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

Nr. 9 (98)

ZASADY FILOZOFJI

DWADZIEŚCIA CZTERY TEZY TOMISTYCZNE

Dub 28847 Bdy

O. EDWARD HUGON O. P.
WICEREGENS COLLEGIUM ANGELICUM W RZYMIE

ZASADY FILOZOFJI

DWADZIEŚCIA CZTERY TEZY TOMISTYCZNE

Z UPOWAŻNIENIA AUTORA TŁUMACZYŁ I PRZEDMOWĄ POPRZEDZIŁ
KS. DR. ALEKSANDER ŻYCHLIŃSKI

Sodalicja Marjańska
Z. Pętkowskiej i W. Macińskiej przy Gimnazjum w Łodzi

NAKŁAD KSIĘGARNI ŚW. WOJCIECHA
POZNAŃ — WARSZAWA — WILNO — LUBLIN

14a
M. B. P. m. WARYŃSKIEGO w ŁODZI
Zakład do 28847
22.IV.59 r.
43040/2

NIHIL OBSTAT.

Gniezno, dnia 10 marca 1925 r.

Ks. Stanisław Krzeszkiewicz

IMPRIMATUR.

Poznań, dnia 19 marca 1925.

X. Meysner
Wikarjusz Generalny

(L. S.)
L. D. 2412/25.

X. St. Durzyński

Czcionkami Drukarni Św. Wojciecha w Poznaniu

PRZEDMOWA TŁUMACZA.

„Ite ad Thomam".
„Idźcie do Tomasza".
(Pius XI).

I.

„Ktokolwiek zastanowił się głębiej nad smutnemi czasami, które obecnie przeżywamy, a okiem bacznem śledził przejawy życia publicznego i prywatnego, przyzna, że właściwe źródło ciężkiego przesilenia, jakie przebywamy, tkwi w tem, iż zgubne nauki o rzeczach Bożych i ludzkich wżerają się coraz głębiej w umysły wszystkich warstw, zyskując z dnia na dzień zwolenników. A ponieważ natura ludzka skłania człowieka do tego, by w czynnościach swych postępował za wskazówkami rozumu, dlatego błąd, tkwiący w umyśle, łatwo pociąga za sobą spaczenie woli. Stąd pochodzi, że przewrotne zasady zgubny wywierają wpływ na całe życie i postępowanie ludzi."[1])

Przytoczone słowa Leona XIII zachowały po dziś dzień pełne znaczenie swoje. Bo czyż nie dostrzegamy w łonie społeczeństwa poważnych niedomagań i braków zarówno pod względem przekonań religijnych, jak wogóle całego religijnego usposobienia?

Braki te i niedomagania mają, jak się zdaje, dwojakie źródło: a g n o s t y c z n y p o z y t y w i z m i p r a g m a t y z m ż y c i o w y. Pierwszy staje się całkowitą zagładą wszelkiej myśli filozoficznej i religijnej przez to, że zamyka

[1]) Leon XIII, Encykl. „Aeterni Patris" z d. 4 sierpnia 1879.

człowieka w sferze zmysłów. Pozytywizm skazuje rozum ludzki jedynie na zjawiska, na to, co podpada pod zmysły; rozum nie ma ani prawa, ani możności przekroczenia granic, jakie mu nakreślają zmysły. Stąd nie potrafi on wznieść się do poznania prawdy ani filozoficznej, ani religijnej. Czyż to nie jest zaprzeczeniem wszelkiej kultury umysłowej i religijnej?

Niemniej zgubne są następstwa, jakie teorja agnostyczna pociąga za sobą w dziedzinie moralnej. Wstrzymajmy bowiem zupełnie działanie rozumu, a człowiek podąży za zmysłami, ku którym przecież się skłania. Wszak jest to prawda stara jak świat, że, gdy w człowieku zamrą wyższe idee, wtedy ugrzęźnie on w bagniskach materji.

Zgubniejszy od agnostycznego pozytywizmu jest dziś może pragmatyzm czyli utylitaryzm życiowy. Umysłowość dzisiejsza zwraca się coraz wyraźniej do potrzeb i wymagań praktycznych. Dzisiaj ludzie pytają się tylko, jaką korzyść coś przyniesie; dzisiaj żąda się tylko praktycznego wykształcenia, praktycznych nauk, praktycznych cnót, praktycznego życia. Praktycznem zowią to, co przynosi korzyści materjalne. Nad nieszczęsnemi skutkami takiej umysłowości ubolewają ludzie trzeźwo patrzący niemal na każdym kroku; stąd płynie: dążność materjalistyczna samych umiejętności, skutkiem czego młodzież najczęściej nabywa wyłącznie te wiadomości, które jutro zamierza sprzedać lub spieniężyć; chęć zbogacenia się w najkrótszym czasie; żądze używania rozkoszy zmysłowych; szerzenie się pojęć komunistycznych, a wreszcie brutalny egoizm. Czyż to nie jest zagładą wszelkich wyższych umiejętności, wszelkiej wogóle kultury umysłowej? „W naszych czasach, im silniej rozwijają się nauki przyrodnicze, tem więcej idą w zapomnienie studja poważniejsze i wyższe; o niektórych zapomniano prawie zupełnie; niektóre uprawia się niedbale i powierzchownie, a co gorsza, że pozbawione blasku dawnej godności, zarażają się zdrożnemi zasadami i potwornemi wręcz zapatrywaniami."[1])

[1]) Leon XIII, Alloc. 7 martii 1880.

To też na każdym niemal kroku widzimy rażącą obojętność wobec wszelkich zagadnień, należących do dziedziny filozoficznej i religijnej. Że atmosfera taka jest wprost zgubna dla wszelkiej kultury umysłowej i religijnej, na to nie potrzeba dowodu.

Bo na czemże polega kultura umysłowa i religijna, czyli kultura katolicka?

Otóż prawdziwa kultura katolicka nie polega na pewnej sumie wiadomości katechizmowych, ani na pewnych praktykach religijnych, ani nawet na czytaniu książek religijnych. Kultura katolicka jest to raczej silnie uzasadniony i gruntownie przemyślany katolicki pogląd na świat, dający skuteczną orjentację całemu moralnemu życiu człowieka.

Wiemy, jakie jest główne źródło zaniku prawdziwej kultury katolickiej wśród nas.

Któż wskaże drogę do naprawy?

Otóż wskazał ją wielki papież Leon XIII już przed blisko półwiekiem; szkoda tylko, że głos jego przebrzmiał na ziemiach polskich prawie bez echa. Drogą, wiodącą do skutecznego oczyszczenia atmosfery intelektualnej z niezliczonych błędów, któremi jest przesiąknięta, oraz do szerzenia i pogłębiania prawdziwej kultury katolickiej, jest filozofja św. Tomasza z Akwinu[1]). Jemu to Opatrzność niezrównanie wzniosłą zleciła misję ratowania rozumu ludzkiego z porywającego go wiru błędu i fałszu.[2])

Słowa Leona XIII, powtarzane tylokrotnie przez jego następców na stolicy Piotrowej, znajdują z dniem każdym więcej zrozumienia, tak, iż śmiało powiedzieć można, że obecnie ogół uczonych katolickich godzi się w zupełności na tezę, postawioną przez prof. Reynolda na kongresie katolików szwajcarskich w r. 1923: La source et la base

[1]) Por. Encykl. „Aeterni Patris". — Bibljografję tomistyczną ostatniej doby podaje O. J. Woroniecki, Katolickość Tomizmu, Lublin 1924, 93 nn.

[2]) J. Maritain, S. Thomas Apôtre des temps modernes: Xenia Thomistica, Romae 1925, vol. I., 65—85.

de la culture catholique est dans la philosophie thomiste[1]).

Chodzi tylko o gruntowne zrozumienie prawdziwej istoty filozofji tomistycznej.

II.

Co to jest filozofja?[2])

Filozofja wedle ogólnie przyjętego określenia jest to nauka, która w przyrodzonem świetle rozumu bada pierwsze przyczyny wszechrzeczy.

Filozofja jest nauką, t. zn. poznaniem pewnem przez przyczyny. Właściwem światłem, którem posługuje się filozofja, jest światło przyrodzone rozumu ludzkiego; to bowiem stanowi wspólną cechę wszystkich umiejętności czysto ludzkich, w przeciwieństwie do teologji, która postępuje w świetle wirtualnego objawienia.[3]) I dlatego ostatecznem kryterjum prawdy, jakie posiada filozofja, jest oczywistość przedmiotu.

Przedmiotem materjalnym filozofji jest wszystko, co jest lub być może. Niczego więc niema i być nie może, coby leżało poza sferą przedmiotu materjalnego filozofji; jest ona umiejętnością powszechną. Nie znaczy to jednak, jakoby filozofja była jedyną umiejętnością tak, iżby wszelkie inne nauki miały się do niej jak części do całości, jak mylnie twierdził Kartezjusz (w. XVII); lub jakoby się utożsamiała z sumą wszystkich poszczególnych nauk, tworząc niejako ich systematyzację lub encyklopedję, jak uczył błędnie August Comte (w. XIX). Nie, filozofja posiada własną specyficzną naturę i własny przedmiot, i różni się dlatego od wszelkich innych umiejętności.

---

[1]) La mission intellectuelle du christianisme: La revue catholique des idées et des faits, 12 sept. 1924, 6. — Por. M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas v. A., München 1926.

[2]) Nazwa „filozofja" (φιλία τῆς σοφίας, miłość mądrości) pochodzi od Pitagorasa (5. w. przed Chr.), który nie chciał, by go nazywano mędrcem — mianem tem oznaczono wówczas filozofów — lecz miłośnikiem mądrości, ponieważ mądrość jest własnością samego Boga. Porówn. Cyceron, Tuscul. V. 8.

[3]) Por. A. Żychliński, Teologja, Poznań 1923, 32 nn.

Pierwiastek zaś, wyróżniający ją od wszelkich innych nauk, to własny jej przedmiot formalny. Wiadomo przecież, że rozróżnienie, istniejące między poszczególnemi naukami, wypływa nie tyle z przedmiotu materjalnego, ile raczej z przedmiotu formalnego poszczególnych nauk, t. zn., ze stanowiska, z jakiego one przedmiot swój materjalny uwzględniają. I otóż filozofja bada przedmiot swój czyli wszechbyt przez jego przyczyny i właśnie nie przez przyczyny bliższe i drugorzędne, jak to czynią inne nauki, lecz przez przyczyny pierwsze. I tak np. kiedy chodzi o człowieka, to filozofja zajmuje się odpowiedzią na zasadnicze pytania: czy człowiek ma rozum, przez który różni się bezwzględnie od zwierząt, czy posiada duszę, czy celem jego jest dobro zmysłowe, czy też dobro ideowe? Pytań bardziej zasadniczych stawiać niepodobna, bo kto zna odpowiedź na przytoczone zagadnienia, ten poznał człowieka przez przyczyny najwyższe i przez racje ostateczne. Przedmiotem zatem formalnym filozofji są pierwsze i najwyższe przyczyny wszechrzeczy, czyli te najwyższe szczyty, z których filozof patrzy na swój przedmiot materjalny, obejmujący wszystko, co ma lub może mieć rację bytu.

Przyczyny bezwzględnie najwyższe oraz zasady bezwzględnie ostateczne stanowią przedmiot formalny naczelnej gałęzi filozoficznej, mianowicie metafizyki; przyczyny zaś pierwsze i zasady ostateczne w obrębie pewnego porządku stanowią przedmiot formalny innych gałęzi filozoficznych.

Jakież są tedy te bezwzględnie pierwsze zasady, stanowiące przedmiot formalny naczelnej gałęzi filozoficznej, a tem samem najwyższy przedmiot formalny całej filozofji? Otóż są to owe pierwsze zasady przez się oczywiste, czyli te pierwsze pryncypja zdrowego rozsądku, z których rozum nasz czerpie wszelką pewność, jaką zdolny jest posiąść w porządku przyrodzonym.

Zdrowy sens dyktuje każdemu, że istnieją pewne dane, które z taką oczywistością stają przed nami, iż niedorzecznością byłoby podać je w jakąkolwiek wątpliwość. Dane te,

o których posiadamy oczywistość przyrodzoną, podzielić można na trzy grupy: pierwsza obejmuje oczywiste dane, należące do dziedziny zmysłów, jak np. że każde ciało zajmuje pewne miejsce; do drugiej grupy należą zasady rozumowe przez się oczywiste, mianowicie: zasada tożsamości i sprzeczności, zasada racji dostatecznej i zasada przyczynowości; do trzeciej wreszcie grupy zaliczyć należy wnioski, wypływające bezpośrednio z tychże zasad jak np. wolność woli. W posiadanie powyższych danych wchodzi człowiek samorzutnie, skoro tylko dojdzie do używania rozumu; stąd są one niejako naturalnym posagiem natury rozumnej, względnie — bezpośrednim rezultatem jej naturalnej działalności.

Otóż podstawowe dla filozofji znaczenie mają prawdy, mieszczące się w drugiej z wymienionych grup, t. j. zasadnicze prawdy przez się oczywiste. Są to t. zw. pierwsze zasady bezpośrednio i przez się oczywiste, tworzące podstawę wszelkiej filozofji. Posiadają one najwyższą pewność, wynikającą z bezpośredniej oczywistości; z nich czerpie filozofja wszelką oczywistość i pewność swoją.

Pierwsze zatem zasady należą zarówno do dziedziny zdrowego rozsądku jak i do filozofji. O ile je posiadamy siłą zdrowego rozsądku, mamy o nich poznanie bezwzględnie pewne i pewniejsze nawet od wszelkiego poznania naukowego; wszelako poznanie to jest niedoskonałe co do sposobu t. zn. pozostaje zamglone i niereflekśyjne. Słusznie zatem powiedzieć można, że pierwsze pryncypja, o ile są przedmiotem zdrowego sensu, znajdują się w stanie niedoskonałym. I otóż z tego stanu niedoskonałego wyprowadza je filozofja, wciągając je we własną orbitę w charakterze pierwszych swoich zasad. Widzimy więc, że zdrowy rozsądek, jako poznanie pierwszych bezwzględnie pewnych i przez się oczywistych zasad, ma ścisłą łączność z przedmiotem formalnym filozofji, do którego się odnosi jak to, co niedoskonałe, do tego, co doskonałe. Wolno zatem twierdzić, że zdrowy rozsądek w przytoczonym sensie jest zarodem filozofji i niejako elementarną filozofją bytu.

Bo podobnie jak zdrowy rozsądek rodzi się w sposób naturalny i samorzutny z rozumnej natury ludzkiej, tak filozofja wyrasta — choć nie w sposób naturalny i samorzutny, lecz na drodze krytycznej refleksji — z danych zdrowego rozsądku.

Z powyższego doniosłe wypływają wnioski. Dość będzie, jeśli podkreślimy na tem miejscu choć dwa najważniejsze. Pierwszy stwierdza, że każdy człowiek jest z przyrodzenia filozofem i swoistą posiada filozofję, która wprawdzie znajduje się w stanie niedoskonałym, ale posiada jednak cechę niezmiernie doniosłą i cenną, mianowicie bezwzględną pewność, ugruntowaną na bezpośredniej oczywistości. Jest to filozofja zdrowego rozsądku, którą Bergson nazwał trafnie: La métaphysique naturelle de l' intelligence humaine[1]).

Drugi wniosek jest ten, że jedna tylko istnieje i istnieć może dla wszystkich ludzi filozofja. Filozofja bowiem nie jest niczem innem, jeno dalszem rozprowadzeniem danych zdrowego rozsądku, wyrastającego bezpośrednio z natury ludzkiej. Skoro więc we wszystkich ludziach mamy gatunkowo jedną naturę ludzką, czemu nikt chyba nie zaprzeczy, to z konieczności mamy jeden także zdrowy rozsądek, oraz jeden przedmiot formalny filozofji, a tem samem i jedną filozofję. I chociaż istnieje wiele systemów filozoficznych, to jedna tylko prawdziwa istnieć może filozofja, wznosząca się ponad wszelkiemi systemami, które mieszczą w sobie tylko okruchy prawdy, gdy przeciwnie ona jedna całkowitą posiada prawdę — i które noszą na sobie cechę partykularyzmu, gdy tymczasem ona ma charakter powszechny czyli katolicki. Ta filozofja powszechna, która z natury swej zdolna jest wcielić do własnego organizmu wszelką prawdę (przyrodzoną) i żadnej prawdzie (nadprzyrodzonej) się nie sprzeciwiać, to wieczysta filozofja ducha ludzkiego, którą nazwano słusznie filozofją chrześcijańską czyli tomistyczną.

* * *

[1]) Evolution créatrice, str. 352.

Poznaliśmy, czem jest filozofja. Przyjrzyjmy się teraz pokrótce, jaki jest jej stosunek do innych nauk, a szczególnie do teologji.

Stosunek filozofji do innych nauk opiera się na jej przedmiocie formalnym. Przedmiot zaś formalny filozofji jest tak wzniosły i nadaje jej tak wielką wewnętrzną wartość i doskonałość, że jest ona najwyższą z pośród umiejętności ludzkich i zasługuje w pełnem słowa znaczeniu na miano mądrości. Mądrość bowiem jest poznaniem przez najpierwsze przyczyny i najgłębsze zasady: sapientis est altissimas causas considerare. I otóż uwzględniając właśnie ten charakter mądrości, jaki posiada filozofja, przedewszystkiem w naczelnej swej części, t. j. w metafizyce, bez trudu oznaczyć można stosunek, istniejący między nią a poszczególnemi naukami.

Ponieważ filozofja jest najwyższą i najuniwersalniejszą z pośród nauk czysto ludzkich, dlatego wszelkie nauki partykularne zajmują wobec niej stanowisko drugorzędne i zależne. Wprawdzie każda nauka posiada własny cel oraz własne środki, odpowiadające temu celowi; również posiada każda nauka we własnej dziedzinie pełną niezależność. Wszelako każda poszczególna nauka ma zewnętrznego moderatora, któremu przysługuje prawo sprawować nad nią sąd, dawać jej wskazówki oraz stawać w obronie jej zasad. Tym moderatorem jest filozofja.

Filozofji przysługuje prawo sądzenia wszelkich innych umiejętności ludzkich. Wszak zdarzyć się może — i w rzeczywistości aż zbyt często zachodzi — że poszczególny uczony popadnie w błąd, a naukę, której pragnie służyć, do fałszywych poprowadzi wyników. Któż tedy posiada prawo lub raczej ma obowiązek wykazać, gdzie tkwi błąd i postawić przed nim zapory, jeśli nie ta najwyższa z pośród umiejętności ludzkich? Filozofja spełnia to zadanie przez to, że wyniki wszelkich innych nauk czysto ludzkich słusznie uważa za błędne, o ile się własnym jej prawdom sprzeciwiają. Prawem bowiem i obowiązkiem filozofji, jako najwyższej mądrości ludzkiej, jest wydawać we włas-

nem świetle sądy o wszelkich rzeczach przyrodzonych, a więc także o wynikach wszelkich nauk czysto ludzkich.

Filozofja ma prawo i obowiązek kierowania poszczególnemi naukami dlatego, że jej zasadom, jako najwyższym zasadom wszelkiego poznania ludzkiego, podporządkowane są zasady innych nauk. Zasady innych nauk czerpią światło i pewność z zasad filozofji tak, iż nie byłyby one ani prawdziwe, ani pewne, gdyby zasady filozofji nie były prawdziwe i pewne. Kierować jakąś rzeczą znaczy tyle, co wyznaczyć jej cel i doń ją prowadzić. Nie ulega wątpliwości, że każda nauka własny sobie zakłada cel, do którego własnemi zmierza środkami; filozofji jednak przypada zadanie poddać cel ten spekulatywnemu określeniu, czuwać nad tem, by żadna nauka nie zstąpiła z drogi, wiodącej do własnego celu, a wreszcie wprzęgnąć wszystkie nauki do wspólnego rydwanu, by wspólnym wysiłkiem do wspólnego i najwyższego zmierzały celu, mianowicie do poznania wszelkiej prawdy dostępnej dla rozumu ludzkiego. Tak tedy filozofja ważną spełnia funkcję przez to, że poszczególne nauki łączy, grupuje i klasyfikuje: sapientis est ordinare. Stąd zasługuje ona na zaszczytną nazwę: scientia rectrix. Gdybyśmy nie mieli filozofji, natenczas powstałby wśród umiejętności ludzkich zamęt niesłychany, któryby osiągnięcie wspólnego celu, jakim jest wszechstronne zgłębienie prawdy, wprost uniemożliwił, a dopięcie poszczególnych celów nauk ludzkich, t. zn. poznanie prawd poszczególnych, znacznie utrudnił. Widzimy więc, że filozofja ma za zadanie kierować innemi naukami, oraz, że kierownictwo to nie jest despotyzmem (despotica), lecz raczej nosi na sobie cechę kierownictwa politycznego (politica).

Wreszcie filozofja ma obowiązek stanąć w obronie zasad innych nauk. Wszelka bowiem umiejętność z wyjątkiem umiejętności najwyższej, czyli metafizyki, przyjmuje pewne założenia, z których wychodzi, za niewzruszone i pewne, nie zajmując się ich udowodnieniem, ani wyjaśnieniem. Otóż zadaniem nauki najwyższej jest stanąć w obronie zarówno założeń wszelkich innych nauk jak i własnych swoich podstaw.

Filozofja stoi zatem na czele wszystkich umiejętności ludzkich, jest od nich całkowicie niezależna, a posługuje się niemi niby narzędziami przy spełnianiu naczelnego swego zadania, polegającego na poznaniu wszechrzeczy przez ostateczne przyczyny.

Jakiż jest s t o s u n e k f i l o z o f j i d o t e o l o g j i?

Powiedzieliśmy, że wśród umiejętności czysto ludzkich filozofji pierwsze przysługuje miejsce. Nie jest ona jednak bezwzględnie najwyższa. Albowiem ponad nią wznosi się w porządku niestworzonym wiedza Boża, będąca Źródłem wszelakiej prawdy, a w porządku stworzonym ta umiejętność, która stanowi udział w wiedzy Bożej, impressio quaedam scientiae Dei: teologja.

Zasadami teologji są prawdy formalnie objawione, czyli prawdy wiary; za kryterjum prawdy służy jej powaga Boga, dającego Objawienie, a właściwem jej światłem jest wirtualne objawienie, t. zn. światło wiary, posługujące się z konieczności przyrodzonem światłem rozumu w charakterze narzędzia, by dojść do poznania prawd, mieszczących się w dogmatach wiary jak wnioski w zasadach.

Jasną jest rzeczą, że teologja przewyższa wszelkie nauki czysto przyrodzone, głównie mocą swych zasad oraz dzięki niezrównanej wzniosłości swego formalnego przedmiotu, nadającego jej szczególniejszą pewność. Jest ona mądrością wyższą nad wszelką mądrość czysto ludzką, ponieważ wydaje sądy o rzeczach Bożych i ludzkich z najwyższego stanowiska, mianowicie ze stanowiska Bożego, wznosząc się na nie mocą samego światła Bożego, t. zn. mocą światła nadprzyrodzonego objawienia. I dlatego teologji przysługuje prawo sprawowania sądów nad wszelkiemi umiejętnościami czysto ludzkiemi, nie wyłączając filozofji. Ponieważ teologja wyższe posiada zasady, pełniejsze światło i większą pewność od umiejętności czysto ludzkich, dlatego błędne jest i godne odrzucenia wszystko, co się z jej pewnikami nie zgadza. Teologja nie wydaje zatem sądów o zasadach lub o sposobie postępowania poszczególnych umiejętności ludzkich, lecz jedynie o ich w y n i k a c h ; a sąd jej ma charakter wyłącznie

negatywny, czyli innemi słowy, teologja orzeka tylko, co należy uważać za błędne; jest ona normą negatywną filozofji. Normę tę filozofja chętnie przyjmuje, boć ona, nie pozbawiając jej bynajmniej autonomji we własnej dziedzinie, stawia niejako z zewnątrz niewzruszone zapory, które ją chronią przed zboczeniem z drogi prawdy. Przez to teologja daje filozofji wyższą wolność; bo im więcej kurczy się wolność popadnięcia w błąd, tem więcej rozszerza się wolność zbliżania się do prawdy.[1])

Z drugiej strony umiejętności czysto przyrodzone, szczególnie filozofja, oddają teologji nader cenne usługi. Teologja przyjmuje pewniki filozofji do własnej dziedziny, nadaje im mocą światła objawienia wyższą pewność i posługuje się niemi jako narzędziami, kiedy chodzi o obronę t. zw. praeambula fidei (przedewszystkiem istnienia Boga i nieśmiertelności duszy), o głębsze zrozumienie i wyjaśnienie dogmatów wiary zapomocą analogij, oraz o wyprowadzenie wniosków teologicznych z prawd wiary. O ile filozofja, spełniając funkcje wspomniane, wkracza w dziedzinę teologji, przysługuje jej zaszczytne miano służebnicy teologji: theologiae ancilla.

Poznaliśmy istotę filozofji oraz stosunek, w jakim pozostaje do innych nauk czysto ludzkich i do teologji.

Przypatrzmy się teraz pokrótce, jaki jest podział filozofji.

Wedle tradycyjnego podziału,[2]) który głębokie ma uzasadnienie w samej naturze umysłu ludzkiego[3]) i tworzy dlatego najbardziej logiczny rozkład studjów filozoficznych (via doctrinae), filozofja rozpada się na trzy główne czę-

---

[1]) „Humana sapientia... tamdiu est sapientia, quamdiu est subiecta sapientiae divinae; sed quando recedit a Deo, tunc vertitur in insipientiam". Św. Tomasz, I Cor. cap. XV, lect. 5.

[2]) Od tradycyjnego podziału filozofji, jaki tu podajemy, odstąpiono w XVIII w. pod wpływem Chrystjana Wolfa († 1754) z niemałą szkodą dla rozwoju myśli filozoficznej.

[3]) Zob. R. Garrigou-Lagrange, Dans quel ordre proposer les sciences philosophiques: Revue Thomiste, 1924, 18-34.

ści, mianowicie na logikę, filozofję spekulatywną i filozofję praktyczną.

Logika tworzy niejako wstęp do filozofji, jak zresztą do każdej umiejętności. Ma ona za przedmiot byt myślny (logiczny) czyli myślenie, o ile jest ono środkiem, prowadzącym do prawdy, i niejako narzędziem wszelkiej wiedzy. Logika ma funkcję dwojaką: naprzód winna czuwać nad tem, by myślenie było prawidłowe, t. zn., winna ustalić reguły prawidłowego myślenia (logika mniejsza czyli formalna); potem zaś winna zabiegać o to, by myślenie nasze było prawdziwe i posiadało siłę dowodową, t. zn. winna wykazać, pod jakiemi warunkami myślenie jest prawdziwe i posiada siłę dowodową, tak, iż zdolne jest zrodzić prawdziwą wiedzę (logika większa czyli materjalna).

Najważniejszym problemem logiki jest zagadnienie, tyczące się natury ogółu (universale). Chodzi mianowicie o to, czy i jak istnieje poza naszym umysłem to, co wyrażają ogóły czyli ogólne nasze pojęcia. Klasyczne rozwiązanie tego nader trudnego zagadnienia zawdzięczamy filozofji tomistycznej: rzecz, wyrażona przez ogół, istnieje zarówno w umyśle jak i poza umysłem; z tą jednak różnicą, że w umyśle istnieje ona w stanie ogólnym, natomiast poza umysłem istnieje w stanie jednostkowym. Jest to umiarkowany realizm, wykluczający z jednej strony czczy nominalizm, wedle którego ogół wogóle nie istnieje poza umysłem, a z drugiej strony przesadny realizm, który przypisuje ogółowi taki sam sposób istnienia poza umysłem, jaki posiada w umyśle, t. zn. istnienie w stanie ogólnym.

Drugą najgłówniejszą częścią filozofji — to filozofja spekulatywna. Bada ona przedmiot swój, mianowicie byt rzeczywisty ze stanowiska ostatecznych przyczyn. Jedynym jej celem jest poznanie prawdy (postępowanie spekulatywne). Filozofja spekulatywna rozpada się znowu na trzy gałęzie filozoficzne:

Pierwszą stanowi filozofja ilości (ens quantum), czyli matematyka. Wznosi się ona do drugiego stopnia ab-

strakcji, t. zn., odrywa od rzeczy zmysłowych cechy jednostkowe i jakości zmysłowe, uwzględniając samą tylko ilość.

Potem następuje filozofja natury czyli fizyka, mająca za przedmiot byt zmysłowy, ens mobile. Posługuje się ona pierwszym stopniem abstrakcji,[1]) t. j. odrywa z rzeczy zmysłowych same tylko cechy jednostkowe.

Filozofja natury obejmuje trzy odłamy wiedzy filozoficznej: naprzód kosmologję, która ma za przedmiot świat czysto materjalny, rozważany w swych ostatecznych przyczynach (teza 8—12.[2]) Tu wysuwa się na czoło zagadnienie podstawowe, dotyczące wewnętrznej konstytucji substancji materjalnej (teza 8). — Potem następuje biologja, która zajmuje się światem wegetatywnym i zwierzęcym (teza 13—14) i daje przedewszystkiem odpowiedź na pytanie: na czem zasadza się istota życia (teza 13). — Trzecią wreszcie część filozofji natury stanowi psychologja czyli nauka filozoficzna o człowieku (teza 15—21). Z pośród szeregu ważnych problemów, jakiemi się zajmuje psychologja, zasługują na szczególniejszą uwagę zagadnienia następujące: substancjalność i duchowość pierwiastka formalnego w człowieku czyli duszy ludzkiej (teza 15), teorja poznania (teza 18—20) i wolność woli (teza 21).

Tu wszakże trzeba nadmienić, że duszę ludzką rozważać można na dwa sposoby: raz o ile jest zjednoczona z ciałem,

---

[1]) Wedle porządku ściśle logicznego (ordo inventionis) należałoby umieścić matematykę po filozofji natury, ponieważ posiada ona drugi stopień abstrakcji — a filozofja natury pierwszy. Jednakowoż tradycyjny podział filozofji przyznaje pierwsze miejsce matematyce, mianowicie z racyj pedagogicznych (ordo disciplinae). „Taki jest prawidłowy porządek nauczania, iżby studentom wykładano najpierw logikę..., następnie matematykę, która nie wymaga doświadczenia i nie przekracza sfery wyobraźni; na trzecim miejscu należy umieścić wykłady z filozofji naturalnej czyli z fizyki, która nie przekracza wprawdzie dziedziny zmysłów i wyobraźni, ale wymaga doświadczenia; czwarte miejsce należy przyznać filozofji moralnej, bo ona wymaga zarówno doświadczenia jak i wolności od pożądliwości; na piątym wreszcie miejscu należy umieścić metafizykę, która przekracza sferę wyobraźni i wymaga bystrego umysłu". Św. Tomasz, VI. Ethicor. lect. 7; por. In lib. de Causis, lect. 1.

[2]) Patrz str. XXXIV n.

tworząc istotną część jestestwa zmysłowego, t. j. człowieka; a potem o ile jest rozumna i duchowa. Otóż dusza rozważana na pierwszy sposób, t. j. jako istotna część natury ludzkiej, znajduje się w zakresie filozofji natury; natomiast o ile ją uwzględniamy jako istotę duchową, natenczas należy ona do metafizyki, która ma za przedmiot byt niematerjalny. Z tego wynika, że psychologja jest gałęzią filozofji spekulatywnej, której jedna część leży w dziedzinie filozofji natury, a druga w sferze metafizyki. Ma ona zatem charakter pomostu, łączącego filozofję natury z metafizyką.

Najwyższą gałęzią umiejętności filozoficznej jest m e t a f i z y k a.[1]) Dźwiga się ona mocą trzeciego stopnia abstrakcji do rozważania b y t u j a k o t a k i e g o i jego właściwości, odrywając od rzeczy zmysłowych nietylko cechy jednostkowe i jakości zmysłowe, lecz wogóle wszelkie ograniczenie. Zasługuje ona w całej pełni na nazwę filozofji pierwszej, jaką jej nadał Arystoteles († 322 przed Chr.), bo ma za przedmiot już nie byt jako materjalny lub jako zmysłowy, lecz byt jako taki (ens inquantum ens), czyli byt uważany ze stanowiska bezwzględnie ogólnego.

Metafizyka stanowi szczyt najwyższy, na jaki rozum ludzki mocą przyrodzonych swych zdolności potrafi się dźwignąć. Ponieważ jest ona całkowicie oderwana od wszystkiego, co jednostkowe i zmysłowe, dlatego dostęp do jej królestwa dla rozumu ludzkiego jest bardzo trudny i mozolny. Potrzeba w rzeczy samej niezwykłej siły umysłu i nader bystrego rozumu, czyli, jak św. Tomasz powiada, validum intellectum,[2]) by móc pewnym krokiem przestąpić granice filozofji pierwszej czyli metafizyki. I dlatego liczba prawdziwych filozofów jest nader szczupła; należą do niej ci nieliczni „arystokraci umysłu", co potrafili wznieść się duchem ponad poziom zwykłej umysłowości ludzkiej.

---

[1]) Nazwa ta pochodzi stąd, że w katalogu dzieł Arystotelesa, sporządzonym przez Andronikusa z Rhodes, traktat poświęcony filozofji pierwszej (περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας) następuje po (μετὰ) traktatach o naturze (τὰ φυσικά).

[2]) In VI Ethic., lect. 7.

Ważną rzeczą jest posiąść dokładne pojęcie o roli, jaką przy poznaniu metafizycznem odgrywa wyobraźnia. Tu bowiem tkwi ukryte źródło wielu zboczeń myślowych i nieporozumień. Otóż pewną jest rzeczą, że bez pomocy wyobraźni człowiek obyć się nie może w żadnej dziedzinie poznania umysłowego, nie wykluczając metafizyki.[1]) Chodzi więc o to, by zdać sobie dokładnie sprawę z właściwej funkcji, jaka przypada wyobraźni i wyobrażeniom w obrębie poznania metafizycznego. Wedle nauki św. Tomasza wyobrażenie przy poznaniu metafizycznem ma znaczenie przygotowawcze i stanowi niejako materjalne podścielisko czynności umysłowej; wchodzi ono w grę tam, gdzie idzie o punkt wyjścia poznania umysłowego. Wszelako pod żadnym warunkiem nie wolno przypisywać wyobraźni jakiejkolwiek funkcji formalnej w dziedzinie metafizycznego poznania; przedewszystkiem nie może ona być uważana za normę lub sprawdzian pojęć i sądów metafizycznych. Zgubną wprost rzeczą, szczególnie dla początkujących, byłoby, gdyby kto chciał posiąść wyobrażenia o pojęciach czysto metafizycznych, by na nich oprzeć poznanie prawd metafizycznych. Metafizyka tworzy dziedzinę, przewyższającą bezwzględnie dziedzinę zmysłów, i dlatego nie wolno wyobraźni, która przecież jest władzą zmysłową, w jej sferze zabierać głosu.[2])

Metafizyka obejmuje trzy gałęzie wiedzy filozoficznej. Pierwszą jest krytyka czyli epistemologja (ἐπιστήμη, nauka; λόγος, postępowanie rozumowe), t. j. umiejętność filozoficzna o przedmiotowej wartości naszego poznania[3]). Krytyka stanowi niejako przejście z logiki, która zajmuje się bytem myślnym, do metafizyki, mającej za przedmiot byt rzeczywisty; dlatego umieszczają ją niektórzy przy końcu logiki. Ponieważ jednak ma ona za przedmiot byt rzeczywisty, a nie tylko myślny, dlatego należy już do metafizyki. Krytyka posługuje się wprawdzie

[1]) Sum. Theol. I, qu. 84. a. 7.

[2]) Por. J. Le Rohellec: Le rôle de l'imagination en métaphysique Revue Thomiste, 1921, 171-196.

[3]) Zob. L. Noël, Notes d'Epistémologie thomiste, Louvain 1925.

logiką, mianowicie w tym celu, by wykazać przedmiotową wartość przyrodzonego naszego poznania; czyni to jednak w stosunku do bytu pozapodmiotowego. Zajmuje się ona przedmiotowemi podstawami prawdziwości i pewności przyrodzonego naszego poznania. Powiedzieliśmy, że logika układa reguły prawowitego myślenia i ustala warunki, od których zależy prawdziwość i siła dowodowa naszego postępowania rozumowego, suponując możliwość pewnego poznania prawdy. I otóż możliwość tę wykazuje krytyka, która zajmuje się zasadniczym problemem poznania prawdy. Krytyka wykazuje naprzód, czem jest prawda czyli poznanie prawdziwe, a potem dowodzi, że poznanie prawdziwe, pewne i naukowe jest możliwe. Stąd nazywamy ją słusznie metafizyką prawdy; ze względu zaś na podstawowe znaczenie, jakie krytyka ma dla filozofji, jak zresztą dla wszelkiej nauki, nazwano ją filozofją fundamentalną. I w rzeczy samej zagadnienie, tyczące się prawdy i poznania prawdy, leży u samych podstaw filozofji; tu mamy najgłębszą zasadę, wyróżniającą dwa krańcowo przeciwne światy myśli pod godłem dwóch nazwisk: Kant — św. Tomasz. Kant — jako przedstawiciel nieokiełznanego subjektywizmu, według którego prawda jest wytworem samego podmiotu; św. Tomasz — jako przedstawiciel objektywizmu prawdy i poznania, według którego przez poznanie chwytamy rzeczywistość przedmiotową, ponieważ przedmiotem formalnym naszego umysłowego poznania jest byt przedmiotowy (teza 18).

Drugą gałąź metafizyki stanowi m e t a f i z y k a b y t u w o g ó l e, zwana od czasów Wolfa o n t o l o g j ą (teza 1—7). Jest to najrdzenniejsza część filozofji, ponieważ zajmuje się b y t e m j a k o t a k i m oraz nieprzebranem bogactwem przedmiotowej prawdy, zawartej w bycie jako takim. Przedmiot ten jest bezwzględnie ogólny. Pojęcie bowiem bytu jako takiego jest pojęciem najpierwszem i najbardziej podstawowem; obejmuje ono wszystko, tak, iż poza niem niczego pojąć nie można. To też sposób, którym posługuje się rozum ludzki w pogoni za prawdą, polega na tem, by z najwyższego i najogólniejszego pojęcia bytu wydobyć za-

warte w niem wirtualności. Umysłowe życie człowieka jest niejako dialektycznym pochodem, posuwającym się od ogólnego pojęcia bytu oderwanego poprzez wszystkie formy bytu niekoniecznego, aż do jasnej i wyraźnej idei Bytu istniejącego przez się. Słowem, pojęcie bytu jako takiego jest niby embrjonem wszelkiego poznania: quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis.[1])

Przed umysłem ludzkim staje tedy pytanie: jakie są bezwzględnie pierwsze dane, do których rozum dochodzi poznawszy byt jako taki w koniecznem następstwie? Otóż dane te są trojakie:

a) Jeśli uwzględnimy byt jako taki pod kątem widzenia poznawalności, natenczas pierwszem danem metafizycznego poznania jest istota, t. j. to, co w każdej rzeczy, którą poznajemy, umysł nasz bezpośrednio i przez się pojmuje: id quod in aliqua re per se primo intelligitur.

To najpierwsze dane umysłowego poznania, jakiem jest istota, nie mieści w sobie racji istnienia. Sam fakt bowiem, że coś w rzeczywistości istnieje lub nie istnieje, nie zmienia w niczem istoty rzeczy jako takiej. Stąd narzuca się rozumowi różnica między bytem jako istotą a bytem jako istnieniem. Byt w znaczeniu istoty należy do innego porządku od tego, w którym znajduje się byt w znaczeniu istnienia. I tak dochodzimy do podstawowego podziału bytu jako takiego na istotę i istnienie (teza 3).

b) Jeśli uwzględnimy byt jako taki pod kątem patrzenia samego istnienia czyli, o ile istnieje, to dostrzegamy w nim nasamprzód jednostkowe i konkretne osobniki, jako pierwsze podmioty czynności. Nazywamy je osobnikami (supposita), ponieważ istnieją one w sobie i stanowią pierwsze podmioty czynności. W stosunku do przypadłości, nie istniejących w sobie, lecz w jakimś osobniku, który je wspiera, nazywamy je substancjami (sub-stare). Stąd drugi podstawowy podział bytu na substancje i przypadłości (teza 5).

---

[1]) Por. F. Olgiati, L'anima di S. Tommaso, Milano 1923.

c) Wreszcie uwzględnić możemy byt jako taki ze stanowiska czynności. A ponieważ czynność oznacza doskonałość czyli pełnię istniejącą w tem, co jest czynne, stąd, uważając byt jako taki ze strony działalności i czynu, uwzględniamy w nim rację pełni i doskonałości. I tu rozum dostrzega pewne zmiany, zachodzące w rzeczach: rzeczy mniej doskonałe stają się doskonałemi. Czyż się to jednak nie sprzeciwia zasadzie tożsamości, która orzeka, że to, co jest, jest? Otóż pozorną tę sprzeczność usuwa pojęcie potencji czyli możności, lub raczej pojęcie bytu, będącego w potencji czyli w stanie możności, tak, iż może przejść do aktu czyli do stanu rzeczywistości. Byt więc jako taki, uważany pod kątem patrzenia czynności czyli doskonałości, dzieli się na byt aktualny czyli rzeczywisty i na byt potencjalny czyli byt w możności, czyli na akt i możność (teza 1). Jest to najwyższy i najogólniejszy podział bytu, z którego, jak później zobaczymy, płynie najszersza zasada podstawowa całej filozofji.

Ostatnia wreszcie gałąź metafizyki zajmuje się Aktem czystym, t. zn. Aktem, wykluczającym bezwzględnie wszelką potencjonalność: Bogiem.

Jest to metafizyka Bytu istniejącego przez się czyli teologja naturalna, zwana od czasów Leibnitza († 1716) teodyceją (teza 22—24). Teologja naturalna stanowi najwyższy szczyt metafizyki, a tem samem i filozofji wogóle. Tu rozum ludzki dźwiga się ponad wszystko, co przemija — intellectus supra tempus — by żyć w słodkiej i świetlanej kontemplacji, która byłaby ostatecznym celem człowieka, gdyby człowiek był tylko człowiekiem, t. zn., gdyby nie był otrzymał wyższego powołania i nadprzyrodzonego udziału w prawdziwem życiu Bożem.

Z powyższych uwag wynika, że byt jako taki, będący przedmiotem metafizyki, jest bezwzględnie transcendentalny. Urzeczywistnia on się zarówno w bycie istniejącym w sobie czyli w substancji, jako też w bycie istniejącym w innym bycie, czyli w przypadłości; zarówno w bycie złożonym z możności i aktu, czyli w bycie stworzonym, jako i w Bycie niezłożonym i niestworzonym. Pojęcia

zaś bytu nie należy, jak później zobaczymy, orzekać o podrzędnych mu pojęciach ani w różnem znaczeniu, co prowadziłoby do agnostycyzmu, ani też jednoznacznie, co prowadziłoby do monizmu, lecz orzeka się je analogicznie[1]) (teza 4).

Trzecia i ostatnia z trzech głównych części filozofji — to filozofja praktyczna.

Celem nauk praktycznych nie jest poznanie prawdy lub raczej dobro wypływające z poznania prawdy, lecz dobro, które rodzi się z czynności. To też filozofja praktyczna ma na oku dobro jako takie, wynikające z czynności ludzkich. A że dobro to może być różnorakie, stąd też filozofja praktyczna dzieli się na różne gałęzie.

