 Biologia nie tłómaczy uczucia	116
3 Biologia nie tłómaczy, czym jest myśl	119
4 Biologia nie tłómaczy uczucia moralnego	123

ROZDZIAŁ VI. Determinizm	Str.
Determinizm w przyrodzie nie jest tak ściśle zamkniętem kołem, żeby człowiek nie mógł wprowadzić tam czynów swojej wolnej woli, a Bóg cudownego wdania się swego	128
I. Część przynależna determinizmowi w przyrodzie	130
II. Granice determinizmu	138
1 Czynność sił bezwiednych	139
2 Czynność wolnej woli człowieka	143
3 Czynność woli Bożej	152
ROZDZIAŁ VII. Początek człowieka.	
Historja ludzkości nie daje się sprowadzić od samej tylko ewolucji zwierzęcej	156
I. Rozumowania ewolucjonistów	160
II. Człowiek nie jest owocem ewolucji	165
1 Ewolucja nie jest przyczyną wszechrzeczy	166
2 Człowiek jest czemś więcej, niż zwierzę	170
3 Historja człowieka nie jest historją zwierzęcia, stojącego na drodze postępu	179
ROZDZIAŁ VIII. Biblia i nauka.	
Jak należy tłumaczyć dane naukowe Biblii	188
I. Wyłuszczenie kwestji	189
II. Zasada rozwiązania zagadnienia	196
III. Zastosowania	204
1 Kosmograficzne dane Biblii	204
2 Kosmogeniczne dane Biblii	206
Zakończenie	219

D O D A T K I.

I. Starożytność świata	222
II. Dlaczego wierzę w Boga	226





47524/

2