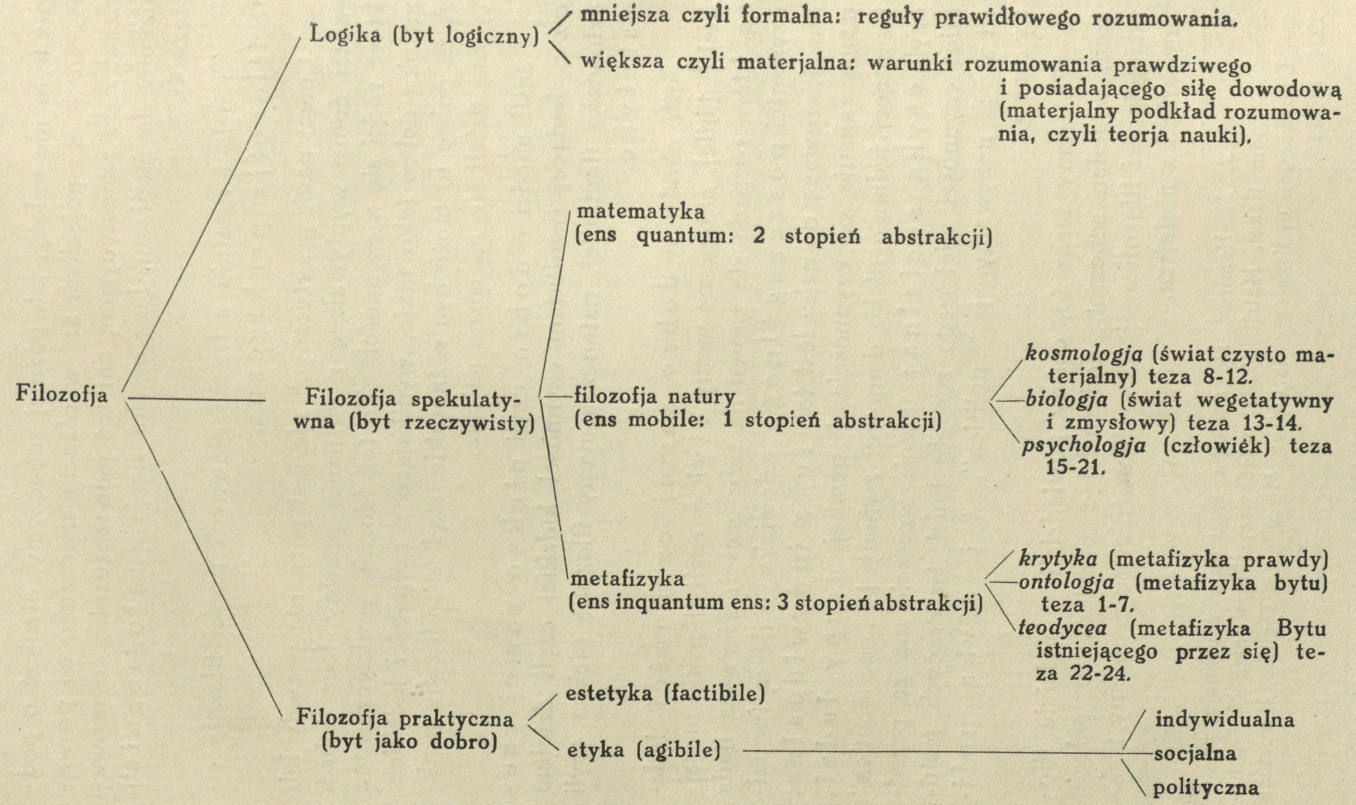
Jeśli chodzi o dobro czyli piękno samej rzeczy, będącej rezultatem czynności ludzkiej czyli dziełem człowieka (factibile), natenczas mamy filozofję piękna czyli estetykę.

Jeśli chodzi o dobro samej czynności ludzkiej (agibile), natenczas mamy etykę czyli filozofję moralną, która rozpada się znowu na trzy części: Pierwsza bada czynności poszczególnego człowieka, o ile są formalnie skierowane do celu; jest to etyka indywidualna; druga zajmuje się czynnościami pewnej grupy ludzi, tworzącej jedno ognisko domowe; zwiemy ją „oeconomica" czyli etyką socjalną; trzecia wreszcie ma za przedmiot czynności większego zespołu ludzi, tworzących państwo; nazywamy ją „politica", t. j. etyką polityczną.

Zbierzmy teraz to, cośmy powiedzieli o podziale filozofji, w jeden schemat, podkreślając przytem te gałęzie umiejętności filozoficznej, których ważniejsze problemy traktuje książka niniejsza.

---

[1]) Por. J. M. Ramirez, De analogia secundum doctrinam aristotelico — thomisticam, Matriti 1922; przedewszystkiem patrz N. Balthasar, L'abstraction et l'analogie de l'être: Miscellania Tomista, Barcelona 1924, 166-215.


Filozofja
Logika (byt logiczny)
mniejsza czyli formalna: reguły prawidłowego rozumowania.
większa czyli materjalna: warunki rozumowania prawdziwego i posiadającego siłę dowodową (materjalny podkład rozumowania, czyli teorja nauki).
Filozofja spekulatywna (byt rzeczywisty)
matematyka (ens quantum: 2 stopień abstrakcji)
filozofja natury (ens mobile: 1 stopień abstrakcji)
kosmologja (świat czysto materjalny) teza 8-12.
biologja (świat wegetatywny i zmysłowy) teza 13-14.
psychologja (człowiek) teza 15-21.
metafizyka (ens inquantum ens: 3 stopień abstrakcji)
krytyka (metafizyka prawdy)
ontologja (metafizyka bytu) teza 1-7.
teodycea (metafizyka Bytu istniejącego przez się) teza 22-24.
Filozofja praktyczna (byt jako dobro)
estetyka (factibile)
etyka (agibile)
indywidualna
socjalna
polityczna

III.

Powiedzieliśmy wyżej, że jedna tylko istnieć może prawdziwa filozofja, jak jedna istnieje prawda. Gdzież jest ta filozofja? Wszak historja filozofji wylicza mnóstwo najróżniejszych systemów filozoficznych. Czyżby prawdziwa filozofja była niejako rozrzucona po poszczególnych systemach, z których przecież każdy mieści w sobie jakąś cząstkę prawdy? Czy też istnieje ona poza lub raczej ponad wszystkiemi systemami filozoficznemi, które się z pochodem wieków pojawiły, jako filozofja powszechna, obejmująca lub przynajmniej zdolna z natury swej objąć wszelaką prawdę i wykluczyć wszelki fałsz, jako filozofja, odnosząca się do wszelkich systemów filozoficznych jak uniwersalizm do partykularyzmu i będąca mozolnym dorobkiem zbiorowej pracy umysłowej rodu ludzkiego? Bez wątpienia tak jest i być musi! Istnieje i istnieć musi philosophia perennis, filozofja wieczysta i uniwersalna, póki istnieje rozum ludzki i przedmiotowy byt — pierwszy i formalny jego przedmiot.

A filozofją tą jest filozofja chrześcijańska czyli tomistyczna.

Co należy rozumieć przez nazwę: filozofja chrześcijańska?

Filozofja chrześcijańska — tak jak nam się objawia w dziejach umysłowości ludzkiej — to ta filozofja, której podwaliny położył Arystoteles, nad którą dalej pracowali Ojcowie i Doktorowie Kościoła, i którą rozbudował, wewnętrznie zespolił, nowem światłem opromienił i z nauką wiary zharmonizował — św. Tomasz z Akwinu.[1]) „Filozofja św. Tomasza, powiada Leon XIII, nie jest inna od filozofji Arystotelesa. Arystotelesowską bowiem filozofję wyjaśnił Doktór Anielski z niezrównanem mistrzostwem, a oczyszczając ją równocześnie z błędnych naleciałości, uczynił ją chrześcijańską. Tej filozofji użył on,

[1]) Por. A. Horváth, Albert d. Gr. und der hl. Thomas v. Aquin als Begründer der christlichen Philosophie, Divus Thomas, 1916, 591-636.

by z jej pomocą prawdę katolicką wyjaśniać i bronić. I na tem właśnie polega główna zasługa, jaką Tomasz położył dla Kościoła: oto skojarzył on chrześcijańską teologję z filozofją perypatetyczną tak silnie i wdzięcznie zarazem, iż Arystoteles przestał odtąd być wrogiem, ale stał się bojownikiem Chrystusa."[1])

Nie ulega zatem wątpliwości, że wieczysta filozofja ducha ludzkiego skrystalizowana jest w filozofji chrześcijańskiej czyli w filozofji arystotelesowsko-tomistycznej.

Jakie są cechy charakterystyczne tomizmu jako prawdziwej filozofji chrześcijańskiej?[2])

Można je sprowadzić do trzech następujących: wzniosłość zasad, uniwersalność nauki i zgodność jej z wiarą.

Pierwszą cechą charkterystyczną tomizmu — to wzniosłość zasad, z których wychodzi. Im wyższe nauka jakaś posiada zasady, tem jest dostojniejsza; im uniwersalniejsze posiada zasady, tem jest uniwersalniejsza; im ściślejszą wreszcie jedność posiadają jej zasady, tem jest więcej jednolita. I otóż filozofja tomistyczna posiada zasady najwyższe, najuniwersalniejsze i najbardziej jednolite. „Wnioski zaś filozoficzne, powiada Leon XIII, wysnuł Doktór Anielski z zasad i pryncypjów najbardziej uniwersalnych i zawierających wprost nieprzebrane bogactwa prawdy."[3]) I w rzeczy samej; filozofja tomistyczna wychodzi z najogólniejszego pojęcia, mianowicie z przedmiotowego pojęcia bytu jako takiego, tudzież z najogólniejszej zasady, która głosi, że wszystko, co bytuje, jest albo aktem czystym albo składa się z konieczności z możności i aktu (teza 1). I otóż ta właśnie najpowszechniejsza zasada „możności i aktu" stanowi podstawową tezę całej filozofji tomistycznej, tak, iż słusznie powiedzieć można, że istota tomizmu polega na logicznem i konsekwentnem prze-

[1]) Litt. Apost. Gravissime nos, 1892.

[2]) Por. J. M. Ramirez, De propria indole philosophiae S. Thomae Aquinatis: Xenia Thomistica, Romae 1925. vol. I, 53-64.

[3]) Encykl. „Aeterni Patris" z d. 4. 8. 1879.

prowadzeniu i rozwinięciu nauki arystotelesowskiej o możności i akcie[1]). Pojęcie możności i aktu — to niejako klucz do prawdziwego zrozumienia tomizmu. Wszystkie prawdy i zagadnienia, należące do istoty filozofji i do teologji tomistycznej, mają tu ostateczne swe oparcie i stąd światło swoje czerpią: zagadnienie istoty i istnienia, substancji i przypadłości, natury i czynności, wiedzy i wiary. Z pojęcia możności i aktu wypływają bezpośrednio pojęcia istoty i istnienia, a na nich wznosi się zasada, którą Del Prado nazwał słusznie „prawdą fundamentalną filozofji chrześcijańskiej": Tylko w Bogu istota i istnienie — to jedno; natomiast we wszystkich innych jestestwach istota różni się rzeczowo od istnienia[2]). Zasada ta opanowywa całą tomistyczną filozofję i teologję, począwszy od prawd najniższych, odnoszących się do natury stworzeń cielesnych, aż do prawd najwyższych, tyczących się natury Bożej, czyli Bytu istniejącego przez się i wyżej nawet aż do dziedziny nadprzyrodzonej, do Boga w Trójcy jedynego, do Zjednoczenia hipostatycznego, do Przeistoczenia eucharystycznego i widzenia uszczęśliwiającego. Żadne zaiste słowo całej Summy teologicznej nie wyszło z pod pióra Tomasza niezależnie od wymienionej fundamentalnej prawdy, ugruntowanej na przedmiotowem pojęciu bytu. Stąd ta zdumiewająca systematyka wewnętrzna, to ścisłe, organiczne połączenie pojęć, zasad i wniosków, cechujące tomizm[3]).

Można, owszem, filozofować bez opierania się na wymienionej zasadzie „możności i aktu" — jak stwierdzają zakusy nowożytnej filozofji — ale silnego, ścisłego i jednolitego poglądu na świat nikt bez niej nie stworzy.

Jedynie na podstawie metafizycznej nauki o możności i akcie, tudzież o rzeczowej różnicy między istotą a istnie-

[1]) Por. G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus: Divus Thomas (Studia Friburgensia) 1924, 10.

[2]) Por. N. Del Prado, De veritate fundamentali philosophiae christianae, Friburgi Hel. 1911.

[3]) Por. E. Gilson. Le Thomisme, Paris 1923.

niem w jestestwach skończonych, występuje w jasnem świetle zasadnicza różnica między Bogiem a światem: z jednej strony uwydatnia się bezwzględna transcendencja Boga, a z drugiej strony prowadzi konsekwentne przemyślenie wszechprzyczynowości Bożej, sięgającej aż do samego wnętrza bytu i działalności stworzenia, do głębokiego zrozumienia prawdziwej immanencji Boga w świecie (teza 24).

Pojęcie filozofji tomistycznej jako filozofji bytu prowadzi nas bezpośrednio do drugiej z charakterystycznych cech tomizmu, mianowicie do jego uniwersalizmu. Uniwersalizm ten z trojakiego wypływa źródła: Nasamprzód z objektywizmu poznania, którego wyrazem jest filozofja bytu, potem z metody pracy filozoficznej św. Tomasza, streszczającej się w przekonaniu, że filozofowanie jest przedewszystkiem funkcją społeczną, a wreszcie z moralnych i umysłowych zalet Doktora Powszechnego.

O pierwszem z wymienionych źródeł uniwersalizmu nauki tomistycznej mówiliśmy przed chwilą, uwzględniając tomizm jako filozofję bytu i objektywizmu intelektualnego.

Posłuchajmy teraz, co o drugiem źródle uniwersalizmu pisze O. Woroniecki w swem głębokiem studjum p. t. „Katolickość Tomizmu": „W pojęciu tomistycznem praca filozoficzna i wogóle wszelki postęp naszej wiedzy — z pewnemi zmianami możnaby to samo powiedzieć i o dziedzinie teologicznej — jest przedewszystkiem funkcją społeczną. Ponad wszystkimi filozofami większymi lub mniejszymi, którzy wypełniają dzieje myśli, istnieje jeden wielki filozof, Filozof κατ' ἐξοχήν, a jest nim ród ludzki, który nie przestaje myśleć i zbierać w jedną całość wyniku wysiłków umysłowych następujących kolejno po sobie pokoleń."

„Św. Tomasz doskonale określił, komentując Arystotelesa, tę niższość poszczególnych filozofów w porównaniu do filozofji, którą opracowywa powoli rodzaj ludzki. Wynika z niej dla każdego filozofa ścisły obowiązek gruntownego poznania rezultatów, do jakich myśl ludzka już doszła, przy-

czem św. Tomasz zwraca uwagę, że nawet wobec tych myślicieli, którzy pobłądzili i do pełnego poznania prawdy nie doszli, winniśmy się zachowywać z szacunkiem i wdzięcznością, gdyż i z błędów, jakie popełnili, możemy się czegoś nauczyć i skorzystać"[1]).

Trzeciem wreszcie źródłem uniwersalizmu nauki tomistycznej to sama osobistość Doktora Anielskiego, mianowicie niezrównana jego inteligencja, przeniknięta do głębi pierwiastkami moralnemi i nadprzyrodzonemi, słowem to, co Jacques Maritain nazwał „Świętością inteligencji" św. Tomasza. Jak brak moralności w sercu staje się powodem ułamkowego i powierzchownego nabywania wiedzy, tak z drugiej strony prawdziwa świętość najściślej się wiąże z gruntowną umiejętnością. „Prius vita quam doctrina, powiada św. Tomasz; vita enim ducit ad scientiam veritatis". To też Pius XI w przepięknej swej Encyklice „Studiorum Ducem", wydanej z okazji sześćsetnej rocznicy kanonizacji św. Tomasza (29. 6. 1923), wspomina najpierw w podniosłych słowach o wysokiej świętości Doktora Anielskiego, o jego pokorze, czystości i miłości, a dopiero na tem tle uwydatnia genjalność jego umysłu, przepromienionego nadprzyrodzonem światłem wiary i mądrości Bożej[2]). W jakimże Doktorze, pyta Pius XI, zajaśniała owa „mowa mądrości", o jakiej wspomina św. Paweł (1 Kor. 12, 8), pełniejszym blaskiem, niż w Doktorze Anielskim? Mądrość, którą go Bóg tak hojnie obdarzył, wzrastała w duszy jego ustawicznie, podobnie jak miłość, pani i królowa cnót. Z ich to pomocą zapuścił św. Tomasz sondę genjalnego swego umysłu niezrównanie głęboko w bezdenny ocean prawdy przyrodzonej i nadprzyrodzonej, i ją tak gruntownie i jasno w pismach swych wyłożył, iż zasłużył na pochwałę, pochodzącą z ust samego Chrystusa: Bene, Thoma, scripsisti de me.

---

[1]) O. J. Woroniecki, Katolickość Tomizmu, Lublin 1924, 50 n.

[2]) Por. M. Grabmann, Das Seelenleben des hl. Thomas v. Aquin, München 1924; H. Petitot, Saint Thomas d'Aquin², Paris 1923; S. Ramirez, Qué es un tomista? La Ciencia tomista 1920, 166-180; G. M. Manser, Die wissenschaftliche Persönlichkeit des hl. Thomas Aquin, Divus Thomas 1923, 218-232.

Oto potrójne źródło uniwersalizmu nauki św. Tomasza, dla którego zasłużył on na szczytny tytuł „Doktora Powszechnego", dany mu w wiekach średnich przez opinję uczonego świata i potwierdzony przez Piusa XI. „Pisma Doktora Anielskiego, powiada Pius XI, posiadają charakter uniwersalny... Jemu zawdzięczają poszczególne umiejętności, że posiadają silne i niewzruszone zasady. Któż istotę i pojęcie filozofji, któż jej podział i znaczenie wyłożył gruntowniej od Tomasza?... Oto jak przejrzyście przedstawia on zgodność i harmonijny zespół wszystkich działów, z których jedno powstaje ciało nauki filozoficznej". I tu przytacza Ojciec św. dłuższy ustęp, wyjęty z komentarza św. Tomasza do etyki Arystotelesa, z którego widoczne, jak jednolitym splotem Doktór Anielski poszczególne związał gałęzie umiejętności filozoficznej. Posłuchajmy: „Sapientis est ordinare, powiada św. Tomasz. Pochodzi to stąd, że mądrość jest przedewszystkiem doskonałością rozumu, którego właściwem zadaniem jest poznać porządek. Aczkolwiek bowiem zmysłami dostrzegamy niektóre przedmioty bezwzględnie, to jednak porządek, istniejący między niemi, poznajemy wyłącznie przez umysł (intellectus) lub przez rozum (ratio). Stosownie zaś do rozmaitych porządków, jakie rozum uwzględnia, wyróżniamy rozmaite gałęzie wiedzy. Porządek, który myślący rozum własną wytwarza czynnością, należy do filozofji racjonalnej (logiki), mającej za zadanie rozpatrywać związek, istniejący między poszczególnemi częściami zdania, tudzież związek i łączność, zachodzącą między poszczególnemi zasadami oraz między zasadami a wnioskami. Zadaniem zaś filozofji naturalnej jest badać porządek rzeczy, który rozum ludzki rozważa, ale którego nie tworzy. Biorąc filozofję naturalną w tem zrozumieniu, należy włączyć w jej zakres także metafizykę. Natomiast porządkiem czynności ludzkich zajmuje się filozofja moralna (etyka), która rozpada się na trzy części: pierwsza bada czynności poszczególnego człowieka, o ile są formalnie skierowane do celu; nazywamy ją „monastica"; druga zajmuje się czynnościami pewnej grupy ludzi, tworzących jedno ognisko domowe; zwiemy ją

„oeconomica"; trzecia wreszcie ma za przedmiot czynności większego zespołu ludzi, tworzących państwo; nazywamy ją „politica" (zob. Ethic. lec. 1.). Wszystkie wspomniane części filozofji Tomasz z wielką opracował starannością, stosując w każdej własną jej metodę; brał on mianowicie za punkt wyjścia to, co jest dla rozumu dostępniejsze, a potem dopiero przechodził do prawd wyższych, gruntując wszystko ostatecznie na najwyższej zasadzie wszechbytu"[1]).

Przejdźmy wreszcie do trzeciej charakterystycznej cechy filozofji tomistycznej, mianowicie do jej zgodności z nauką wiary. „Słuszne, powiada Leon XIII, pociągnął Tomasz granice między wiedzą a wiarą. Jednocześnie jednak zespolił on wiedzę z wiarą tak harmonijnie, iż nietylko rodzimych praw żadnej z nich nie naruszył, lecz owszem podniósł ich godność. Zaiste, orlim wzlotem genjalnego swego umysłu wydźwignął Tomasz wiedzę do najwyższych szczytów, tak, iż do wyższego wzlotu rozum ludzki zda się nie być zdolnym; a z drugiej strony wiara nie znajdzie nigdzie skuteczniejszej i wydatniejszej pomocy od tej, którą zawdzięcza Tomaszowi"[2]). To słuszne rozgraniczenie między wiarą a filozofją, przy jednoczesnem ich zharmonizowaniu należy do naczelnych zasług św. Tomasza. Śmiało powiedzieć można, że Tomasz jest właściwym twórcą naukowego zharmonizowania wiary z wiedzą filozoficzną na zasadzie jasnego ich rozgraniczenia. Ta przecudna zaś synteza wiary i filozofji tomistycznej gruntuje się na wspomnianej naczelnej zasadzie, będącej niejako osią tomizmu, mianowicie na zasadzie rzeczowej różnicy między możnością i aktem, a ostatecznie na przedmiotowem pojęciu bytu. A ponieważ metafizyka tomistyczna, pojęta jako filozofja bytu, stanowi główne źródło uniwersalizmu doktryny św. Tomasza, stąd też zdolność tomizmu do zawarcia przymierza z wiarą i Objawieniem tłumaczy się jego uniwersalnym charakterem. Jedynie filozofja uniwersalistyczna, uważająca za swój właściwy przedmiot sam byt jako taki, zdolna jest zrosnąć się

[1]) Encykl. „Studiorum Ducem".
[2]) Encykl. „Aeterni Patris".

z objawioną nauką katolicką. Bo jak filozofja św. Tomasza jest metafizyką bytu, tak jego teologja jest nadprzyrodzoną metafizyką Bytu Bożego. Stąd jasną jest rzeczą, dlaczego „Kościół, potrzebując doktryny filozoficznej do ściślejszego sformułowania prawd wiary i do obronienia ich przed wrogami, wybrał raczej tę doktrynę, która tak świadomie pragnie być, nie wymysłem jednego człowieka, lecz rezultatem społecznej myśli całego rodu ludzkiego".

„Nic dziwnego, że umysłowości współczesnej, przeniknietej do głębi partykularyzmem ze wszystkiemi jego konsekwencjami w dziedzinie myśli i czynu, trudno jest pojąć ten coraz ściślejszy związek wiary katolickiej z tomizmem. Nie zdolna dostrzec uniwersalistycznego charakteru tego ostatniego, widząc w nim tylko doktrynę partykularystyczną myśliciela średniowiecznego, jedną z wielu, gorszy się ona rolą coraz bardziej uprzywilejowaną, którą Kościół mu wyznacza w nauczaniu prawdy chrześcijańskiej. Nieraz jeszcze będziemy słyszeli utyskiwania, że katolicyzm zbyt ulega tomizmowi".

„Rzeczy jednak mają się wprost przeciwnie. Nie katolicyzm ulega tomizmowi, ale tomizm jest do szpiku kości katolickim, a to dla tej prostej racji, że jest uniwersalistyczny. Katolicyzm bowiem i uniwersalizm to jedno".

„W tem tkwi sekret katolickości tomizmu"[1]).

Doktryna św. Tomasza obejmuje całokształt nauki wiary, czyli teologji, i nauki rozumu, czyli filozofji. Nie znaczy to naturalnie, jakoby św. Tomasz był już wysnuł wszystkie wnioski i możliwe dedukcje w dziedzinie wiedzy i wiary; to bowiem przechodzi siły poszczególnego człowieka. Wszystkie jednak najwyższe zasady filozoficznej wiedzy oraz wynikające z nich bezpośrednio wnioski zarówno w dziedzinie spekulacji, jako też w dziedzinie praktyki, wyłożył on z niezrównanem mistrzostwem, tak, iż doktrynę jego uważać można za nieprzebraną studnię wiedzy spekulatywnej i praktycznej w całym zakresie filozofji i teologji. A że kultura katolicka zasadza się przedewszystkiem na silnie

[1]) O. J. Woroniecki, dz. przyt. 86 n.

uzasadnionem i głębokiem przekonaniu katolickiem, połączonem ze skutecznem usposobieniem religijnem, stąd oczywista, że tomizm jest najlepszą, a nawet wprost jedyną drogą, wiodącą do prawdziwej kultury katolickiej[1]).

IV.

Teraz zrozumiemy, dlaczego Kościół z iście macierzyńską pieczołowitością już nietylko pochwala i poleca doktrynę św. Tomasza, ale wprost żąda i nakazuje, aby przedewszystkiem w szkołach katolickich trzymano się ściśle nauki tomistycznej: Ite ad Thomam — idźcie do Tomasza! tak woła Kościół od sześciu z górą wieków do dzieci swoich i do ludzkości całej.

A w troskliwości swej o czystość nauki św. Tomasza idzie Kościół tak daleko, że poucza nas najwyraźniej o tem, co należy rozumieć przez naukę św. Tomasza. Wiemy, że każda nauka czerpie gatunkowe określenie swoje z naczelnych zasad, tworzących jej przedmiot formalny. Kto zatem pojął przewodnie zasady jakiejś nauki, ten poznał daną naukę w jej zasadniczej podstawie i znajduje się na prawdziwej drodze, wiodącej do gruntownego opanowania jej całokształtu. W tej oto myśli ogłosiła św. Kongregacja Studjów z rozkazu Piusa X w r. 1914 — XXIV tezy filozoficzne, w których ujęte są krótko a lapidarnie zasady filozofji tomistycznej, t. zw. principia et pronuntiata maiora, z zakresu metafizyki. Stanowią one wedle intencji Kościoła dyrektywę myśli katolickiej.

Tym oto tezom poświęcona jest niniejsza książka O. Edwarda Hugona, Zak. Kaz., wiceregensa Collegium Angelicum w Rzymie, p. t. „Principes de Philosophie"[2]). Czcigodny Autor, znany w świecie naukowym z wielu prac z za-

[1]) Por. J. Maritain, La crise de l'esprit moderne et le mouvement Thomiste, Acta Hebdomadae Thomisticae, Romae 1924, 53-79.

[2]) Principes de Philosophie. Les vingt-quatre Thèses Thomistes, 2. éd. Paris 1922.

kresu filozofji[1]) i teologji[2]), posiada przedewszystkiem dwie cenne zalety: naprzód gruntowną znajomość czystej nauki tomistycznej, a potem dar jasnego i przystępnego wykładu, tak, iż z dzieł jego korzystać mogą wszyscy nawet — jak powiedział ktoś o dziełach św. Tomasza podczas procesu kanonizacyjnego — „laici et parum intelligentes". To też książka niniejsza zawiera wykład XXIV tez tomistycznych zgodny w zupełności z czystą nauką św. Tomasza i ujęty w nader przystępną formę.

Przy końcu niech nam wolno będzie wyrazić życzenie, by książka O. Hugona w tej polskiej szacie przyczyniła się choć w skromnej mierze do wielkiego dzieła, jakiem jest wskrzeszenie wśród społeczeństwa polskiego myśli tomistycznej i pogłębienie prawdziwej kultury katolickiej w Polsce.

Poznań, w styczniu 1925.

Ks. Dr. Aleksander Żychliński.

---

[1]) Cursus Philosophiae Thomisticae, Parisiis 1906.

[2]) Przedewszystkiem: Le Mystère de la Très S-te Trinité, Paris 1912; Le Mystère de l'Incarnation, Paris 1921; La Sainte Eucharistie, Paris 1922; Le Mystère de la Rédemption, Paris 1910; Tractatus dogmatici, Parisiis 1924—5.

WSTĘP AUTORA.

Wiadomo, że papież Pius X wydał w Motu proprio z dnia 29 czerwca 1914 r. rozporządzenie, iżby we wszystkich instytutach filozoficznych trzymano się sumiennie zasad i głównych tez św. Tomasza z Akwinu: Principia et pronuntiata maiora, oraz, iżby w centrach studjów teologicznych Summa teologiczna służyła jako podręcznik wykładowy.

Z okazji powyższego rozporządzenia przedłożyli profesorowie różnych instytutów Św. Kongregacji Studjów spis tez, których trzymali się w swych wykładach i których bronili jako zasadniczych punktów nauki św. Tomasza, przedewszystkiem w zakresie metafizyki.

Po dokładnem zbadaniu nauki, zawartej w przedstawionych tezach, złożyła je Św. Kongregacja Ojcu św. i oświadczyła z jego polecenia, że zawierają one wyraźnie zasady i główne tezy nauki św. Tomasza[1]).

Tezy te — jest ich 24 — wyrażają więc ściśle i dokładnie t. zw. principia et pronuntiata maiora, których w myśl wspomnianego Motu proprio należy się sumiennie trzymać.

Po śmierci Piusa X przedstawiono św. Kongregacji Studjów różne wątpliwości, dotyczące tez nadmienionych. Św. Kongregacja zajęła się tą nader doniosłą sprawą na dwóch posiedzeniach plenarnych (w lutym 1916); brał w nich udział także kardynał Mercier († 1926), który wśród pożogi wojennej przybył do Rzymu w ważnych sprawach, dotyczących

[1]) Acta Apost. Sedis, VI, 383 nn.

Belgji. Św. Kongregacja orzekła, że Summa teologiczna winna służyć jako podręcznik do scholastycznej części teologji, oraz że owe 24 tezy stanowić mają pewną normę dyrektywną: proponantur veluti tutae normae directivae. Na audjencji, udzielonej sekretarzowi św. Kongregacji d. 25-go lutego 1916 r., zatwierdził Benedykt XV decyzję kardynałów, która została publicznie ogłoszona w samą uroczystość św. Tomasza d. 7 marca 1916 r.[1]).

W r. 1917 zatwierdził i promulgował Benedykt XV Kodeks prawa kanonicznego. Kodeks nie zawiera prostych rad, lecz wyraźne prawa. Istnieje zatem prawo, obowiązujące profesorów, by filozofję racjonalną i teologję wykładali wedle metody, nauki i zasad Doktora Anielskiego: „Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant"[2]).

Przytoczony kanon podkreśla trzy rzeczy: m e t o d ę, rationem, samą n a u k ę, doctrinam, i z a s a d y, których trzymać się mają profesorowie i uczniowie, principia. Nie wolno się od nich dowolnie oddalać, lecz należy trzymać ich się sumiennie, eaque sancte teneant.

Między źródłami do przytoczonego kanonu Kodeks nadmienia także dekret św. Kongregacji, zatwierdzający 24 tezy jako pronuntiata maiora św. Tomasza. Z tego wynika, że te 24 tezy wyrażają prawdziwą naukę i zasady, których wedle Kodeksu należy się sumiennie trzymać.

Na prywatnej audjencji polecił mi Benedykt XV, bym do powyższych tez napisał komentarz, któryby przedewszystkiem prawdę ich objektywną jasno i dobitnie uwydatniał.

---

[1]) Por. Th. Pègues, Autour de S. Thomas, une controverse récente, Toulouse 1918.

[2]) Can. 1366, § 2

Przy zatwierdzeniu tych dwudziestuczterech tez papież nie miał zamiaru obowiązywania w sumieniu; chciał on jednak, by je uważano za naukę, której Kościół przyznaje pierwszeństwo: Proposées comme la doctrine préférée par l'Eglise, jak się papież chętnie wyrażał.

Również papież Pius XI, który kiedyś należał do liczby pierwszych doktorów rzymskiej Akademji św. Tomasza, zachęcił mnie do podjęcia studjum nad tezami tomistycznemi.

Pragnąc zadość uczynić życzeniu papieży, starałem się podać do każdej tezy krótki a treściwy komentarz, który nie wdaje się w żadną polemikę, lecz ma jedynie na oku prosty, jasny i dokładny wykład nauki św. Tomasza.

Te 24 tezy są prawdziwem streszczeniem całej filozofji: wychodzą one z najwyższych prawd ontologji, następnie przechodzą do problemów filozofji natury i psychologji, a wreszcie wracają do Boga, pierwszego Bytu i pierwszego Motora.

Niniejsze studjum składa się zatem z następujących czterech części:

I. Ontologja św. Tomasza, teza 1—7.
II. Kosmologja św. Tomasza, teza 8—12.
III. Biologja i psychologja św. Tomasza, teza 13—21.
IV. Teodycea św. Tomasza, teza 22—24.

Nie chcąc wyjść poza granice, zakreślone przez tezy, poprzestajemy na przedstawieniu najważniejszych zagadnień filozofji tomistycznej.

Pragnąc jednak uwydatnić harmonijną jedność nauk tomistycznych w nieco pełniejszem świetle, wskazaliśmy mimochodem na bogatą aplikację prawd filozoficznych w porządku nadprzyrodzonym, również dodaliśmy krótkie teologiczne uzupełnienie do teodycei, mianowicie w tej myśli, by traktatowi o Bogu nadać to znaczenie, na jakie zasługuje.

Przy końcu niech nam wolno będzie wyrazić skromne życzenie, by niniejsze studjum, odpowiadające także życzeniom biskupów oraz członków św. Kolegjum, przyniosło korzyść prawdziwą nietylko młodzieży duchownej, ale wszystkim, którzy pragną poznać tę wieczystą filozofję, philosophia perennis, którą Kościół bezustannie poleca[1]). Studjum to służyć może zarazem za przygotowanie i wstęp do naszych teologicznych traktatów o Bożych tajemnicach, które publiczność katolicka tak przychylnie przyjęła.

---

[1]) Por. G. Mattiussi, Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino, Roma 1917.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

ONTOLOGJA ŚW. TOMASZA.

ROZDZIAŁ I.

Możność i akt.

Teza I. — Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.

Możność (potencja) i akt dzielą byt w ten sposób, że wszystko, cokolwiek bytuje, albo jest aktem czystym, albo z koniecznością składa się z możności i aktu jako z pierwszych i wewnętrznych pierwiastków[1]).

Możność i akt — to najszersze pojęcia filozoficzne. Opierają się one na doświadczeniu i zdrowym sensie[2]).

Z pośród rzeczy, o których nas zdrowy rozsądek poucza, jedne m o g ą istnieć, lecz jeszcze nie istnieją, inne zaś już i s t n i e j ą. To, co istnieć może, znajduje się w m o ż n o ś c i, to zaś, co już istnieje, znajduje się w a k c i e. Niemowlę jest filozofem w możności, autor zaś, który dopiero co ogłosił rozprawę metafizyczną, jest filozofem w akcie; z marmuru wykuć można piękny posąg; marmur jest zatem posągiem w możności; skoro zaś dłuto artysty wyrzeźbi zeń arcydzieło, natenczas jest marmur posągiem w akcie; kandydat na posła jest posłem w możności, skoro zaś padnie nań wybór, natenczas jest on posłem w akcie.

Z powyższego wynika, że przytoczone pojęcie możności i aktu należy wyjaśnić i określać, bacząc na wzajemny sto-

[1]) Por. Sum. Theol. I, q. 77. a. 1; Metaphys. l. VII, lect. 1; l. IX, lect. 1.

[2]) Por. R. Garrigou-Lagrange, Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques, Paris 1922.

sunek, jaki między niemi istnieje: możność jest jakoby zdolnością, szkicem, zaczątkiem; akt zaś jest dopełnieniem; możność domaga się udoskonalenia, akt zaś jest samą doskonałością względnie tem, co ją daje.

Według określenia Arystotelesa możność jest zasadą działania lub przyjmowania[1]). Zasada ta nie jest prostą możliwością czyli tem, co z istoty swej nie wyklucza istnienia, lecz jest zdolnością rzeczywistą, istniejącą w podmiocie rzeczywistym. Zwykłą możliwość zwiemy możnością logiczną lub przedmiotową; zdolność zaś rzeczywistą nazywamy możnością podmiotową. I tak np. ogień, który grzeje, jest zasadą działającą; woda zaś, która przyjmuje ciepło, jest zasadą przyjmującą. Możność działania jest możnością czynną, możność zaś przyjmowania jest możnością bierną. Obie są możnościami rzeczywistemi i tworzą zasady aktu: pierwsza jest zasadą, z której wyłania się akt, druga natomiast jest zasadą, która akt przyjmuje; druga jest niedoskonała, ponieważ podmiot przyjmujący suponuje pewien brak; pierwsza zaś jest sama w sobie doskonałością, ponieważ to, co działa, winno już posiadać akt, którego udziela. Stąd aksjomat św. Tomasza: Rzecz jakaś jest zasadą czynną w miarę, jak się znajduje w akcie i w stanie doskonałym: unumquodque secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus[2]). Druga zatem z wymienionych możności zasługuje wyłącznie na miano możności, gdy przeciwnie pierwsza już jest aktem, od którego pochodzi czynność czyli skutek. To też druga nie da się pomyśleć w Bogu, gdy przeciwnie pierwszą Bóg może posiadać.

W nadmienionej tezie chodzi głównie o drugi rodzaj możności, czyli o możność przyjmowania.

Kto przyjmuje jakąś doskonałość, ten jej przedtem nie posiadał; przeszedł on zatem, przez to, że ją nabył, z jednego stanu do drugiego, czyli zmienił się. Stąd wynika, że możność jest zasadą zmiany czyli ruchu, gdyż zmieniać

[1]) Por. Arystot. II, III, VII, VIII Physic.; IX Metaphys.
[2]) Sum. Theol. I, q. 25, a. 1.

się znaczy tyle, co przechodzić z jednego stanu do drugiego. A ponieważ żaden podmiot nie może udzielić sobie samemu tego, czego nie posiada, dlatego winien on przyjąć rzeczoną zmianę skądinąd. To zaś, co dany podmiot wprawić ma w położenie nowe, winno wprzód samo być w akcie, a więc winno być o d r ę b n e od rzeczy poruszonej[1]).

Widzimy więc, że pojęcie m o ż n o ś c i łączy się z pojęciem z m i e n n o ś c i i ruchomości, a pojęcie a k t u z pojęciem d z i a ł a c z a[2]).

I otóż właśnie rzeczywistość ruchu przekonywa nas, że możność i akt nie są prostym wytworem umysłu. W starożytności szkoła Eleatów przeczyła rzeczywistemu istnieniu możności biernej; w nowszych czasach zaś zwolennicy Herbarta oraz przesadni idealiści zdają się utożsamiać ją z prostą możliwością. Wszakże tak jednym jak i drugim zadają najoczywiściej kłam fakty namacalne. Wszak cała przyroda jest świadkiem ruchu; cuda nowoczesnej mechaniki i postęp przemysłu ludzkiego dowodzą rzeczywistości ruchu, a tem samem rzeczywistości możności i aktu. Tlen i wodór nie stanowiły wody, zanim je chemik połączył; a przecież woda nie została stworzona z niczego; wspomniane czynniki były więc wodą w rzeczywistej możności; nasienie nie było rośliną, a jednak roślina wyrosła rzeczywiście z nasienia; embrjon nie był dzieckiem, dziecko nie było bohaterem, powracającym ze zwycięskiej wyprawy, a jednak nastąpiło rzeczywiste przejście z jednego stanu do drugiego. Istniała zatem zdolność, czyli możność rzeczywista do takiego rozwoju. Również trzeba było siły, działalności, słowem aktu, któryby przejście takie urzeczywistnił. A więc przeczyć rzeczywistości możności i aktu, znaczy tyle, co przeczyć rzeczywistości życia i postępu w łonie ludzkości, przeczyć doświadczeniu i samemu sobie, przeczyć wszechświatowi i zdrowemu rozsądkowi[3]).

---

[1]) Stąd określenie możności biernej, jakie daje Arystoteles: Principium mutationis ab alio, in quantum est aliud. IV. Physic.

[2]) Por. A. Farges, Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile.

[3]) Por. Farges, dz. przyt.; Garrigou- Lagrange, dz. przyt.

W ten sposób dochodzimy stopniowo do głębszego zrozumienia doniosłości aksjomatu, który stanowi pierwszą tezę, zatwierdzoną przez św. Kongregację: „Możność i akt dzielą byt tak, że wszystko, co bytuje, jest albo aktem czystym, albo też z koniecznością składa się z możności i aktu jako z pierwszych i wewnętrznych pierwiastków".

Akt, nie posiadający żadnej domieszki możności czyli potencji, nazywamy aktem czystym. Wspomniana zaś domieszka powstać może w sposób dwojaki: albo wskutek tego, że akt mieści się w jakiejś możności, jak dusza w ciele, wola w duszy i cnota w woli; albo też dlatego, że akt jakiś przyjmuje akt dalszy; i tak np. istota anielska nie posiada ciała, któreby ją przyjęło, lecz sama przyjmuje byt, władze i czynności. I otóż dlatego właśnie, że istota anielska wymienione doskonałości przyjmuje lub przyjąć może, jest ona w możności w stosunku do nich i znajduje w nich ostateczne swe uwieńczenie. Akt czysty więc nie posiada żadnego podłoża potencjalnego, któreby go przyjęło; nie ma on zatem żadnego ograniczenia od spodu; również nie może on niczego przyjąć, a zatem żadnego nie ma ograniczenia od wierzchu[1]). Nie może on niczego utracić lub nabyć, nie składa się z części i wyklucza wszelki podział i wszelką zmianę. Ponieważ jest aktem, jest i doskonałością, a ponieważ jest aktem czystym, wyklucza wszelki element obcy; jest on zatem całkowicie sobą, jest zupełnie niezmienny i ze wszech miar doskonały. A imię Jego znane jest każdej duszy, boć każda jest z natury swej chrześcijańską: to Bóg, błogosławiony po wszystkie wieki![2]).

Poza Bogiem wszelki byt jest czemś złożonem; jest bowiem zmienny i może coś utracić lub nabyć. Wszelki byt prócz samego Boga posiada we własnem wnętrzu pewien pierwiastek potencjalny, tworzący właśnie ów kres czyli doskonałość, której się drugi pierwiastek domaga.

---

[1]) Akt czysty nazywają scholastycy słusznie: actus irreceptus et irreceptivus. Por. Ed. Hugon, Cursus Philosophiae Thomisticae, Parisiis 1907, t. V, str. 41 nn.

[2]) Por. Tertuljan, Apol. XVII.

Możność zatem i akt cą najbardziej zasadniczemi i koniecznemi pierwiastkami, z których składa się wszelki byt zmienny, tak, iż niepodobna pomyśleć pryncypjów bardziej uniwersalnych i podmiotowi bardziej wnętrznych. To też słusznie nazwane są: primi atque intrinseci principii, pierwiastkami pierwszemi i wnętrznemi.

Oto pierwszy i najważniejszy podział bytu: możność ma znaczenie rodzaju czyli pierwiastka określonego; akt zaś, pełniący funkcję różniczkującą, jest pierwiastkiem określającym.

Św. Tomasz dodaje, że możność i akt dzielą także każdy rodzaj bytu: omne ens et omne genus entis[1]), t. zn., że z możności i aktu składają się jestestwa wszystkich kategoryj, — zarówno kategoryj substancji jak i kategoryj przypadłości, — mianowicie w ten sposób, że byt substancjalny składa się nieodzownie z możności substancjalnej i z aktu substancjalnego, a byt przypadłościowy z możności przypadłościowej i z aktu przypadłościowego. Możność — to zaczątek, akt zaś — to kres i dopełnienie. Ponieważ wymienione pierwiastki utworzyć mają jedną całość, dlatego winny się do siebie dostosować i dostroić, winny do siebie przylgnąć i silnie się z sobą zjednoczyć. Jasną jest rzeczą, że nie mogłyby one wzajem do siebie przylgnąć gdyby należały do odmiennych porządków metafizycznych: I tak, możność substancjalna znaleźć może dopełnienie swoje jedynie w akcie, który odpowiada jej godności, t. zn. w akcie substancjalnym. Niemniej jasne jest, że możność czysto przypadłościowa nie może być podłożem aktu substancjalnego; przypuszczenie takie jest paradoksalne.

Teraz rozumiemy znaczenie i doniosłość aksjomatu tomistycznego: Potentia et actus sunt in eodem genere. Zastosować go można na każdym kroku. I tak np. materja pierwsza, która ma znaczenie możności substancjalnej, znajduje swe dopełnienie w formie, będącej aktem substancjalnym; władze nasze są potencjami przypadłościowemi, a dopełniają je akty przypadłościowe, mianowicie czynności.

[1]) Sum. Theol. I. q. 77, a. 1.

Z przytoczonej więc zasady wyprowadzamy niezbity argument, stwierdzający dowodnie, że między duszą a jej władzami istnieje różnica rzeczowa. Akt bowiem o charakterze przypadłościowym, t. zn. czynność nasza, nie może wypływać bezpośrednio z władzy substancjalnej. Stąd wniosek gotowy, że substancja stworzona nie działa sama przez się wprost i bezpośrednio, lecz za pośrednictwem przypadłości, czyli władz, różniących się od niej rzeczowo. Do ważnego tego zagadnienia wrócimy zresztą, rozbierając tezę XVII; jednakowoż uważaliśmy za rzecz wskazaną zwrócić już na tem miejscu uwagę na przytoczone zastosowanie tego pierwszego aksjomatu tomistycznego, mianowicie w tej myśli, by przekonać czytelnika o przebogatej jego treści[1]).

Wyłożoną dopiero co tezę pogłębia teza następująca. Poucza nas ona o tem, że akt jako taki jest nieograniczony i nieskończony, oraz że wszelkie ograniczenie i wszelka wielość ma swe źródło w możności.

Teza II. — *„Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.*

Akt jest doskonałością i dlatego doznać może ograniczenia jedynie ze strony możności, będącej zdolnością do przyjęcia doskonałości. W porządku metafizycznym zatem, w którym akt jest czysty, istnieje on koniecznie jako nieograniczny i jedyny. Tam zaś, gdzie akt jest ograniczony i wieloraki, wchodzi on w rzeczywisty skład z możnością"[2]).

Wyjaśnienia, podane przy rozważaniu pierwszej tezy, wystarczają właściwie do zrozumienia przytoczonej tezy drugiej. Akt przez się jest doskonałością; ograniczenie jest niedoskonałością i brakiem. Byt więc jest doskonałością,

[1]) Por. Ed. Hugon, Curs. Philos. Thomist., t. III. str. 208 nn., t. V, str. 43 nn.

[2]) Sum. Theol. I, q. 7, a. 1. 2; I Cont. Gent. c. 43.

jest wolny od wszelkiego ograniczenia i braku w tym porządku, w którym jest aktem. A jeśli jest ograniczony, to nie pochodzi to od niego samego, gdyż doskonałość nie może zrodzić niedoskonałości. Źródła ograniczenia należy raczej szukać gdzie indziej, mianowicie w czynniku, będącym przyczyną ograniczenia, dlatego że nie jest doskonałością, lecz prostą tylko zdolnością do przyjęcia doskonałości, t. j. możnością. Jeśli byt jest całkowicie aktem czyli aktem czystym, natenczas jest on samą doskonałością, a tem samem wolny jest od jakiegokolwiek braku, jest nieograniczony i nieskończony.

Byt zaś nieskończony jest koniecznie jedyny. I w rzeczy samej; gdybyśmy mogli sobie wyobrazić dwa nieskończone byty rzeczowo różne, natenczas musiałoby w jednym z nich znajdować się niechybnie coś, czegoby nie było w drugim i na mocy czego istniałaby między niemi różnica. Ten różniczkujący czynnik byłby oczywiście doskonałością. Stąd jeden ze wspomnianych bytów nieskończonych miałby jakąś doskonałość, którejby drugi nie posiadał. Komu zaś brak jakiejś doskonałości, ten nie posiada pełni bytu, jest ograniczony i w możności, i nie jest już aktem czystym i doskonałym. Akt czysty zatem, któryby nie był nieograniczony i jedyny, nie da się wogóle pomyśleć[1]). Stąd niezbity i oczywisty aksjomat: „In quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit: W porządku, w którym akt jest czysty, istnieje on koniecznie jako nieograniczony i jedynyny".

Podobnie jak ograniczenie ma swe źródło w możności, która z natury swej jest niedoskonałością i ograniczeniem, tak i wielość rodzić się winna z pierwiastka potencjalnego. Z chwilą bowiem, jak jakaś doskonałość jest wielokrotna, podlega ona podziałowi, a tem samem i ograniczeniu; nie jest ona już całkowitą doskonałością, również nie jest niezależna, lecz jest przyjęta w podmiocie, który ją ogranicza. Wielość zatem aktów, doskonałości czy form zależy od wielości przyjmujących je podmiotów. I tak np. moja natura ludzka

[1]) Por. Sum. Theol. I. q. 11, a. 3.

byłaby jedyna, gdyby nie było podmiotów, czyli jednostek ludzkich, nadających jej wielość[1]). Te podmioty zaś, — to właśnie owa zdolność do przyjmowania, którąśmy nazwali możnością.

Wszędzie więc, gdzie znachodzimy ograniczenie i wielość istnieje akt, który jest przyjęty, oraz możność, która akt ogranicza i dzieli przez to, że go przyjmuje; słowem, znachodzimy rzeczowy skład z możności i aktu. I tak druga część przytoczonego aksjomatu staje przed nami w tak jasnem świetle, jak pierwsza: „Ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem: Tam, gdzie akt jest ograniczony i wielokrotny, wchodzi on w rzeczywisty skład z możnością".

Codzienne doświadczenie pokazuje na każdym kroku rzeczy wielokrotne i ograniczone[2]); a z tych rzeczywistości dotykalnych wznosimy się myślą jako ze skutków do Przyczyny, z ruchu do nieruchomego Motora, z tego, co skończone, do Nieskończonego, z wielości do tego, który jest Jeden i którego nazywamy Bogiem.

Wszystko, cośmy dotąd powiedzieli, stanie przed nami w jaśniejszem świetle, skoro poznamy pięć dowodów tomistycznych na istnienie Boga.

Wszakże już teraz dostrzegamy przebogatą treść tych uniwersalnych zasad, które stanowią najwyższe szczyty metafizyki i podają nam ostateczną rację różnicy, istniejącej między stworzeniami a Bogiem. Stwierdza to wyraźnie teza trzecia[3]).

---

[1]) Teraz zrozumiemy znaczenie głębokich słów św. Tomasza: Quaecumque forma, quantumvis materialis et infima, si ponatur abstracta, vel secundum esse vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. De Spiritualibus creaturis, a. 8.

[2]) Por. Hugon, Curs, Philos. Thomist. t. IV, str. 75 nn., 115 nn; t. V, str. 186 nn.

[3]) Por. Baudin, L'acte et la puissance dans Aristote: Revue Thomiste, 1899. 1900; Gardeil, art. „Acte": Dict. théol. cathol.; A. Farges, Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, Paris 1909.

ROZDZIAŁ II.

Istota i istnienie.

Teza III. — „Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; cetera cuncta, quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.

I dlatego w bezwzględnej racji samego bytu sam Bóg istnieje przez się; On jeden jest zupełnie pojedyńczy: wszystkie inne jestestwa natomiast posiadają tylko udział w bycie i mają naturę, która byt ten ogranicza; są one złożone z istoty i z istnienia jako z pierwiastków rzeczowo różnych"[1]).

Przytoczona teza jest prostą aplikacją nauki o możności i akcie, którąśmy dopiero co udowodnili. Jasną bowiem jest rzeczą, że skoro Bóg jest aktem czystym, to jest On całkowicie doskonałością i całkowicie bytem, pełnią doskonałości i bytu, słowem, jest Bytem samoistnym (ens subsistens). Nie ścieśnia Go żadna granica, gdyż inaczej musiałaby się w Nim znajdować potencja; żadna istota nie jest Mu równa, gdyż inaczej musiałoby Mu zbywać na jakiejś doskonałości, którąby dana istota posiadała: jest On zatem bezwzględnie jedyny. Również jest On zupełnie pojedyńczy, gdyż wolny jest od wszelkiej przymieszki i od wszelkiego złożenia. Pierwsza zatem część tezy, odnosząca się do Boga, jest dostatecznie udowodniona.

[1]) Por. Sum. Theol. I, q. 50, a. 2, ad 3; I Cont. Gent. c. 38, 52, 53, 54; De Ente et Essentia, c. 5; De Pot., a. 4; De Verit. q. 27, a. 1, ad 8; De Spirit. creaturis, a. 1.

Przeciwnie rzecz się ma ze stworzeniem. Dlatego właśnie, że stworzenie złożone jest z możności i aktu, nie jest ono całkowicie bytem czyli doskonałością; byt jego jest ograniczony i określony przez to samo, że nie istnieje przez się, lecz jest przyjęty w podmiocie, który go dzieli i kurczy. W stworzeniu należy tedy rozróżnić to, c o j e s t, oraz to, p r z e z c o jest: to, co jest — to istota; a to, przez co ono jest — to istnienie. Istotę oznaczamy przez definicję; i tak np. definiując człowieka, oznaczamy istotę ludzką. Istoty poszczególnych rzeczy pojmujemy na sposób, w jaki je określamy: i tak posiada przypadłość, którą określić można jedynie przez wzgląd na wspierający ją podmiot, istotę niekompletną i zależną. Istotę we właściwem znaczeniu posiadają tylko byty substancjalne, które dadzą się określić przez się same; w nich jest ta sama realność jednocześnie istotą, substancją i naturą. Nazywamy ją istotą, o ile danemu przedmiotowi nadaje określenie gatunkowe, czyli o ile go stawia na oznaczonym stopniu hierarchicznym bytu; nazywamy ją substancją, o ile sprawia, że dany przedmiot istnieje przez się i służy za podścielisko dla przypadłości; nazywamy ją wreszcie naturą, o ile oznacza pierwsze źródło, z którego wypływają samorzutnie czynności. Substancję zaś całkowicie kompletną, będącą panią samej siebie i zupełnie nieudzielną, nazywamy „suppositum", czyli osobnikiem[1]).

Istota oznacza już pewną doskonałość i jest dlatego aktem; jednakże w stosunku do istnienia pozostaje ona możnością, potrzebującą własnego dopełnienia. Natura ludzka jako taka oznacza pewien określony gatunek; to określenie zaś jest doskonałością, a ta doskonałość aktem. Akt ten jednak suponuje inny akt, tak, iż definitywna realność stoi przed nami dopiero wtedy, kiedy możemy powiedzieć: ludzka natura istnieje. I dlatego istnienie nazywamy słusznie ostatnią aktualnością wszelkiej formy i wszelkiej realności;

[1]) Por. Ed. Hugon, Le Mystère de la T. Sainte Trinité, Paris 1912, str. 303 nn.

istnienia niepodobna wydoskonalić, niepodobna dodać do niego czegokolwiek, coby nie było już jakiemś istnieniem.

Wszelki byt zatem z wyjątkiem Boga z dwóch składa się pierwiastków: z istoty jako możności realnej i istnienia jako aktu ostatecznego. A ponieważ możność i akt różnią się rzeczowo, stąd należy wnosić, że i między istotą a istnieniem prawdziwa zachodzi różnica.

Tu jednak widzimy rozbieżność zdań wśród scholastyków. Wszyscy zgadzają się w następujących trzech punktach: 1) w Bogu niema różnicy rzeczowej dlatego, że jest On Aktem czystym; 2) w stworzeniach natomiast istnieje niewątpliwie różnica rzeczowa między istotą w stanie idealnym i oderwanym a istotą konkretną i aktualną; 3) istnieje co najmniej różnica myślna między istotą aktualną a istnieniem. Natomiast niema jednomyślności, kiedy chodzi o odpowiedź na pytanie: czy istota aktualna zawdzięcza rzeczywiste swe istnienie sobie samej tak, iżby sama była aktem, przez jaki istnieje, czy też zawdzięcza ona aktualne swe istnienie rzeczowo odrębnemu aktowi, który zwiemy istnieniem?

Rozróżnieniu rzeczowemu przeczą Aleksander z Hales, Durand, Szkot, nominaliści, Suarez, Vasquez, a w nowszych czasach zwłaszcza Tongiorgi, Palmieri, Franzelin i Pesch; natomiast przyjmują je nietylko św. Tomasz i tomiści, lecz nadto wielu wybitnych przedstawicieli filozofji scholastycznej, mianowicie Sanseverino, kardynałowie Pecci, Lorenzelli i Mercier, dalej A. Farges, M. Domet de Vorges i i., a także wybitni uczeni Towarzystwa Jezusowego, szkoła koimbryjska, kardynał Pallavicini, Sylwester Maurus, Liberatore, Cornoldi, Schiffini, de Maria, de San, Terrien, Mattiussi, Geny, kard. Billot i i.

Broniąc wspomnianego rozróżnienia, nie twierdzą oni bynajmniej, że istota i istnienie stanowią dwie realności niezależne, które mogą być oddzielone od siebie i które Bóg stworzył oddzielnie, a następnie z sobą złączył. Utrzymują oni jedynie, że istota różni się od istnienia tak, jak realna możność różni się od aktu realnego. Chodzi więc tu wyłącznie o aplikację podstawowej nauki, zawartej w dwóch pierwszych tezach, mianowicie nauki o możności i akcie, czyli

o pierwszych i wewnętrznych pierwiastkach wszystkiego, co nie jest aktem czystym, oraz o naukę, według której wszelki byt zmienny, czyli wszelkie stworzenie, składa się z dwóch rzeczowo różnych pierwiastków, t. j. z możności i aktu. „Czy między niczem a tem, co istnieje aktualnie, należy przyjąć coś pośredniego? Tak oto brzmi pytanie, o które obecnie chodzi. Kto więc oświadcza się za względnie przeciwko różnicy rzeczowej między istotą a istnieniem, ten oświadcza się tem samem za względnie przeciwko realności możności, jako realności odrębnej od aktu, nie dającej się sprowadzić do aktu i trwającej pod wpływem aktu"[1]).

Błędnem byłoby mniemanie, że problem ten wyłonił się z próżnej ciekawości lub że nie posiada on żadnej doniosłości praktycznej. „Zagadnienie, tyczące się różnicy rzeczowej między istotą a istnieniem, jest niesłychanie ważne: cała poniekąd metafizyka zależy od niego... jest ono jakoby punktem centralnym całej metafizyki, jest poprostu znamieniem jej ortodoksji i jedyną drogą, wiodącą do ścisłego rozwiązania wszystkich ważniejszych problemów metafizycznych, przedewszystkiem jeśli kto pragnie wniknąć w ich głębię i nie poprzestaje, jak to dziś nieraz bywa, na powierzchownem ich traktowaniu"[2]). „Dla każdego, pisze kard. Lorenzelli, co zna dzieje metafizyki przynajmniej od Arystotelesa do Seweryna Boecjusza, od Awicenny do św. Tomasza, a zwłaszcza dla każdego, kto czytał i zrozumiał Summę Teologiczną, teza ta stanowi właśnie zasadę podstawową wszelkiej prawdziwej wiedzy, dotyczącej Boga i stworzeń, porządku przyrodoznego i nadprzyrodzonego, jaką zawdzięczamy Doktorowi Anielskiemu".

„Wszak cała część pierwsza Summy Teologicznej, która, jak wiadomo, traktuje o Bogu w Trójcy św. Jedynym, o stworzeniu, o aniołach, o duszy, o człowieku i o świecie, wspiera się bardziej niż każda inna na podstawowej prawdzie o tożsamości istoty i istnienia w Bogu oraz o różnicy rzeczowej

[1]) A. de Poulpiquet: Revue neo-scolastique, 1906, str. 48.
[2]) Domet de Vorges, Abrégé de Métaphysique, II, str. 2, 4.

między istotą a istnieniem we wszystkich bytach samoistnych z wyjątkiem samego Boga. Pochodzi to stąd, że ta rzeczowa różnica, jak również ta rzeczowa tożsamość jest dźwignią i pierwszą podstawą wszystkich innych zasad o znaczeniu mniej ogólnem; udziela ona wszystkim wnioskom, które z niej wypływają, niewzruszonej pewności. Ktoby zatem tę pierwszą zasadę zwalczał lub nie uwzględniał jej tak, jak na to zasługuje, ten odrzuca nietylko jakąś opinję lub zwykły wniosek, lecz występuje całkowicie ze szkoły św. Tomasza"[1]).

Słusznie tedy zalicza św. Kongregacja tezę tę w poczet tez, które oczywiście, *plane*, zawierają podstawowe zasady Doktora Anielskiego.

Zbyteczną byłoby rzeczą analizować pod tym względem poszczególne teksty św. Tomasza; cały bowiem gmach naukowy, wzniesiony genjalną ręką Mistrza z Akwinu, na tej właśnie wspiera się zasadzie.

Święty Doktor wraca do niej niby instynktownie w rozmaitych swych pismach. „Trzeba wiedzieć, pisze on w swym komentarzu do Boecjusza, że w bytach niezłożonych istnieje między bytem a tem, co jest (t. zn. między istnieniem a istotą), jedynie różnica myślna, gdy przeciwnie w bytach złożonych istnieje rozróżnienie rzeczowe"[2]). Następnie wyjaśnia on, co należy rozumieć przez byt niezłożony: „Byt niezłożony jest wzniosły i jedyny, jest nim sam Bóg: Hoc autem simplex, unum et sublime est ipse Deus". W tych słowach mieści się cała teza, o którą nam chodzi: Ponieważ Bóg jest bezwzględną pojedyńczością, czyli Aktem czystym, istnieje w Nim między istotą a istnieniem jedynie różnica myślna; a ponieważ wszelkie stworzenie złożone jest z możności i aktu, dlatego zachodzi w niem między istotą a istnieniem rozróżnienie r z e c z o w e.

Podstawową rację powyższej prawdy wskazaliśmy już niejednokrotnie; wszakże nie od rzeczy będzie, jeżeli ją na tem miejscu nieco dokładniej przedstawimy.

---

[1]) List Kard. Lorenzelli do O. Del Prado: Revue Thomiste, 1912, str. 66 nn.

[2]) Comment. in Boet. lect. II.

Gdyby się istnienie stworzeń nie różniło od ich aktualnej istoty, natenczas byłoby ono aktem czystym, nieskończonym i jedynym i, co zatem idzie, ustałaby wszelka różnica między człowiekiem a Bogiem.

Powiedzieliśmy, że aktem czystym jest akt taki, który nie jest przyjęty w żadnej możności i który sam nie przyjmuje żadnego innego aktu. Istnienie zaś, nie różniące się od istoty, nie może ani być przyjęte, ani samo przyjmować. W czemże bowiem mogłoby być przyjęte? W istocie? To jest niemożebne, gdyż na podstawie prostego rozróżnienia myślnego żadna realność nie może być przyjęta, inaczej bowiem możnaby powiedzieć, że istnienie Boże jest przyjęte w Bożej istocie i że Bóg nie jest bezwzględną czystością i pojedyńczością. Cóż zresztą mogłoby ono przyjąć? Wszak po istnieniu niczego już dodać nie można, bo nic nie jest bardziej aktualne od istnienia, którego nic nie potrafi dopełnić; raczej samo istnienie jest dopełnieniem wszelkiej realności i wszelkiej doskonałości. Z tego wynika, że istnienie, nie różniące się od istoty, jest Aktem czystym, wykluczającym wszelki brak i wszelkie ograniczenie.

Przeciwko powyższej nauce usiłowano podnieść następujący zarzut: Istnienie stworzone nie jest wprawdzie przyjęte w coś innego, wszelako jest ono przyjęte od czegoś innego, mianowicie dlatego, że pochodzi od Boga.

Wszakże jest to czczy wybieg. Akt jakiś może być przyjęty od czegoś innego, jedynie o ile w pojęciu swem zawiera ograniczenie i niedoskonałość. Ograniczonym zaś może być tylko z dwojakiej racji: albo dlatego, że sam jest przyjęty w coś innego, albo dlatego, że sam coś przyjmuje. Akt zatem, który nie jest przyjęty w jakiejś możności i sam innego nie przyjmuje aktu, nie może pochodzić od kogoś innego, ani być przez kogoś innego stworzony. I otóż dlatego właśnie, że istnienie stworzeń jest, jak wiemy, stworzone, przyznać musimy, że jest ono przyjęte w istocie, różniącej się od niego rzeczowo.

Powyższa nauka św. Tomasza rzuca jasne snopy światła na przecudną harmonję bytów. U samego szczytu króluje

Bóg, który wyklucza wszelkie złożenie i jest bezwzględną Czystością i istniejącą przez się Doskonałością. Poniżej Boga podziwiamy świat duchów stworzonych, złożonych z możności i aktu, oraz z istoty i istnienia. Na najniższym wreszcie stopniu znajdują się stworzenia cielesne, złożone nietylko z istoty i istnienia, lecz nadto z materji i formy. W teorji przeciwnej stopniowanie takie nie da się podtrzymać. Bo jeśli anioł nie jest złożony rzeczowo z istoty i istnienia, natenczas jest on we wszystkiem równy Bogu, a konieczność zasady przyczynowości już nie posiada, jak trafnie zauważył Mercier, tej oczywistości, jaką posiada w teorji tomistycznej. „Zasada przyczynowości, stwierdzająca, że byt, którego istota nie jest identyczna z istnieniem, zależy koniecznie od jakiejś przyczyny, znajduje w rzeczowej różnicy między istotą a istnieniem ścisłe zastosowanie i pełne uzasadnienie swoje"[1]).

Główny zarzut, jaki podniesiono przeciwko teorji tomistycznej, jest następujący: Istota aktualna jest prawdziwą realnością; a że posiada ona realność tylko dzięki istnieniu, więc istota aktualna jest samem istnieniem.

Kto tak argumentuje, zapomina o tem, że realnością nazwać można nietylko akt realny, lecz także możność, informowaną przez akt realny. I tak np. materja pierwsza jest realnością, nie jakoby sama była aktem, lecz dlatego, że ją informuje akt, nadający jej aktualność. Otóż podobnie aktualna istota jest realnością dlatego, że znajduje się pod rzeczywistym wpływem aktu, choć nie jest samym aktem. „Wszyscy przeciwnicy rzeczowej różnicy między istotą a istnieniem wychodzą z rzekomo niezachwianej zasady, według której realna istota jakiegoś bytu zawdzięcza swą realność jedynie swemu istnieniu. Wychodząc z takiego założenia, wnoszą oni oczywiście o tożsamości istnienia i istoty. Miasto jednak wychodzić z powyższego założenia jako z niewzruszonego aksjomatu, powinni je raczej udowodnić, o czem jednak wcale nie myślą; to też okazuje się, że wszelkie ich, choćby

[1]) Mercier, Ontologie n. 48.

najsubtelniejsze , dowodzenia nie są niczem innem, jeno błędnem kołem"[1]).

Na mocy powyższego przedstawienia przyszliśmy do przekonania, że aktualna istota stworzeń nie jest identyczna z ich aktem istnienia, inaczej bowiem byłaby aktem czystym, który nie jest przyjęty w coś innego, ani sam innego aktu przyjąć nie może, i który tem samem jest jedyny, nieskończony i wieczny[2]).

Teza IV. — „Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo et creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.

Bytu, otrzymującego denominację swą od bytowania, nie orzekamy o Bogu i o stworzeniach jednoznaczenie, ani też w znaczeniu całkiem różnem, lecz analogicznie; zachodzi tu mianowicie analogja zarówno atrybucji jak i proporcjonalności"[3]).

Powiadamy, że rzeczy jakieś są j e d n o z n a c z n e, jeśli noszą tę samą nazwę i jeśli oznaczona realność jest we wszystkich ta sama. I tak np. Piotr i Paweł są czemś jednoznacznem, o ile każdy jest człowiekiem i tę samą posiada naturę ludzką; również człowiek i pies są pojęciami jednoznacznemi, o ile należą do rodzaju zwierzęcego.

R ó ż n o z n a c z n o ś ć zaś zachodzi wówczas, kiedy wyraz jest wspólny, a wyrażona realność całkowicie różna; i tak np. wyraz „zamek" oznacza budowlę, lub też zatrzask u drzwi.

Mamy wreszcie a n a l o g j ę, kiedy wyraz jest wspólny, a oznaczona realność nie jest ani całkiem ta sama, ani też całkiem różna, lecz zawiera jakiś stosunek i jakieś podobieństwo, istniejące między rzeczami, które oznaczamy danym

[1]) Cyrille de Labeyrie, Dogme et Métaphysique, str. 178-179.

[2]) Por. N. Del Prado, De veritate fundamentali philosophiae christianae, Friburgi. Hel. 1911.

[3]) Por. Sum. Theol. I, q. 13, a. 5; I. Cont. Gent, c. 32, 33, 34; De Pot. q. 7, a. 7.

wyrazem. I tak np. człowiek jest „zdrowy", cera jest „zdrowa", pokarm jest „zdrowy". Oczywista, że nie mówimy o „zdrowym" pokarmie w tem samem znaczeniu, co o „zdrowej" cerze lub o „zdrowym" człowieku; z drugiej jednak strony istnieje bezwątpienia w danych trzech wypadkach pewne podobieństwo: człowiek mianowicie jest „zdrowy" jako podmiot zdrowia, pokarm jest „zdrowy" jako przyczyna zdrowia, a cera jest „zdrowa" jako skutek zdrowia.

Jeżeli realność, wspólnym oznaczona wyrazem, orzeka się o jednej rzeczy przez wzgląd na inną, która daną realność we właściwem znaczeniu posiada i którą nazywamy dlatego „summum vel principale analogatum", natenczas mamy analogję atrybucji czyli przypisywania. I tak np. mówimy, że puls jest „zdrowy" i że lekarstwo jest „zdrowe" przez wzgląd na człowieka, który we właściwem znaczeniu jest „zdrowy". Mamy wreszcie analogję proporcjonalności czyli stosunkowości, kiedy oznaczona realność znajduje się prawdziwie i wewnętrznie we wszystkich rzeczach objętych wspólną nazwą, choć nie całkiem w ten sam sposób; i tak np.. posiada stworzenie byt realny i wewnętrzny, lecz nie w ten sam sposób bezwzględny, co Bóg.

Pomijamy tutaj kontrowersje, toczące się na tem tle między scholastykami, i ograniczamy się do prostego wykładu nauki tomistycznej[1]).

Bóg i stworzenia nie posiadają bytu w sposób jednoznaczny, gdyż Bóg posiada byt w całej pełni, stworzenia zaś w mierze ograniczonej. „Bezpodstawny byłby zarzut, że wszystkie byty są równe, o ile je przeciwstawimy nicości, i że wobec tego wystarcza jedno pojęcie, by niem objąć wszystkie byty. Otóż wszystkie byty bynajmniej nie są w równej mierze nie-nicością. Bo czyż ten, który jest Konieczny, Nieskończony, Doskonały, Niezmienny i Wieczny nie różni się rzeczowo do tego, co niekonieczne, skończone, niedoskonałe, zmienne i czasowe? Czyż substancja i przypadłość, czyż duch i materja w równy istnieją sposób?"[2])

[1]) Por. Hugon, Curs. Philos. Thomist. t. I, str. 45 nn.; t. V, str. 19 nn.
[2]) Cyrille Labeyrie, dz. przyt. str. 74.

Z drugiej jednak strony nie mamy tu różnoznaczności. Wszelką bowiem przyrodzoną naszą wiedzę o Bogu czerpiemy z rzeczy stworzonych, przez to mianowicie, że z pewnych skutków wnosimy z niechybną pewnością o ich przyczynie. To też Kościół słusznie naucza, że Boga poznać można przez widzialne dzieła stworzenia jako przyczynę ze skutków, oraz, że można istnienie Boga ściśle udowodnić: „Per visibilia creationis opera tamquam causam per effectus certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse profiteor"[1]). Dowód ten nie jest bynajmniej sofistyczny, lecz jest bezwzględnie pewny i wprost nieomylny, gdyż opiera się na k o n i e c z n e j łączności, wynikającej z a n a l o g j i bytu[2]).

Łatwo spostrzec, że chodzi tu naprzód o analogję atrybucji, o ile byt orzekamy o stworzeniu jedynie przez wzgląd na Boga, od którego jako od Pełni istniejącej przez się zależy wszelki udział w bycie; a potem także o analogję proporcjonalności, ponieważ byt istnieje wewnętrznie zarówno w stworzeniu, jak w Bogu; w Bogu oczywiście w sposób nieskończenie wyższy i całkowicie transcendentny.

Widzimy więc, że teza, która nas zajmuje, wypowiada bardzo ogólną zasadę, posiadającą nieskończone wprost aplikacje. Jest ona niejako fundamentem całego naszego poznania Boga i rzeczy Bożych, zarówno w porządku przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym czyli Bożym. „Wszędzie, gdziekolwiek pojawia się jakiś prawdziwie Boży pierwiastek, tam umysł ludzki winien nastawić się niejako na odpowiednią wysokość zapomocą jakiejś p r o p o r c j i. Racja wspomnianej proporcji tkwi w zasadniczym stosunku, istniejącym między bytem uwarunkowanym i wyrażonym w naszych pojęciach a bytem niezawarunkowanym i należącym do innego porządku, do którego go aplikujemy. I tak np kiedy mówimy, że łaska uświęcająca jest stworzoną jakością, to należy dodać w myśli, że czem jakość stworzona jest w porządku doskonałości substancji stworzonej, tem łaska uświęcająca jest w porządku doskonałości Bożych, któremi Bóg

[1]) Denzinger, 2145.
[2]) De Pot. q. 7, a. 7.

wzbogaca duszę ludzką. Wyraz „Boży" jest w przytoczonej proporcji jakoby uderzeniem skrzydła, co nas w inny świat przenosi, w inną sferę bytu i doskonałości. Nie jest to jednak uderzeniem gwałtownem, rozrywającem łączność proporcjalnego zrównania, albowiem relacja, która wiąże Boga ze stworzeniem, czyli relacja przyczyny do skutku jest relacją ścisłą i konieczną; niepodobna odłączyć skutku od przyczyny lub zerwać łączność między skutkiem i przyczyną. Lepiej więc nie mówmy, że nastąpiło uderzenie skrzydłem, lecz powiedzmy raczej, że zasadniczy stosunek wszystkich proporcyj teologicznych, to jakoby celownik, który sprawia, że umysł zdolny jest zmierzyć do porządku rzeczy Bożych i opisać go zapomocą analogij, istniejących między nim a porządkiem rzeczy ludzkich. Nie lękajmy się tylko stosować wszędzie analogji p r o p o r c j o n a l n o ś c i, bo dotąd nie czyniono tego w dostatecznej mierze"[1]).

[1]) A. Gardeil, Revue Thomiste, 1904, str. 65-66.

ROZDZIAŁ III.

Substancja i przypadłości.

Teza V. — *„Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus: ea vero, nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.*

Prócz tego każde stworzenie składa się z dwóch różniących się rzeczowo czynników, mianowicie z podmiotu samoistnego, oraz z form drugorzędnych i dodatkowych, czyli z przypadłości; ta całość złożona nie dałaby się pomyśleć, gdyby się byt nie łączył z rzeczowo różną istotą"[1]).

Podaliśmy powyżej udowodnienie, wyjaśnienie i analizę pierwszej rzeczowej różnicy, istniejącej w każdem stworzeniu, t. zn. różnicy między możnością i aktem, między istotą i istnieniem.

Otóż istota oznaczać może naturę w dwojakiem zrozumieniu: naturę niestałą i zależną, która każdego czasu potrzebuje wspierającego ją podmiotu, lub też naturę tak dalece wykończoną, iż może nietylko istnieć sama w sobie, lecz nadto stać się podmiotem, wspierającym wszystko, co się w nim mieści. I tak nowa powstaje różnica, mianowicie różnica między substancją a przypadłością. Substancja jest istotą, która może istnieć w sobie; jest ona realnością stałą, która wspiera byt niestały i niezdolny do tego, by o własnych istnieć siłach. Słusznie więc zwiemy substancję p o d m i o t e m s a m o i s t n y m, który nie ma innej podstawy,

[1]) Por. Sum. Theol. I, q. 3, a. 6; De ente et essentia, c. 7; I Cont. Gent. c. 23; II Cont. Gent. c. 52.

jak tylko siebie, i sam służy za podstawę dla wszystkich realności, zdobiących go w charakterze form drugorzędnych.

W e w n ę t r z n e doświadczenie poucza nas o tem, że istnieje w nas ciągła serja przejawów, uczuć, popędów, myśli i pożądań, które miały początek i znowu znikają, gdy tymczasem własne „ja" trwa niezmiennie. Doświadczenie zaś z e w n ę t r z n e wykazuje, że we wszechświecie istnieją niezliczone modyfikacje, które następują po sobie, nie naruszając jednak w niczem samej substancjalnej podstawy, czy to w przedmiotach, czy też w roślinach, czy wreszcie w zwierzętach i w człowieku. Te tak oczywiste dane dwojakiego naszego doświadczenia stwierdzają zatem zarówno r e a l n o ś ć trwałej substancji, jako też r ó ż n i c ę, zachodzącą między substancją a przemijającemi formami przypadłościowemi. Substancja realna stanowi substancję indywidualną; o ile takowa jest kompletna i pełną zyskała indywidualność, nazywamy ją o s o b ą. Osoba zatem jest substancją, która cieszy się pełną indywidualnością i należy całkowicie do siebie. Osobowość wyklucza trojaki sposób, w jaki coś może się udzielać: Nasamprzód wyklucza sposób, w jaki ogół komunikuje się jednostce, jak np. gatunek osobnikowi lub natura ludzka poszczególnemu człowiekowi; następnie wyklucza sposób, w jaki część wchodzi w skład całości, jak np. ręka lub ramię wchodzi w skład żyjącego jestestwa; osoba bowiem istnieje sama dla siebie. Przedewszystkiem zaś nie może się osoba udzielać żadnemu innemu podmiotowi. Choćby więc istota jakaś była pod każdym względem nie wiem jak doskonała, zarówno jako substancja, jak i w zakresie gatunku, choćby posiadała w sposób wyczerpujący wszystkie bogactwa natury i łaski, jak ludzka natura Chrystusa Pana; nie będzie ona jednak nigdy osobą, już dlatego samego, że należy do innego osobnika i w innej istnieje hipostazie. Osoba zatem — to substancja należąca całkowicie do siebie, to autonomiczna całość, która jest i działa[1]).

Realna przypadłość, o którą obecnie chodzi, oznacza f o r m ę drugorzędną, dodaną do podmiotu samoistnego; jest

[1]) Por. Hugon, Curs. Philos. Thomist. t. V, str. 223-281.

ona, innemi słowy, istotą lub naturą niestałą i nie mogącą wogóle istnieć bez ustawicznej pomocy wspierającego ją osobnika, od którego zależy, na którym jest przyczepiona i na którym się wspiera. Przytoczona teza podkreśla przedewszystkiem realną różnicę, istniejącą między wspomnianemi formami, co rodzą się i znowu znikają, a ową trwałą podstawą substancjalną. Różnicę tę odrzucają panteiści, materjaliści, kartezjanie, subjektywiści i wreszcie t. zw. filozofja nowa, reprezentowana przez Bergsona i jego szkołę. Wszakże różnica realna, której uczył Arystoteles i św. Tomasz, jest i pozostanie nadal jedynem wytłumaczeniem, za którem przemawia doświadczenie i sens zdrowy.

A cóż powiada doświadczenie i sens zdrowy?

Zaznaczyliśmy już, że na mocy doświadczenia w e w n ę t r z n e g o dostrzegamy w sobie, t. zn. w swem życiu organicznem, zmysłowem, uczuciowem i umysłowem, coraz to nowe stany i życiowe realności, które powstają i znowu przemijają, gdy tymczasem dusza pozostaje bez zmiany, bez jakiegokolwiek przyrostu lub ubytku. Doświadczenie zaś z e w n ę t r z n e, stwierdzające realność ruchu w naturze, poucza nas zarazem o nieprzeliczonych szeregach zmian i modyfikacyj, które bez końca po sobie następują, gdy tymczasem substancja trwa bez zmiany. I tak zachowywa minerał i roślina stałość gatunkową, mimo zmienności następujących po sobie zjawisk; również zwierzę i człowiek zachowują niezmienną indywidualność swoją wśród fluktuacyj ulatującego i powracającego życia. Niepodobna przecież wytłumaczyć tego wszystkiego przez zwykłe relacje substancji z nowym kresem. Życiowa działalność rośliny, zwierzęcia lub człowieka nie da się sprowadzić do zwykłych relacyj, bo inaczej przepada wszelka immanencja i wszelka realność życiowa.

Inny argument uderzył Leibnitza: „Jeśli przypadłości nie różnią się od substancji, jeśli substancja jest bytem płynnym jak ruch, jeśli nie trwa ponad chwilę obecną, ani nawet przez ograniczony przeciąg czasu, podobnie jak jej przypadłości... czemużbyśmy nie mieli powiedzieć ze Spinozą, że

Bóg jest jedyną substancją i że stworzenia są tylko przypadłościami i modyfikacjami?"[1])

Zagadnienie to nie dopuszcza żadnej wątpliwości, jeśli je rozważamy w świetle Wiary. Pewne to bowiem, że łaska, cnoty wlane i dary Ducha Św. nie są ani substancją duszy, ani substancją Bożą, ani substancją nadprzyrodzoną; są to zatem przypadłości, różniące się rzeczowo od substancji; są to formy drugorzędne, które wzbogacają podmiot samoistny, mianowicie naturę.

Ostatnia część przytoczonej tezy przypomina, że rzeczowa różnica, istniejąca między substancją a przypadłościami, suponuje i potwierdza zarazem naukę o rzeczowej różnicy, zachodzącej między istotą a istnieniem.

I w rzeczy samej, gdyby istota była własnem swem istnieniem, natenczas byłaby ona, jakośmy to powyżej wykazali, ostateczną swą doskonałością, swym ostatnim aktem, swym kresem i uwieńczeniem. Istnienie bowiem jest najwyższą aktualnością wszelkiej realności: ultima actualitas omnis formae.

Czegóż tedy potrzeba, by byt substancjalny i byt przypadłościowy jedną tworzyły całość, złożoną z dwóch odrębnych aktów? Jedynie możliwa odpowiedź na to pytanie jest ta, którą dał św. Tomasz: otóż oba akty winny znajdować się we wspólnym podmiocie, różniącym się rzeczowo od każdego z nich; a tym podmiotem jest istota. Istota zatem różnić się musi koniecznie od istnienia, iżby się substancja różniła od przypadłości[2]).

Teza VI. — „Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive ad aliquid. Quamvis enim ad aliquid non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subiecto.

Prócz przypadłości bezwzględnych istnieje przypadłość względna, będąca relacją do czegoś. Choć

[1]) Leibnitz, Essai de Théologie, III, n. 393.

[2]) Por. Św. Tomasz, II Cont. Gent. c. 52; Hugon, Curs Philos. Thomist. t. V. str. 71-73.

relacja do czegoś z własnej swej istoty nie oznacza czegoś tkwiącego w jakimś podmiocie, to jednak ma ona częstokroć przyczynę swą w rzeczach, i co zatem idzie, posiada istność realną i różną od podmiotu"[1]).

Św. Kongregacja nie wdaje się w wykład dziewięciu rodzajów przypadłości, o jakich rozprawiają scholastycy za Arystotelesem i św. Tomaszem. Skorośmy bowiem przyjęli realną różnicę, istniejącą między substancją a drugorzędnemi formami dodatkowemi, natenczas nie napotykamy już na szczególniejszą trudność tam, gdzie chodzi o rzeczywistość przypadłości bezwzględnych, jak ilości i jakości, oraz innych przypadłości, które łączą się ze wspomnianemi dwoma kategorjami przypadłości lub towarzyszą ruchowi, jak czynność, bierność i t. d.

Istnieje jednak pewna przypadłość, której rzeczywistość wydaje się tak wątła, iż prawie niemożebnem jest poddać ją analizie. Przypadłość tę określamy zapomocą przyimka ad, do. Jest to relacja czyli stosunek. I otóż obronie tej przypadłości poświęcona jest teza szósta.

Ktokolwiek godzi się na ogólne dane zdrowego rozsądku, przyzna chętnie, że bez realnych relacyj nie może być harmonji w świecie. Dzielność wojska polega na porządku, istniejącym wśród żołnierzy oraz między żołnierzami a wodzem; piękno wszechświata jest wykwitem porządku oraz stosunków, istniejących wśród stworzeń, oraz między stworzeniami a Bogiem. Słusznie zatem powiedział ktoś, że „z całą pewnością istnieją w naturze realne relacje; one to sprawiają, że istnieje ład i porządek w świecie"[2]).

Mamy relacje, które nie należą do żadnej specjalnej kategorji i przedstawiają tylko ogólną harmonję między jestestwami a warunkami, niezbędnemi do ich istnienia. Z tej racji nazwano je relacjami transcendentalnemi[3]).

Relacja, o którą chodzi w tezie szóstej, stanowi osobną kategorję, czyli osobny orzecznik; stąd nazwano ją orzekal-

[1]) Por. Sum. Theol. I, q. 28, a. 1.
[2]) C. Labeyrie, dz. przyt. str. 265.
[3]) Domet de Vorges, Abrégé de Métaphysique, t. II, str. 146.

nością (praedicamentale). Otóż relacja w tem zrozumieniu polega na samym w z g l ę d z i e jednego jestestwa d o drugiego.

Rozmaite czynniki wchodzą przytem w grę: nasamprzód realność, znajdująca się w pewnym stosunku; potem realność, do której się ten stosunek odnosi; dalej sam stosunek, istniejący między wspomnianemi realnościami; a wreszcie racja czyli przyczyna, dla której stosunek ten istnieje. Realność, która ma być w stosunku z czemś innem, nazywamy p o d m i o t e m; realność, do której się stosunek ten odnosi, nazywamy t e r m i n e m lub k r e s e m; rację czyli przyczynę rzeczonego stosunku, nazywamy p o d s t a w ą; sam stosunek wreszcie tworzy właśnie przypadłość, o którą nam chodzi; nazywamy ją r e l a c j ą czyli stosunkiem. Choć relacja istnieje w jakimś podmiocie, to odnosi się ona jednak z natury swej d o jakiegoś kresu i jest dla jakiegoś kresu. I dlatego teza nasza wyraźnie stwierdza, że relacja we właściwem znaczeniu nie oznacza czegoś tkwiącego w jakimś podmiocie: „Relacji, powiada św. Tomasz, nie tworzy ta okoliczność, że tkwi ona w jakimś podmiocie; raczej polega ona na tem, że się odnosi do czegoś"[1]).

Wyraz, jakiego użył Arystoteles, jest równie głęboki, jak wymowny: τὸ πρός τι, ad aliquid[2]). Z tego widać, że konstytucyjny element relacji nie polega na tem, że tkwi ona w jakimś podmiocie, lecz że odnosi się d o jakiegoś przedmiotu. „Relacja we właściwem znaczeniu oznacza tylko stosunek d o czegoś; można ją zatem określić, posługując się prostym przyimkiem, — jak słusznie zauważył Kajetan —, mianowicie przyimkiem „ad", a w polskim języku „do". Relacja zatem nie jest niczem innem, jak „ad", „do". Jest ona z istoty swej pewnym względem"[3]).

Aby wykazać realność relacji, wystarczy stwierdzić, że w naturze dostrzegamy trzy czynniki realne: nasamprzód mamy realny podmiot, służący za podstawę realnego porząd-

[1]) De Pot. q. 7, a. 9, ad 7.
[2]) Aristot. Categor. V.
[3]) Th. Pègues, Comment. Somme théol., t. II, str. 88.

ku, oraz realny kres, odpowiadający podmiotowi; i tak np. kiedy chodzi o ojcostwo, to mamy realny podmiot, czyli ojca, oraz realny kres, t. j. syna. Następnie mamy realną obopólność czyli zamienność, tak iż podmiot i kres wzajemnie się warunkują; i tak np. nie może być ojca, jeśli niema syna, ani syna, jeśli niema ojca. Wreszcie mamy realną podstawę, na której tle wyrasta realny stosunek; rodzenie np. jest rzeczywistą podstawą ojcostwa i synostwa.

Z powyższego wynika, że relacja w przytoczonem zrozumieniu jest realnością różną od substancji, dlatego że realność podstawy różni się od realności podmiotu oraz od realności kresu. Oczywista bowiem, że rodzenie jest coś różnego zarówno od ojca, będącego jej przyczyną sprawczą, jako też od syna, który jest jej skutkiem. I tak istnieje rzeczywista relacja orzekalnościowa, „która istnienie swoje zawdzięcza podstawie, istniejącej wprost i właściwie; wszelako pojęcie relacji posiłkuje wspomnianą podstawę czemś realnem, nie należącem do jego cech istotnych; z tego wynika, że między relacją a podstawą istnieje różnica rzeczowa“[1]).

Wszelka relacja, posiadająca charakter realny zarówno ze strony podmiotu, jako też ze strony kresu, jest obopólna czyli wzajemna, jak to wynika z przytoczonych przykładów. „Taki oto stosunek istnieje między dwoma ciałami, wykazującemi pewną między sobą proporcję, np. jednego do dwóch, lub między żelazem rozżarzonem w ogniu a rozpalającym ogniem. Mamy natomiast stosunek częściowo rzeczowy a częściowo myślny (relację mieszaną), ilekroć dwa istnieją kresy, z których jeden suponuje drugi, ponieważ z niego czerpie własną czynność swoją; ów drugi jednak zupełnie jest niezależny od pierwszego, tak, iż z jego powodu żadnych zmian nie przechodzi. Taki np. jest stosunek wiedzy do przedmiotu swego: wiedza bez przedmiotu istnieć nie może, ale przedmiot może doskonale istnieć bez wiedzy; fakt zaś, że ktoś przedmiot jakiś poznaje, w danym przedmiocie najmniejszej nie wywołuje zmiany“[2]).

---

[1]) Domet de Vorges, dz. przyt. str. 153.

[2]) Pègues, dz. przyt. str. 89.

Metafizyka relacji, którąśmy dopiero co wyłożyli, budzi z tego powodu żywe zainteresowanie, że rzuca światło na stosunek, istniejący między stworzeniem a Bogiem, jak również na harmonijną piękność wszechświata. W dziedzinie zaś nadprzyrodzonej ma ona nader doniosłe znaczenie, mianowicie przy wykładzie nauki o Trójcy Św. Relacje Boże są nietylko rzeczywistościami, ale raczej samem życiem Boga; tworzą one tę Bożą rodzinę trzech Osób boskich, których oglądanie stanowić ma najwyższe szczęście nasze w błogosławionej wieczności.

Teza VII. — „Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.

Stworzenie duchowe jest w istocie swej całkowicie pojedyńcze. Wszelako jest ono jeszcze w dwojaki sposób złożone: mianowicie z istoty i z istnienia, oraz z substancji i przypadłości"[1]).

Przytoczona teza zawiera streszczenie i zastosowanie zasad, któreśmy dotąd ustalili. Możność i akt są pierwszemi i wnętrznemi pryncypjami, wchodzącemi w skład wszelkiego jestestwa, istniejącego poza Bogiem. U samego zaś szczytu stworzonego świata znajduje się stworzenie duchowe. Zachodzi tedy pytanie, w jaki sposób urzeczywistnia się w niem nauka o możności i akcie? W stworzeniach tych istota nie jest złożona; jest wolna od wszelkiej materji i od wszelkiej zależności od materji i ciała. Może ona bezwątpienia poruszać materję, a nawet przyoblec się w ciało; wszelako zachowuje ona wobec przyjętego ciała zawsze tylko charakter działacza czyli motoru i nie staje się formą ciała, któreby jej pewne nadawało ograniczenie. Istota taka nie ma zatem podmiotu, w którymby istniała, i jest dlatego w pewnym sensie nieskończona „od spodu". I na tem właśnie polega doskonała duchowość substancji anielskiej.

Wszelako jest ona ograniczona „od wierzchu", ponieważ otrzymuje istnienie, tak, iż i do niej zastosować trzeba

[1]) Por. Sum. Theol. I, q. 50 nn.; De spirit. creaturis, a. 1.

zasadnicze prawo, któremu podlega wszelkie stworzenie. Prawo to, jak wiemy, orzeka, że wszelkie stworzenie składa się koniecznie z dwóch rzeczowo różnych pryncypjów, mianowicie z istoty i istnienia: tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.

Również nie jest ona swym ostatecznym celem, ani własną czynnością swoją. Czynność jej bowiem zaczyna się i przechodzi, gdy tymczasem substancja trwa. Czynność zatem anielska jest przypadłością, różną od istoty anielskiej. A ponieważ możność i akt znajdują się zawsze w tym samym porządku, dlatego władza, będąca zasadą czynności, winna mieć jak ona charakter przypadłości. Stworzenie duchowe składa się więc z substancji oraz z władz i czynności, mających charakter przypadłości.

Sam Bóg nawet nie mógłby sprawić, iżby stworzenie nie było złożone z wymienionych czynników, podobnie jak nie może uwolnić stworzenia z piętna, jakie ono nosi na sobie jako stworzenie.

Bóg we wszechmocy swej może wprawdzie sprawić, by przypadłość istniała oddzielnie od substancji, podtrzymywana bezpośrednio mocą Bożą; albowiem Przyczyna pierwsza podtrzymać może skutek przyczyny drugorzędnej, gdy takowa już nie istnieje.[1]) Bóg jednak nie mógłby stworzyć substancji wolnej od wszelkiej przypadłości: raz dlatego, że substancja taka byłaby pozbawiona wszelkiej działalności i nie byłaby w stanie spełnić jakiegokolwiek zadania[2]); a potem — i przedewszystkiem — dlatego, że stworzenie posiada zawsze przypadłość relacji, t. zn. przypadłość, która polega na bezwzględnej zależności od Boga i jest nieodłączna od wszystkiego, co stworzone[3]).

Oto krótka a treściwa synteza ontologji św. Tomasza. Jak pięknie uwydatnia ona harmonję, istniejącą w świecie! U samego szczytu widzimy świat anielski; w nim żyje jestestwo złożone z istoty i istnienia, z substancji i przypadłości,

[1]) Por. Ed. Hugon, La Sainte Eucharistie, Paris 1922, str. 138 nn.
[2]) Por. Hugon, Curs. Philos. Thomist. t. VI, str. 24, 25, 162.
[3]) Por. Św. Tomasz, Quodlib. 7, a. 10, ad 4.

ale posiadające istotę pojedyńczą i niezniszczalną; u dołu zaś widzimy świat materjalny; są to jestestwa złożone z istoty i istnienia, oraz z substancji i przypadłości; posiadają one nadto istotę zepsowalną i złożoną z materji i formy. Przekonamy się o tem, rozbierając tezy następujące.

W toku powyższych rozważań zauważyliśmy bezwątpienia, jak wyłożone zasady ontologiczne św. Tomasza, mimo że są tak wysoce abstrakcyjne, prowadzą jednak umysł nasz do Boga i skłaniają nas do aktu czci Bożej, przez to mianowicie, że przypominają nam ustawicznie różnicę, istniejącą między Bogiem i Jego transcendencją, a stworzeniami i ich niedoskonałościami.

ROZDZIAŁ IV.

Zastosowanie nauki o przypadłości w porządku przyrodzonym i nadprzyrodzonym.

Teorja przypadłości ma wprost podstawowe znaczenie; bez niej niepodobna wytłumaczyć naszego poznania przyrodzonego, ani podać całkowitej analizy dogmatów wiary.

Rozum ludzki winien w swem postępowaniu naukowem wnosić z przypadłości o istocie substancji, podobnie jak z rzeczy partykularnej wznosi się do ogółu, z tego, co zmysłowe, do tego, co duchowe, z faktu do idei. Nie posiadamy przecież intuicyjnego czyli bezpośredniego poznania substancji. Raczej poznajemy ją tylko z zewnątrz i udowadniamy jej istnienie za pośrednictwem jej przypadłości, t. j. jej czynności i właściwości. Pod tym względem można substancję przyrównać do misternego zegara, którego harmonijne uderzania słyszymy, nie wchodząc jednak w jego wnętrze, tak, iż bez wspomnianych przypadłości byłby on dla nas bezużyteczny, bez dźwięku i życia.

Niemniej jednak doniosłe znaczenie ma nauka o przypadłości w dziedzinie wiary. Naczelnym przedmiotem wiary jest to, co nadprzyrodzone. Stworzony zaś porządek nadprzyrodzony polega całkowicie na przypadłościach, ponieważ nadprzyrodzona substancja stworzona nie istnieje i istnieć nie może.

Już z powyższego widzimy, jak doniosłe znaczenie ma nauka św. Tomasza o przypadłości: rozszerza ona ramy filozofji; udziela jej świeżej płodności i aktualności, oraz wybitne oddaje usługi tam nawet, gdzie chodzi o problemy, odnoszące się do porządku nadprzyrodzonego. Słusznie więc

św. Kongregacja postawiła wspomnianą tezę na miejscu naczelnem wśród zasadniczych tez tomistycznych.

Przedstawiliśmy w krótkości najważniejsze zasady św. Tomasza, tyczące się przypadłości; obecnie pragniemy wykazać, jakie znaczenie mają te zasady tam, gdzie chodzi o wyjaśnienie porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego.

I. Zasadnicze punkty nauki św. Tomasza o przypadłościach oraz zastosowanie ich w porządku przyrodzonym.

Doktór Anielski przejął, objaśnił i wydoskonalił teorję Arystotelesa o naturze i podziałach bytu przypadłościowego. Stagiryta wspomina często o tym bycie niestałym, dodatkowym i mającym istnienie niejako zapożyczone. Dzieli on go na dziewięć głównych rodzajów, podkreślając przedewszystkiem bezwzględną zależność, w jakiej pozostaje przypadłość od wspierającego ją podmiotu. Według niego przypadłość jest bezwątpienia realnością, jednakowoż tak niedoskonałą, iż jest raczej bytem bytu, entis ens, aniżeli bytem dla siebie, podobnie jak wiedza ludzka istnieje w całkowitej zależności od umysłu, który ją posiada i zachowuje.

Arystoteles już znał tę ważną różnicę, którą później scholastycy tak jasno uwydatnili, mianowicie różnicę między przypadłością logiczną (accidens praedicabile), a przypadłością metafizyczną (accidens praedicamentale). Przypadłość logiczna oznacza to, co może pozostać lub zniknąć, nie wywołując najmniejszej zmiany w samej substancji; i tak np. natura ludzka pozostaje nietknięta, gdy człowiek wiedzę lub cnotę nabywa względnie traci. Przypadłość metafizyczna zaś wyraża tę niestałą realność, co istnieć nie może bez wspierającego ją podmiotu; i tak np. farba, smak lub ciepło tkwi w rozciągłości, a przez nią w ciele, które modyfikuje. Przypadłości realne zwiemy przypadłościami w ł a ś c i w e m i wtedy, kiedy koniecznie towarzyszą substancji, jak np. władze, będące nierozerwalnie związane z substancją duszy. Substancja zatem jest zasadą, z której wypływają nieodłącz-

ne właściwości, lub z których rodzą się zapomocą czynności formy dodatkowe.[1])

Kiedy Stagiryta rozwodzi się nad wspomnianemi dwiema funkcjami przypadłości, Porfirjusz zajmuje się wyłącznie zagadnieniem logicznem i nazywa przypadłością to, co może powstać lub zginąć bez naruszenia podmiotu. Przypadłości przeciwstawia on właściwość, będącą nierozerwalnie złączoną z podmiotem.[2])

Św. Tomasz traktuje o przypadłości logicznej szczególnie w swych komentarzach do kategoryj. Obszerniej jednak wyłożył naukę o przypadłości realnej, czyli o tej niestałej naturze, co istnieć nie może bez wspierającego ją podmiotu, od którego zależy, w którym tkwi i do którego jest przyczepiona[3]). Pod tym względem nauka św. Tomasza ma znaczenie wprost decydujące. A chodzi tu przecież o zagadnienie nader doniosłe i trudne, które dotyczy zbliska tych umiejętności, jakie za przedmiot mają byt realny. Gdzie chodzi o przypadłości logiczne oraz o istniejące między niemi względy czysto podmiotowe, tam nowożytna myśl nie znajduje racji do niepokojów; na to jednak, by istnieć miały przedmiotowe realności, różne od substancji, żadną miarą nie godzą się ani panteiści, ani materjaliści, ani kartezjanie, ani subjektywiści, ani przedstawiciele filozofji nowej.

Naukę św. Tomasza o przypadłościach sprowadzić można do trzech punktów: Przypadłość jest nasamprzód formą czyli istnością przedmiotową, różną od substancji, z którą wchodzi w skład realny. Rozróżnienie to, nie dające się zaprzeczyć, objawia się przedewszystkiem tam, gdzie chodzi o władze, przymioty i akty. „Jakkolwiek rzecz się ma z władzami duszy, to jedno jest pewne, że nie spotkamy człowieka o zdrowych zmysłach, któryby twierdził, że przymioty i akty są samą istotą duszy"[4]). Drugi punkt stwierdza, że przypadłość może w sposób cudowny być oddzielona od

---

[1]) Por. Aristot. Categor. i Metaphys. IV, VII, IX.
[2]) Isagoge, c. 5.
[3]) Sum. Theol. III, q. 77, a. 1, ad 2.
[4]) De Spirit. creaturis, a. 11, ad 1.

substancji i trwać bez wspierającego podmiotu, podtrzymywana mocą Bożą. Pochodzi to stąd, że skutek zależy w nieporównanie wyższej mierze od Przyczyny pierwszej, niźli od przyczyny bezpośredniej[1]). Działalność bowiem Przyczyny pierwszej jest bardziej uniwersalna i skuteczna i dlatego zachować może skutek wtedy nawet, kiedy przyczyna drugorzędna przestaje istnieć. „Z chwilą, jak się rząd jakiś rozpada, rozpadają się również wszystkie władze podrzędne, które zależały od jego autorytetu i funkcjonowały z jego ramienia. Jeśli jednak w tej samej chwili, kiedy dany rząd upada, zastąpi go jakaś władza doskonalsza i silniejsza, udzielając władzom podrzędnym potrzebnego autorytetu, czyżby one w takich warunkach nie funkcjonowały dalej? I otóż podobnie dzieje się w Sakramencie Ołtarza"[2]). „Można zatem, dodaje św. Tomasz, z całą pewnością wnosić, iż w mocy Bożej jest sprawić, by przypadłość istniała bez wspierającego ją podmiotu"[3]). Trzeci wreszcie punkt nauki św. Tomasza stwierdza, że przypadłość nie powstaje mocą czynności twórczej, lecz że wypływa koniecznie z podmiotu w charakterze właściwości lub wyłania się z możności podmiotu; bądźto z jego potencji przyrodzonej, dzięki czynności działacza stworzonego, bądź też z potencji posłuszeństwa, dzięki akcji Działacza pierwszego. I tak np. wydobywamy cnoty zdobyte z potencji przyrodzonej duszy zapomocą własnej działalności i często powtarzanych aktów; natomiast cnoty wlane i łaska uświęcająca wypływają wyłącznie z naszej potencji posłuszeństwa dzięki działalności samego Boga[4]).

Tak tedy streścić można zasadniczą naukę św. Tomasza o przypadłościach w trzech następujących punktach: 1° Przypadłości różnią się rzeczowo od substancji; 2° mogą one w sposób cudowny istnieć oddzielnie od wspierającego podmiotu; 3° nie powstają one przez stworzenie, lecz w zależności od ich podmiotu.

---

[1]) Por. Sum. Theol. I q. 77, a. 1.

[2]) Monsabré, 68e conf.: Les Miracles eucharistiques.

[3]) IV. Sent. dist. 12, q. 1, a. 1, sol. 1.

[4]) Por. De Virtut., a. 10, ad 13.

Przytoczona nauka, mająca tak bogate i oczywiste zastosowanie, rzuca jasne światło na przedziwną urodę świata. Otóż porządek przyrodzony polega na wielorakim porządku, którego punktem wyjścia jest bogata różnorodność, a punktem dojścia ścisła jedność. Nasamprzód podziwiamy porządek dynamiczny, czyli przyczynowy, polegający na zespole jestestw czynnych i biernych, na serji czynności, akcyj i reakcyj, z których wykwita żywa harmonja świata. Następnie mamy porządek teleologiczny, czyli porządek celowości. Tu podziwiamy tę wewnętrzną i przedziwną tendencję, dzięki której każda jednostka do własnego zmierza celu, tudzież tę niezmierzoną i powszechną grę wszystkich jestestw, które do wspólnego odnoszą się celu, głosząc chwałę Stwórcy. Oba te porządki łączą się w jedną harmonijną całość, którą zdaniem św. Tomasza porównać można z jednolitością organizmu żywego i która na swój sposób wysławia dobroć i chwałę Boga. „Et sic patet, quod divina bonitas est finis omnium corporalium"[1]).

I otóż ani jeden, ani drugi z wymienionych porządków nie może istnieć i rozwijać się bez przypadłości. Dzięki przypadłościom porządek dynamiczny istnieje i funkcjonuje. Substancja jest wprawdzie zasadą energji i działalności; wszelako nie działa ona sama przez się, lecz przez władze, a więc przez przypadłości. Potencja bowiem i akt winny się w tym samym znajdować porządku; tylko pod tym warunkiem mogą zjednoczyć się i zespolić, mogą wzajemnie się dopełnić i stworzyć jednolitą całość. I dlatego konieczne jest, by władza, z której wypływa czynność, miała ten sam charakter przypadłościowy co czynność. I to jest racja, dlaczego wszelka stworzona substancja potrzebuje koniecznie władz różnych od substancji, by się rozwijać, zyskać godność przyczyny drugorzędnej i stać się przez to czynnikiem współdziałającym przy urzeczywistnieniu zamiarów Opatrzności[2]). Porządek teleologiczny również zależy od przy-

[1]) Sum. Theol. q. 65, a. 2.

[2]) Por. Hugon, Curs. Philos. Thomist. t. III, str. 208 nn.; t. VI, str. 158 n.

padłości. Stworzenie bowiem nie jest swym ostatecznym celem, lecz winno zmierzać doń zapomocą czynności, winno go zdobyć i posiąść zapomocą aktów, które, jak zaznaczyliśmy, pozostają zawsze w porządku przypadłości. To też szkoła tomistyczna uczy, iż substancja, pozbawiona wszelkiej przypadłości jest niemożliwa; pochodzi to stąd, że substancja taka nie byłaby zdolną do wykonania jakiejkolwiek czynności, i, co zatem idzie, nie mogłaby spełnić żadnego zadania; byłaby ona podobną do bezpłodnego drzewa, które nie może rodzić owoców, lub do jestestwa okaleczałego, co żadnej nie przynosi korzyści.

Wyłożoną syntezę nauki tomistycznej o przypadłości streścić można w sposób następujący: przypadłości wyjaśniają porządek przyrodzony, harmonję i piękno wszechświata, przez to, że substancjom pozwalają rozwinąć własną działalność, przez którą opowiadają one chwałę Bożą.

Najcenniejsze jednak usługi oddaje wyłożona nauka tam, gdzie idzie o zgłębienie dogmatów wiary. Pozostawiamy na boku zagadnienie przypadłości eucharystycznych, które ma specjalne znaczenie i jest już oddawna dokładnie i szeroko opracowane; pragniemy raczej wskazać na te wielkie problemy porządku nadprzyrodzonego, na które myśl współczesna szczególniejszą zwróciła uwagę.

II. Teorja nadnatury. — Różne systemy. — System św. Tomasza ugruntowany na nauce o przypadłościach.

Nadnaturalne jest to, co przechodzi wszelkie siły i wymogi natury stworzonej. Transcendentną realnością, przewyższającą nieskończenie wszelki porządek stworzony, to Bóg w swym bycie właściwym i we wnętrznem życiu swojem. Jest On najistotniejszą nadnaturą: supernaturalitas ipsius naturae divinae. Bóg sam w sobie, oraz Bóg udzielający się przez zjednoczenie hipostatyczne, tworzy nadnaturę substancjalną; natomiast nadnaturalny porządek stworzony posiada charakter przypadłościowy, polegający całkowicie na niezasłużonych i transcendentnych przypadłościach.

Przypatrzmy się tedy kolejno najgłówniejszym hipotezom, przeciwstawiając je teorji św. Tomasza.

Jeśli nadnatura stworzona nie jest ani samym Bogiem, ani Bogiem zjednoczonym ze stworzeniem substancjalnie, czyż jest ona może Bogiem zjednoczonym ze stworzeniem moralnie? — lub prostą denominacją, t. j. jakąś fikcją prawną; — czy też względem czysto zewnętrznym, który stworzenia w niczem nie zmienia, ani wydoskonala; — czysto zewnętrzną imputacją sprawiedliwości Chrystusa? Czyż jest ona może substancją stworzoną, lub przynajmniej koniecznym przymiotem, którego się substancja w jakibądź sposób domaga? — lub wreszcie przypadłością różną od substancji i całkowicie niezasłużoną?

Pierwsza z przytoczonych hipotez miała swego czasu pewne wzięcie. I tak uczył Mistrz Sentencyj, że łaska nie różni się od miłości, oraz, że miłość nie jest jakością stworzoną, lecz samą Osobą Ducha Św. Co się zaś tyczy innych cnót, to Duch Św. wlewa je do dusz naszych jako stałe usposobienia i sprawia, że z ich pomocą wykonywamy dobre uczynki. Miłość wszakże nie wymaga żadnej stworzonej jakości: Duch Św. pobudza nas bezpośrednio do aktów miłości[1]). Piotr Lombard nie zaprzecza bynajmniej istnieniu nadprzyrodzonego porządku stworzonych cnót; również nie odrzuca on nauki, według której nadnatura zasadza się na niezasłużonych przypadłościach. Sądzi on jednak, że miłość i łaska, jak również usprawiedliwienie nie różnią się rzeczowo od Osoby Ducha Św., która obecna jest w duszy naszej i mieszka w nas jak u przyjaciół.

Zdanie to odnowił Ozyander wraz z niektórymi protestantami, choć w nieco odmiennej formie. Twierdzili oni, że łaska uświęcająca jest samą substancją Boga, t. zn., że jest tą samą sprawiedliwością, której mocą Bóg sam w sobie jest sprawiedliwy i święty.

Teorję Mistrza Sentencyj trudno pogodzić z późniejszemi deklaracjami Kościoła. Sobór w Vienne (r. 1311) wspomina o łasce, która i n f o r m u j e nasze dusze: gratiam informan-

[1]) Piotr Lombard, I Sent. dist. 17, c. 4, n. 6.

tem[1]); sobór trydencki powiada, że łaska jest rozlana w sercach naszych przez Ducha Św. i że tkwi w nas: nobis inhaerentem... quae in cordibus eorum diffundatur atque illis inhaereat[2]). Żaden z przytoczonych wyrazów nie może się odnosić do Ducha Św. lub do substancji Bożej. Zresztą sobór trydencki odrzucił wyraźnie błąd Ozyandra: „Jedyną formą naszego usprawiedliwienia jest sprawiedliwość Boga, i wprawdzie nie ta, która Go czyni sprawiedliwym w samym sobie, lecz ta, która nas czyni sprawiedliwymi w Jego oczach"[3]).

Łaska wreszcie różna jest w różnych ludziach, jest nierówna i zmienna; a nawet w tym samym podmiocie może ona wzmagać się i wyrastać przez zasługi. Wszystko to przemawia zatem, że łaska jest jakością stworzoną, przypadłościową i wlaną.

Przytoczoną teorję, której obecnie niepodobna podtrzymać, należy dokładnie odróżnić od zdania, którego bronili Lesjusz i Petawjusz, a w nowszych czasach Scheeben. Uczyli oni, że przybranie nas za dzieci Boże sprawia w nas Osoba Ducha Św.[4]). Autorowie ci godzą się na to, że łaska jest darem stworzonym i stałą jakością; również przyjmują oni porządek nadprzyrodzony, polegający na przypadłościach; wszelako uszczuplają i ścieśniają porządek nadnaturalny, twierdząc, że forma, dzięki której stajemy się przybranymi synami Bożymi, nie jest wlaną jakością, lecz samą Osobą Bożą. Zdanie to jednak nie da się podtrzymać. Albowiem ta sama zasada bezpośrednia, która sprawia, że jesteśmy synami Bożymi, daje nam jednocześnie życie duchowe; forma zatem naszego synostwa Bożego nie różni się od formy naszego życia duchownego. Nie ulega zaś wątpliwości, że Duch Św. może wprawdzie udzielić nam pełni życia duchownego, ale nie może On być przez się duszą naszego ciała, ani wewnętrzną formą naszego życia nadprzyrodzonego, którą

[1]) Denzinger, 483.

[2]) Ibid. 809. 821.

[3]) Ibid. 799.

[4]) Lessius, De Perfect. divin. l. 10, c. 11. n. 75.; Petavius, De Trinit. l. 8, c. 7; Scheeben, Dogmatik, t. 3, § 169.

przecież sobór trydencki nazywa „inhaerentem". Widzimy więc, że trzymać się trzeba teorji tomistycznej o przypadłościach, bo inaczej niepodobna dostatecznie wyświetlić nauki katolickiej o usprawiedliwieniu i nadprzyrodzonem synostwie Bożem.

Znanym jest fakt, że teologowie pseudoreformacji mieli wprost odrazę do metafizyki przypadłości. Metafizykę, która uczy, że rozciągłość różni się od substancji, nazywa Luther „filozofją Babilonu"[1]). Protestanci odrzucają naogół naukę, według której usprawiedliwienie wymaga stworzonej jakości przypadłościowej. Zdaniem ich usprawiedliwienie jest tylko fikcją prawną, na mocy której Bóg już nam nie zalicza popełnionych grzechów, jest podmiotową ufnością, dzięki której wierzymy, że Bóg nam przebaczył.

W nowszych czasach niektórzy teologowie protestanccy przyjmują pewien rodzaj wewnętrznego odnowienia i odrodzenia duszy; wszelako wykluczają oni przytem wszelką ideę doskonałości przypadłościowej, którąby Bóg wlewał do duszy, by ją odrodzić, przeistoczyć i wynieść do porządku nadprzyrodzonego[2]).

Wszystkie powyższe błędy zostały potępione przez Ojców soboru trydenckiego. Prawdą wiary jest, że usprawiedliwienie nie może się dokonać bez łaski i miłości, które Bóg wlewa do duszy naszej i które w niej tkwią. Zaznaczyliśmy już, że łaska, którą sobór w Vienne nazywa „informującą", oznacza realność przypadłościową. Kto zatem z pseudoreformatorami odrzuca filozofję przypadłości, tem samem niweczy całą budowę nadnatury lub sprowadza ją do pustego nominalizmu.

Czy może przyjąć należy hipotezę o stworzonej substancji nadprzyrodzonej? Żaden teolog katolicki nie odważył się twierdzić, że substancja taka w rzeczywistości istnieje; byli jednak tacy — np. Durand, Molina i Ripalda —

---

[1]) Por. E. Jansen, art. Accidents eucharistiques: Dict. théol. cathol. col. 1412, 1416.

[2]) Por. Calvin, Instit. lib. 3, c. 11, § 2, 3, 22; Lichtenberg, Encyclopédie des Sciences réligieuses, Paris 1877-1882, art. Justification.

co sądzili, że Bóg, bezwzględnie mówiąc, mógłby stworzyć całkowitą substancję ściśle nadprzyrodzoną, któraby miała z natury swej prawo do światła chwały i do widzenia uszczęśliwiającego. Zdanie to wywołało dość ostrą krytykę. Vasquez nazywa je bezpodstawnem, Nazarius powiada, że jest lekkomyślne, a Bannez, że świadczy o wielkiej ignorancji[1]).

Sądzimy, że rzeczona hipoteza zawiera oczywistą sprzeczność. Wszak substancja ma prawo do wszystkich swoich przymiotów. Gdyby więc istniała stworzona substancja nadprzyrodzona, natenczas miałoby stworzenie prawo do nadnatury; twierdzenie zaś takie stanowi jawną sprzeczność: s u b s t a n c j a l n e bowiem jest to, co się komuś należy; n a d n a t u r a l n e natomiast jest to, co się nikomu nie należy i jest darmo dane.

Teorję tę odnowiła szkoła Bajusa i Jansenjusza, ujmując ją w inną formę, która uczyniła z niej wprost konglomerat błędów. Twierdzili oni, że nadprzyrodzone dary, które Bóg udzielił pierwszym rodzicom, odpowiadały wymogom natury ludzkiej. Był to poprostu przesadny nadnaturalizm, który w następstwach swych prowadził bezpośrednio do zburzenia prawdziwego porządku nadprzyrodzonego. Św. Pius V potępił dnia 1 paźdz. 1567 r. następujące zdanie Bajusa: „Wyniesienie natury ludzkiej do udziału w naturze Bożej odpowiadało wymogom nieskazitelnego stanu pierworodnego, i dlatego twierdzić należy, że jest ono przyrodzone, a nie nadprzyrodzone"[2]). Otóż jasno jest, że i przytoczony błąd ma swe źródło w tem, iż nie umiano odróżnić przymiotów właściwych i koniecznych od owych niezasłużonych i darmo danych przypadłości, stanowiących porządek nadprzyrodzony.

Czyż nie dostrzegamy pewnych analogij między nadmienionym właśnie systemem a niektóremi nowożytnemi formami teorji immanencji, które, jak się zdaje, zaliczają nadnaturę do „całkowitego postulatu akcji"?[3]) Encyklika „Pascendi" potępia modernistów, według których religja katolicka nie

[1]) Por. Bannez, Comment. in I, q. 12, a. 4.
[2]) Denzinger, 1021.
[3]) Por. Schwalm: Revue Thomiste, sept. 1896.

jest niczem innem, jeno postulatem pełnego rozwoju życiowego: „Na tem miejscu, pisze Pius X, gorzko uskarżyć się musimy, że nie zbywa na katolikach, którzy lubo teorję immanencji jako teorję odrzucają, jednak się nią w apologetyce posługują; czynią to tak nieostrożnie, że, jak się zdaje, upatrują w naturze ludzkiej nietylko uzdolnienie i dostosowanie się do porządku nadprzyrodzonego, co i apologeci katoliccy ze słusznemi ograniczeniami wykazywali zawsze, ale prawdziwą i zupełną konieczność"[1]).

Teorje modernistyczne prowadzą do tego samego wyniku, co zasady bajanizmu i jansenizmu, mianowicie do zupełnej zagłady porządku nadprzyrodzonego; to bowiem, co ma znaczenie wymogu lub postulatu, nie może żadną miarą należeć do porządku darów darmo danych. Podobne teorje nigdy nie byłyby pociągnęły za sobą umysłów, gdyby myśl filozoficzna pozostała była wierna nauce Doktora Anielskiego o przypadłościach.

Przypatrzmy się teraz, jak się przedstawia prawdziwe i jedyne rozwiązanie problemu, który nas zajmuje. Racja, dla której nie może być substancji nadprzyrodzonej, tkwi w tem, że substancja wymaga bezwzględnie własnych przymiotów swoich; z tego zaś wynika, że to, co jest substancjalne, czyli należy do wymogów substancji, wyklucza wszelką ideę nadnaturalności i darmowości.

Przypadłość natomiast zgadza się z wymienionemi pojęciami, t. j. z pojęciem nadnaturalności i darmowości. Możemy bowiem w rzeczy samej wyróżnić trzy serje przypadłości: jedne są konieczne, jak np. właściwości związane nierozerwalnie z istotą; inne są niekonieczne i przygodne, lubo wyłonić się mogą z naturalnej możności podmiotu, jak np. ciepło, istniejące w wodzie, lub wiedza, która wzbogaca nasz umysł; inne wreszcie tylko Bóg wyprowadzić może z potencji posłuszeństwa stworzenia; te ostatnie są oczywiście całkiem niezasłużone i darmo dane. I tak wznosi się ponad porządkiem wszystkich substancyj stworzonych, ponad porządkiem przypadłości koniecznych i niekoniecznych, jakie

[1]) Denzinger, 2103.

stworzenie może z siebie wydobyć, porządek transcendentny i darmowy, składający się z przypadłości, któremi wszechmoc Boża wzbogaca stworzenia i które tworzą porządek, zwany słusznie porządkiem nadprzyrodzonym.

Niemniej trzymać się trzeba ściśle syntezy tomistycznej tam, gdzie chodzi o zachowanie całkowitej racji nadprzyrodzoności łaski uświęcającej. Niektórzy teologowie, jak np. doktorowie paryscy z epoki św. Tomasza, nie zważając na prawdziwą naturę przypadłości, sądzili, że łaska powstaje przez akt twórczy. Wpływu podobnych teoryj dopatrzyć się można i w niektórych nowszych dziełach. Św. Tomasz postawił przytoczonej hipotezie niepokonalne zapory[1]). Bóg stworzył bezpośrednio to, co posiada byt w ścisłem znaczeniu, to jest, podmiot samoistny, a nie przypadłość, która raczej jest bytem, należącym do innego bytu, czyli bytem bytu: entis ens. Kiedy Bóg stwarza podmiot, natenczas powstają przypadłości właściwe z konieczności, jako nieodzowne następstwo czynności twórczej; i dlatego powiedzieć można, posługując się przyjętą terminologją, że są one s p ó ł s t w o r z o n e: concreatae. Inaczej jednak rzecz się ma, kiedy chodzi o przypadłości nadprzyrodzone. Łaska i cnoty wlane nigdy nie są właściwościami natury; mają one zawsze charakter darów dodatkowych, wtedy nawet, kiedy istnieją w podmiocie od pierwszej chwili stworzenia, jak np. łaska, którą Bóg udzielił aniołom, Adamowi, duszy Chrystusa Pana i Najśw. Marji Pannie. Z tego wynika, że łaska i cnoty wlane są wyprowadzone z potencji posłuszeństwa, to jest, ze zdolności biernej, która sprawia, że stworzenie zdolne jest przyjąć wszelakie skutki, jakie Działacz pierwszy i nieskończony zechce w niem wywołać. W ten sposób rodzą się według wyraźnej nauki św. Tomasza cnoty wlane: „Alio modo aliquid est in potentia in anima, quod non est natum educi in actum, nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae"[2]).

---

[1]) Sum. Theol. I, q. 45, a. 4.

[2]) De Virtut. a. 10, ad 13.

To, co św. Tomasz mówi o cnotach, odnosi się także do łaski, która przecież jest ich korzeniem i zasadą. Na innem miejscu zadaje sobie Doktór Anielski pytanie, czy usprawiedliwienie grzesznika, które się dokonywa przez to, że Bóg wlewa łaskę uświęcającą do duszy, jest większem dziełem Bożem, aniżeli stworzenie świata. W odpowiedzi, którą daje, św. Tomasz podkreśla nader ważne rozróżnienie: Otóż ze strony kresu, czyli powstającej realności, jest usprawiedliwienie dziełem większem od dzieła stworzenia, ponieważ kresem jej jest forma, czyli jakość nadprzyrodzona, cenniejsza nad wszystkie skarby świata; natomiast pod względem sposobu, w jaki Bóg działa, jest dzieło stworzenia większe od usprawiedliwienia, ponieważ przy stworzeniu Bóg wyprowadza coś z niczego[1]). Z tego wynika, że łaska nie rodzi się przez akt twórczy. Stąd wyprowadza Doktór Anielski dalszy wniosek, ten mianowicie, że Bóg może posługiwać się narzędziami przy udzielaniu łaski, gdy przeciwnie nie może posługiwać się narzędziami przy stworzeniu, które jest własnem i istotnem dziełem Bożem[2]).

III. Organizm nadprzyrodzony w świetle tomistycznej nauki o przypadłościach.

Kto wniknął w głąb nauki św. Tomasza, ma tem samem jasne pojęcie o całokształcie organizmu nadprzyrodzonego. W porządku bytu mamy nadprzyrodzoną przypadłość, która stanowi istotę i nową naturę naszego odrodzenia i tworzy niejako podstawę dla nadnatury, istniejącej w człowieku; w porządku czynności zaś mamy przypadłości nadprzyrodzone, będące nowemi władzami człowieka odrodzonego do nowego życia. Albowiem Opatrzność Boża nie jest mniej troskliwa i hojna względem nadnatury, niż względem natury[3]). I otóż istotom naturalnym Opatrzność udziela nasamprzód podstawowej zasady życia i działalności, mianowicie natury, a potem zasad bezpośrednich, to jest

[1]) Sum. Theol. I. II, q. 113, a. 9.
[2]) Sum. Theol. I, q. 45, a. 5; III, q. 61, a. 1.
[3]) Sum. Theol. I. II, q. 110, a. 2.

zdolności czy władz, które wypływają z natury i na niej się wspierają, jak konary na pniu macierzystym. Podobnie postępuje Bóg w porządku nadprzyrodzonym. Nasamprzód udziela On organizmowi nadprzyrodzonemu życiowego podkładu, wspierającego owo misterne budowanie wzniesione z przeróżnych darów darmowych. Tą naturą wlaną to łaska uświęcająca, będąca bezcenną przypadłością, dlatego, że nam daje udział we wnętrznem życiu Bożem.

Jak jednak natura przyrodzona nie działa bezpośrednio przez się, lecz przez władze, różne od niej samej i wypływające z niej z koniecznością, tak i łaska nie działa sama przez się, lecz przez władze, to znaczy, przez cnoty i dary, które jej niby chwalebny orszak zawsze towarzyszą i sprawiają, iż zdolna jest rozwinąć w całej pełni wieloraką działalność swoją.

Widzimy tedy, że łaska uświęcająca jest istotą, czyli duszą, przedziwnego organizmu nadprzyrodzonego, a wypływające z niej właściwości mają znaczenie władz nowych.

Władze te tworzą jednolity zespół sił i energji życiowych i grupują się w trzech hierarchicznie ułożonych stopniach. Nasamprzód mamy cnoty teologiczne, które mają samego Boga za właściwy przedmiot swój i orjentują nas skutecznie ku Niemu. Następnie przychodzą wlane cnoty moralne z przebogatem swem rozgałęzieniem; mają one za zadanie kierować nami w normalnych warunkach ludzkiego życia. Dary Ducha Św. wreszcie poddają nas skutecznemu kierownictwu Boga[1]); są to niejako zarodki heroizmu, niby rośliny, co wyrastają w kwiat heroizmu, niby harfa, której dźwiękiem heroizm.

Ostateczne wreszcie uwieńczenie Darów tworzą szczególnie doskonałe akty, zwane owocami Ducha Św., oraz pewne dzieła o szczytniejszej jeszcze doskonałości, zwane Błogosławieństwami ewangelicznemi: bądź dlatego, że prowadzą nas do błogosławionej wieczności, bądź też dlatego, że stanowią już na tym świecie początek i przedsmak rozkoszy niebieskich. Między owocami Ducha Św. a Błogosławień-

[1]) Sum. Theol. I. II, q. 68, a. 1.

stwami ta według św. Tomasza istnieje różnica, że owocami nazywamy wszystkie akty cnót, przy których sprawiedliwy odczuwa rozkosz duchowną, gdy tymczasem przez Błogosławieństwa oznaczamy tylko te najdoskonalsze czynności, które są niejako dopełnieniem świętości.

Całkowity zatem organizm nadprzyrodzony przedstawia się w sposób następujący:

Rolę istoty odgrywa w nim przypadłość wlana, mianowicie łaska uświęcająca.

Rolę władz odgrywają przypadłości wlane, mianowicie trzy cnoty teologiczne; cztery cnoty kardynalne, które mają za zadanie wydoskonalić cztery naczelne władze człowieka; a wreszcie siedm Darów Ducha Św., które nas dysponują do chętnego i pilnego przyjmowania specjalnych natchnień Ducha Św.

Rolę czynności odgrywają nadprzyrodzone przypadłości, będące słodkimi owocami Ducha Św., oraz Błogosławieństwa ewangeliczne, tworzące najwyższy szczebel doskonałości chrześcijańskiej.

* * *

Oto jak się przedstawiają najgłówniejsze harmonje wyłożonej syntezy: naprzód harmonja porządku dynamicznego i teleologicznego, z której rodzi się piękno wszechświata; a potem harmonja łaski, cnót, darów i czynności, które tworzą piękno naszego życia nadprzyrodzonego.

Chlubą i koroną naszej wolnej woli w życiu doczesnem jest owa przecenna przypadłość, zwana zasługą, co rodzi się pod wpływem miłości; w wiecznej ojczyźnie zaś chlubę naszą i koronę stanowić będą owe nieśmiertelne przypadłości, zwane widzeniem uszczęśliwiającem i ubłogosławiającą miłością.

Tak tedy uzdalniają nas przypadłości nadprzyrodzone do osiągnięcia wiecznego naszego przeznaczenia, do zyskania udziału we właściwem życiu Bożem, do uwielbiania Boga w hymnie, co pochodzi z serca i jest prawdziwym zadatkiem wiecznej szczęśliwości.

CZĘŚĆ DRUGA.

KOSMOLOGJA ŚW. TOMASZA.

ROZDZIAŁ I.

Materja i forma.

Teza VIII. — *„Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae nominibus designantur.*

Stworzenie cielesne złożone jest w samej istocie swej z możności i aktu; możność tę i akt w porządku istoty zwiemy materją i formą"[1]).

Widzieliśmy, jak bogate jest zastosowanie pierwszych zasad ontologji w świecie stworzeń duchowych. Przejdźmy teraz do podstawowego problemu kosmologji, dotyczącego składu ciał. W stworzeniach duchowych istota jest pojedyńcza, i dlatego są one złożone tylko z istoty i istnienia, oraz z przypadłości, czyli z form drugorzędnych, wzbogacających substancję. W stworzeniach zaś cielesnych spotykamy w porządku samej istoty możność i akt. Istota nadmienionych stworzeń składa się z pierwiastka aktualnego, będącego źródłem określenia i doskonałości gatunkowej; zwiemy go formą substancjalną.

I. Problem.

Punktem wyjścia dla nas będą znowu dane, zaczerpnięte z doświadczenia i ze zdrowego sensu, które nam mówią, że w ciałach istnieje pewien dualizm i pewna antynomja. Otóż zdaje się, że ciała są bierne i bezczynne, a jednakowoż roz-

[1]) Por. De Spirit. creaturis, a. 1.

wijają one tyle energji i działalności, iż z niej powstaje to bogactwo natury i ten urok wszechświata, jaki podziwiamy. Są one wielorakie i różne, a jednak zachowują przedziwną jedność, której prąd następujących po sobie zjawisk i przemian nie zdoła podkopać. Posiadają one pewien element rodzajowy, wspólny wszystkim ciałom, oraz element gatunkowy, czyli typiczny, który każde z nich w ściśle określonej umieszcza hierarchji; posiadają one pewien element, który trwa wśród szeregów następujących po sobie fenomenów, oraz inny element, który ginie, względnie ustawicznie się odnawia. Świadczy o tem prawo zachowania materji i energji, której ilość zostaje niezmiennie ta sama. Po dokonaniu kombinacji czyli po zmieszaniu elementów, waga się nie zmienia; ilość ruchu, który niby ginie, przemienia się w odpowiednią ilość ciepła; stąd znane aksjomaty nowożytnej nauki: „Mechaniczny ekwiwalent ciepła" i „Nic nie bywa na nowo stworzone i nic nie ginie"[1]). A jednak chemja stwierdza różne przemiany, a biologja różne fazy ewolucji życiowej.

Codzienne zatem doświadczenie uczy wyraźnie, że istnieje dualizm. Rozum zaś szuka wyjaśnienia i dochodzi samorzutnie do wniosku, że w ciałach winny być dwa istotnie odrębne pryncypja: 1) pryncypjum bierności, inercji, wielości i podziału, będące równocześnie pryncypjum wspólnem i rodzajowem, oraz czemś stałem wśród nieskończonej serji następujących po sobie modyfikacyj; 2) pryncypjum działalności i jedności, które poszczególne ciała wyróżnia i nadaje im stały charakter, własny typ i określenie gatunkowe. Pierwsze z wymienionych pryncypjów jest bierne i zdolne do przyjęcia determinacji, a tem samem potencjalne i materjalne; drugie zaś jest czynne i gatunkowe, a tem samem dynamiczne i formalne. Otóż cały problem, tyczący się konstytucji ciał, polega na określeniu roli, przypadającej każdemu z wymienionych pryncypjów. Ktoby wyłącznie bronił pierwszego, ten dochodzi do przesadnych teoryj a t o m i z m u; kto zaś trzyma się zbyt jednostronnie drugiego, dojdzie do przesadnych twierdzeń d y n a m i z m u. Nauka Arystotelesa i św.

[1]) Por. P. Duhem, Le Mixte, str. 205.

Tomasza, którą św. Kongregacja podaje jako pewną dyrektywę, uwzględnia oba elementy; nie stawia ich na równej linji, lecz wskazuje podstawowy stosunek możności do aktu, jaki między niemi istnieje. Jest to system scholastyczny, zwany h i l e m o r f i z m e m, t. j. teorją materji pierwszej i formy substancjalnej.

System ten streścić można w trzech tezach:

1) Istnieje w ciałach substancjalny pierwiastek materjalny i substancjalny pierwiastek formalny; 2) każdy z nich stanowi substancję niekompletną; 3) pierwiastek materjalny pozostaje do pierwiastka formalnego w takim stosunku, jak możność do aktu, do którego się z istoty swej odnosi.

Z przytoczonych zasad wypływa szereg koniecznych wniosków. Poszczególne ciała nie są nagromadzeniem kilku substancyj kompletnych, lecz złożone są z materji i formy w ten sposób, iż posiadają substancjalną jedność; ciała różnią się między sobą substancjalnie tak, jak gatunek różni się od innego gatunku; istnieją w przyrodzie zmiany substancjalne, t. zn. korupcje i generacje, których mocą we wszechświecie nowe powstają substancje.

Niepodobna na tem miejscu poddać szczególne systemy dokładnej analizie, bo to wymagałoby obszernego tomu[1]); dość będzie, jeśli pokrótce wyłożymy system tomistyczny, któremu Kościół przyznaje pierwszeństwo i który ostatecznie jest echem zdrowego sensu.

II. Istnienie pierwiastka materjalnego.

Doświadczenie i rozumowanie stwierdzają nasamprzód, że we wszystkich ciałach istnieje substancjalny pierwiastek materjalny. Wszak działalność ciał dokonywa się w przestrzeni, jak również rozwija się i szerzy w przestrzeni; widzimy także, jak jedne ciała oddziaływają na drugie przez to, że się wzajemnie stykają, tudzież, że oddziaływują na siebie w miarę, jak się wzajemnie dotykają, tak, iż wszelka ich czynność ustaje z chwilą, kiedy między niemi wszelki

[1]) Por. Nys, Cosmologie.

ustaje kontakt, czy pośredni czy też bezpośredni. Przestrzeń zaś suponuje rozciągłość, i dlatego kontakt ciał wymaga rozciągłej płaszczyzny. Stąd wniosek gotowy, że istnieje jakiś pierwiastek, który tworzy zasadę rozciągłości i jest tem samem materjalny, ponieważ materja i rozciągłość stanowią nierozerwalne pojęcia. Że pierwiastek ten jest stały, stwierdza prawo ciążenia, według którego waga zostaje zawsze ta sama, bez względu na to, jaka zaszła przemiana; to zaś suponuje istnienie jakiegoś pierwiastka, który pozostaje taki sam po przemianie, jakim był przed przemianą. A ponieważ serja przypadłości, przejawów, przemian, ruchów i czynności nie może opierać się na próżni, stąd wniosek konieczny, że element ten jest substancjalny, tak, iż stanowić może pierwszy podkład tej nieprzerwanej fluktuacji.

III. Istnienie pierwiastka formalnego.

Wszelako pierwiastek materjalny nie wystarcza. Doświadczenie i rozumowanie domagają się innego jeszcze substancjalnego pierwiastka, mianowicie formalnego i dynamicznego; inaczej bowiem niepodobna wytłumaczyć jedności, stałości i działalności jestestw żywych. Bo czyż możliwe, by w zwierzęciu nie było wnętrznej formy, która nadaje całemu jestestwu jedność, która kieruje wszystkie jego energje do jednego celu, t. j. do zachowania i wydoskonalenia samego jestestwa, która mimo wielorakich części materjalnych, z jakich się składa dane jestestwo, wywołuje przejawy pojedyńczego i niepodzielnego uczucia, jak np. poznania i pożądania zmysłowego, które jest źródłem całego psychicznego życia zwierzęcia?

Coś podobnego spostrzegamy w roślinie. I tam istnieje jakaś wewnętrzna siła, która wszystkiemi częściami kieruje, układa je i sprawia, że przyczyniają się do dobra całego organizmu. Rezultat tej działalności pozostaje w samem wnętrzu rośliny; ona sama korzysta z własnej pracy swojej przez to, że się ciągle rozwija i wydoskonala, aż osiągnie ostateczny kres rozwoju, który stanowi jej ozdobę i uwieńczenie. Sama materja, która przecież ustawiczne przecho-

dzi odmiany, a po niejakim czasie w tem samem jestestwie żywem całkowicie się odnawia, nie może być dostateczną przyczyną tej stałości i gatunkowej jedności. Kto zatem zachować pragnie realność życia oraz realną różnicę między ciałami żywemi a martwemi, zniewolony jest przyjąć pierwiastek substancjalny i gatunkowy, będący źródłem tej ścisłej jedności. Pierwiastek ten zwiemy formą substancjalną.

W dziedzinie ciał nieorganicznych prawda ta jest nieco mniej oczywista. Wszelako i tu mamy pewne dane, które, jak się zdaje, przemawiają za tezą tomistyczną. Chodzi mianowicie o pewne przejawy, które znachodzimy przedewszystkiem w kryształach. W krysztale panuje jakaś tajemnicza siła, która grupuje i układa poszczególne molekuły wedle pewnego gatunkowego i niezmiennego typu; dostrzegamy to najwyraźniej wtedy, kiedy jakiś kąt kryształu bywa uszkodzony; natenczas bowiem naprawia on się sam z niechybną pewnością wedle tego samego stałego typu. Czyżby ta energja wewnętrzna nie była właśnie pierwiastkiem substancjalnym i formalnym, o którym wspomina Arystoteles i św. Tomasz? Mamy poważnych uczonych, którzy to bez wahania wyznawają. „Krystalografja zatem, pisze słynny de Lapparent, przyznaje, jak się zdaje, słuszność opinji filozoficznej, jaką już w wieku XIII głosił potężny genjusz św. Tomasza z Akwinu"[1]).

Z właściwości, nie dających się sprowadzić do innych, wyprowadzić możemy dwie niezłomne zasady, które mają znaczenie ogólne i odnoszą się do wszystkich ciał. Otóż jedna grupa wspomnianych właściwości łączy się z i l o ś c i ą i stwierdza istnienie substancjalnego pierwiastka formalnego. I tu również stoi nauka po stronie scholastyki. „Jesteśmy zatem zniewoleni przyjąć w naszej fizyce coś więcej, aniżeli elementy czysto ilościowe, któremi się zajmuje geometrja; wszak przyznać musimy, że materja posiada j a k o ś c i. Pod grozą zarzutu, że powracamy do jakichś sił tajemniczych, zniewoleni jesteśmy uważać to, dzięki czemu ciało jakieś jest ciepłe, oświetlane, elektryzowane lub magnetyzowane, za

[1]) A. de Lapparent, Cours de minéralogie, str. 68.

pierwszą jakość, nie dającą się zredukować; słowem, należy się wyrzec powtarzanych od czasów Kartezjusza bezustanku zakusów i oprzeć teorje nasze na najistotniejszych pojęciach fizyki perypatetycznej"[1]).

IV. Ostateczne wyniki.

Jeśli uwzględnimy naukę tomistyczną w formie ogólnej, w jakiej ją św. Kongregacja zatwierdziła, zostawiając na boku te liczne zastosowania, nie należące do jej istoty, natenczas nazwać ją możemy nauką pewną, mającą znaczenie wniosku, popartego przez sens zdrowy. Istotne wyniki systemu tomistycznego uważać trzeba za niewzruszone i definitywne zdobycze naukowe. Można je streścić w sposób następujący: 1) W ciałach przyjąć należy prócz materji, ilości i ruchu jakiś pierwiastek formalny i dynamiczny, oraz pewne jakości stałe; 2) materja jest niezniszczalna: nic nie ginie; 3) forma nie jest wyprowadzona z nicości, lecz z możności podmiotu, który ją w swem wnętrzu potencjalnie zawierał i który ją przyjmuje: nic nie bywa na nowo stworzone.

Wprawdzie św. Kongregacja nie mówi nic o przemianach substancjalnych; wszelako nauka ta jest zupełnie pewna przynajmniej tam, gdzie chodzi o naturę człowieka i o naturę zwierzęcia, ponieważ istotna różnica, istniejąca między jestestwem żywem a ciałem martwem jest aż nadto oczywista. Niemniej można ją uważać za pewną tam, gdzie chodzi o świat roślinny. Wszak przejawy, których mocą roślina rozwija się i zamiera, których mocą potężny dąb wyrasta i kiedyś się w proch zamieni, stanowią bezwątpienia zmiany, sięgające aż do wnętrza samej substancji. Słowem, gdziekolwiek znajdujemy przejście z życia do śmierci, lub z śmierci do życia, tam mamy przemianę substancjalną.

Dowód ten nie ma równej siły, gdy idzie o ciało nieorganiczne; jednakowoż i tu mamy pewne dane. Właściwości bowiem nie dające się zredukować do innych, jakie

[1]) P. Duhem, Evolution de la mécanique, str. 197-198.

nauka w nowo powstałych kombinacjach stwierdza, uprawniają nas do wniosku, że i tu zaszła zmiana substancjalna.

Wyłożony system arystotelesowsko - tomistyczny daje najlepsze wyjaśnienie dogmatów katolickich, odnoszących się do łączności duszy z ciałem, do natury ludzkiej Chrystusa Pana, do rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystji, oraz do dogmatu przeistoczenia. Wszystkie bowiem przytoczone dogmaty suponują materję, formę, zjednoczenie substancjalne oraz substancjalną przemianę.

Później podamy niektóre dokumenty kościelne, tyczące się duszy ludzkiej; na tem miejscu dość będzie przytoczyć świadectwo uczonego P. Duhema: „Zwolna jednak i przez sam fakt wspomnianego rozwoju napotykają hipotezy mechaniczne na każdym kroku na zapory, które coraz trudniej przełamać. I wtedy to odwracają się fizycy od systemów atomistycznych, kartezjańskich czy newtonistycznych i zwracają się znowu do metod, mających uderzające podobieństwo do tych, które głosił Arystoteles. Fizyka aktualna skłania się do tego, by powrócić do formy perypatetycznej"[1]).

Teza IX. — „Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur; nec ponitur in praedicamento, nisi reductive ut principium substantiale.

Żadna z wymienionych części nie posiada bytu przez się, żadna nie powstaje przez się, żadna też nie ulega zepsuciu przez się; żadnej nie można umieścić w jakiejś kategorji, jeno przez redukcję jako pierwiastek substancjalny"[2]).

Wykazaliśmy istnienie materji i formy; przechodzimy zatem z kolei do określenia natury i zadania każdego z wymienionych elementów. Każdy z nich jest czemś istotnie niekompletnem, żaden nie może istnieć sam dla siebie; przez to tylko, że się wzajemnie jednoczą, realizują one własną

[1]) P. Duhem, Le Mixte, str. 200. Por. Hugon, Curs. Philos. Thomist. t. II, tract. II.

[2]) Por. Sum. Theol. I, q. 45, a. 4; De Pot. q. 3, a. 3.

wartość swoją. Materja posiada bezwątpienia byt; wszelako nie posiada go w sobie samej, ani przez się samą, lecz jedynie w złożonej całości. Forma ma byt, a przez nią materja otrzymuje byt; to jednak, co we właściwem znaczeniu bytuje, to całość złożona, czyli złożone jestestwo. Choć więc każda z przytoczonych części ma byt, to jednak żadna nie ma bytu przez się, ponieważ żadna nie jest kompletną całością, która istnieje i działa. Podobnie rzecz się ma przy generacji i korupcji: Samo jestestwo złożone jest tem, co przez się rodzi się, lub przez się ulega zepsuciu.

Przy stworzeniu świata stworzone zostały przez się tylko całkowite substancje; materja zaś i forma zostały s p ó ł s t w o r z o n e w substancjalnej całości. Odtąd jest materja niezniszczalna, a forma rodzi się wraz z całem złożonem jestestwem i wraz z niem ulega zepsuciu, podobnie jak to, co się rodzi, lub co umiera, to nie dusza ludzka, lecz człowiek. To, co zaliczamy do jakiejś kategorji, to również całe jestestwo złożone; i tak np. zaliczamy jakąś rzecz materjalną wprost do kategorji substancji; natomiast materję i formę zaliczamy do pewnej kategorji tylko przez redukcję, to znaczy, o ile części danego jestestwa odnoszą się do tej kategorji, w jakiej znajduje się całkowite jestestwo[1]).

Powyższe uwagi ułatwią nam zrozumienie znanego tekstu Arystotelesa: Materia prima non est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum, quibus ens determinatur[2]); materja pierwsza nie jest „quid", to znaczy, nie jest substancją gatunkową, zwaną „quidditas"; ta ostatnia bowiem stanowi kompletną całość, gdy przeciwnie materja jest elementem częściowym, potencjalnym i nieokreślonym, istniejącym jedynie przez formę i w jestestwie złożonem. Również nie jest ona „quale", to znaczy, podmiotem, wzbogaconym własnemi przymiotami; przymiot bowiem wymaga substancji, której daje pewne wykończenie. Także nie jest ona „quantum", to znaczy, podmiotem, noszącym na sobie cechę ilości, ponieważ ilość jest przypadłością, która suponuje

[1]) Por. Arystot. VII. Metaphys.
[2]) Arystot. I. Phys.

zarówno materję, jak i substancję materjalną. Ilość łączy się z materją, a jakość z formą; wszelako tak jedna jak i druga istnieje tylko w jestestwie złożonem. Materja wreszcie nie jest żadną determinacją bytu, to znaczy, nie należy ona do żadnej z kategoryj przypadłości, które modyfikują istniejącą już substancję i tworzą stosunek między nią a światem zewnętrznym, jak np. relacja, akcja lub bierność. Wszakże jest ona zasadniczą realnością i stanowi wewnętrzną część substancji realnej.

Ponieważ jednak materja sama przez się jest potencjalna i nieokreślona, nie może ona nigdy istnieć oddzielnie od formy, nawet nie w sposób cudowny. Byłoby to, powiada św. Tomasz, prawdziwą sprzecznością[1]); wszystko bowiem, co istnieje, posiada już określoną istotę i znajduje się na pewnym stopniu gatunkowym bytu, który, jak wiemy, opiera się właśnie na formie substancjalnej.

Forma jest realnością, która nadaje jestestwu gatunkowe określenie i umieszcza je na właściwym mu stopniu hierarchicznym bytu. Podobnie jak akt ma za zadanie kompletować potencję, tak zadaniem formy jest determinować materję i sprawić, by takowa istniała. Dopiero na mocy ścisłej łączności materji i formy powstaje ciało fizyczne, tak, iż dla nas wszelkie ciało jest czemś złożonem z materji i formy. Powiedzieliśmy właśnie, że materja bez formy istnieć nie może, bo to stanowi jawną sprzeczność; czyż to samo powiedzieć należy także o formie, istniejącej bez materji?

Nie chodzi tu o formę duchową, jaką np. jest dusza ludzka, która, nie otrzymawszy bytu swego od materji, może żyć i działać bez niej. Mamy tu raczej na myśli formę materjalną, która rodzi się z energji materji, jak np. forma rośliny lub dusza zwierzęca. Hipoteza ta wcale nie jest niedorzeczna. Forma bowiem jest aktem, który Bóg mocą swoją może podtrzymać; wprawdzie domaga się ona materji jako naturalnego swego podkładu, wszelako moc Boża może się stać dla niej wyższą podporą. Podobnie tedy jak Bóg podtrzymuje

[1]) Por. Quodlibet III, a. 1.

w Eucharystji przypadłości oddzielnie od substancji[1]), tak mógłby zachować w sposób cudowny formę zepsowalną, jak np. duszę gołębia, oddzielnie od materji, i ją potem znowu połączyć z ciałem, od którego została odłączona.

Wszelako wedle praw porządku przyrodzonego istnieje forma zepsowalna tylko w połączeniu z materją i w złożonem jestestwie, albowiem bytu przez się nie posiada część, lecz całkowite jestestwo.

Prawdę tę głosi zdrowy sens, którego echem jest przytoczona teza św. Kongregacji.

---

[1]) Por. Hugon, Eucharistie, str. 150 nn.

ROZDZIAŁ II.

Ilość.

Teza X. — *„Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius quod est extra ordinem dimensionis; quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt et est veri nominis accidens.*

Lubo rozciągłość na części całkujące wynika z natury cielesnej, to jednak dla ciała nie jest to samo „być substancją" i „być rozciągłą". Substancja jest przez się niepodzielna, wprawdzie nie na sposób punktu, lecz na sposób tego, co znajduje się poza porządkiem wymiaru; ilość zaś, nadająca substancji rozciągłość, różni się rzeczowo od substancji i jest prawdziwą przypadłością"[1]).

Widzieliśmy, jak należy rozwiązać problem, tyczący się istotnych pryncypjów ciał, oraz jak należy uzasadnić, że substancja cielesna jest całością złożoną z materji i formy; teraz przychodzimy zkolei do rozpatrywania przypadłości, towarzyszących z koniecznością substancji. Otóż pierwszą przypadłością, która wypływa z materji, którą substancja bezpośrednio przyjmuje i która wspiera inne zjawiska, to ilość, czyli rozciągłość. Trzy tezy poświęcone są wyjaśnieniu roli, jaką odgrywa ilość, oraz zagadnieniom, związanym z pojęciem ilości, mianowicie zagadnieniu, dotyczącemu pierwiastka ujednostkowienia oraz obecności ciał w miejscu.

[1]) Por. I. Sent. dist. 37, q. 2, a. 1, ad 3; IV. Cont. Gent. c. 65.

Teza, którą się obecnie zajmujemy, przypomina nasamprzód, że ilość, czyli rozciągłość, związana jest koniecznym węzłem z substancją cielesną.

Konstatujemy na każdym kroku, że ciała zewnętrzne działają na nasz organizm i wywołują w nas przejawy czucia. Otóż dusza nie jest jedyną przyczyną podobnych zjawisk, boć ona doznaje ich nieraz mimo swej woli, a z drugiej strony nie potrafi ich wywołać wedle własnego upodobania. Trzeba je zatem sprowadzić do jakiejś przyczyny zewnętrznej, której działalność zależy od przestrzeni, wymaga realnego kontaktu, suponuje rozciągłą płaszczyznę. Ciągła i bezustanna działalność przyrody świadczy o realności rozciągłości jako o realnej właściwości substancji cielsnej. Wynika to zresztą z tezy poprzedniej. Wszak powiedzieliśmy, że doświadczenie i zdrowy sens dostrzegają w ciałach pewien substancjalny pierwiastek potencjalny, będący źródłem ilości i rozciągłości, oraz pewien substancjalny pierwiastek dynamiczny i formalny, będący źródłem jakości i towarzyszących jej przypadłości.

Wszelako ilość nie jest substancją, jak to teza nasza wyraźnie zaznacza. Już Arystoteles zauważył, że długość, szerokość i głębokość są ilościami, a nie substancją[1]).

Wiara podaje nam pod tym względem nader cenne szczegóły, do których Stagiryta nie był w stanie dotrzeć.

Wiara poucza nas o tem, że substancja materjalnego chleba znika i że po przeistoczeniu pozostają przypadłości, czyli postacie. Pierwszą zaś przypadłością jest ilość, będąca naturalną podporą jakości i zjawisk zmysłowych. Istnieje zatem rzeczowa różnica między ilością a substancją.

Dowód rozumowy wskazany w tezie, którą się zajmujemy, jest następujący: Ilość daje wyłącznie byt drugorzędny, to znaczy, nadaje podmiotowi rozciągłość na części całkujące. Suponuje ona zatem, że podmiot istnieje już w sobie, czyli w swym pierwszym i podstawowym bycie; stąd winna między nią a substancją istnieć ta zasadnicza różnica, która

[1]) VII. Metaphys. — Por. św. Tomasz, in h. l. (ed. Cathala.)

wyodrębnia formę drugorzędną od pierwszej podstawy, dźwigającej cały zespół przypadłości.

Substancja sama z siebie jest niepodzielna; ilość dopiero udziela jej części rozciągłych, a tem samem rozciągłości w trzech wymiarach. Słusznie zatem powiada św. Tomasz, że materja jest podzielna na części jedynie przez to, że nosi na sobie cechę ilości, czyli przez to, że jest rozciągła; skoro usuniemy rozciągłość, substancja jest niepodzielna[1]). I tu przychodzi nam zdrowy sens z pomocą, stwierdzając mianowicie, iż nasza ilość rozciągła może wzrastać lub się kurczyć, gdy przeciwnie własna nasza substancja zostaje bez zmiany.

Niepodzielność, którą przypisujemy substancji, nie jest ta sama, jaką przyznajemy p u n k t o w i, lecz należy do wyższego porządku, wykluczającego wymiary. By to zrozumieć, trzeba wiedzieć, że scholastycy wyróżniają różnorakie części: naprzód części i s t o t n e, jak np. istotę i istnienie; następnie części l o g i c z n e, jak np. rodzaj i różnicę gatunkową; dalej części d y n a m i c z n e, jak np. rozum i wolę, jako części czyli władze duszy; wreszcie części c a ł k u j ą c e, które sprawiają, że substancja stworzona jest podzielna, że posiada wymiary i znajduje się w miejscu oznaczonem.

Otóż rola ilości na tem właśnie polega, iż udziela ona substancji, która sama przez się jest niepodzielna, wspomnianych części całkujących, a tem samem rozciągłości w trzech wymiarach. Z tego wynika, że istotne pojęcie ilości rozciągłej wymaga odrębnych części, to jest, by jedna część nie była drugą częścią, oraz, by jedna część znajdowała się poza drugą częścią. Skoro zaś jedna część odrębna jest od drugiej i znajduje się poza drugą, to tem samem znajduje się ona z naturalną koniecznością poza miejscem, które owa druga część zajmuje, a z drugiej strony wyklucza drugą część z miejsca, gdzie się sama znajduje. Otóż właściwość tę nazywamy n i e p r z e n i k l i w o ś c i ą. Z tego dalej wy-

[1]) Sum. Theol. I, q. 50, a. 2; IV. Cont. Gent. c. 65.

nika, że części można rozdzielić i rozłączyć: jest to podzielność, a wreszcie, że można je zmierzyć.

Widzimy zatem, jak z przytoczonego pojęcia ilości wypływają wszystkie jej właściwości: rozciągłość części w przestrzeni, nieprzenikliwość, podzielność, a wreszcie rozciągłość w trzech wymiarach.

Rdzennem więc pojęciem jest różnica czyli odrębność części między sobą; inne zaś właściwości są tylko drugorzędnemi jej skutkami. Niepodobna zatem pomyśleć ilości rozciągłej, w którejby jedna część nie różniła się od drugiej; wszelako da się pomyśleć, by dwie różne części w sposób cudowny zajmowały równocześnie to samo miejsce. Lecz o tem później.

Przytoczona teza św. Kongregacji podaje zatem doskonałe streszczenie całej filozofji ilości, pozostawiając na boku subtelne kwestje scholastyczne[1]): Ilość jest to przypadłość różna od substancji, ponieważ sprawia, że takowa ma części rozciągłe; może ona się zmieniać, gdy przeciwnie substancja trwa niezmiennie i niepodzielnie w samej sobie; jest ona przypadłością nader realną, albowiem dzięki ilości, rozciągłości i objętości dokonywają się wszystkie przejawy zmysłowe, jak ciążenie, atrakcja, odżywianie i życie, dzięki którym realizuje się harmonijny układ wszechświata.

---

[1]) Por. Hugon, Curs. Philos. Thomist. t. II, tract. II, q. 3.

ROZDZIAŁ III.

Pierwiastek ujednostkowienia.

Teza XI. — *„Quantitas signata materia principium est individuationis, id est numericae distinctionis (quae in puris spiritibus esse non potest), unius individui ab alio in eadem natura specifica.*

Materja oznaczona co do swej ilości stanowi pierwiastek ujednostkowienia, to jest zasadę liczebnej różnicy (niemożebnej w duchach czystych) między jednem osobnikiem a drugim w obrębie tego samego gatunku"[1]).

Zarówno w przyrodzie jak i w obrębie natury ludzkiej konstatujemy jedność gatunkową oraz różnicę w osobnikach. W każdej jednostce istnieje całkowita natura gatunkowa, a jednak mnożąc jednostki, nie mnożymy gatunku. I tak np. istnieje całkowita natura ludzka w każdym człowieku, całkowity gatunek orła lub gołębia w każdym orle względnie w każdym gołębiu; całkowita natura żelaza jest w każdym kawałku żelaza, a jednak gatunek pozostaje zawsze jeden, gdy przeciwnie mnożą się ludzie, orły, gołębie lub kawały żelaza. Jakże się to dzieje, że istnieć może wiele jednostek substancjalnie różnych, gdy tymczasem substancja gatunkowa pozostaje jedna? W jaki sposób istnieć może wielokrotność jednostek, które wszystkie posiadają doskonałości gatunku, bez wielokrotności samego gatunku? I tak stawia nas najpośledniejsze z otaczających nas stwo-

[1]) Por. Sum. Theol. I, q. 50, a. 4; II Cont. Gent. c. 92, 93; In Boet. De Trinit. q. 4, a. 2.

rzeń wobec tajemniczego i nader trudnego problemu, który według wielkiego Bossueta jest wprost nie do rozwiązania[1]).

Chodzi tu o słynne zagadnienie, tyczące się pierwiastka ujednostkowienia, czyli różnicy liczebnej jednostek w obrębie tego samego gatunku.

Ponieważ jednostka jest substancją, która nie może być udzielona innym i jest substancjalnie wyodrębniona od innych, dlatego pierwiastek ujednostkowiający winien być jednocześnie pierwiastkiem substancjalnym i wnętrznym, oraz pierwiastkiem nieudzielności i różności.

Nie tu miejsce na krytykę poszczególnych teoryj scholastycznych. Nie do przyjęcia jest zdanie, wedle którego istota materjalna bywa ujednostkowiona sama przez się; jasną bowiem jest rzeczą, że Piotr nie jest ludzką naturą. „Takie wyjaśnienie byłoby dopuszczalne chyba tylko z braku innego wyjaśnienia, bo w rzeczy samej nie daje ono żadnego światła"[2]). Fenelon stara się wytłumaczyć to trudne zagadnienie zapomocą istnienia. „Kto w dobrej wierze chciałby uwzględnić istnienie aktualne bez abstrakcji, godzić się może na zdanie, że jest ono właśnie tem, co wyróżnia jedną rzecz od innej. O ile wspomniane istnienie jest urzeczywistnione, stanowi ono byt jednostkowy czyli indywidualny"[3]). Wszelako istnienie suponuje istotę już ujednostkowioną, podobnie jak akt drugi suponuje akt pierwszy. — Inni filozofowie utrzymywali, że rzecz staje się jednostkową przez formę substancjalną. Wszelako przez formę substancjalną rzecz poczyna należeć do jakiegoś gatunku, który przez się jest nieudzielny; z czego wynika, że forma substancjalna nie może być pierwiastkiem ujednostkowienia.

Przytoczona teza suponuje jednocześnie materję i ilość. Sama materja nie wystarcza dlatego, że jest nieokreślona i obojętna na to, czy się udzieli tej lub owej jednostce, gdy przeciwnie pierwiastek ujednostkowienia jest substancjalny.

---

[1]) Por. Bossuet, Logique, I, c. 33.
[2]) Nys, Cosmologie, n. 211 nn.
[3]) Fénélon, Traité de l'existance de Dieu, IIe partie, ch. IV.

To też formuła tomistyczna brzmi: materia signata quantitate: materja oznaczona co do swej ilości i niejako opieczętowana ilością nie może być udzielona i przyjęta w coś innego, podobnie jak rzecz oznaczona pieczęcią.

I otóż ontologiczny pierwiastek ujednostkowienia bytów polega właśnie na istotnym i transcendentalnym stosunku do oznaczonej ilości.

Teorja ta dopełnia wszystkich nadmienionych warunków. Mamy pierwiastek substancjalny, ponieważ materja posiada sama przez się charakter substancjalny, którego nie traci przez to, że posiada relację do pewnej ilości, skoro wspomniana realacja jest istotna. „Zdolność materji do przyjęcia pewnej ilości nie jest własnością dodaną, różną od materji, lecz utożsamia się ona z materją, czyli innemi słowy, jest ona samą materją, oznaczoną przez stosunek do dochodzącej realności"[1]).

Pierwiastek ten jest jednocześnie zasadą nieudzielności i rozróżnienia. Wszak pamiętamy dobrze, jaka jest natura ilości, którą wyłożyliśmy w tezie poprzedniej. Otóż do samej istoty ilości należy, by posiadała różne części, t. j., by jedna część nie była drugą częścią i znajdowała się poza drugą częścią. Z tego wynika, że dwie części w ilości są różne przez się i mocą własnej swej istoty, a potem, że dwie ilości są również wyróżnione same przez się. I tak np. różni się materja, która się odnosi do ilości B, od materji, odnoszącej się do ilości A; forma przyjęta w materji, odnoszącej się do ilości B, różni się od formy przyjętej w materji, która się odnosi do ilości A; forma zaś w ten sposób wyróżniona i nie mogąca być udzielona ujednostkawia całe jestestwo złożone.

I tak nabiera ten nader trudny problem nieco prostszej formy i znajduje racjonalne rozwiązanie: materja ujednostkawia się przez to, że odnosi się do pewnej ilości, która z istoty swej różna jest od innej ilości; forma zaś czerpie swe ujednostkowienie z tego, że jest przyjęta w oznaczonej

[1]) Nys, Cosmologie, n. 21.

i wyróżnionej materji; całe wreszcie złożone jestestwo otrzymuje swe ujednostkowienie od formy, ujednostkowionej w sposób wyłożony.

Powyższe wyniki można zastosować również tam, gdzie chodzi o ludzi; i o nas powiedzieć można to samo, co powiedzieliśmy o innych gatunkach. „W zwykłych warunkach posiada każdy gatunek ciał naturalne wymiary, które go wyróżniają od innych; i otóż właśnie te normalne wymiary, które, jak wiemy, nie przekraczają nigdy pewnych, i to dość wąskich granic, stanowią to, o co nam obecnie chodzi"[1]). Stosunek do oznaczonych wymiarów, czyli do oznaczonej ilości, jest pierwiastkiem ujednostkowienia ciał ludzkich; dusza zaś czerpie swe ujednostkowienie ze stosunku, jaki posiada do oznaczonego ciała, będącego własnem jej ciałem; dusza wreszcie ujednostkawia bezpośrednio całe jestestwo złożone, czyli człowieka.

Ponieważ relacja duszy do własnego ciała jest transcendentalna i niezmienna, towarzyszy ona duszy nawet po jej rozłączeniu się od ciała, którego rozkład żadnej pod tym względem nie stanowi przeszkody. Skoro zaś oba elementy zjednoczą się w chwili zmartwychwstania, natenczas zyskają one odrazu własny byt jednostkowy i własne swe życie indywidualne, które dla sprawiedliwych będzie nieprzemijającą szczęśliwością[2]).

Teza nasza zaznacza, iż numeryczna wielość jest niemożebna tam, gdzie chodzi o duchy czyste. Jest to konieczny wniosek, wypływający z systemu św. Tomasza. Aniołowie bowiem nie posiadają żadnego z tych elementów, które sprawiają, że w obrębie tego samego gatunku istnieć może wiele jednostek. Zresztą wielokrotność jednostek już nie ma racji bytu tam, gdzie gatunek jest niezniszczalny, skoro główne jej zadanie polega na zachowaniu gatunku[3]).

Stąd wniosek gotowy, że u aniołów tyle istnieje gatunków, ile jest jednostek. Stąd ta przedziwna rozmaitość świata

[1]) Nys, Cosmologie, n. 215.
[2]) Por. Hugon, Curs. Philos. Thomist. t. II, tract. 2, q. 4.
[3]) Por Sum. Theol. I, q. 50. a. 4.

nadzmysłowego, która w podziw wprawiała duszę Bossueta: „Policz, jeśli potrafisz, piasek nad brzegiem morza albo gwiazdy na niebie, zarówno te, które widzisz, jak i te, których dostrzec niepodobna, i wiedz, że nie doszedłeś do liczby aniołów. Nic to Boga nie kosztuje, iżby pomnażał byty doskonałe, tak, iż stwarza On z rozrzutną niejako hojnością właśnie to, co najpiękniejsze"[1]).

[1]) Elévations sur les mystères, 4e semaine, 1re élév.

ROZDZIAŁ IV.

Miejsce.

Teza XII. — „Eadem efficitur quantitate, ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco, de quacumque potentia per hunc modum esse possit.

Ilość również sprawia, że ciało znajduje się w miejscu opisowo, oraz, że w ten sposób tylko w jednem miejscu istnieć może, zważywszy nawet na jakąkolwiekbądź potęgę"[1]).

Ilość wymaga z istoty swej wyróżnionych części, z których jedna znajduje się poza drugą. Z tego wynika: że jedna część wyklucza drugą z tego samego miejsca, że ciała są z natury swej nieprzenikalne i że dwa ciała nie mogą jednocześnie zajmować tego samego miejsca. Wszelako nie jest to istotną właściwością ilości, którejby wszechmoc Boża nie mogła zawiesić. Pierwszy skutek ilości polega na tem, że jedna część winna być poza drugą częścią; natomiast skutkiem drugorzędnym jest, iżby jedna część była poza miejscem, które zajmuje druga. Bóg wprawdzie nigdy nie uchyla tego, co istotne; może On jednak w sposób cudowny nie dopuścić do tego, by się jakiś skutek drugorzędny urzeczywistnił; i tak np. Bóg sprawił, że ogień gorejącego pieca babilońskiego nie rozwinął właściwej swej działalności, której mocą powinien był pochłonąć młodzieńców. Bóg zatem może sprawić, iżby dwa ciała równocześnie te same posiadały miejsce[2]).

[1]) Por. Sum. Theol. III, q. 75; IV Sent. dist. 10, a 3; Quodlibet. 3.
[2]) Por. Św. Tomasz, Quodl. 10, a. 3.

Objawienie uczy, że cud ten dokonał się, gdy Ciało Chrystusa Pana wyszło z łona Najświętszej Marji bez najmniejszego naruszenia dziewictwa Matki; oraz, gdy wyszło z grobu bez odwalenia kamienia i naruszenia pieczęci. Wszelako Bóg sprawić nie może, nawet bezwzględną swą wszechmocą, by to samo ciało znajdowało się jednocześnie w dwóch miejscach w sposób opisowy. Teza zatwierdzona przez św. Kongregację brzmi nader kategorycznie. Wszyscy tomiści godzą się na nią jednomyślnie; nie brak jednak autorów, podtrzymujących zdanie przeciwne, jak np. Szkot, Suarez, Bellarmin, Franzelin, Pesch i i.

Jaki jest właściwy sens naszej tezy? Otóż obecność w miejscu może być różnoraka: na sposób ciał, na sposób substancji i w sposób mieszany. Pierwszy z przytoczonych sposobów wymaga, by dana rzecz posiadała cielesne wymiary oraz, by poszczególnym jej częściom odpowiadały poszczególne części przestrzeni; w ten sposób znajduje się np. woda w dzbanku lub miecz w pochwie.

Drugi z nadmienionych sposobów obecności jest niepodzielny i niejako duchowy, ponieważ substancja posiada tę właściwość, iż znajduje się cała w całej przez się zajętej przestrzeni i cała w każdej cząstce tejże przestrzeni. Gdyby Bóg udzielił jakiemuś ciału takiego sposobu istnienia, jak to ma miejsce w Eucharystji, to ciało takie mogłoby jednocześnie być w wielu miejscach; i tak np. Ciało Chrystusa obecne jest we wszystkich hostjach konsekrowanych.

Obecność mieszana polega na tem, że ciało jakieś jest w jednem miejscu obecne w sposób naturalny, a w innem miejscu na sposób substancji; i tak obecne jest Ciało Chrystusa w niebie opisowo, a na tylu ołtarzach w sposób sakramentalny. „Niema żadnej sprzeczności, powiada sobór trydencki, między temi dwoma faktami, mianowicie, że Zbawiciel nasz nigdy nie przestaje być w niebie obecny i siedzi po prawicy Ojca w sposób naturalny, a że mimo to jest obecny w wielu innych miejscach przez swą substancję oraz w sposób sakramentalny. Otóż jest to sposób bytowania, który zaledwie wyrazić możemy słowami; że jest on jednak

możliwy dla Boga, o tem poucza nas rozum oświecony wiarą, i dlatego mamy w to silnie wierzyć"[1]).

Sprzecznością natomiast byłoby w myśl nauki tomistycznej, iżby to samo ciało jednocześnie obecne było w wielu miejscach opisowo[2]).

Wspomniany bowiem sposób bytowania wymaga, by ciało było opisane i objęte przez miejsce według wymierności własnych jego wymiarów, oraz iżby wymiarom ciała odpowiadały wymiary miejsca. Gdyby więc to samo ciało było w ten sposób obecne jednocześnie w dwóch, trzech lub czterech miejscach, to wynikałoby z tego, że wymiary jednego miejsca stały się wymiarami dwóch, trzech lub czterech miejsc; to zaś sprzeciwia się oczywiście wszelkim prawom matematycznym. Ciało, opisane i objęte przez miejsce według wymierności własnych jego wymiarów, wyczerpuje je całkowicie. Widzimy więc, że twierdzenie, iż ciało jakieś jest opisowo w dwóch różnych miejscach, mieści w sobie jawną sprzeczność.

Co się tyczy cudów bilokacji — o ile takowe rzeczywiście stwierdzono w życiu Świętych, — to można je wytłumaczyć w ten sposób, iż dana osoba zostaje z własnem swem ciałem w jednem miejscu, a że się ukazuje w innem miejscu za pośrednictwem anioła, który ją reprezentuje i w jej imieniu działa[3]).

Należy zatem pamiętać o tem, że między nieprzenikliwością a bilokacją głęboka zachodzi różnica. Nieprzenikliwość jest tylko drugorzędnym skutkiem ilości, której istota, jak widzieliśmy, na tem polega, iż się jedna część wyróżnia od drugiej; z czego wynika, że każda część winna odrębne zajmować miejsce. Kompenetracja zatem ciał może się dokonać zapomocą cudu, ponieważ zawiesza ona tylko drugorzędny skutek ilości, gdy tymczasem części zachowują swe wyróżnienie, choć zajmują to samo miejsce.

---

[1]) Denzinger, 874.
[2]) Quodl. 3, a. 2.
[3]) Por. Hugon, Curs. Philos. Thomist. t. II, str. 193 nn.

Przeciwnie bilokacja; zawiera ona sprzeczność polegającą na tem, że wymiary jednego miejsca musiałyby się stać wymiarami dwóch lub trzech miejsc.

Z powyższego przedstawienia okazuje się, że przytoczone tezy kosmologiczne stanowią krótkie streszczenie całej filozofji natury: Istota ciał jest złożona dwojako, naprzód z możności i aktu, a powtóre z materji i formy Wspomniane dwa elementy są substancjalne, ale częściowe i niekompletne; łączą się one, tworząc całkowitą naturę gatunkową. Pierwszą właściwością, wynikającą z substancji cielesnej, jest ilość, która rozciąga substancję w całkujące części, oznacza materję, staje się wraz z nią pierwiastkiem ujednostkowienia i opisuje ciało w miejscu w ten sposób, iż to samo ciało nie może się znajdować jednocześnie w wielu miejscach.

Widzimy tedy, że wyłożone zasady kosmologiczne powiązane są między sobą ściśle logicznem następstwem i wzajemnie się dopełniają, tworząc harmonijny i silny system naukowy, odporny na ząb czasu.

ROZDZIAŁ V.

Niedorzeczność teozofizmu w świetle zasad tomistycznych.

Kosmologja św. Tomasza, którąśmy poprzednio wyłożyli, wykazuje jasno, że świat nie jest czemś nieskończonem, w któremby wszystko było wszystkiem, lecz, że stanowi harmonijny zespół różnorakich substancyj. We wszechświecie istnieje wielość dlatego, że istnieje w nim możność i akt, materja i forma, a wreszcie ilość, której mocą substancja jest rozciągła w przestrzeni i posiada różne części.

Wspierając się na przytoczonej nauce tomistycznej o hilemorfizmie oraz o pierwiastku ujednostkowienia, zbudować możemy nieprzeparty dowód, druzgocący wszelaki panteizm.

Pragnąc tedy uzupełnić powyższe rozważania, oraz wykazać, jak z wyłożonych zasad sporządzić można broń skuteczną przeciwko nowożytnym błędom, dodajemy na tem miejscu kilka uwag o teozofizmie, na który, jak wiadomo, Kościół rzucił niedawno grom potępienia[1]).

Na plenarnem posiedzeniu z d. 16 lipca 1919 r. przedłożono kardynałom, jeneralnym inkwizytorom w rzeczach wiary i obyczajów, następujące pytanie: Czy można pogodzić nauki, zwane dziś teozoficznemi, z nauką katolicką, oraz czy wolno zapisać się na członka towarzystw teozoficznych, brać udział w ich zebraniach i czytać ich książki, czasopisma, dzienniki i pisma? Zasięgnąwszy zdania kon-

[1]) Por. R. Guénon, Le Théosophisme, Paris 1922; Th. Mainage, Les principes de la Théosophie, Paris 1922.

sultorów, kardynałowie dali odpowiedź p r z e c z ą c ą, a dnia następnego papież Benedykt XV zatwierdził powyższą decyzję i kazał ją ogłosić[1]).

Doniosłe znaczenie, jakie posiada dekret powyższy, stanie jasno przed nami, skoro sobie uprzytomnimy choćby główne dogmaty nauki teozoficznej, przeciwstawiając je nauce katolickiej.

Sam wyraz „teozofja" nie przedstawia żadnych trudności; wszak oznacza on mądrość Bożą, czyli wyższe jakieś poznanie rzeczy Bożych; wyraz teozof zaś może oznaczać człowieka, posiadającego mądrość i wiedzę w rzeczach Bożych. W tym sensie mówią niektórzy pisarze kościelni o teozofji i o teozofach w tonie nader pochlebnym, podobnie jak ze czcią i szacunkiem wymawiają oni wyrazy teologja i teolog.

Przytoczonym wyrazom nadano jednak całkiem odmienne znaczenie. Podobnie jak starożytni gnostycy nadużywali wyrazu „gnosis", czyli wiedzy, tak krzewiciele teozofizmu rozumieją przez teozofję, czyli mądrość Bożą, jakieś poznanie niby starodawne, powszechne i ukryte, posiadające wyraźną tendencję do utożsamienia Boga z człowiekiem i ze światem. Lubo że błąd ten przybrał i przybiera ciągle jeszcze niezliczone formy, można go jednak sprowadzić do formy panteistycznej.

Z pośród najwięcej wpływowych członków Tow. teozoficznego należy wymienić Rosjankę, p. Bławatską, oraz Amerykanina, kapitana Olcott; sekretarzem był Leadbeater, którego w ostatnich latach ścigano z powodu popełnionych przestępstw moralnych. Propagandą wśród kół kulturalnych zajęła się przedewszystkiem p. A. Besant, zajmująca wysokie stanowisko w kołach masońskich[2]).

Nieco odmienny kierunek teozoficzny powstał i rozwija się dość szybko w Niemczech pod przewodnictwem Rudolfa Steinera († 1925).

---

[1]) Acta Apost. Sedis, 1919 str. 317.

[2]) Por. Blavatsky, La doctrine secrète, synthèse de la science, de la réligion et de la philosophie; La Clef de la Théosophie; Annie Besant, La Sagesse antique; Chatterji, La philosophie ésotérique d'Inde.

Teozofizm zaczepia nasamprzód podstawową naukę o prawdziwym Bogu osobowym i Stworzycielu wszechświata. „Odrzucamy ideę Boga osobowego, czyli pozaświatowego. Twierdzimy i dowodzimy, że Bóg teologji nie jest niczem innem, jeno stosem sprzeczności i logiczną niemożliwością; i dlatego nie możemy go uznać"[1]). Bóg teozofji zlewa się więc ze światem w jedno; nawet materja i duch, to jedno: „Według naszej nauki duch jest indentyczny z materją; duch zawiera materję w stanie utajonym; materja zaś nie jest niczem innem, jeno duchem skrystalizowanym, podobnie jak lód jest parą w formie stałej"[2]).

Wobec takich twierdzeń dogmat Trójcy Św. przestaje istnieć; w myśl teozofów Trójca Św. nie jest niczem innem, jeno umysłową i gnostyczną manifestacją nieosobowej i nieskończonej Jedności[3]).

Dalej następuje zasadnicze odrzucenie dogmatu stworzenia z niczego, skoro wszystko jest we wszystkiem, a Bóg dusze i wszechświat tworzą jedno z bezwzględną Jednością, czyli z niepoznawalną istotą Bożą. „Nie przyjmujemy dzieła stworzenia, lecz wierzymy w następujące po sobie ujawnienie się wszechświata, przechodzącego w regularnych odstępach, obejmujących niezmierzone perjody, ze stanu podmiotowego do stanu przedmiotowego bytu"[4]).

Z równą stanowczością odrzuca teozofja naukę katolicką, dotyczącą człowieka, wolności czynów ludzkich, moralności i celu ostatecznego. Wszak głosi ona, że substancja powszechna staje się człowiekiem i Bogiem, przechodząc przez niezliczone formy, oraz że ludzkość z tej samej powstała substancji, która jest jedna, nieskończona, niestworzona i wieczna"[5]). Substancja ta podlega rozwojowi i staje się wszystkiem, by powrócić następnie do samej siebie zapomocą jakiegoś tajemniczego zwrotu. „Jest to tajemnicza

---

[1]) Blavatsky, La Clef de la Théosophie, str. 88.
[2]) Ibid. str. 43.
[3]) Por. Courmes, Questionnaire théosophique élémentaire, str. 11.
[4]) Blavatsky, dz. przyt. str. 118.
[5]) Ibid. str. 60.

siła ewolucji i reinwolucji, siła twórcza, wszechobecna, wszechmocna, a nawet wszechświadoma"[1]).

Niema zatem porządku nadprzyrodzonego, czyli porządku darów niezasłużonych, bo wszystko we wszechbycie uniwersalnym należy do wymogów natury.

Przykazania Boże i kościelne, modlitwa i akty religijne tracą wszelkie znaczenie; dusza nie potrzebuje już wznosić się ponad siebie, lecz wystarcza, że się zwróci do samej siebie i do własnego wnętrza swego w wielkim wszechbycie, który teozofowie śmią nazywać Ojcem niebieskim[2]).

O Wcieleniu i Zbawicielu słyszymy z ust teozofów same tylko bluźnierstwa. Boga wcielonego nazywają oni Bogiem „antropomorfistycznym"; „nie jest on niczem innem, jeno olbrzymim cieniem człowieka, nie oddającym nawet tego, co lepszego w człowieku"[3]). Wyróżniają oni Chrystusa powszechnego od Chrystusa jednostkowego. Chrystusa powszechnego uważać można dwojako: raz w stanie inwolucji, a wtedy jest on „logos", czyli słowem wcielonem i niejako ofiarowanem przez to, że się zanurza we wszechświat; a potem w stanie ewolucji, i wtedy przechodzi on przez różne stany, aż dojdzie do duchowych zaślubin z Absolutem[4]).

Chrystus jednostkowy, to Jezus historyczny, to mędrzec i doskonały teozof, jak Manu, Zoroaster i Budda, a nie prawdziwy Bóg osobowy. Dogmat Odkupienia, który suponuje i naprawia grzech pierworodny, już nie ma sensu: raz dlatego, że rodzaj ludzki, który przecież jest wieczną substancją Bożą, nie może grzeszyć i upaść, a potem dlatego, że czynności zwykłego człowieka, jak śmią oni nazywać Chrystusa historycznego, nie mogą posiąść tej nieskończonej wartości, jakiej wymaga zadosyćuczynienie za grzechy.

Tem samem upada cała nadprzyrodzona ekonomja łaski i Sakramentów, które wypływają przecież z Wcielenia i Odkupienia.

---

[1]) Ibid. str. 92.
[2]) Courmes, dz. przyt. str. 88.
[3]) Blavatsky, dz. przyt. str. 88.
[4]) Por. Chatterji, La philosophie ésothérique, str. 132 nn.

Wreszcie burzą teozofowie zupełnie dogmaty, tyczące się rzeczy ostatecznych, mianowicie śmierci, sądu, piekła i zmartwychwstania ciał. Wszak uczą oni, że jedyna sankcja i całkowita ekspiacja w przyszłem życiu polega na długiej serji transmigracyj i nieskończonych reinkarnacyj w coraz to nowych ciałach. Dość będzie, jeśli tym pustym marzeniom i prawdziwym zboczeniom umysłowym przeciwstawimy orzeczenie czwartego soboru Lateraneńskiego: „Najwyższy Sędzia odda każdemu wedle uczynków jego, zarówno odrzuconym, jak i wybranym; wszyscy oni zmartwychwstaną z własnemi ciałami, które dziś posiadają: cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant, aby otrzymać wedle własnych uczynków bądź złych, bądź dobrych, karę wieczną z szatanem, względnie chwałę wieczną z Chrystusem"[1]).

Było to zatem rzeczą nieodzowną, by Św. Oficjum, jako stróż nauki, tyczącej się wiary i obyczajów, wydało na takie błędy wyrok potępienia i zabroniło katolikom wstępowania do podobnych stowarzyszeń, uczęszczania na ich zebrania i czytywania ich pism.

Na podobne bezdroża nigdy nie zstąpią ci, co na podstawie zasadniczych prawd kosmologicznych poznali jasno, że stworzenie cielesne trojakiemu podlega złożeniu, mianowicie, że się składa z możności i aktu, z materji i formy, oraz z substancji i przypadłości.

Z tego zaś rodzi się koniecznie różnica rodzajów, gatunków i jednostek, oraz wielość jednostek w obrębie tego samego gatunku, mianowicie dlatego, że posiadają one pierwiastek ujednostkowienia, to znaczy, materję oznaczoną co do swej ilości.

W świetle powyższych zasad poznajemy jasno całą niedorzeczność panteizmu, który, utożsamiając wszystkie substancje, przyjmuje konsubstancjalność Boga i świata. Warto przy tej sposobności zaznaczyć różnicę, lub raczej jaskrawą sprzeczność, istniejącą między panteizmem a hipotezą o wcieleniu się Boga we wszystkich jednostkach. Gdyby się Osoba Boża zjednoczała hipostatycznie z wszystkiemi substancjami

[1]) Denzinger, 429.

ludzkiemi, lub nawet ze wszystkiemi substancjami wszechświata, toby z tego żadną miarą nie wyniknął panteizm; albowiem substancja Boża pozostałaby zawsze różną od każdej z wymienionych substancyj, a lubo że udzielałaby się każdej z nich, to jednak nie utożsamiałaby się z niemi; nigdy więc nie byłoby konsubstancjalności Boga i świata.

Tak tedy prowadzą nas powyższe tezy, odnoszące się do stworzonej substancji, do wewnętrznego jej składu oraz do pierwiastka ujednostkowienia, aż do prawdziwego i osobowego Boga, do Aktu czystego, któremu niech będzie cześć i chwała.

CZĘŚĆ TRZECIA.

BIOLOGJA I PSYCHOLOGJA ŚW. TOMASZA.

ROZDZIAŁ I.

Zasada życia organicznego i życia zmysłowego.

Teza XIII. — „Corpora dividuntur bifarie: quaedam enim sund viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem seu partes heterogeneas.

Ciała dzielą się na dwie kategorje: jedne są żywe, inne bez życia. W żywych wymaga forma substancjalna, zwana duszą, ustroju organicznego t. zn., zespołu części różnorodnych, mianowicie dlatego, aby w tym samym podmiocie istniała część poruszająca i część przez się poruszana"[1]).

W przytoczonej tezie stosujemy podstawową teorję o materji i formie do zagadnienia życia. Formą substancjalną jest w tym wypadku dusza. Rozbierając tę tezę, zwrócimy się nasamprzód do zagadnienia życia, istniejącego w zależności od ciała, a więc do życia świata roślinnego i zwierzęcego. Będzie to studjum b i o l o g i c z n e, które przeprowadzimy w głównych tylko zarysach i podstawowych zasadach. Później przejdziemy do dziedziny życia ludzkiego i zatrzymamy się myślą nad duszą rozumną, nad jej naturą i przeznaczeniem, oraz nad funkcją, jaką spełnia w charakterze formy ciała. Łącznie z tem zagadnieniem

[1]) Naukę tę znajdujemy w różnych dziełach św. Tomasza; patrz przedewszystkiem: V Metaphys., lect 14, edit. Cathala, Marietti 1915; I Cont. Gent., c. 97; Sum. Theol., I, q. 18, aa. 1 i 2; q. 75, a. 1; De anima, passim, a przedewszystkiem l. II, c. 1.

wskażemy na różnicę, istniejącą między duszą a jej władzami, przyczem szczególniejszą uwagę zwrócimy na władze duchowe, t. j. na rozum i wolę, oraz na problemy związane z władzą poznawczą i z wolną wolą człowieka. Będzie to psychologja w ścisłem słowa znaczeniu.

I. Prawdziwe pojęcie życia.

Teza, która nas zajmuje, stwierdza nasamprzód zasadniczą różnicę, istniejącą między ciałami żywemi a takiemi, co są bez życia. Równocześnie uwydatnia ona istotną cechę charakterystyczną życia, która polega na tem, że istota żywa porusza się przez się; to zaś wymaga organizmu zbudowanego z różnorodnych części.

Starodawny błąd monistyczny, wskrzeszony w obecnej dobie pod płaszczykiem rozmaitych form, a szczególnie w postaci hilezoizmu (hile, materja; zoe, życie), twierdzi głośno, że wszelka materja kryje w sobie życie, że jedna tylko istnieje zasada, czyli jedno pryncypjum, które jest duszą wszechświata i w którem wszystko zlewa się w jedno, tak, iż wszystko jest wszystkiem i wszystko jest Bogiem. Teozofizm współczesny wypisał błąd ten na swym sztandarze wyraźniejszemi jeszcze głoskami: „Twierdzimy, że iskra boża, tląca się we wnętrzu człowieka, jest w istocie swej jedna i identyczna z Duchem uniwersalnym..., według naszej nauki Duch i Materja to jedno“[1]).

Otóż powyższa teza, opierając się na zdrowym rozsądku, odrzuca wyraźnie i z całą stanowczością wszelkie w tej dziedzinie zboczenia myśli. Wszak zdrowy rozsądek i doświadczenie stwierdzają, jakośmy na innem miejscu wykazali, że wszystko nie jest wszystkiem. Wystarcza bowiem poddać sumiennej obserwacji te własności ciał, które nie dają się sprowadzić do innych, a wnet dostarczą nam one niezbitego dowodu na to, że ciała proste różnią się istotnie od ciał złożonych, że wśród samychże ciał prostych istnieją gatunki,

[1]) Blavatsky, La Clef de la Théosophie, trad. de l'anglais par Mme de Neuville, str. 14, 43, 88, 90 itd. Patrz rozdział poprzedni.

których nie można sprowadzić do innych, a wreszcie, że w dziedzinie ciał złożonych należy wyróżnić ciała żywe od takich, które życia nie mają. Zbytecznem chyba byłoby rozwodzić się tutaj nad zasadniczemi prawdami fizjologicznemi i biologicznemi, porównywać komórkę z molekułą minerału lub przeciwstawiać poszczególne objawy życia, jak zrodzenie się, rozwój, rozpłodnienie i zamarcie komórki organicznej, objawom wręcz przeciwnym, jakie dostrzegamy w ciałach nieorganicznych.[1])

Dość będzie, jeżeli trzymać się będziemy drogi, wskazanej przez podstawowe dane zmysłu powszechnego, które nam niniejsza teza w myśl św. Tomasza stawia przed oczy. „Życie, powiada Doktor Anielski, ujawnia się w sposób wyrazistszy w zwierzęciu. I otóż obserwując zwierzę, spostrzegamy nasamprzód, że się ono samo ze siebie porusza; mówimy tedy, że zwierzę żyje, i to tak długo, póki w niem dostrzec możemy takie poruszenia. A skoro zwierzę już się samo ze siebie nie porusza, powiadamy, że zdechło, bo w niem już niema tchu życia".

I tu właśnie leży punkt wyjścia dla psychologji. Wspomniany znak życia tak bije w oczy, iż dzieci zowią żywem wszystko, co się porusza. Filozof liczy się z temi danemi, opiera się na nich i uzupełnia je, wznosząc przez to gmach nauki. Właściwość więc, cechująca życie, polega na tem, że jestestwo żywe porusza się samo przez się, zapomocą c z y n n e g o ruchu, którego zarówno źródłem jak i kresem jest samo jestestwo żywe. Czynność bowiem życiowa wyłania się z własnego jego wnętrza i w niem pozostaje. Ciała nieorganiczne posiadają tylko ruch b i e r n y. Prawda, że molekuła ciała nieorganicznego roztacza pewnego rodzaju czynność wnętrzną; wszelako czynność ta nie przysparza jej żadnej korzyści, ponieważ w miarę jak działalność jej trwa lub się wzmaga, topnieją jej siły; wraz z czynnością uchodzi jej energja. Przeciwnie rzecz ma się z rośliną; pracę swą obraca ona na własną korzyść. Albowiem mocą własnej

[1]) Por. Cl. Bernard, Leçons sur les phénomênes de la vie communs aux animaux et aux végétaux.

działalności sama się wydoskonala i różne przechodzi fazy rozwoju, aż się cudownym ozdobi kwiatem i pożądany przyniesie owoc. Zwierzę posiada ruch jeszcze bardziej wnętrzny; wszak u niego jest ta sama władza jednocześnie źródłem i kresem czucia, poznania zmysłowego i żądzy. Ściślejszą nadto jedność posiada nasze życie umysłowe; tu bowiem jednym aktem objąć możemy wszystko, cośmy długim zdobyli wysiłkiem i co zmysły nasze zewnętrzne i wewnętrzne wieloraką zebrały pracą.

Z powyższego widzimy, jak brzmi odpowiedź filozofji arystotelesowskiej i tomistycznej na pytanie: co znaczy żyć? Otóż żyć znaczy tyle, co poruszać się ze siebie, czyli zapomocą czynności, która wyłania się z podmiotu, a pozostając w nim, udoskonalona go i prowadzi do szczytu rozwoju, jaki dany podmiot zdolny jest osiągnąć, lub zachowuje go przynajmniej w stanie doskonałym. Biorąc zatem pod uwagę ruch czyli czynność, dochodzimy do jasnego zrozumienia istotnej różnicy, zachodzącej między jestestwami żywemi a takiemi, co nie mają życia. Bo czemże jest życie? Otóż życie nie zasadza się na ruchu b i e r n y m, wyczerpującym podmiot. W ten sposób porusza się zegar, który trzeba ciągle nakręcać; tak funkcjonuje baterja, którą trzeba na nowo nabijać. Nie, życie — to raczej ruch c z y n n y, który podmiot zachowuje, odżywia i wydoskonala. Jestestwo żywe samo własny kształtuje organizm, wciela do własnego wnętrza elementy zaczerpnięte z zewnątrz, rodzi inne jestestwa o tożsamości gatunkowej, pozostając przytem zawsze tem samem jestestwem. Przeciwnie dzieje się z ciałem martwem: nie dostrzegamy w niem żadnej z cech wymienionych, co nawet skrajni materjaliści zniewoleni byli wyznać. „W miarę, jak w żywych jestestwach molekuły ulegają wyniszczeniu, powiada jeden z nich, powstają z ich szczątek natychmiast molekuły nowe, zupełnie identyczne, ale liczniejsze. Przeciwnie rzecz się ma z ciałami martwemi; tu wszelka reakcja chemiczna niszczy istniejące molekuły, by je zastąpić zupełnie odmiennemi."[1])

[1]) Le Dantec, Les limites du connaissable, la vie et les phénomènes naturels, str. 70.

II. Pryncypjum życia.

Teza, którą rozważamy, poucza nas następnie o tem, że pryncypjum życia jest forma sbustancjalna, zwana duszą. I w rzeczy samej; zniewoleni jesteśmy przyjąć w każdem jestestwie żywem jakieś niezmienne i stałe pryncypjum, któreby mu wśród nieustannej fluktuacji powstających i przemijających zjawisk, oraz wśród ciągłych przemian, jakim podlegają molekuły, wnętrzną nadawała jedność. Istnieją bowiem dwa fakty, stwierdzone zarówno powszechnem doświadczeniem, jak i zdobyczami nowożytnej nauki: jedność jestestwa i niestałość czyli zmienność materji. „Każdy z nas wie doskonale, pisze P. Janet, że w każdym momencie swego istnienia jest i pozostaje samym sobą. Myśl, pamięć, odpowiedzialność — to najoczywistsi świadkowie naszej tożsamości"[1]). Lecz z drugiej strony współczesna biologja potwierdziła i w pełnem postawiła świetle aforyzm Cuviera, że „żadna molekuła nie stoi w miejscu, lecz wszystkie w pewnem następstwie wchodzą i wychodzą." Jak wobec tego wytłumaczyć tożsamość jestestwa żywego? W rzeczywistości niema tu wyjścia dla tych, co nie przyjmują stałego pierwiastka gatunkowego, zwanego formą substancjalną. Gdyby bowiem dusza nie była substancją, lecz zjawiskiem, natenczas przeminęłaby wraz ze zjawiskiem; gdyby zaś nie była niczem innem, jak serją zjawisk, jak twierdzi Taine, natenczas istniałaby tylko w naszej myśli; albowiem serja następujących po sobie poruszeń właściwie nie istnieje indziej, jak tylko w umyśle tego, który poszczególne poruszenia względnie przemijające zjawiska razem zlicza i zestawia[2]). Tak więc prowadzi droga udeptana przez zmysł powszechny do niechybnego wniosku, zgadzającego się w zupełności z najoczywistszemi wynikami biologji, mianowicie, że życia nikt nie wytłumaczy, kto nie przyjmie formy substancjalnej, zwanej duszą.

* * *

[1]) P Janet. Le Materialisme contemporain, str. 121, 122.

[2]) Przeciwko błędom Taine'a i innych filozofów, należących do tej samej szkoły, patrz Coconnier O. P., L'âme humaine, część pierwsza.

Teza, która nas obchodzi, uzupełnia wyłożone pojęcie życia, podkreślając jeszcze jedną cechę. Oto jestestwa czysto materjalne są jednorodne, natomiast jestestwa żywe składają się z rozmaitych części, które koniecznym węzłem tak są związane, wzajem podporządkowane i hierarchicznie ułożone, iż jedne zdolne są wywoływać poruszenia, gdy przeciwnie inne poruszenia te przyjmują. Nie jest to już proste nagromadzenie molekuł, lecz raczej przedziwna struktura, zbudowana z różnorodnych części, tworzących bardzo nieraz skomplikowane narządy; jest to cały przyrząd i ustrój, tworzący jeden niepodzielny organizm.

Narząd oznacza pewną część organizmu, posiadającą specjalną strukturę i przeznaczoną do spełniania jakiejś specjalnej funkcji fizjologicznej: np. płuca, serce, wątroba, żołądek. Przyrząd zaś stanowi zaokrągloną całość, składającą się z kilku narządów o wspólnym celu. I tak np. mamy przyrząd trawienia: usta przyjmują i przeżuwają pokarm; żołądek trawi; kiszki pochłaniają wydzieliny; gruczoły wreszcie wydzielają soki niezbędne do trawienia. Ustrój natomiast to zespół części, które też samą posiadają naturę i w całem ciele podobne spełniają zadanie. I tak np. wszystkie nerwy rozgałęzione po całym organizmie stanowią ustrój nerwowy, wszystkie muskuły zaś tworzą ustrój muskularny.

Poszczególne narządy i przyrządy są wprawdzie różnorodne, wszelako istnieje między nimi taka subordynacja, iż wszystkie do wspólnego zmierzają celu i tworzą jednolitą całość, czyli jeden organizm. A ta ich łączność jest tak ścisła i harmonijna, że genjalny Milne Edwards z jednego kła potrafił odtworzyć naturę całego zwierza.

Arystoteles i św. Tomasz nie znali wprawdzie zdumiewających odkryć nowożytnej fizjologji, lecz mimo to przekazali tak ścisłe określenie duszy, iż z jej pomocą wyświetlić możemy wszelkie zjawiska aktualne. „Dusza, uczyli, jest pierwszym aktem fizycznego i organicznego ciała, posiadającego życie w potencji: Actus primus corporis physici, organici, potentia vitam habentis."[1])

[1]) II De Anima, c. 1.

Dusza zatem jest aktem pierwszym, t. j. aktem gatunkowym i substancjalnym; akt ten bowiem zakreśla zasadniczą granicę między krainą jestestw żywych a światem mineralnym. Dusza jest aktem ciała fizycznego, t. zn. ciała naturalnego, a nie ciała matematycznego lub sztucznego; dusza jest aktem ciała organicznego, t. zn. ciała, które posiada części różnorodne, — a nie jednorodne, jak ciała mineralne — i w którem wszystkie części ożywione są przez formę substancjalną, t. j. przez duszę. W myśl więc Arystotelesa i św. Tomasza należy do pojęcia organizmu dusza, któraby wszystkie części organizmu w jedną łączyła całość i była ich formą substancjalną, informującą każdą część odmiennie, t. zn. w sposób odpowiadający jej znaczeniu, oraz roli, jaką odgrywa w organizmie. Dusza zatem inaczej informuje rękę, inaczej serce, inaczej mózg, choć w każdej części w swej niepodzielnej istnieje całości.

Przytoczone określenie stwierdza wreszcie, że dusza jest aktem „ciała mającego życie w potencji", czyli w możności. To ma znaczyć, że ciało nie żyje przez się, lecz przez swą formę substancjalną, czyli przez duszę. Zależność zaś życia od duszy jest tak ścisła, iż nawet ciało, które otrzymało już życie od duszy, znajduje się jednakowoż jeszcze w potencji w stosunku do aktów życiowych. I dlatego mówimy, że jestestwo żywe posiada dzięki swej duszy życie w akcie pierwszym; życie zaś w akcie drugim posiada ono przez czynności swoje, wypływające z jego władz życiowych jako z zasad bezpośrednich, a z duszy, czyli z formy substancjalnej, jako z zasady rdzennej. Wynika to wprost z podstawowej nauki o potencji i akcie, oraz o substancji i przypadłościach, którąśmy wyłożyli.[1])

Z powyższego widzimy, jak bogata i doniosła zarazem jest nauka, zawarta w tezie XIII. Zbadajmy ją nieco głębiej, biorąc pod szczególniejszą uwagę duszę wegetatywną i zwierzęcą.

---

[1]) Co się tyczy określenia duszy por. Jana od św. Tomasza, Philos. Nat.. III, q. 1. a. 1; Ed. Hugon, Curs. Philos. Thomist, t. III, str. 42-46.

Teza XIV. — „Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.

Dusza wegetatywna i zmysłowa nie istnieje przez się i nie jest zrodzona przez się, lecz jedynie jako pryncypjum, które jestestwu żywemu daje byt i życie; a ponieważ zależy ona całkowicie od materji, dlatego ulega, skoro jestestwo żywe zniszczeje, tem samem również pośrednio zepsuciu"[1]).

Przytoczona teza zawiera całokształt nauki o duszach niższego porządku, mianowicie o ich naturze, pochodzeniu i przeznaczeniu.

Naturę wspomnianych dusz cechują następujące rysy charakterystyczne: nie są one czemś samoistnem, lecz istnieją w zależności od materji. Jednakowoż nie utożsamiają się one z materją, lecz stanowią siłę, która materję opanowywa, nad nią góruje i nią rządzi; są one gatunkowem pryncypjum, które jestestwu żyjącemu daje byt i życie.

Wykazaliśmy powyżej, że dusza jest pryncypjum substancjalnem i stałem. Nawet dusza roślinna jest siłą, nadającą jestestwu żywemu stałą jedność, mimo że się materjalne jego molekuły ustawicznie przemieniają; jest ona siłą wnętrzną, przechodzącą zakres środków i postępowania fizycznego i chemicznego, tak, iż najbystrzejsze wynalazki naszych laboratorjów nigdy nie potrafią ich odtworzyć. „Jest rzeczą jasną, pisze Claude Bernard, że siła rozwojowa, będąca właściwością jaja, z którego wykluwa się ptak lub ryba, znajduje się poza granicami fizyki i chemji"[2]).

I dlatego twierdzimy, że życie nie mogło powstać na ziemi inaczej, niż przez interwencję Boga, który poszczególne gatunki powołał bezpośrednio do życia lub przynajmniej złożył w łonie materji siłę aktywną, dzięki której ma-

[1]) Teza ta zawiera niejako syntezę nauki św. Tomasza; patrz przedewszystkiem Sum. Theol. I, q. 75, a. 3; q. 90, a. 2; II Cont. Gent., c. 80 i 82.

[2]) Claude Bernard, La Science expérimentale, str. 209.

terja mogłaby się rozwinąć i wzrastać aż do poziomu form wyższych. Życie rośliny żadną miarą nie może być wynikiem akcji lub reakcji chemicznej, bo wymaga ono gatunkowego pryncypjum, zdolnego poszczególne materjalne części harmonijnie ułożyć i kierować niemi tak, iżby współdziałały dla dobra całego żywego jestestwa.

Tem mniej można duszę zwierzęcą sprowadzić do prostego automatyzmu. Dusza zwierzęca bowiem jest pryncypjum świadomego czucia, bardzo realnego i żywego, oraz bardzo silnych żądz i popędów, objawiających się nieraz nazewnątrz w sposób nader gwałtowny. Zdrowy sens potępia i potępiał zawsze teorję, według której zwierzęta nie są niczem innem, jak tylko zwykłemi maszynami. Tę elementarną prawdę miał już na myśli św. Augustyn kiedy mówił, że „ból, jaki odczuwają zwierzęta, wskazuje na to, że w ich duszach tkwi jakaś siła, będąca w swoim rodzaju godną prawdziwego podziwu i słusznej pochwały."[1])

Wszelako dusze te nie mogą uwolnić się z więzów materji. Jest to wyłącznym przywilejem formy istniejącej przez się. Charakterystyczną bowiem cechą wszystkiego, co nie posiada zależności od materji, jest zdolność do postępu; a zdolności takiej zwierzęta nie ujawniają, mimo że żyją wśród ludzi i są świadkami ich wynalazków. Jeśli wogóle mówić można o postępie u zwierząt, to chyba o postępie czysto jednostronnym, który w pewnej tylko i ściśle zamkniętej istnieje sferze i w pewnym tylko rozwija się kierunku. Postęp taki zasadza się na nawykach zrodzonych przez czynności powtarzane w tych samych okolicznościach, oraz na wrażeniach doznanych wobec tych samych przedmiotów. Posłuchajmy trafnej uwagi Bossueta: „Kto sobie uprzytomni, że zwierzęta żadnych nie poczyniły wynalazków od początku świata, a z drugiej strony rzuci okiem na to olbrzymie bogactwo wynalazków, na sztukę i na mechanikę, dzięki której

---

[1]) „Dolor autem quem bestiae sentiunt animarum etiam animalium vim quamdam in suo genere mirabilem laudabilemque commendat." De Libero Arbitrio, lib. III, c. XIII, n. 69, P. L. XXXII, 1305.

człowiek odmienił oblicze ziemi, ten potrafi ocenić, jaka bezradność jest po tamtej stronie, a jaki genjusz po tej."[1])

Natura dusz zwierzęcych posiada zatem tę cechę charakterystyczną, iż zależy od materji, pozostając jednak prostą i w swoim rodzaju niezwykłą formą, której tajniki ani mechanika, ani fizyka, ani chemja nie są zdolne wyjaśnić.

Teza, którą się zajmujemy, dodaje nadto, że zarówno dusza wegetatywna, jak i dusza zmysłowa tworzy jednocześnie zasadę bytu i zasadę życia: quo vivens est et quo vivit. Albowiem każde jestestwo żywe stanowi jedną niepodzielną całość, w której nie można wyróżnić dwóch pryncypjów substancjalnych, tak, iżby jedno stanowiło zasadę, przez którą rzeczone jestestwo posiada byt; a drugie było zasadą, której ono zawdzięcza życie. W każdem jestestwie żywem mamy raczej jedno zasadnicze pryncypjum, które daje zarówno byt jak życie. Stąd aksjomat Arystotelesa i Scholastyków: In viventibus vivere est esse: w jestestwach żywych pierwsze pryncypjum bytu jest jednocześnie pryncypjum życia; inaczej bowiem jestestwo żywe nie tworzyłoby substancjalnej całości[2]).

* * *

W powyższych danych tkwi już odpowiedź na pytanie: jakie jest pochodzenie i przeznaczenie dusz wymienionych? Ponieważ nie istnieją one przez się, dlatego nie są zrodzone przez się, lecz w całem jestestwie i przez całe jestestwo. Nie są one stworzone z niczego, lecz wyprowadzone z potencji materji. Lecz w jaki sposób? Czyż materja pozostawiona samej sobie potrafi z własnych sił fizycznych wykrzesać życie? Przenigdy; Bóg jednak, stwarzając pierwsze istoty żywe, złożył w ich łonie zdolność do wytwarzania nasienia, któreby wirtualnie zawierało życie. Skoro się tedy nasienie takie dostatecznie rozwinie, natenczas wedle praw Opatrzności powstaje dusza, a tem samem nowe jestestwo żywe, będące naturalnym i koniecznym kresem czynności rodzenia.

---

[1]) Bossuet, Connaissance de Dieu et de soi-même, rodz. V, n. VII.

[2]) Por. Hugon, Curs. Philos. Thomist., t. III, str. 42, 61 nn.

I odwrotnie; skoro organizm ulegnie zniszczeniu, przestaje jednocześnie istnieć i dusza, która przecież w istnieniu swem w zupełności od niego zależy. Ulega ona, jak powiadamy, pośrednio zepsuciu. Bezwzględnie mówiąc, Bóg mógłby w cudowny sposób sprawić, iżby dusza taka zachowała byt i życie poza ciałem, podobnie jak w Eucharystji Bóg podtrzymuje przypadłości oderwane od ich naturalnego podmiotu czyli od substancji. Opatrzność jednak, która tak delikatną ręką kieruje stworzeniem, szanując jego naturę, nie czyni podobnych wyjątków. To też dusza, która z natury swej podlega zepsuciu, zamiera wraz z ciałem. Jednakowoż nie stacza się ona w otchłań nicości, jak nie została wyprowadzona z nicości; raczej powraca ona do stanu potencji, spoczywającej w łonie materji. Wprawdzie są te wielorakie energje, które mieściły się w owem prostem pryncypjum, zwanem duszą, narazie złamane; natura jednak zachowała proporcjonalną moc, tak, iż, pod wpływem życiodajnego tchnienia może ona, posługując się elementami, których owa pierwsza dusza była ongiś formą, po wielorakich przemianach zrodzić nanowo formę czyli duszę podobną do owej pierwszej.

Sprawdza się zatem i tu aksjomat: „Rien ne se crée, rien ne se perd."

ROZDZIAŁ II.

Dusza ludzka: Jej natura, pochodzenie i przeznaczenie.

Teza XV. — „Contra, per se subsistit anima humana, quae, quum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.

Przeciwnie dusza ludzka; istnieje ona przez się; Bóg stwarza ją w chwili, kiedy może być wlana w dostatecznie przygotowany podmiot. Jest ona z natury swej niezniszczalna i nieśmiertelna"[1]).

W przytoczonej tezie mamy cztery zasadnicze twierdzenia: 1° Dusza ludzka istnieje przez się, czyli jest natury duchowej; 2° pochodzi ona od Boga przez stworzenie; 3° stworzenie duszy następuje w tej samej chwili, w której takowa wlana bywa w ciało dostatecznie przysposobione; 4° dusza jest z natury swej niezniszczalna i nieśmiertelna.

Nie będziemy roztrząsali wszystkich szczegółów, dotyczących wymienionych zagadnień, bo to wymagałoby osobnego traktatu; pragniemy tylko wyświetlić niewzruszone podstawy, na których się one wspierają.

I. Duchowość duszy.

Punktem niewzruszonym, z którego wychodzi św. Tomasz i który pozostanie na zawsze miarodajny, kiedy idzie o udowodnienie duchowości duszy, jest sama duchowość

[1]) Por. Sum. Theol. I, q. 75, a. 2; q. 90; q. 118; Qu. disput. de Anima, a. 14; De potentia, q. 3, a. 2; II Cont. Gent., cc. 83 i nn.

czynności duszy i jej przedmiotu. Otóż dusza nasza dosięga czynnością swoją przedmiotów czysto duchowej natury, mianowicie rzeczy powszechnych, nieskończonych i wiecznych; a kiedy dostrzega przedmioty materjalne, to bierze je na sposób oderwany i idealny, i patrzy na nie pod nowym i wyższym kątem widzenia, który dla zmysłów jest zupełnie obcy i niedostępny. I tak np. prowadzi ją widok skutku zmysłowego do pojęcia przyczyny, a z czynności wnosi ona o naturze działającego podmiotu. Dusza jest tą mistrzynią, która prostuje błędy, w jakie popadają zmysły. I tak np. poucza nas o tem, że kij zanurzony w wodzie jest prosty, lubo że polegając na świadectwie samego wzroku możnaby przypuszczać, że jest on załamany.

Wspomniana niezawisłość od warunków materjalnych uwydatnia się najdobitniej przy trzech aktach poznania umysłowego.

P r o s t e p o j ę c i e (simplex apprehensio) powstaje za pośrednictwem idei całkiem oderwanej od warunków materjalnych; idea ta przedstawia przedmioty niezależnie od czasu i przestrzeni, uwzględniając samą ich istotę, jak np. ogół, gatunek lub rodzaj.

W s ą d z i e mamy moment jeszcze bardziej abstrakcyjny, mianowicie s t o s u n e k k o n i e c z n y, który wiąże przymiot z podmiotem. Na tle tego stosunku powstają sądy bezwzględne, nieodwołalne i analityczne, czyli sądy a p r i o r i. Rzeczona niezawisłość jest jeszcze pełniejsza, gdzie chodzi o r o z u m o w a n i e, ponieważ następstwo logiczne, czyli przejście myślowe z przesłanek do wniosku, leży całkowicie poza sferą zmysłów, t. j. w porządku czysto intencjonalnym.

Dusza wreszcie, która z gotowością i ochotą przyjmuje cierpienia, by w ten sposób dojść do zjednoczenia się z dobrem niewidzialnem, winna być natury duchowej, podobnie jak przedmiot, w którym znajduje zadowolenie i rozkosz. Tak argumentował Bossuet: „Dostrzegłem, pisze on, we własnem wnętrzu jakąś siłę wyższą nad ciało, dzięki której gotów jestem oddać ciało swoje na niechybne wyniszczenie, i to mi-

mo boleści i gwałtownych wstrząśnień, jakich przytem doznaję"[1]).

Przytoczone argumenty są decydujące i mają taką siłę dowodową, iż żaden lojalny umysł nie potrafi im się oprzeć. Duchowość duszy jest prawdą przyrodzoną, którą rozum sam zdolny jest jasno wykazać. I dlatego zniewoliła św. Kongregacja Indeksu dekretem z dn. 11 czerwca 1855 r., zatwierdzonym przez Piusa IX dn. 15 czerwca tegoż roku Bonetty'ego do przyjęcia tezy następującej: „Postępowaniem rozumowem można udowodnić z całą pewnością istnienie Boga, duchowość duszy, wolność człowieka"[2]).

II. Pochodzenie przez stworzenie.

Skorośmy raz przyjęli tezę o duchowości duszy, to oczywista, że nie możemy wytłumaczyć pochodzenia jej inaczej jak przez stworzenie[3]).

Hipoteza, według której dusza stanowi cząstkę substancji Bożej, sprzeciwia się duchowości duszy i obraża równocześnie pojedyńczość istoty Bożej. Ktoby zaś twierdził, że dusza zrodzi się z cielesnego zarodku, ten popada w skrajny materjalizm; a ktoby był zdania, że dusza budzi się z zarodku duchowego, ten paczy pojęcie substancji duchowej, która przecież nie ma części i nie podlega przejawom ewolucyjnym; ktoby wreszcie uczył, że dusza dziecka rodzi się z duszy rodziców, podobnie jak płomień zapala się o płomień, ten również zaprzecza duchowości duszy, boć jasną jest rzeczą, że płomień dzieli się ilekroć się udziela.

W ubiegłym wieku Frohschammer wymyślił teorję, według której duszę dziecka stwarzają rodzice jako narzędzia w ręku Boga zapomocą siły udzielonej im od Boga. — Wszelako twierdzenie takie nie da się utrzymać, albowiem akt

---

[1]) Bossuet, Connaissance de Dieu et de soi-même, rozdz. IV, n. 11. — Co się tyczy duchowości duszy patrz: Coconnier, Ame humaine; Kard. Mercier, Psychologie; Cl. Piat, La destinée de l'homme.

[2]) „Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem, cum certitudine probare potest." Denzinger, 1650.

[3]) Por. Coconnier, Ame humaine, c. VII.

twórczy wyklucza wszelkie narzędzie; potęga twórcza jest przywilejem Wszechmocy Bożej, którego Bóg nie może udzielić stworzeniu.

Większym nadto absurdem jest teorja Rosmini'ego, według której dusza posiada wpierw naturę zmysłową i zwolna się przekształca aż osięgnie poziom duszy rozumnej, intelektualnej, istniejącej przez się i nieśmiertelnej; to zaś następuje w chwili, kiedy dusza dostrzeże ideę bytu. Wszelako ewolucja taka rozsadza samo pojęcie substancji niepodzielnej, duchowej i niezniszczalnej. Te i podobne mrzonki zostały potępione przez św. Oficjum dn. 14 grudnia 1887 r.[1]).

Filozofja tomistyczna podaje dowód, który wykazuje w sposób prosty i ścisły zarazem, jakie jest pochodzenie duszy: skoro dusza istnieje przez się, winna być zrodzona przez się; nie pochodzi ona od jakiegoś istniejącego już podmiotu, bo w tym wypadku byłaby złożona z części, a tem samem byłaby podzielona i podlegałaby przemianom; raczej winna ona być wyprowadzona z niczego; to zaś wymaga interwencji Bożej. A więc dusza ludzka jest bezpośrednio stworzona przez Boga.

I w tym punkcie Kościół zabrał głos. Bo choć nie mamy wyraźnej definicji, że Bóg stwarza duszę z niczego, to jednak prawdę tę Kościół przyjmuje łącznie z innemi dogmatami. I tak stwierdza np. wyznanie wiary Leona IX, że „dusza nie jest cząstką Boga, lecz że jest wyprowadzona z nicości... Taka jest wiara, którą Stolica Rzymska i Apostolska przyjmuje całem sercem ku sprawiedliwości i którą usty wyznawa ku zbawieniu"[2]).

Z tego wynika, że zaprzeczyć pochodzeniu duszy ludzkiej przez stworzenie znaczy tyle, co odstąpić od nauki katolickiej i stać się winnym nieopatrznego sądu w rzeczach wiary.

---

[1]) Denzinger, 1911.

[2]) „Animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam... et absque baptismate originali peccato obnoxiam, credo et praedico." Mansi, XIX, 662, B. nn.

III. Chwila stworzenia duszy.

Teza, którą się zajmujemy, mówi dalej, że Bóg stwarza duszę w tym momencie, w którym ją wlewa w ciało, skoro takowe jest dostatecznie przysposobione. Powstają tu dwa pytania: naprzód, czy Bóg stwarza duszę, zanim ją połączy z ciałem, a powtóre, czy ją jednoczy z ciałem już w chwili poczęcia.

Pierwsze z przytoczonych zagadnień rozwiązał Kościół, potępiając błąd platończyków, Plotyna i orygenistów, którzy głosili, że dusza ludzka istniała przed ciałem i później dopiero zamknięta została w ciało bardziej lub mniej szlachetne, stosownie do stopnia jej zasług względnie przewinień[1]).

Sobór V lateraneński — za Leona X — naucza, że Bóg pomnaża dusze ludzkie stosownie do liczby ciał, w które poszczególne dusze wlewa: Pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit[2]). — Sobór nie daje wprawdzie wyraźnej definicji, wszakże dość jasno stwierdza, że liczba dusz indywidualnych wzrasta, z czego wynika, że Bóg stwarza poszczególne dusze w chwili, w której wlewa je w ciała.

Już św. Bernard powiedział o duszy ludzkiej: „Creando immittitur et immitendo creatur: Kiedy bywa stworzona, bywa wlana, a kiedy bywa wlana, bywa stworzona"[3]).

Dowód rozumowy podany przez św. Tomasza[4]) wydaje się z pierwszego wejrzenia może zbyt prosty; w rzeczy samej jednak wspiera on się na głębokich podwalinach filozoficznych. Posłuchajmy: To, co jest pozanaturalne, nie powinno istnieć przed tem, co jest naturalne; albowiem co Bóg bezpośrednio działa, znajduje się zawsze w stanie normalnym. Stan zaś separacji nie jest stanem normalnym dla duszy ludzkiej, która z natury swej jest formą ciała. Dusza ludzka znajduje się w stanie normalnym, kiedy jest zjednoczona

[1]) Patrz: Św. Augustyn, De Libero Arbitrio, lib. II, c. XX, XXI; De Civit. Dei, lib. X, c. XXXI; P. L., XXXII, 1299 i XLI, 311 nn.

[2]) Denzinger, 738.

[3]) Św. Bernard, Serm. II de Nativ. Domini, n. 60; P. L., CLXXXII, 122.

[4]) Sum. Theol. I, q. 90, a. 4; q. 108, a. 3.

z ciałem. Z tego wypływają dwa wnioski: najpierw, że stan, w którym dusza zjednoczona jest z ciałem, wyprzedzać winien stan separacji, a powtóre, że choć dusza może nadal żyć w stanie separacji, to jednak nie może ona istnieć przed zjednoczeniem z ciałem[1]).

Od jakiejże chwili istnieje zjednoczenie duszy z ciałem? Od chwili, kiedy ciało jest dostatecznie ukształtowane. Św. Tomasz i starożytni filozofowie przypuszczali, że połączenie duszy z ciałem nie następuje w samej chwili poczęcia. Sądzili oni, że formą embrjonu jest nasamprzód dusza wegetatywna, potem dusza zmysłowa, i że obie wspomniane dusze torują drogę duszy ludzkiej, będącej formą tylko takiego organizmu, który odpowiada jej godności.

Zdanie natomiast, które za dni naszych coraz szersze zdobywa uznanie[2]), stwierdza, że ciało jest dostatecznie rozwinięte już w pierwszej chwili poczęcia, że embrjon posiada już życie i że wobec tego dusza winna być od pierwszej chwili obecną, by budować i kształtować własne ciało, które przecież ma mieć udział w jej własnym bycie i w jej życiu.

Nie zamierzamy wdawać się w dyskusję; dość będzie, jeśli stwierdzimy, że Pan Bóg stwarza duszę wtedy, kiedy podmiot jest dostatecznie przygotowany: Cuum subiecto sufficienter disposito potest infundi.

IV. Dowody nieśmiertelności duszy.

Przytoczona teza zaznacza wreszcie, że dusza ludzka jest niezniszczalna i nieśmiertelna, i to nie na mocy cudu lub wyjątkowej łaski, — podobnie jak ciało pierwszego człowieka posiadałoby dar nieśmiertelności, gdyby tenże był wytrwał w stanie pierworodnej sprawiedliwości, — lecz mocą własnej swej natury i jej sił rodowitych.

Argumenty, stwierdzające nieśmiertelność duszy, dowodzą jednocześnie, że źródło tej nieśmiertelności tkwi w samej naturze duszy. Posiadają one zupełną oczywistość.

---

[1]) Por. II Cont. Gent., c. 83 i 84.

[2]) Por. Antonelli, Medicina Pastoralis, c. XIX.

Pewna grupa scholastyków ze Szkotem na czele sądziła, że nieśmiertelność duszy jest prawdą wiary, której rozum o własnych siłach nie potrafi udowodnić. W nowszych czasach podjęło kilku pisarzy katolickich na nowo średniowieczną dyskusję[1]). Wszelka jednak wątpliwość jest tu wykluczona. Wszak już Melchior Cano zganił ostro zdanie Szkota[2]), a Bannez nie wahał się powiedzieć, że „w błędzie jest, ktoby twierdził, że nieśmiertelność duszy nieda się udowodnić przyrodzoną siłą rozumu"[3]).

Nasamprzód posiadamy argument zaczerpnięty z konieczności sankcji moralnej. Sankcja bowiem moralna wtedy tylko prawdziwą posiada moc, jeśli sięga poza granice życia doczesnego. Dowód ten jest tak silny, że zniewolił J. J. Rousseau'a do znanego zeznania: „Gdybym nie miał pod ręką innych dowodów na nieśmiertelność duszy prócz triumfu zbrodniarza i uciemiężenia sprawiedliwego, już to samo wykluczałoby z mej duszy wszelką pod tym względem wątpliwość. Bo tak wstrząsający rozdźwięk wśród powszechnej harmonji świata pchałby mnie z nieprzepartą siłą do szukania sposobu, by go usunąć. I powiedziałbym sobie: A więc niewszystko kończy się dla nas z tem życiem; raczej powraca wszystko na swoje miejsce z chwilą śmierci." Znane również są słowa, które generał du Barrail wypowiedział ongiś w izbie deputowanych: „Jeżeli odbierzecie armji wiarę w przyszłe życie, to już nie macie prawa wymagać od niej ofiary z własnego życia!"

Niemniej silny jest dowód zbudowany na prawie celowości. „Jeśli wszystko kończy się z ostatniem tchnieniem, w takim razie człowiek jest czemś spaczonem, niby płód poroniony, i to na mocy własnej natury swej; to spaczenie zaś potęguje się w miarę, jak człowiek zbliża się do kresu swego rozwoju. Czyż nie byłoby to antynomją sprzeciwiającą się wręcz zdrowemu rozumowi? Bo czyż można przypuścić, by

---

[1]) Patrz Revue du Clergé français, 1903: szereg artykułów Bernies'a i Piata.

[2]) Melchior Cano, De locis theologicis, lib. XII, c. XIV.

[3]) Bannez, Comment. in I, q. 75, a. 6.

celowość, która przecież we wszystkich niższych gatunkach tak wyraźnie najaw występuje, naraz doznała przerwy na najwyższym szczeblu życia? Jeśli miłość, która na dnie dusz rozpięła swe namioty, domaga się istnienia Nieskończonego, to nasamprzód dlatego, że Nieskończony istnieje i jest celem dusz, potem dlatego, że jest On jednocześnie pryncypjum, które nas porusza, i kresem, do którego zmierzamy, a wreszcie dlatego że byt nasz zawisł całkowicie od Jego nieskończonego bytu"[1]). „Istnieje coś w głębiach natury naszej, co nie umiera, lecz żyje życiem Bożem"[2]).

Niezbitą również siłę posiada dowód wyłuszczony z przedmiotu czynności duszy. Dusza bowiem winna znajdować się na tym samym poziomie, co jej przedmiot; a że przedmiotem jej jest to, co wieczne, stąd i ona winna posiąść cechę wieczności. Prawdzie tej dał dobitny wyraz Bossuet, kiedy powiedział, „że dusza powołana do poznania prawdy i Boga, Źródła wszelkiej prawdy, jest przez to samo równą temu, co wieczne"[3]).

Prawda ta wypływa bezpośrednio z nauki o duchowości duszy, którąśmy powyżej udowodnili, i jest niejako jej uzupełnieniem. Być istotą duchową znaczy tyle, co być istotą z natury swej nieśmiertelną. Bo czemże w rzeczy samej jest substancja duchowa? Otóż jest to substancja, która w swym bycie i w specyficznych czynnościach swoich nie zależy od ciała. A czemże jest substancja z natury swej nieśmiertelna? Jest to substancja, która w swym bycie i w swych specyficznych czynnościach nie zależy od ciała, tak, iż może istnieć i wykonywać specyficzne czynności swoje także poza ciałem. Widzimy więc, że pojęcie istoty duchowej równa się w zupełności z pojęciem istoty z natury swej nieśmiertelnej. Jeśli zatem rozum zdolny jest wykazać duchowość duszy, jakośmy na innem miejscu wyłożyli, to tem samem może on także udowodnić, że jest ona z przyrodzenia nie-

[1]) Bossuet, Sermon sur la mort, Carême du Louvre, édit. Lebarq, t. IV, str. 175.

[2]) Piat, La destinée de l'homme, str. 193. Por. także Henri Hugon, Y a-t-il un Dieu? Y a-t-il survie de l'âme après la mort? Paris, Téqui.

[3]) Bossuet, Connaissance de Dieu et de soi-même, V, n. XIV.

śmiertelna. Czyż jest to jednak rzeczą stwierdzoną, powie kto, że dusza nie może zrzec się własnej nieśmiertelności, lub że Bóg nie odbierze jej kiedyś tego daru?

Owszem, i to jest niezbicie stwierdzone. Jasną bowiem jest rzeczą, że dusza nie może samowolnie ogołocić się z tego, co stanowi własną jej naturę; niemniej oczywistem jest, że, aby coś unicestwić, niezbędna jest ta sama moc, jakiej domaga się akt twórczy, t. zn. moc nieskończona, którąby potrafiła przeprowadzić stworzenie zarówno z bytu do nicości, jak z głębin nicości do bytu. Stąd wniosek gotowy, że tylko Bóg może unicestwić duszę. Bóg jednak, powiada św. Tomasz, będący Stwórcą natury, nigdy nie odbiera stworzeniu tego, co należy do jego natury[1]); i dlatego nie odbierze On nigdy duszy własnej jej nieśmiertelności, bo nieśmiertelność wypływa z jej natury.

Kościół nie omieszkał zająć stanowiska w tej ważnej materji. I tak zażądała św. Kongregacja Biskupów i Zakonników od Bautain'a przyrzeczenia, „iż nie będzie nigdy nauczał, że rozum o własnych siłach nie potrafi udowodnić duchowości i nieśmiertelności duszy"[2]).

---

[1]) „Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus quod est proprium naturis earum." Św. Tomasz, II Cont. Gent., c. 55. Por. Sum. Theol. I, q. 104, a. 4.

[2]) Por. de Règny, L'abbé Bautain, str. 336-338.

ROZDZIAŁ III.

Zjednoczenie duszy z ciałem.

Teza XVI. — *„Eadem anima rationalis ita unitur corpori ut sit ejusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.*

Taż sama dusza rozumna jednoczy się z ciałem w ten sposób, iż jest jedyną jego formą substancjalną, która sprawia, że człowiek jest człowiekiem, że jest jestestwem żywem i cielesnem, że jest substancją i bytem. Dusza zatem daje człowiekowi wszelaki istotny stopień doskonałości; prócz tego daje ona ciału akt bytowania, którego mocą sama bytuje"[1]).

Przytoczona teza zwraca w dalszym ciągu uwagę naszą na naturę duszy, która, jak widzieliśmy, jest z istoty swej formą ciała. Nasamprzód wyraża ona naukę katolicką, według której dusza rozumna jest prawdziwie formą substancjalną ludzkiego ciała; a potem podaje tomistyczne tejże katolickiej nauki wyjaśnienie: Jeśli dusza ma być formą substancjalną, to konieczne jest, aby była formą jedyną, z której płyną wszystkie istotne stopnie doskonałości.

Sobór w Vienne (r. 1311) wydał orzeczenie, że dusza rozumna jest substancjalną formą ludzkiego ciała. Bez tej prawdy bowiem jest rzeczą niemożebną wytłumaczyć i obronić dogmatu, że „Syn Boży, by stać się prawdziwym czło-

[1]) Patrz Sum. Theol. I, q. 76; Qq. disp., de spiritual. creaturis a. 3; de Anima, a. 1; II Cont. Gent., cc. 56, 68, 70, 71.

wiekiem, pozostając jednocześnie prawdziwym Bogiem, przyjął obie części ludzkiej natury razem złączone, mianowicie ciało ludzkie i duszę intelektualną czyli rozumną"[1]). W przytoczonych słowach sobór wskazuje zarazem na zasadniczą podstawę nauki katolickiej o duszy jako formie substancjalnej ciała. Posłuchajmy: Aby z dwóch części jedna powstała natura, konieczne jest, by się wspomniane części zespoliły tak, jak się materja jednoczy z formą. Materja zaś jednoczy się z formą, jak potencja substancjalna z aktem substancjalnym, tworząc z nią jedną całość, jeden podmiot, jedną esencję czyli naturę. Przekonaliśmy się o tem, rozważając tezę VIII i IX.

I. Jedność natury i osoby w człowieku.

A zatem możemy tezę ująć w sposób następujący: stosunek ciała do duszy jest taki, jak stosunek materji do formy, ponieważ z ich zjednoczenia powstaje jedna osoba i jedna natura.

Że każdy z nas jedną tworzy osobę i że osoba ta nie jest ani samą duszą, ani samem ciałem, to fakt stwierdzony przez zmysł powszechny. „Świadczy o tem zwyczaj mówienia; wszak wyrazami „ja" i „mój" posługujemy się bez najmniejszej różnicy, określając w ten sposób bądźto część duchową, bądź też część materjalną naszej istoty. Tak samo jak mówimy: myślę, czuję, chcę, mówimy też: rosnę, chodzę, oddycham. Powiadamy również bez najmniejszej różnicy: „jestem chory" i „ciało moje jest chore"[2]). Dla nas więc ciało nie jest jakimś sprzętem, lecz stanowi część naszego j a, słowem, osoba ludzka nie może istnieć bez ciała lub bez duszy, a nawet nie da się pomyśleć bez wymienionych części.

Niemniej jasne jest, że n a t u r a ludzka domaga się zjednoczenia wspomnianych dwóch czynników. Samo ciało bowiem nie stanowi gatunku ludzkiego, jak również sama dusza nie przedstawia gatunku ludzkiego; gatunek ludzki, to ta

[1]) Denzinger, 480-481.
[2]) Rabier, Philosophie, t. I, str. 441.

całość złożona, w której rozwijają się zarówno władze życia wegetatywnego i zmysłowego, należące do organizmu cielesnego, jak i władze duchowe, których źródłem jest dusza rozumna. Świadczy o tem niezbicie doświadczenie. Bo gdyby dusza i ciało nie jednoczyły się tak, iżby jedną tworzyły substancję, natenczas musiałyby pozostać w pewnej od siebie niezależności, niby dwa obce sobie elementy, przedewszystkiem tam, gdzie chodzi o właściwą czynność duszy, t. zn. o poznanie umysłowe.

A jednak tak nie jest. Bo choć poznanie umysłowe jest całkiem duchowej natury, to jednakowoż ma w niem ciało współudział w charakterze narzędzia, którego zadaniem jest dostarczać zjawisk doświadczalnych jako podłoża abstrakcji. Nawet w sferze najwyższych spekulacyj musimy ustawicznie zwracać się do obrazów zmysłowych czyli do wyobrażeń, by tamże odnajdować typy, z których pomocą umysł nasz potrafi wznieść się do pojęć rzeczy nadzmysłowych. Z drugiej zaś strony oddziaływa czynność duchowa na organizm. „Praca bowiem umysłowa przyśpiesza bicie serca; potęguje napływ krwi do arteryj obwodowych, wytwarza objawy wazo-konstrykcji peryferycznej, która oddziaływa na puls i pomnaża wagę mózgu. Wspomniane zjawiska występują tem silniej, im intensywniejsza jest praca“[1]). Widzimy więc, jak dobitnie fizjologja potwierdza naukę katolicką o substancjalnej jedności człowieka. „To niepojęte i tajemnicze zjednoczenie, zauważył pewien uczony, jest warunkiem wszelkiej jedności i wszelkiej substancji... Żywa jedność substancjalizuje się w samych nawet najtajniejszych głębinach organizacji“[2]).

II. Dokumenty Urzędu nauczycielskiego Kościoła.

Sądzimy, żeśmy tezę dostatecznie wyłożyli. Nie od rzeczy tedy będzie zatrzymać się pokrótce myślą nad orzeczeniami, jakie Kościół wydał w tej materji.

---

[1]) Gley, Etudes de psychologie physiologique et pathologique, str. 94.
[2]) Chauffard, La Vie, str. 59-60.

Sobór w Vienne oświadcza, że „heretykiem jest, ktoby śmiał..... uporczywie twierdzić, że dusza rozumna czyli intelektualna nie jest przez się i istotnie formą ludzkego ciała"[1]). Definicję tę odnowił piąty sobór Lateraneński za Leona X.[2])

Pius IX potępił w liście do Kard. Geissela, arcybiskupa kolońskiego, z r. 1857 dzieła Günthera w sposób następujący: „Wiemy, że dzieła te obrażają naukę katolicką o człowieku. Człowiek przecież składa się z ciała i duszy w ten sposób, iż dusza rozumna jest przez się i bezpośrednio prawdziwą formą ludzkiego ciała[3]).

Z tych dokumentów wynika co następuje:

1° Dusza, nawet o ile jest duchowa i rozumna, jest formą ciała, i zaiste nie w znaczeniu przenośnem i analogicznem, — w jakiem mówimy np. o formie Sakramentu — lecz prawdziwie, t. j. w znaczeniu filozoficznem, a więc w tem znaczeniu, w jakiem brano wyraz „forma" w czasach, kiedy Kościół wydał wspomnianą definicję. Wówczas zaś chodziło w rzeczy samej o wyjaśnienie realnej jedności ludzkiej natury w Chrystusie, który jest prawdziwie człowiekiem, jak my, ponieważ obie części ludzkiej naszej natury tak są w Nim zespolone, iż tworzą jedną naturę.

2° Dusza łączy się z ciałem przez się, t. zn. przez własną swą substancję, i bezpośrednio, czyli z wykluczeniem wszelkiego medjum: per se atque immediate, jak się Pius IX wyraził. Wiemy również, że sobór w Vienne zamierzał potępić błąd tych, „co nie wyznawali lub podawali w wątpliwość, że substancja duszy rozumnej czyli intelektualnej nie jest prawdziwie i przez się formą ciała ludzkiego". — Tem samem potępioną jest teorja Rosmini'ego, według której dusza łączy się z ciałem za pośrednictwem aktu intelektualnego, dostrzegającego podstawowe czucie, jak i teorja spirytystyczna, według której dusza łączy się z ciałem za pośred-

[1]) Denzinger, 481; por. B. Jansen, Quonam spectet definitio Conc. Viennensis de anima: Gregorianum, 1920, 78-90.

[2]) Denzinger, 738.

[3]) Denzinger, 1655.

nictwem jakiejś bardzo subtelnej powłoki — t. zw. perisprit — którą unosi z sobą po śmierci. Wiemy bowiem, że dusza nasza jest duchowa i wolna od wszelkiej choćby najsubtelniejszej materji i że się udziela ciału przez się, a nie za pośrednictwem jakiegoś medjum.

3° Dusza jednoczy się z ciałem istotnie czyli, innemi słowy, mocą zjednoczenia substancjalnego, a nie przypadłościowego. Termin, jakim się sobór posługuje, wyrażać może myśl dwojaką: naprzód, że dusza jest mocą własnej istoty swojej formą ciała, a powtóre, że należy ona do istoty ciała ludzkiego, tak, iż bez duszy rozumnej nie jest ono istotnie ciałem ludzkiem.

W przytoczonych orzeczeniach odrzuca najwyższy urząd nauczycielski Kościoła nasamprzód wszelkie systemy, które zaprzeczają zjednoczeniu substancjalnemu przez to, że substancję duszy utożsamiają z myślą, jak kartezjanizm, lub ze świadomością własnej czynności duszy, jak kantyzm; dalej systemy tych, według których wspomniane zjednoczenie zasadza się na doskonałości czasu i przeszłości, jak twierdzi bergsonizm. „Różnicy między czasem a duchem, pisze Bergson, nie należy ustalać na podstawie przestrzeni, lecz na zasadzie czasu... Koniecznem jest, by przeszłość była „odegrana" (joué) przez materję i wyobrażona przez ducha"[1]). — Otóż wszelkie zjednoczenie, istniejące na tle samowiedzy, pamięci lub jakiejbądź percepcji, ma charakter czysto przypadłościowy.

Taka jest nauka katolicka, zawarta w pierwszej części tezy XVI.

III. Człowiek ma jedną duszę.

Druga część wymienionej tezy podaje tomistyczne wyjaśnienie nauki o duszy jako formie ciała. Oto jej streszczenie: Forma prawdziwa, substancjalna i bezpośrednia ludzkiego ciała winna być jedyną formą ciała i udzielać mu wszelkich istotnych stopni doskonałości. Stopnie te tworzą

[1]) Por. Bergson, Matière et Mémoire, str. 246-249.

niby skalę metafizyczną, po której umysł bez trudu wstępuje i zstępuje. Otóż człowiek jest nasamprzód bytem; byt ten jest substancją; ta substancja jest ciałem; ciało to jest jestestwem żywem, zmysłowem i rozumnem. A wszystko to sprawia jedna forma, t. j. dusza intelektualna: że człowiek jest człowiekiem, że jest jestestwem zmysłowem i żywem, że jest ciałem, substancją i bytem.

Przytoczona nauka św. Tomasza jest tak logicznie pomyślana, iż zdawaćby się mogło, że wewnętrzną siłą swoją łatwo podbije umysły. A jednak nie wszyscy scholastycy się na nią godzą. Owszem, są oni jednomyślni, jeśli chodzi o jedność duszy. Wiemy przecież, że według Platona w człowieku istnieją trzy dusze; manichejczycy zaś przyjmowali przynajmniej dwie dusze: jedną uważali za dzieło pryncypjum dobrego, a drugą za dzieło pryncypjum złego. Apolinary wynajdywał w człowieku trzy elementy: ciało, duszę i rozum, oddzielając przez to w człowieku pryncypjum intelektualne od duszy zmysłowej. W nowszych czasach głosiła szkoła z Montpellier z Barthez'em na czele naukę o istnieniu dwóch dusz: duszy niższej i wyższej. Pierwsza ma wykonywać czynności życia wegetatywnego, a druga, o naturze intelektualnej, jest zasadą czynności życia umysłowego i uczuciowego. Bliższy nam Baltzer utrzymuje, że życie zmysłowe nie ma swego źródła w duszy intelektualnej, lecz w innnej jakiejś duszy[1]).

Na ósmym soborze powszechnym (r. 870) Kościół potępił tych, co głoszą, że człowiek posiada d w i e dusze. Definicja ta stwierdza conajmniej to, że w człowieku nie istnieją dwie dusze i n t e l e k t u a l n e[2]). Czy jest to jednak prawdą wiary, że w człowieku niema kilku dusz, jednej rozumnej i innej, będącej zasadą życia niższego? Zdaje się, e orzeczenie Kościoła zagadnienia tego wprost nie rozwiązuje; mimo to jednak stanowisko Kościoła pod tym względem nie może być wątpliwe. Wszak czytamy w liście Piusa IX z r.

---

[1]) Również Günther postawił podobną teorję: patrz Gonzalez, Histoire de la philosophie, t. IV, str. 358-359.

[2]) Denzinger, 338.

1860 do biskupa wrocławskiego przeciwko Baltzerowi co następuje: „Nauka, według której w człowieku istnieje jedno pryncypjum życia, mianowicie dusza rozumna, która także ciału udziela ruchu, życia i uczucia, jest w Kościele Bożym ogólnie przyjęta, a według zdania wielu pierwszorzędnych doktorów jest ona tak ściśle zespolona z dogmatem katolickim, iż zdaje się być jedyną jego legalną i prawdziwą interpretacją; stąd n i e p o d o b n a j e j z a p r z e c z y ć, nie popadając zarazem w błąd w rzeczach wiary".

Racja filozoficzna przytoczonej nauki jest jasna. Gdyby bowiem w człowieku istniały dwie odrębne dusze natenczas, mielibyśmy dwie warstwy życia i dwie serje niezależnych od siebie czynności, a tem samem już nie byłoby w człowieku jedności substancjalnej, jedności osoby i istoty, co się jawnie sprzeciwia temu, cośmy powyżej stwierdzili.

Widzimy więc, że pod tym względem stanowisko katolika nie może być wątpliwe.

IV. Dusza jest jedyną formą ciała.

Czyżby jednak nie można przyjąć kilku form, w ten sposób hierarchicznie ułożonych, iżby jedna znajdowała się w przypadłościowej lub istotnej zależności od drugiej? Wiemy przecież, że szkoła szkotystów przyjmuje w człowieku formę cielesności, różną od duszy ludzkiej. Ta ostatnia zatem w myśl szkotystów nie łączy się bezpośrednio z materją pierwszą, lecz z ciałem już przysposobionem i zorganizowanem przez formę cielesności. Według tej teorji dusza ludzka udziela ciału bytu ludzkiego, lecz nie bytu cielesnego; a gdy w chwili śmierci dusza wyjdzie z ciała, natenczas pierwsza forma utrzymuje nadal ciało w cielesnym swym bycie. — W nowszych czasach kilku uczonych postawiło hipotezę, według której prócz duszy rozumnej, będącej pierwszą i zasadniczą formą człowieka, przyjąć należy formy substancjalne dla poszczególnych składników chemicznych.

Naukę o wielości form w człowieku głosili przedewszystkiem: Tongiorgi, Ramière, Bottalla, Palmieri oraz Frédault[1]). Większość scholastyków trzyma się dziś wiernie teorji św. Tomasza, którą przytoczona teza całkowicie oddaje.

I w rzeczy samej, jedność substancjalną człowieka ten tylko potrafi zachować, kto logicznem myśleniem dotrze aż do wniosku o jedności formy. Bo czyż da się pomyśleć, by dusza jednoczyła się substancjalnie i bezpośrednio z ciałem, jeśli to ciało już własną posiada formę substancjalną? Wszak każda forma substancjalna udziela podmiotowi, z którym się łączy, pierwszej, zasadniczej i podstawowej doskonałości. Stąd dusza, którą podmiot później zyskuje, już nie może udzielić mu innej doskonałości, jeno drugorzędnej i dodatkowej. A takie zjednoczenie może mieć tylko charakter przypadłościowy.

Twierdzenie, jakoby pierwsza forma istniała w zupełnej zależności od duszy jako od swego ostatecznego kresu, jest czczym wybiegiem; boć jasne, że jedność, powstająca na podstawie subordynacji, może być tylko jednością przypadłościową. Kto więc tą drogą postępuje, ten zaprzepaszcza tę jedność, która wedle przytoczonego już zdania pewnego uczonego, substancjalizuje się aż w samych najtajniejszych głębinach organizacji"[2]).

Chcąc zrozumieć, że dusza informować może całe ciało, i wytłumaczyć niektóre nader zajmujące doświadczenia, pamiętać trzeba o tem, że w organizmie znajduje się cały szereg, bądź stałych, bądź też płynnych elementów. Są one nato, by organizm oczyszczać lub odżywiać, ale nie należą do organizmu i nie stanowią całkujących części natury ludzkiej. Ponieważ elementy te nie stanowią prawdziwych części jestestwa żywego, przeto dusza nie jest ich formą, choć może się niemi posługiwać jako narzędziami, kierując niemi tak, iżby miały udział w pracy nad wydoskonaleniem całego jestestwa. Jeśli natomiast chodzi o prawdziwe części żywego jestestwa, czyli o części całkujące natury ludzkiej, to należy

[1]) Por. Frédault, Traité d'anthropologie, II, c. 1.
[2]) Por. Coconnier, Ame humaine, c. V.

się trzymać stanowczo zdania, że ich bezpośrednią formą jest ów zasadniczy pierwiastek, nadający naturze ludzkiej własne jej gatunkowe wykończenie, t. j. dusza rozumna. Te różnorakie elementy łączy i wzajem zespala żywa przędza o naturze nader delikatnej i wiotkiej, która wprawdzie łatwo ulega zniszczeniu, lecz posiada tak znaczne zasoby sił, odradzających, iż jednolita ciągłość między poszczególnemi częściami organizmu nie jest zagrożona. I dlatego działalność informacyjna duszy nigdy nie napotyka na próżnie lub przerwy, lecz obejmuje całe jestestwo, tworzące prawdziwą jednolitą i łączną całość, której części stykają się i łączą przynajmniej w swych kończynach i od jednej formy wspólną otrzymują godność.

V. Byt udzielony przez duszę.

Ostatnie słowa przytoczonej tezy zasługują również na baczną uwagę: „Prócz tego, czytamy, dusza daje ciału akt bytu, przez jaki sama bytuje".

I w rzeczy samej dusza posiada byt przez się. Forma bowiem posiada, jak widzieliśmy, byt przez się[1]). Za pośrednictwem zaś duszy posiada zarówno ciało, jak i całe jestestwo złożone byt. Ani w ciele, ani w całem jestestwie złożonem niema jakiegoś bytu nowego i odmiennego, lecz ten sam byt znajduje się w ciele, w całem jestestwie i w duszy.

Bezwątpienia dusza posiada byt rozumny i d u c h o w y, który nie jest pogrążony w materji, lecz nad nią góruje i nigdy nie staje się udziałem ciała. Byt jednak substancjalny duszy jako formy jest udziałem całego jestestwa i własnością jego tak wnętrzną, że to, co się psuje lub rozkłada, to byt całego jestestwa[2]). Dusza po rozłączeniu z ciałem zachowuje nadal swój byt, ów byt duchowy i niepodzielny, który pozostaje bez zmiany, podobnie jak rozum i wola zachowują

[1]) Zob. powyżej Kosmologję, rozdz. I.

[2]) Stąd scholastyczny aksjomat: „Generatio et corruptio directe afficiunt compositum, non materiam et formam."

na tamtym świecie tożsamość swoją. Byt jej, o ile posiada zdolność do udzielania się, już nie jest formalnie ten sam, skoro zdolność ta już nie przechodzi w stan aktualny; jednakowoż istnieje on nadal wirtualnie, podobnie jak władze życia wegetatywnego i zmysłowego nie przestają istnieć wirtualnie w krainie pozagrobowej. A gdy wszechmoc Boża w chwili zmartwychwstania wywoła ciało z prochu, natenczas wszystkie władze powrócą do stanu aktualnego rozwoju, a b y t d u s z y zapanuje na nowo w całym odbudowanym organizmie.

Z powyższego można się było przekonać, że w przytoczonych tezach tomistycznych zawarte są podstawowe założenia całej psychologji[1]). Widzieliśmy bowiem, jaka jest nasza natura, jakie nasze pochodzenie i przeznaczenie, i wznieśliśmy się myślą aż na te wyżyny, kędy przebywa Ten, co stworzył duszę naszą na obraz i podobieństwo swoje

[1]) Por. Hugon, Curs. Philos. Thomist. t. III, tr. II.

ROZDZIAŁ IV.

Władze duszy.

Teza XVII. — „Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.

Władze, które do dwóch różnych należą porządków, mianowicie do porządku organicznego i nieorganicznego, wypływają z duszy ludzkiej drogą emanacji: pierwsze, do których należą zmysły, mają za podmiot żywy organizm: drugie natomiast samą duszę. Umysł zatem jest władzą wewnętrznie niezależną od wszelakiego organu"[1]).

Przytoczona teza mieści w sobie pięć prawd podstawowych: pierwsza wykazuje różnicę między duszą a jej władzami; druga wyjaśnia sposób, w jaki władze wypływają z duszy: na drodze naturalnego następstwa czyli naturalnej emanacji; trzecia uzasadnia istnienie dwóch zasadniczych porządków władz; czwarta wykazuje, że podmiotem władz zmysłowych jest organizm, a podmiotem władz duchowych jest sama dusza; piąta wreszcie podkreśla niezawisłość czyli bezwzględną duchowość umysłu.

---

[1]) Por. Sum. Theol. I. q. 77-79; II Cont. Gent., c. 72; De Spirit. creaturis, a. 11 nn.; De Anima, a. 12 nn. Patrz także Hugon, Curs. Philos. Thomist. t. III. tr. III, q. 1.

I. Między duszą a władzami istnieje rozróżnienie rzeczowe.

Władze duszy oznaczają bezpośrednie pryncypja, z których wypływają czynności. I tak np. kiedy widzę, myślę lub chcę, wtedy dusza moja jest wprawdzie czynnikiem działającym, lecz działa ona przez mój wzrok, umysł lub wolę. Dusza zatem jest pryncypjum dalszem i zasadniczem; natomiast zmysły, umysł i wola są pryncypjami bezpośredniemi i bliższemi poznania zmysłowego, poznania umysłowego i chcenia.

Otóż pierwsze zagadnienie, narzucające się uwadze nietylko filozofa, lecz każdego, kto nad własną zastanawia się naturą i własną myśl potrafi analizować, odnosi się do różnicy, istniejącej między duszą a zmysłami, oraz między rozumem a wolą. Odpowiedź na to pytanie zależy w zupełności od zasadniczych prawd ontologicznych. Bo jeśli prawda jest, że potencja i akt należą do tego samego najwyższego rodzaju i że istnieją przypadłości różniące się rzeczowo od substancji, — cośmy na innem miejscu wyłożyli[1]), natenczas oczywista, że dusza nie może być ani własną czynnością swoją, która przecież jest przypadłościową, ani nawet bezpośredniem pryncypjum, z którego czynność wypływa. Ktoby tę metafizyczną podstawę odrzucił, nie znajdzie innej zasady, umożliwiającej skuteczne rozwiązanie powyższego zagadnienia. Tak niestety postąpili materjaliści, zarówno starożytni, jak nowocześni. Odrzucili oni wspomnianą różnicę i ogłosili światu, że nie uznawają nic innego, prócz ustawicznej przemiany faktów przemijających. Tą samą drogą kroczyli nominaliści, tak średniowieczni, jak współcześni; dalej kartezjanie wraz z wszystkimi nowożytnymi subjektywistami, którzy doszli do zupełnego zapoznania granic między duszą, myślą i chceniem.

Inną drogą postępowali Arystoteles i Ojcowie Kościoła. Uczyli oni stanowczo, że między duszą a jej władzami istnieje różnica rzeczowa. W tym sensie powiada św. Augu-

[1]) Patrz wyżej Ontologję, rozdz. I i IV.

styn, że to, co nazywamy umysłem, to nie sama dusza, lecz to, co wzniosłego jest w duszy"[1]). Przez to chciał on powiedzieć, że umysł, czyli władza umysłowego poznania, nie stanowi istoty duszy, lecz dochodzi do niej w charakterze wybitnej doskonałości. Pod tym względem są św. Anzelm, św. Bonawentura i inni wielcy scholastycy jednej myśli z Doktorem Anielskim[2]). Co się tyczy Bossueta, to zda się nieraz, jakoby przemawiał w duchu kartezjańskim; w rzeczy samej jednak staje on stanowczo w obronie tezy, będącej wykładnikiem zdrowego rozsądku: „Według mego zdania — pisze on — może tylko dziwaczna jakaś metafizyka twierdzić, że jądro substancji duszy nie jest niczem innem, jak myślą lub chceniem"[3]).

Dowód tomistyczny nawiązuje do faktu doświadczenia. Któż bowiem potrafi znaleźć wytłumaczenie, dlaczego między naszemi władzami powstają tak często walki i konflikty, jeśli przyjmie zdanie, wedle którego zlewają się one w jedno przez to, że nie różnią się od istoty duszy? Argument ten można łatwo uzupełnić na podstawie zasad ontologicznych, któreśmy na innem miejscu wyłożyli: Ponieważ możność i akt należą do tego samego najwyższego rodzaju, dlatego nie można utożsamiać władz, z których się rodzą akty o charakterze przypadłościowym, z substancją, lecz winny one mieć ten sam charakter przypadłościowy, co akty. Jeśli zatem wszelka czynność stworzeń jest przypadłością, którą substancja zyskuje lub traci, pozostając zawsze tą samą istotnie substancją, to pewne, że władze różnią się od istoty oraz że należą do rodzaju przypadłości.

---

[1]) „Non igitur anima, sed quod excellit in anima m e n s vocatur." De Trinit., lib. XV, c. VII, P. L.. XLII, 1065. — Patrz także De Origine animae, lib. I, c. XVI; Confess., lib. X., c. VII nn., P. L. XLIV, 489, XXXII 784 nn.

[2]) Por. Św. Anzelm, De Concord. Grat. et Liber. Arb, q. III, c. XI; Św. Bonawentura, I Sent., dist. 3, q. II, a. 1, q. 3.

[3]) Por. Bossuet, Tradition des nouveaux mystiques, sect. VI.

II. Emanacja władz.

Drugie zagadnienie, poruszone w przytoczonej tezie, dotyczy sposobu, w jaki władze wypływają z duszy. Mimo że władze różnią się od istoty, to mają one jednak w niej swe źródło i koniecznym z nią związane są węzłem. Jasne jest, że nie należy pojmować sposobu, w jaki władze wyrastają z istoty duszy czysto materjalnie, porównywając go zbyt ściśle do sposobu, w jaki np. strumień wytryska ze źródła; nie należy również pojmować emanacji władz na sposób następstwa czysto logicznego, podobnie jak wniosek wypływa z przesłanek. Tu chodzi raczej o następstwo fizyczne (per resultantiam vel resultationem — powiada św. Tomasz), czyli innemi słowy, o emanację naturalną, samorzutną i nieprzepartą. Akcja Stwórcy dociera do samego wnętrza substancji i przez substancję do władz, tak, iż są one współstworzone mocą aktu, przez który Bóg stwarza duszę i ją jednoczy z ciałem. Stąd aksjomat scholastyczny: Qui dat esse, dat consequentia ad esse: Kto daje byt, ten daje jednocześnie to wszystko, co koniecznem następstwem związane jest z bytem[1]). Przeprowadzano nieraz porównanie między substancją duszy a pniem drzewa, a z drugiej strony między władzami a konarami i gałęziami. To porównanie jest słuszne, jeśli je bierzemy w tym sensie, że dusza działa przez władze jak drzewo przez konary i gałęzie. Natomiast byłoby ono mylne, gdybyśmy mu szersze przypisali znaczenie: drzewo bowiem zwolna wypuszcza gałęzie i liście, stroi się kwiatem i rodzi owoc; kwiat natomiast i owoc, jaki rodzi dusza, to wielorakie jej czynności. Dusza zatem nie wypuszcza gałęzi, bo jej gałęzie, t. j. władze, są jednocześnie z nią samą stworzone. Takie, a nie inne jest znaczenie tego tajemniczego pochodzenia, które św. Tomasz nazywa „wypływem" lub „samorzutną emanacją".

---

[1]) Por. Bannez, I, q. 77, a. 1; Jan od św. Tomasza, Philos, Nat, III, q. II, a. 2.

III. Główne podziały władz.

Teza nasza podaje następnie ogólny podział władz na władze organiczne i nieorganiczne.

Podział ten wynika z zastosowania tezy poprzedniej. Dusza nasza jest osobliwą substancją: istnieje ona przez się, a jednak jest formą ciała; jest ona prawdziwie duchowa, mimo że posiada całą moc i działalność form cielesnych; wreszcie jednoczy się substancjalnie z materją, a jednak nie daje się przez nią opanować, ni wyczerpać, lecz w górnej swej części i w swem wnętrzu wyższą jakąś zachowuje siłę, która nigdy nie zstępuje na niziny życia organicznego. Stąd wniosek gotowy, że dusza posiada dwie warstwy władz: jedne odpowiadają bytowi, jaki dusza udziela organizmowi, a inne odpowiadają owemu właściwemu bytowi, mającemu wyższość nad materją.

Władze organiczne i nieorganiczne w różnych umieścić można kategorjach. Nowożytni filozofowie[1]) klasyfikują władze wedle faktów lub funkcyj psychologicznych, grupując je pod trojakim nagłówkiem: zmysłowość, intelekt, wola; lub też uczucie, myśl, chcenie; lub wreszcie władze życia wegetatywnego, zmysłowego i społecznego.

Przytoczona klasyfikacja posiada prócz innych słabych stron[2]) tę mianowicie, iż pomija podstawową zasadę, wedle której pierwsze określenie gatunkowe ma swe źródło w przedmiotach. I otóż tej zasady trzymał się właśnie św. Tomasz. Uwzględniając przedewszystkiem przedmioty, wyróżnił on i przekazał pięć następujących rodzajów władz: nasamprzód istnieje ów ściśle określony przedmiot, jakim jest samo ciało zjednoczone z duszą. Ciało to należy odżywiać, a wreszcie w podobnem, żywem odtwarzać jestestwie. Oto racja bytu władzy wegetatywnej. Dalej mamy przedmiot szerszy, choć zawsze jeszcze ograniczony, mianowicie świat zmysłowy. Dosięgamy go zapomocą władzy zmysło-

[1]) Por. Rabier, Psychologie, str. 80.

[2]) Por. Hugon, Curs. Philos. Thomist., t. III, str. 219-220.

wej, czyli czucia. Poza tem istnieje przedmiot uniwersalny, mianowicie byt w całej swej rozciągłości. Przedmiotowi temu winna odpowiadać władza, znajdująca się w tym samym porządku, a więc władza tak szeroka i pojemna, jak sam byt: to władza umysłowa. Chodzi wreszcie o to, by nawiązać stosunek z przedmiotami zewnętrznemi, by się do nich zwrócić i ku nim podążyć. Otóż zwrot ten i to dążenie do przedmiotu objawia się zasadniczo w inklinacji i w pożądaniu, to zaś wymaga osobnej władzy, mianowicie władzy pożądawczej. Ponieważ jednak zbyt często się zdarza, że to, co korzyść przynosi, jest oddalone i odległe, a to, co szkodzi, zbyt blizko nas leży, dlatego trzeba przybliżać się do pierwszego, a odbiegać od drugiego zapomocą ruchu. I tu mamy szerokie pole działania dla władzy ruchu, czyli dla władzy lokomocyjnej, która ma za zadanie utrzymywać stosunki życiowe.

Według psychologji tomistycznej istnieje zatem pięć rodzajów władz: władza wegetatywna, czucie, władza poznania umysłowego, władza pożądawcza i władza lokomocyjna[1]). Władze te podzielić można na rozmaite poddziały. I tak np. rozpada się władza pożądawcza na dwie różne władze, z których jedna, mianowicie pożądanie zmysłowe, odnosi się do przedmiotu ograniczonego i zmysłowego, gdy przeciwnie druga, t. j. pożądanie umysłowe czyli wola, zmierza do przedmiotu ogólnego i duchowego. Podstawę jednak, na jakiej się opieramy przy wyróżnianiu i grupowaniu władz, stanowi zasadniczy podział, podany w przytoczonej tezie, mianowicie podział władz na władze organiczne i nieorganiczne.

IV. Podmiot władz.

Twierdzimy dalej, że bezpośrednim podmiotem władz organicznych jest żywe jestestwo, złożone z duszy i ciała, czyli żywy organizm; gdy przeciwnie podmiotem władz nie-

[1]) Sum. Theol. I, q. 78.

organicznych jest sama dusza. W ten sposób trzymamy się drogi pośredniej, wiodącej między dwoma skrajnemi poglądami: między pozytywizmem a idealizmem. Pozytywiści sprowadzają wszystkie władze i wszelkie objawy życiowe do czynników cielesnych; natomiast idealiści, skrajni spiritualiści, nominaliści i kartezjanie głoszą, że czucie jest czemś, co budzi się po tem wszystkiem, i to w innym podmiocie, t. zn. już nie w ciele, lecz w samej duszy"[1]).

Według zasad psychologicznych, których się trzymamy, dusza jest wprawdzie źródłem wszystkich władz, ponieważ wypływają one z niej żywiołowo i na drodze naturalnej emanacji; jednakowoż nie można samej duszy uważać za bezpośredni podmiot władz organicznych. Powód jest jasny. To bowiem, co bezpośrednio wrażliwe jest na działanie rzeczy materjalnych i rozciągłych, nie może być substancją duchową. Czucie, wywołane przez czynnik zewnętrzny, domaga się podmiotu, należącego do tego samego porządku, co przedmioty, których wpływom podlega. Z drugiej zaś strony sama materja, uposażona w ustrój nerwowy, również nie wystarcza, bo doświadczenie uczy, że czucie jest przejawem, zdradzającym nadzwyczajną jedność. W dziedzinie zmysłowo-poznawczej dosięga ono niejako syntetycznie tego, co w rzeczywistości jest wielorakie; — w ten sposób np. trójkąt odbija się w oku i istnieje jako obraz w wyobraźni. — W dziedzinie zaś pożądania czucie koncentruje i jednoczy bardzo żywe i silne żądze; stwierdza to wewnętrzne doświadczenie, które wyraźnie mówi, że rozkosze, jakich zażywamy, i cierpienia, jakie znosimy, nie składają się bynajmniej z cząstek lub okruchów, lecz tworzą niepodzielne stany. Chcąc wymienione objawy dostatecznie wytłumaczyć, musimy przyjąć nasamprzód jakiś czynnik rozciągły, posiadający zdolność do przyjmowania zewnętrznych wrażeń, a potem także coś niezłożnego jako pryncypjum wspomnianej jedności. Czynnikiem rozciągłym jest organizm; czynnikiem zaś niezłożonym — dusza. Z tego wolno wnosić, że podmiotem zarówno czucia, jak innych przejawów władz organicznych

[1]) Bossuet, Connaissance de Dieu et de soi-même, III, 22.

jest jestestwo, złożone z duszy i z organizmu, czyli innemi słowy, organizm żywy. „Koniec końców odpowiada teorja materji żywej, jak się zdaje, najlepiej wymaganiom logiki i rozumu. Wspiera się ona: 1° na samowiedzy, która stwierdza, że czucie nasze przedstawia się jako stan ekstensywny; 2° na fakcie lokalizacji, na który, kto tezy tomistycznej nie przyjmuje, trudno znajdzie wyjaśnienie"[1]).

Przeciwnie rzecz się ma, jeśli chodzi o władze nieorganiczne. Powiedzieliście, iż odpowiadają one owemu wyższemu bytowi duszy, co nie schodzi nigdy do poziomu materji. I w tem właśnie tkwi racja, dlaczego władze te winny być bezpiecznie ukryte w samem wnętrzu substancji.

Teraz rozumiemy, dlaczego wymienione władze nieorganiczne po rozłączeniu duszy z ciałem pozostają bez zmiany, zachowując wszelkie zasoby życiowych sił, gdy przeciwnie władze organiczne tracą wszelką działalność, kiedy ich podmiot w chwili ostatecznej katastrofy ulegnie zepsuciu. Lecz i one nie znikają całkowicie i na zawsze. Ich źródłem bowiem jest dusza; ona przechowuje je wirtualnie, niby w tajnych głębiach własnego wnętrza. A jeśli kiedyś nastąpi na nowo zjednoczenie duszy z ciałem, natenczas dusza potrafi bez pomocy nowego aktu twórczego i bez specjalnego cudu z wirtualnie przechowanych władz wykrzesać dowolnie akty w odbudowanym organizmie[2]).

V. Niezależność umysłu.

Z powyższego przedstawienia wyłania się oczywisty wniosek, stwierdzający wewnętrzną niezawisłość umysłu ludzkiego. Umysł zależy z e w n ę t r z n i e od wyobraźni, która wobec niego niezbędną pełnić winna służbę, przedstawiając mu zewnętrzne przedmioty. A że wyobraźnia zależna jest od mózgu, dlatego umysł napotkać może pośrednio na pewne zapory ze strony organizmu. Z tego da się

[1]) C. Alibert, La psychologie thomiste et les conceptions modernes. str. 58-59.

[2]) Por. E. Hugon, Réponses théologiques, str. 216 nn.

wyprowadzić dowód jedności substancjalnej człowieka, o której mówiliśmy w tezie poprzedniej.

Podniesiono zarzut, że przecież myśl podlega wpływowi czasu oraz że nauka wynalazła narzędzia, dzięki którym można mierzyć myśl i jej napięcie. Otóż to, co wymaga czasu, jak i to, co da się odmierzyć zapomocą dokładnych narzędzi, to nie sama myśl, lecz to, co tworzy materjalny podkład myśli i jest dziełem pomocniczych władz umysłu. Umysł bowiem winien zwrócić się do wyobraźni, by z niej przedmiot swój wyłuszczyć; praca zaś wyobraźni idzie równolegle z pracą innych władz organicznych, których działalność zależy od systemu nerwowego, względnie od systemu głównego nerwu sympatycznego. Stwierdzając zatem stopień napięcia nerwowego, wnosimy pośrednio o sile napięcia, jakiego wymaga praca umysłowa. Wszelako samo wnętrzne funkcjonowanie rozumu jest całkowicie niematerjalne i dosięga przedmiotów w sposób abstrakcyjny i powszechny, czyli ze stanowiska, nie mającego nic wspólnego ze zmysłami. Wyłożyliśmy to, analizując trzy akty poznania umysłowego, mianowicie pojęcie, sąd i rozumowanie.

Wychodząc z tego założenia, chętnie godzimy się na następujący wniosek Bossueta: „Czynności umysłowe nie są związane z organami cielesnemi, jak czucie; a mimo że na podstawie koniecznej łączności, istniejącej między czynnościami duszy, umysł posługuje się zmysłami i obrazami zmysłowemi, to jednak dochodzi on do prawdy nie przez to, że się zwraca ku zmysłom, lecz dzięki temu, że się zwraca ku wiekuistej prawdzie"[1]).

[1]) Connaissance de Dieu et de soi-même, rozdz. V, n. XIV.

ROZDZIAŁ V.

Teorja poznania. — Przedmiot umysłu ludzkiego.

Teza XVIII. — „Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem, ut secundum gradus elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani obiectum in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.

Koniecznem następstwem niematerjalności jest umysłowość, i to dzięki temu, że stopniom oddalenia od materji odpowiadają stopnie umysłowości. Przedmiotem formalnym poznania umysłowego wogóle jest byt; przedmiotem zaś właściwym umysłu ludzkiego, znajdującego się w obecnym stanie zjednoczenia z ciałem, są istoty rzeczy oderwane od warunków materjalnych"[1]).

Przytoczona teza zawiera trzy zasadnicze twierdzenia: Pierwsze odnosi się do stosunku, istniejącego między niematerjalnością i duchowością; drugie tyczy się przedmiotu formalnego poznania umysłowego wogóle; a trzecie wreszcie zajmuje się właściwym przedmiotem umysłu ludzkiego.

I. Poznanie a niematerjalność.

Piękną istotnie i głęboką jest zasada psychologiczna, która uczy, że bezpośrednia racja poznania tkwi w niema-

[1]) Por. Sum. Theol. I, q. 14, a 1; q. 84, a. 7; q. 89, a. 1 i 2; II Cont. Gent., cc. 59 i 72.

terjalności. I w rzeczy samej poznać coś nie jest niczem innem, jak przyjąć formę innego przedmiotu do własnego wnętrza, własną przytem zachowując formę. I tak np. kiedy poznaję drzewo, wchłaniam w siebie odbicie czyli formę drzewa,nie tracąc przytem nic z własnych zasobów, tak, iż posiadam jednocześnie własną formę ludzką i formę drzewa. Dzieje się to na podstawie życiowej asymilacji, która nietylko umysłu nie kaleczy, ale go raczej wydoskonala i wprawia w stan czynny.

Asymilacja ta odbywa się tak, iż drzewo np. jednoczy się z poznającym podmiotem nie w sposób materjalny, ani przez konkretny swój byt, lecz na drodze pewnej niezależności od warunków materjalnych. Tem się tłumaczy, dlaczego istoty, które nie są w stanie przyjąć czegoskolwiek do własnego wnętrza inaczej, jak tylko w sposób czysto materjalny, nie posiadają zdolności poznawania. Weźmy np. roślinę; posiada ona życie i mocą bardzo subtelnej działalności życiowej dokonywa asymilacji różnych elementów; wszakże asymilacja ta odbywa się na drodze kontaktu fizycznego oraz przy zupełnej zależności od materji. Stąd słusznie wnosimy, że roślina nie posiada zdolności poznania.

Dusza zwierzęca wchłania w siebie przedmioty zewnętrzne w sposób doskonalszy, mianowicie za pośrednictwem obrazu zastępczego, oddalonego już nieco od materji i daleko czystszego. I tak np. władze poznawcze owcy przyjmują formę wilka zapomocą poznania zmysłowego, które prawdziwą posiada jedność i jednolitość, i w dostrzeżonem zwierzęciu objawia nieprzyjaciela. Tu mamy pierwsze początki niezależności od materji, choć jeszcze słabe i ograniczone; jest to pierwszy stopień poznania. Wszelako wymienione akty poznania i czucia istnieją w zależności od organów cielesnych, z któremi władze są związane. Niema tu jeszcze niematerjalności, a więc niema i umysłowości, ani umysłowego poznania. Inaczej rzecz się ma z człowiekiem. Wszak widzieliśmy, że posiada on władzę, wolną od wszelkiego organu, której byt nie udziela się nigdy materji i która każdego czasu posiada wyższość nad materją i wszelkiemi materjalnemi warunkami. Tu mamy niematerjalność

we właściwem słowa znaczeniu, a więc i prawdziwą umysłowość. Wszakże dodać należy, że choć umysł nasz nigdy nie wchodzi w stosunek wewnętrznej zależności od świata zmysłów, to jest on jednak własnością substancji, będącej formą materji. Stąd pochodzi, że człowiek znajduje się na pierwszym i najniższym stopniu umysłowości. Stoi on bowiem niejako w progu niematerjalności. Na wyższym stopniu znajdują się aniołowie. Ich władza poznawcza jest całkowicie przepojona światłością, a substancja ich nie łączy się z materją jako forma ciała. Tu wchodzi tylko w grę różnica między potencją i aktem, t. j. różnica między istotą a istnieniem, między substancją a przypadłościami. Jest to drugi stopień niematerjalności i, co za tem idzie, umysłowości. W Bogu wreszcie dochodzi niematerjalność do najwyższego szczytu. Tu już nie mamy ani jakichkolwiek części składowych, ani wielości, ani potencjalności, lecz Akt czysty. Bóg zatem znajduje się u szczytu umysłowości, ponieważ jest u szczytu duchowości[1]).

II. Przedmiot formalny i przedmiot właściwy umysłu.

Na podstawie powyższego rozważania łatwo zrozumiemy to, co teza nasza mówi o przedmiocie formalnym i o przedmiocie właściwym umysłu.

Przez przedmiot f o r m a l n y jakiejś władzy rozumiemy to wszystko, co rzeczona władza może w jakibądź sposób dosięgnąć: bezpośrednio lub pośrednio, przez się i o własnych siłach lub też z obcą pomocą. I tak np. oko może o własnych siłach dostrzec wszystko, co kolorowe, byle mu się dany przedmiot w dostateczny sposób przedstawił (bezpośrednio, zapomocą teleskopu lub w jakibądź inny sposób); podobnie ucho słyszy wszystko, co dźwiękiem swym w jakibądź sposób dotrze do niego, czyto w sposób naturalny, czy też sztucznie, np. przez telefon.

Jakiż tedy jest przedmiot formalny umysłu? Otóż jest nim byt, pojęty w całej swej rozciągłości i powszechności.

---

[1]) Por. Ed. Hugon. De Deo Uno et Trino, str. 169-171.

Wszak doświadczenie stwierdza, że nasze poznanie umysłowe zaczyna się od tego, co jest najogólniejsze, i że poszczególne akty poznania nie mają innego zadania, jak tylko określić i wyszczególnić to, co w bezgranicznem pojęciu bytu mieści się in globo: Bóg i stworzenia, substancja i przypadłości, duch i materja, rzeczy względne i rzeczy bezwzględne, to, co realne, i to, co modalne — wszystko zawarte jest w ogólnem pojęciu bytu.

Trafne wyjaśnienie przedmiotu formalnego wszelkiego poznania umysłowego podaje O. Gardeil: „Umysł, pisze on, ma za przedmiot to, co realne, i wprawdzie w znaczeniu najogólniejszem i najbardziej nieokreślonem, czyli byt. A ta indeterminacja nietylko nie pozbawia rzeczywistości jako takiej własnej jej treści, lecz przeciwnie przedstawia ją w całej pełni aktualności i rzeczywistości, jaką posiada. Wszystko bowiem co jest, jest bytem; nic nie może istnieć, jeno zapomocą bytu. Byt w pojęciu ogólnem wolny jest od wszelkich określeń, cechujących poszczególne przedmioty, dlatego tylko, że wszystkie zawarte są w przebogatej jego wirtualności. Prócz tego umysł zwraca się do bytu wogóle mocą naturalnego swego przeznaczenia. Stojąc na wspólnej platformie bytu, nawiązuje on stosunki z całokształtem rzeczywistości, jak równy z równym. Działalność jego polega na wyszczególnianiu tego, co już od samego początku znajduje się w jego posiadaniu"[1]).

Przedmiotem natomiast właściwym jakiejś władzy jest to, co odpowiada naturze poznającego podmiotu. Przedmiot zaś stoi w doskonałej proporcji do poznającego podmiotu, jeśli znajduje się na tym samym stopniu niematerjalności, co poznający podmiot. Bóg, który jako Akt czysty znajduje się u samego szczytu umysłowości, ma za przedmiot właściwy Akt przez się, t. zn. nieskończoną istotę Bożą, czyli tę bezmierną głębię, którą duch Boży wiekuiście zgłębia[2]). Bóg żyje w ustawicznej kontemplacji samego siebie,

[1]) A. Gardeil: Revue Thomiste, 1904, str. 636-637.

[2]) „Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei". I Kor. II, 10-11.

a widząc siebie, widzi On wszystko inne. Bóg poznaje stworzenia, lecz — jak trafnie św. Augustyn i św. Tomasz powiadają — nie poza sobą i w nich samych, lecz w samym sobie[1]).

Anioł jest substancją niematerjalną i nie mającą koniecznego stosunku do jakiegoś ciała; dlatego ma on za przedmiot właściwy poznania to, co jest duchowe i niezaczerpnięte ze świata zmysłowego. Umysł bowiem anielski nie może się odnosić do istoty Bożej jako do właściwego swego przedmiotu, ponieważ nie znajduje się na tym samym stopniu niematerjalności, co istota Boża. Dla anioła więc, jak zresztą dla wszelkiego stworzenia, bezpośrednie oglądanie Boga jest czemś bezwzględnie nadprzyrodzonem. Z drugiej strony jednak substancja anielska, która przecież nie jest przeznaczona dla jakiegoś ciała, winna mieć możność zyskania własnego wydoskonalenia niezależnie od wszelkiego ciała. Przedmiotem zatem, odpowiadającym umysłowi anielskiemu, winna być substancja wolna od wszelkiego koniecznego stosunku do materji, a idee, któremi się umysł anioła posługuje, nie powinny pochodzić z dołu, t. j. ze świata zmysłowego, lecz z góry, t. j. od Boga, który w chwili stworzenia wlewa je do umysłu anielskiego.

Dusza ludzka jest wprawdzie substancją duchową, lecz bez pomocy ciała nie może rozwinąć całkowicie swej działalności. Choć dusza wolna jest od warunków materjalnych, to jest ona jednak formą materji, i dlatego przedmiotem właściwym jej poznania, który przecież powinien się znajdować w tym samym porządku, co ona, jest istota rzeczy materjalnych, oczyszczona z cech materjalnych, czyli innemi słowy, istota oderwana od cech indywidualnych i konkretnych, pod któremi ukrywa się ogół. Doświadczenie upoważnia nas do wniosku, że przedmiotem właściwym naszego umysłu w życiu doczesnem jest właśnie ów ogół, zawarty w obrazach zmysłowych. Wiemy bowiem zbyt dobrze, że zniewoleni jesteśmy zwracać się do wyobrażeń, ilekroć cho-

[1]) Św. Augustyn, lib. 83 quaest. q. 46, n. 2; P. L., XL, 30. — Sum. Theol. I, q. 14, a, 5, ad 1.

dzi o wytworzenie jakiegoś pojęcia. „Świadomość, powiada kard. Mercier, mówi nam, że tak jest. Kto myśli, ten posługuje się obrazami wyobraźni, i to nietylko czasem i przygodnie, ale zawsze i koniecznie"[1]).

Zastosowanie przytoczonej tezy na polu teologji i filozofji jest nader zajmujące. Otóż w tem właśnie, że przedmiotem formalnym poznania umysłowego jest byt w całej swej rozciągłości, tkwi racja, dla której widzenie uszczęśliwiające jest możliwe.

Wszak Bóg sam w sobie, uważany we właściwem swem życiu wnętrznem, znajduje się w granicach tego formalnego przedmiotu, albowiem wszelka doskonałość, objęta pojęciem bytu, mieści się w Bogu, czyli innemi słowy, w Bogu urzeczywistnia się całkowita racja bytu. Z tego wolno nam wnosić, że umysł nasz może być wyniesiony w sposób nadprzyrodzony do oglądania wnętrznego życia Bożego, ponieważ miarą jego pojemności jest byt jako taki.

Dusza, która po wyjściu z ciała nowy zyskuje sposób bytowania, podobny do bytu anielskiego, potrafi bezwątpienia myśleć i poznawać na sposób anielski, t. j. bez pomocy wyobrażeń. Wszelako w stanie obecnym przedmiot właściwy umysłu naszego utajony jest pod zasłoną empirycznych zjawisk, i dlatego winniśmy czerpać wszelkie nasze idee ze świata zmysłowego. To ważne zagadnienie stanowi przedmiot tezy następującej.

---

[1]) Kard. Mercier, Psychologie, n. 160.

ROZDZIAŁ VI.

Pochodzenie naszych idei.

Teza XIX. — „Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmalibus abstrahat.

A zatem czerpiemy poznanie nasze z rzeczy zmysłowych. A ponieważ rzeczy zmysłowe nie są aktualnie poznawalne przez umysł, dlatego należy przyjąć w duszy, prócz umysłu poznającego formalnie, jakąś siłę czynną, która ma za zadanie odrywać od obrazów wyobraźni formy umysłowe"[1]).

Oto streszczenie zagadnienia, tyczącego się pochodzenia idei. Przytoczona teza stwierdza: 1° że punktem wyjścia naszego poznania jest świat zmysłowy; 2° że zmysły nie dają dostatecznego wytłumaczenia, w jaki sposób idee nasze powstają i że należy przyjąć jakiś umysł czynny; 3° że czynnością, przez którą zdobywamy idee czyli formy umysłowe, jest abstrakcja.

I. Czynnik zmysłowy.

Zagadnienie niniejsze łączy się ściśle z zagadnieniem, dotyczącem zjednoczenia duszy z ciałem, i jest prostem jej zastosowaniem. Filozofowie, którzy odrzucają naukę o transcendencji duszy lub zaprzeczają jej duchowości, nie przyj-

[1]) Por. Sum. Theol. I, q. 79, a. 3 i 4; q. 85, a. 6 i 7; II Cont. Gent., c. 76 nn.

mują innego źródła dla naszych idei, prócz zmysłów. Tą drogą postępuje materjalizm, sensualizm, empiryzm i pozytywizm, i to pod płaszczykiem form najrozmaitszych. Ci, dla których człowiek jest tylko inteligencją, posługującą się organami, jak i ci, którzy zaprzeczają wogóle substancjalnemu zjednoczeniu ciała i duszy w człowieku, twierdzą, że idee nasze wogóle nie zależą od ciała, dlatego że otrzymaliśmy je wraz z umysłem jako idee wrodzone względnie wlane, lub też dlatego, że umysł sam je wytwarza, lub wreszcie dlatego, że człowiek poznaje wszystko w samej istocie Bożej: innatyzm, transcendentalny subjektywizm, ontologizm i t. d. Ci wreszcie, dla których człowiek nie jest ani samem ciałem ani samą duszą, lecz jednością substancjalną, składającą się z dwóch elementów, stawiają tezę, według której przyczyną całkowitą naszych idei nie są ani same zmysły, ani sam umysł, lecz zmysły i umysł: zmysły jako narzędzia, a umysł w charakterze głównego działacza. Taki jest system arystotelesowsko-tomistyczny, streszczony w tezie, którą się zajmujemy.

Nasamprzód należy wykazać, że poznanie nasze bierze swój początek z przedmiotów zewnętrznego świata za pośrednictwem zmysłów. Dowód na to twierdzenie opieramy na dwojakim fakcie, zaczerpniętym z doświadczenia. Pierwszy fakt jest ten, że ilekroć chcemy poznać rzecz jakąś, staramy się wytworzyć obraz danej rzeczy, któryby nam służył za typ; w podobny sposób postępujemy, kiedy chodzi nam o to, by nas inni zrozumieli. Wtedy przytaczamy przykłady, by z ich pomocą słuchacze wytworzyli sobie obraz, któryby im ułatwił zrozumienie przedstawionej prawdy. „Widzimy więc, że dla umysłu istnieje potrzeba zwracania się do obrazów, by z ich pomocą wytworzyć sobie idee, i to nawet tam, gdzie chodzi o prawdy najbardziej oderwane. Zawsze obraz winien stanowić tło, podtrzymujące przedmiot, na który umysł spogląda. Pojęcie i obraz tworzą jedną łączną całość"[1]).

---

[1]) Gardeil: Revue Thomiste, t. XI, str. 646.

Przejdźmy teraz do drugiego faktu doświadczenia. Ilekroć normalne funkcjonowanie wyobraźni napotyka na zapory skutkiem nadwyrężenia organu, jak to się zdarza w licznych wypadkach alienacji, lub ilekroć pamięć gaśnie, jak np. w letargu, umysł przestaje działać[1]).

Powyższe dane upoważniają do wniosku, że nasze poznanie umysłowe ma za punkt wyjścia konkretne przejawy, czyli że idee nasze zaczerpnięte są z obrazów wyobraźni. Stąd dalszy płynie wniosek, mianowicie, że istnieje prawo życia umysłowego, na którego mocy umysł winien zwracać się do obrazów wyobraźni. „Bez obrazów wyobraźni niema pojęcia: tak brzmi zasadnicze prawo poznania ludzkiego. Istnienie tego prawa jest rzeczą zupełnie naturalną, ponieważ treść pojęć naszych wyprowadzamy mocą abstrakcji z danych doświadczenia. Stąd też pochodzi, że pojęcia nasze znajdują każdego czasu w doświadczeniu wytłumaczenie i obronę, mimo że istnieją w kręgach abstrakcji, która przecież przeciwstawia się sferze doświadczenia"[2]).

Zresztą dowód tomistyczny znajduje oparcie w samej racji bytu, jaką posiada zjednoczenie duszy z ciałem. Jasną bowiem jest rzeczą, że zjednoczenie to winno wyjść na pożytek części szlachetniejszej; ciało zatem winno służyć duszy ku wydoskonaleniu jej bytu lub jej działalności. A ponieważ ciało żadną miarą nie wpływa na byt duszy, który bezpośrednio pochodzi od Boga, dlatego odnosi się służba, jaką spełnia ciało wobec duszy, do czynności, mianowicie do poznania; które się dokonywa zapomocą idei. Ciało zatem niezbędne jest duszy przy zdobywaniu idei. Gdyby więc idee istniały w nas niezależnie od zmysłów, natenczas zjednoczenie duszy z ciałem nie miałoby racji bytu.

II. Udział umysłu.

Same jednak zmysły nie wystarczają. Wszak zauważyliśmy, że w owych trzech aktach umysłowego poznania, ja-

[1]) Sum. Theol. I, q. 84, a. 7.
[2]) Sum. Theol. I, q. 84, a. 4.

kiemi są pojęcie, sąd i rozumowanie, tkwi pewien element abstrakcyjny, konieczny i ogólny, który stwierdza transcendencję naszego umysłu i wykazuje, że idea, mieszcząca w sobie ów transcendentny element, domaga się jako przyczyny głównej inteligencji duchowej.

Dla tych, którzy przyjmują duchowość duszy, jest rzeczą oczywistą, że przejawy doświadczalne oraz obrazy porządku zmysłowego nie są zdolne działać bezpośrednio na nasz umysł. Raczej powinno być przeciwnie. Umysł powinien działać na obrazy zmysłowe, nie nato wprawdzie, by je przeprowadzać z mózgu do umysłu, lecz poto, by je przekształcać i czynić poznawalnemi. To zaś wymaga jakiejś czynnej siły duszy, którąby potrafiła wyłuszczyć ogół, oderwać cechy konkretne i przemienić to, co zmysłowe. Wiemy jednak, że umysł człowieka jest bierny i znajduje się w zależności od przedmiotów. Umysł nasz nie stanowi miary dla rzeczy, lecz przeciwnie, przedmioty zewnętrzne tworzą miarę dla naszego umysłu, który poznaje prawdę przez to, że się przystosowywa do swego przedmiotu. Te spostrzeżenia prowadzą nas do wniosku, że w intelektualnej części naszej duszy dwie odmienne istnieją zdolności: naprzód władza bierna, która przedmiot swój suponuje i się doń przystosowywa; do niej należy spełnianie aktu poznania; a powtóre władza czynna, która ma za zadanie przekształcić przedmiot wyobraźni i go do wyższego wydźwignąć porządku. Obie wymienione władze zasługują na miano władz umysłowych: jedna jest władzą formalnie umysłową, bo spełnia akt umysłowego poznania; druga zaś jest władzą wirtualnie umysłową, ponieważ nie wykonywa wprawdzie samego aktu poznawczego, spełnia jednak funkcje przygotowawcze do aktu poznania, mianowicie przez to, że kształtuje ideę czyli formę umysłową, będącą pryncypjum formalnego aktu poznawczego. Pierwszą z wymienionych władz nazywamy umysłem b i e r n y m, ponieważ posiada ona możność upodobnienia się do każdej rzeczy i przyjąć może w sposób niematerjalny wszelki przedmiot do własnego wnętrza; drugą zaś nazywamy umysłem c z y n n y m l u b d z i a ł a j ą-

c y m, dlatego że funkcja jej polega na czynnem wyłuskiwaniu ogółu z pod płaszczyka cech materjalnych, w którym tkwi.

Wprawdzie ani doświadczenie, ani świadomość nie stwierdzają wyraźnie istnienia umysłu czynnego; boć nie posiadamy intuicji własnego wnętrza. Jednakowoż dostarczają one punktu oparcia wywodom rozumowym, wykazującym istnienie wspomnianej władzy. Świadomość bowiem mówi, że zwracamy się ustawicznie do obrazów zmysłowych, nawet wtedy, gdy się myślą wznosimy na wyżyny najczystszych pojęć.

Uderzyło to nawet niektórych filozofów, stojących zdala od tomizmu. „Wprawdzie nie godzimy się w zupełności na żadną z nadmienionych teoryj, pisze P. Janet, wyznajemy jednak, że wedle naszego mniemania teorja najprostsza, najmniej konjekturalna i najbardziej zbliżona do faktów, to teorja arystotelesowska o umyśle czynnym"[1]).

III. Abstrakcja i iluminacja.

Rola i zadanie umysłu czynnego polega na abstrakcji i iluminacji. Ogół bowiem istnieje w rzeczach jednostkowych: jak np. natura ludzka w poszczególnym człowieku. Trafnie objaśnia to św. Tomasz[2]), posługując się przykładem, zaczerpniętym ze świata zmysłów: Wzrok człowieka, powiada on, dostrzega kolor owocu, a powonienie wrażliwe jest na zapach, zostawiając wszystko inne na boku. Otóż w podobny sposób postępuje umysł czynny. Dostrzega on w obrazie zmysłowym samą istotę rzeczy, pozostawiając na boku wszelkie cechy partykularne, któremi się ona przyobleka w swym bycie indywidualnym. Zadaniem zatem umysłu czynnego jest dotrzeć do samej natury jako takiej i wydobyć ją z pod cech indywidualnych. Dzięki skutecznej działalności umysłu czynnego natura zrzuca z siebie powłokę cech konkretnych i wyłania się z warunków partykularnych, by od-

[1]) P. Janet, n. 196.

[2]) Sum. Theol. I, q. 85, a. 1.

tąd należeć do świata abstrakcji, ogółu i ideału. Oto droga, którą dochodzimy do gotowej idei, czyli do formy umysłowej.

Przytoczona teorja o abstrakcji jest nader przystępna, ale z warunkiem że ją się w odpowiedni sposób wyłoży. Posłuchajmy, co o tem mówi M. Vacant: „Wyznam szczerze, że przez szereg lat nie rozumiałem właściwie nauki św. Tomasza. Sądziłem bowiem, że rzeczona abstrakcja nie jest niczem innem, jak tylko prostem rozłączeniem elementów dostarczanych przez zmysły. Wychodząc z tego założenia, nie byłem w stanie zrozumieć zadania, jakie przypada obrazom zmysłowym i umysłowi czynnemu przy urabianiu pojęć. I dopiero w chwili, kiedy sobie jasno zdałem sprawę z charakteru bezwzględnego, powszechnego i koniecznego, jaki nasze poznanie umysłowe posiada, przekonałem się, że nauka Doktora Anielskiego wyraża w sposób nader prosty tę właśnie czynność, którą każdej niemal chwili spełniamy świadomie"[1]).

Skoro idea gotowa dzięki działalności umysłu czynnego, natenczas chodzi o dalszą formę umysłową, któraby wyrażała przedmiot w sposób doskonalszy, żywotniejszy i aktualniejszy. Formą taką jest słowo myślne, czyli pojęcie. Forma umysłowa, to tylko przedmiot wrażony w duszę, słowo myślne natomiast, to przedmiot wypowiedziany i wyrażony przez duszę; i dlatego nazywamy ideę formą w r a ż o n ą (species impressa), a słowo myślne formą w y r a ż o n ą (species expressa). Ilekroć zatem coś pojmujemy, istnieją w nas cztery rzeczowo różne czynniki: władza umysłowa; forma umysłowa, przedstawiająca przedmiot w zwykłym stanie; właściwa czynność umysłowa i wreszcie kres tej czynności, t. j. słowo myślne. W słowie myślnem przedmiot objawia się w całej pełni, a umysł znajduje pełnię światła. Wszelako i tutaj sięga wpływ umysłu czynnego. Według św. Tomasza[2]) bowiem umysł czynny rzuca promienie na

[1]) A. Vacant, Etudes comparées sur la philosophie de S. Thomas et sur celle de Duns Scot, str. 134.

[2]) Por. Św. Tomasz, De anima, a. 4, ad 6; De Verit., q. 10. a. 6.

pierwsze zasady, które czerpią swe światło z form umysłowych; również nie może umysł bierny dojść do aktualnego poznania swego przedmiotu bez współudziału umysłu czynnego. „I dlatego jest umysł czynny niejako słońcem, co z najwyższego szczytu duszy rzuca jasne promienie na dwie strony: czynnością, skierowaną ku ciemnym przejawom wyobraźni, oświeca on dziedzinę przylegającą do świata zmysłowego, a przez wpływ swój na umysł bierny rzuca on pęki światła na krainę, leżącą na pograniczu świata duchowego i wieczności"[1]).

[1]) E. Hugon, La Lumière et la Foi, str. 43.

ROZDZIAŁ VII.

Sposób, w jaki poznajemy.

Teza XX. — Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus.

Przez wspomniane formy umysłowe poznajemy bezpośrednio przedmioty ogólne; przedmioty zaś jednostkowe dostrzegamy przez zmysły, a także przez umysł, mianowicie w ten sposób, że się zwracamy do obrazów zmysłowych; do poznania wreszcie rzeczy duchowych wznosimy się zapomocą analogji"[1]).

Przytoczona teza zawiera objaśnienie dwóch tez poprzednich, które się zajmowały przedmiotem właściwym umysłu ludzkiego oraz pochodzeniem naszych idei. Wyłożoną tam naukę stosuje obecna teza naprzód do ogółu, potem do rzeczy jednostkowych, a wreszcie do rzeczy duchowych.

I. Poznanie ogółu.

Jeśli przedmiotem właściwym naszego poznania jest istota oderwana od warunków materjalnych, a idee nasze są wytworem pracy akstrakcyjnej, to oczywista, że to, co umysł nasz bezpośrednio i wpierw dostrzega, to właśnie ów ogół, wyłuskany z rzeczy konkretnej i jednostkowej. Przytem — jak zresztą przy każdem przejściu z potencji do aktu — umysł nasz przechodzi od tego, co niedoskonałe, niewyraźne i nieokreślone, do tego, co doskonałe, wyraźne i określone.

[1]) Por. Sum. Theol. I, q. 85, 88.

Tem się tłumaczy, dlaczego pierwsze przedmioty, jakie dostrzegamy, są najogólniejsze i najpowszechniejsze. Coś podobnego można zauważyć nawet przy poznaniu zmysłowem, zarówno pod względem przestrzeni, jak i pod względem czasu. Naprzód pod względem przestrzeni: Kiedy wzrok nasz dostrzega coś zdaleka, to poznajemy najpierw, że jest to coś materjalnego, a zbliżywszy się, przekonywamy się, że to coś żywego, a wreszcie widzimy, że to człowiek. To samo dzieje się pod względem czasu: wpierw wyróżniamy człowieka od tego, co nie jest człowiekiem, a później dopiero potrafimy odróżnić jednego człowieka od drugiego. Tem się tłumaczy, dlaczego dzieci nazywają z początku każdego człowieka ojcem i dopiero z biegiem czasu potrafią wyróżnić własnego ojca od innych ludzi[1]).

Doświadczenie zatem stwierdza, że pierwsze przedmioty, jakie poznajemy, są najogólniejsze. To zaś, co jest najogólniejsze i najbardziej nieokreślone, to byt w ogólności. Dlatego stanowi on najpierwszy przedmiot naszego poznania. Określając następnie i wyszczególniając to, co zawarte jest w najogólniejszem pojęciu bytu, dochodzimy do poznania bytu istniejącego w sobie i bytu istniejącego w innym bycie jako w podmiocie swoim. W ten sposób wytwarzamy sobie pojęcie substancji i pojęcie przypadłości. Przez to zaś, że pojęciom tym nadajemy stopniowo coraz dokładniejsze określenie, umysłowe nasze poznanie rozwija się i wydoskonala. „Rozwój ten przedstawia się mniej więcej tak: naprzód poznajemy byt czyli coś istniejącego; jest to n i e o k r e ś l o n e poznanie substancji; następnie dochodzimy do n i e o k r e ś l o n e g o poznania przypadłości; dalej następuje w y r a ź n e poznanie substancji, uwydatniającej się na tle nieokreślonego poznania przypadłości; wreszcie dochodzimy do w y r a ź n e g o poznania przypadłości. W podobny sposób postępuje umysł, kiedy chodzi o poznanie istoty i właściwości: naprzód poznajemy w sposób n i e o k r e ś l o n y istotę; poznanie to jest samorzutnym wytworem czynności abstrakcyjnej umysłu czynnego, oddziaływającego na dane zmysłowe, zo-

[1]) Sum. Theol. I, q. 85, a. 3.

gniskowane przez zmysł powszechny; następnie dochodzimy do n i e o k r e ś l o n e g o poznania właściwości; potem następuje w y r a ź n e poznanie istoty, którą określamy przez rodzaj i różnicę gatunkową, względnie — o ile określenie gatunkowe jest rzeczą niemożliwą — w sposób opisowy; wreszcie dochodzimy do w y r a ź n e g o poznania właściwości, które są poznawalne w miarę, jak je umysł potrafi wyprowadzić z cechy, która stanowi różnicę gatunkową i jest ich racją bytu"[1]).

Skoro umysł zdobył pierwsze idee, natenczas następuje dalsza jego praca. Umysł może zdobyte pojęcia o własnych siłach rozczłonkowywać, może je łączyć przez twierdzenie lub rozłączać przez zaprzeczenie, wreszcie może je zapłodniać i rozmnażać przez sąd i rozumowanie, przez indukcję i dedukcję, przez analizę lub na drodze syntezy.

II. Poznanie rzeczy jednostkowych.

Rzeczy jednostkowe tworzą właściwy przedmiot zmysłów, ponieważ znajdują się w tym samym porządku, co one. Przedmiot zewnętrzny oddziaływa na organizm i wywołuje wrażenie w nerwie czucia, który otrzymane wrażenie przekazuje za pośrednictwem głównych przewodów nerwowych aż do centrum nerwowego, będącego głównem siedliskiem czucia. Poznanie bowiem zmysłowe może nastąpić tylko wtedy, kiedy mózg pobudzony jest do działania, a podmiot znajduje się w stanie pewnej uwagi. Całkowite poznanie rzeczy jednostkowych wymaga prócz zmysłów zewnętrznych, także jakiejś władzy wewnętrznej, któraby centralizowała wrażenia, przychodzące z zewnątrz. Władzą tą jest z m y s ł p o w s z e c h n y. Prócz tego niezbędna jest władza, któraby rzeczy dostrzeżone przez zmysły zewnętrzne odtwarzała w obrazach wewnętrznych; jest to w y o b r a ź n i a. Poza tem potrzebna jest władza, któraby przechowała zdobyte obrazy na czas późniejszy, kiedy mianowicie odnośne przedmioty już nie będą obecne zmysłom zewnętrznym;

[1]) Garrigou-Lagrange: Revue Thomiste, 1910, str. 824.

władzą tą jest p a m i ę ć. Wreszcie musimy przyjąć władzę, któraby dostrzegała to, czego zmysły zewnętrzne przez się nie są zdolne ująć, np. że rzecz jakaś jest dla nas szkodliwa lub pożyteczna; władzę tę nazywamy w ł a d z ą o c e n i a n i a z m y s ł o w e g o. P. Janet określa ją tak: „Przyczyna nieznana, której mocą zwierzę i człowiek sami z siebie realizują, i to z niechybną pewnością i bez tresury względnie wychowania, ów łańcuch poruszeń, niezbędnych dla zachowania tak jednostki, jak i gatunku"[1]).

Wszakże świadomość mówi nam więcej. Stwierdza ona, że także umysł nasz poznaje rzeczy jednostkowe i że winien porównywać je między sobą i z ogółem. Boć tryb naszego życia codziennego toczy się wpośród rzeczy jednostkowych, około których obraca się całe moralne życie człowieka i które stanowią kanwę dziejów ludzkich. Z drugiej jednak strony przedmiot jednostkowy nie jest zdolny stać się bezpośrednim przedmiotem umysłu. „Umysł nasz mógłby pojmować rzeczy jednostkowe tylko wtedy, gdyby był materjalny jak zmysły. Ponieważ jednak jest on niematerjalny, dlatego nie może mieć za przedmiot tego, co tkwi zasadniczo w materji. Wiemy zaś, że ujednostkowienie rzeczy materjalnych, stanowiących przecież wyłącznie przedmiot bezpośredni naszego poznania, ma zasadę swą w materji; i dlatego poznanie nasze umysłowe nie może odnosić się bezpośrednio do żadnego bytu jednostkowego"[2]).

Wobec tego powstaje pytanie: w jaki sposób dochodzi umysł do wyraźnego poznania rzeczy jednostkowych? Otóż dzieje się to w ten sposób, że umysł zwraca się przez akt refleksyjny do obrazu zmysłowego: per conversionem vel reflexionem quandam ad phatasmata. Idea, wyłuskana z obrazu zmysłowego czyli z rzeczy jednostkowej zapomocą wyłożonego procesu abstrakcyjnego, ma do pewnego stopnia przedstawiać rzecz konkretną, która dla niej stanowi punkt wyjścia. W pierwszym rzędzie i bezpośrednio wyraża ona

---

[1]) P. Janet, Traité de Philosophie, str. 65; por. E. Hugon, Curs. Philos. Thomist., t. III, część III.

[2]) A. Vacant, dz. przyt. str. 145.

ogół, będący naturalnym wytworem abstrakcji; pośrednio zaś odtwarza rzecz jednostkową, z jakiej została wyprowadzona mocą abstrakcji. Rozum tedy pojmuje nasamprzód to, co idea bezpośrednio przedstawia, a potem dopiero, przez zwrot do obrazu zmysłowego oraz do zawartego w nim przedmiotu, poznaje on zjawisko konkretne i rzecz jednostkową, czyli byt indywidualny.

III. Poznanie duszy i istot duchowych.

Przez to, że dusza poznaje istnienie wspomnianych czynności swych, poznaje ona jednocześnie własne istnienie swoje. I dlatego stanowi istnienie myślącego podmiotu jedną z prawd podstawowych, której zaprzeczyć niepodobna, tem bardziej, że jest ona równocześnie namacalnym przedmiotem świadomości[1]). Wszelako w obecnym stanie zjednoczenia z ciałem dusza nasza nie posiada intuicji własnej istoty swojej. To istotne bowiem zjednoczenie z materją sprawia, że istota duszy nie posiada tej czystości, niezbędnej do aktualnego poznania umysłowego. Chcąc więc zgłębić własne wnętrze, winna ona postępować drogą subtelnej analizy. Oto jej przebieg: Nasamprzód dusza dosięga jakiegobądź przedmiotu, a potem dopiero zwraca się retrospektywnie do swej własnej czynności; z natury przedmiotu wnosi ona o naturze aktu, z natury aktu o naturze władzy, a wreszcie z natury władzy o naturze substancji[2]).

Kiedy po rozłączeniu się duszy z ciałem zasłona cielesna, tamująca promienie słońca intelektualnego, opada, natenczas dusza ogląda bezpośrednio własną istotę swoją, dochodząc w ten sposób we własnem wnętrzu do pewnej intuicji substancji niematerjalnej. Ponieważ jednak istota duszy nie przedstawia dokładnie i kompletnie innych istot niematerjalnych, dlatego potrzebne są duszy nadto dalsze dodatkowe idee, któreby jej umożliwiły zorjentowanie się w świecie pozagrobowym. Dusza rozłączona z ciałem posiada za-

[1]) Por. E. Hugon, dz. przyt. t. I, str. 317-318.
[2]) Por. Sum. Theol. I, q. 88.

tem różne sposoby poznania. Prócz widzenia uszczęśliwiającego, którego Bóg udziela duszom sprawiedliwym, istnieją dla duszy na tamtym świecie następujące sposoby poznania: naprzód poznanie przez własną istotę, potem poznanie zapomocą idei zebranych na tym świecie, a wreszcie poznanie z pomocą idei wlanych po śmierci[1]).

Na tym świecie poznajemy przedmioty, znajdujące się ponad nami, t. j. w sferze duchowej lub nadprzyrodzonej, na drodze analogji. I tak np. urabiamy sobie pojęcie anioła, czyli skończonej istoty niematerjalnej, przez to, że kombinujemy pojęcie ciała przez negację z pojęciem materji i posiłkujemy je pojęciem ograniczenia. Nasamprzód bowiem abstrahujemy z otaczającego nas świata ideę ciała; następnie przechodzimy dzięki abstrakcyjnej sile umysłu do zaprzeczenia ciała czyli materji; a wreszcie dodajemy pojęcie ograniczenia i skończoności, zaczerpnięte ze świata widzialnego, w którym na każdym niemal kroku uderzają nas jawne cechy niedoskonałości i ograniczenia.

Przedmiotów nadprzyrodzonych, przechodzących granice naszej umysłowości, poznać nie możemy bez światła Objawienia. Objawienie zaś może się dokonać przy pomocy idei bezpośrednio wlanych. Idei takich udzielił Bóg duszy Chrystusa Pana, Adamowi oraz niektórym Świętym. „Według zwykłego jednak planu Opatrzności Bóg zwraca się do ludzi za pośrednictwem zmysłów zewnętrznych, mianowicie przez wizje zewnętrzne, lub też zapomocą zmysłów wewnętrznych, czyli przez wizje występujące w wyobraźni. Na tych obrazach zmysłowych umysł dokonywa przyrodzonej pracy abstrakcyjnej. Choć praca ta nie odbywa się bez pomocy światła nadprzyrodzonego, to jednakowoż idee powstają w sposób zwykły i przyrodzony, t. j. dzięki abstrakcji i uogólnieniu. Przyznajemy chętnie, że nadprzyrodzony wpływ Boży nowem otacza je światłem, że je w nowy sposób układa i łączy; wszelako natura ich przez to się nie zmienia; pozostają one wytworem naszej pracy umysłowej, i dlatego nie wyrażają rzeczywistości nadprzyrodzonych jednoznacznie, lecz

[1]) Por. E. Hugon, Réponses théologiques, str. 230 nn.

analogicznie, t. zn. w taki sposób, w jaki dokonywa się wszelkie nasze poznanie zaczerpnięte ze świata zmysłów. I tak np. kiedy wyznajemy, że w Bogu są trzy Osoby i jedna natura, natenczas posługujemy się pojęciem natury i osoby, wytworzonem uprzednio spontaniczną pracą umysłu. Inaczej jednak rzecz się ma, kiedy chodzi o słowo myślne. Forma bowiem umysłowa może mieć charakter przyrodzony, wszelako słowo myślne, w którem przecież wyrażamy wiarę, winno być nadprzyrodzone, naprzód dlatego, że jest wytworem i kresem nadprzyrodzonej czynności, mianowicie nadprzyrodzonego uznania prawd objawionych, a potem dlatego, że za przedmiot ma prawdę Bożą, za pobudkę powagę Boga dającego Objawienie, a za pryncypjum nadprzyrodzone światło Boże[1]).

Z powyższego przedstawienia przekonaliśmy się, w jak ścisłem i głębokiem ujęciu podaje nam teza XX całokształt teorji poznania, sprowadzając ją do trzech zasadniczych punktów. Nauka ta ma daleko sięgające następstwa w dziedzinie pożądania, mianowicie tam, gdzie chodzi o problem wolności woli ludzkiej. Jest to temat tezy następującej.

---

[1]) Por. Ed. Hugon, Psychologie de la conversion: Revue Thomiste, 1919, str. 237.

ROZDZIAŁ VIII.

Wola i jej wolność.

Teza XXI. — „Intellectum sequitnr, non praecedit voluntas, quae necessario appetit id, quod sibi praesentatur tanquam bonum ex omni parte explens appetitum; sed inter plura bona, quae judicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio judicium practicum ultimum; at quod sit ultimum voluntas efficit.

Wola idzie za umysłem, a nie wyprzedza go; pożąda ona koniecznie tego, co jej umysł przedstawia jako dobro zaspokajające całkowicie pożądanie; wszelako w stosunku do wielorakich dóbr, które umysł przedstawia jej przez sąd zmienny, posiada ona wolność wyboru. Wybór zatem następuje po ostatnim sądzie praktycznym; że zaś sąd ten jest ostatnim, to zasługa woli" [1]).

Przytoczona teza wyświetla następujące zasadnicze punkty: 1° Stosunek istniejący między wolą a umysłem; 2° konieczność, z jaką wola skłania się do dobra ogólnego; 3° jej niezależność wobec dóbr cząstkowych; 4° stosunek istniejący między wyborem a ostatnim sądem praktycznym.

I. Wola a umysł.

Zasada, na jakiej opiera się zagadnienie, które nas zajmuje, stwierdza, że wola złączona jest z umysłem tak koniecznem następstwem, iż każda istota rozumna, dlatego właśnie że jest rozumna, koniecznie posiada wolę.

[1]) Por. Sum. Theol. I, q. 82 i 83; Qq. disp. De Verit., q. 12, a. 5; II. Cont. Gent., c. 72 nn. Por. Hugon, Curs. Philos. Thomist. t. IV, tr. II.

Każda natura posiada jakąś proporcjonalną skłonność, która jej ciągle towarzyszy, ponieważ wypływa z jej formy, mianowicie z formy gatunkowej. Forma bowiem gatunkowa nadaje wszelkiemu jestestwu specyficzne istnienie i pobudza go do własnej działalności. Tem się tłumaczy, dlaczego widzimy w świecie tyle rozmaitych skłonności, ile istnieje form odmiennych. I tak np. z formy kryształu rodzi się skłonność do zachowania jedności oraz do uzupełniania nadtłuczonych kątów wedle jednego niezmiennego typu; z formy zaś rośliny wyłania się skłonność, która ma na oku dobro całości i odnosi wszystko do wydoskonalenia, rozwoju i rozkrzewienia rośliny.

Dotąd mówiliśmy tylko o formie przyrodzonej oraz o wynikającej z niej skłonności przyrodzonej, którą nazywamy pożądaniem w r o d z o n e m. Zwierzę natomiast zdolne jest przyjąć formę intencjonalną czyli obraz zmysłowy rzeczy materjalnych, zachowując przytem własną formę naturalną; dlatego posiada ono prócz pożądania wrodzonego także pożądanie z m y s ł o w e, które się rodzi ze zmysłowego poznania i z formy zmysłowej. Człowiek zaś i anioł zdolni są posiąść formę umysłową, różniącą się od ich substancji. I dlatego winni oni mieć także pożądanie u m y s ł o w e, odrębne od ich substancji. Pożądanie to nazywamy w o l ą. Bóg wreszcie, stojący u szczytu niematerjalności i duchowości, posiadać winien wolę doskonałą, będącą aktem czystym i samą substancją Bożą. Jest więc niewzruszoną prawdą, że po każdem poznaniu następuje odpowiednie pożądanie, oraz że istota rozumna dlatego właśnie, że jest rozumna i wchłania w siebie w sposób duchowy różne przedmioty, posiadać musi pożądanie duchowe czyli wolę[1]).

Tylko w Bogu wola nie różni się rzeczowo od substancji; w stworzeniach zaś istnieje między wolą a substancją zawsze różnica rzeczowa. Wola bowiem stworzeń jest zasadą czynności przypadłościowych, i dlatego winna znajdować się w tym samym porządku, co one, t. j. winna być przypadłością.

[1]) Sum. Theol. I, q. 19, a. 1. Por. Hugon, Curs. Philos. Thomist., t. III, tr. III.

Powyższy podstawowy dowód wykazuje, że wola rodzi się z istoty duszy za pośrednictwem umysłowego poznania, podobnie jak pożądanie rodzi się z formy. Jeśli zatem wola wypływa koniecznie z rozumu, to jasne, że wszelka filozofja, która wolę stawia przed umysłem, godzi w samą naturę istoty duchowej i w zdrowy sens.

II. W jaki sposób wola odnosi się do dobra ogólnego.

Z powyższego wynika, że wola czerpie światło z rozumu i zmierza do swego przedmiotu, o ile go jej rozum przedstawia. Pochodzi to, jak widzieliśmy, stąd, że wola ma swe źródło w umyśle. Ilekroć zatem rozum przedstawia jej dobro ogólne, a więc takie, które może zaspokoić wszelkie jej pragnienia, dogodzić wszystkim jej skłonnościom i wypełnić całą jej pojemność, wola ulega z koniecznością przedmiotowi, który nad nią wszechwładnie panuje. Podobnie jak rozum nasz koniecznie czepia się pierwszych przez się oczywistych zasad oraz wniosków, które oczywiście z nich wypływają, tak wola skłania się z koniecznością ku celowi ostatecznemu, jakim jest dobro pojęte w ogólności i w całej swej pełni, oraz ku środkom, które koniecznym i oczywistym węzłem złączone są z celem ostatecznym.

Istnieje pewien zespół przedmiotów, tworzący nierozerwalną całość, bez których nasz ludzki byt nie mógłby się ostać[1]) i wobec którego wola nasza nie może być obojętna. I tak wola pragnie koniecznie dla samej siebie dobra, dla rozumu prawdy, dla innych władz własnych ich przedmiotów, a dla całego człowieka istnienia i życia. Pragnąć szczęścia znaczy tyle, co pragnąć żyć na wieki!

III. W jaki sposób wola odnosi się do dóbr jednostkowych.

Wobec dóbr jednostkowych, które z dobrem ogólnem nie są konieczną związane więzią, wola zachowuje zupełną

[1]) Zespół ten nazywa św. Tomasz „consistentia naturalis". Patrz Sum. Theol. I. II, q. 10, a. 1.

swobodę i całkowitą niezawisłość. Jej wybór jest wolny, dlatego że sąd rozumu może podlegać zmianie. Widzimy więc, że podstawowy dowód wolności tkwi w samej naturze rozumnej substancji. „Człowiek jest wolny, dlatego że jest wyposażony inteligencją; wolność woli jest udziałem i przywilejem istoty rozumnej. Gdziekolwiek istnieje istota rozumna, istnieje również wolność"[1]). Ta niezawisłość woli jest wynikiem wyższości duszy nad materją. „Wola ludzka jest wolna, dlatego że jest władzą zdolną objąć dobro ogólne i bezwzględne. Tę bezwzględną pojemność zaś zawdzięcza ona umysłowi i duszy, która ze swej strony zawdzięcza ją swej niezależności od materji, czyli swej duchowości. Duchowość zatem duszy i wolność — to jedno. Te dwa pewniki rozumu jaśnieją w duszy naszej związane złotą i niezniszczalną przędzą mądrości, gdy tymczasem w świecie realnym łączy je węzeł nieśmiertelnego żywota"[2]).

Umysł, który siłą przenikliwości swej przedstawiającą się rzeczywistość wszechstronnie obejmuje, dostrzega w każdym skończonym przedmiocie coś przyjemnego, zdolnego obudzić w woli prawdziwe upodobanie, i równocześnie coś niemiłego, co wywołuje wstręt. I dlatego wola staje nieraz wobec przedmiotu, oświetlonego przez rozum równocześnie z dwojakiej strony: ze strony dodatniej i ujemnej. Przedmiot taki nie może wszechwładnie zapanować nad wolą, ponieważ jest on bardziej ograniczony, niźli ona; również nie może on wypełnić bezdennej pojemności władzy, przeznaczonej dla tego, co nieskończone. Wola może dany przedmiot przyjąć ze względu na dobro, które on posiada; niemniej jednak może go odrzucić dla ujemnej cechy, która w nim tkwi. Nic woli nie zmusza; może ona przechylić się na tę lub tamtę stronę. Jeśli zatem wola postanowi zwrócić się w jednym z możliwych kierunków, to racja tego postanowienia tkwi w niezawisłości woli oraz w jej pojemności, równającej się pojemności umysłu i duszy.

---

[1]) Janvier, La Liberté, 2e conférence.
[2]) Ibid.

Kiedy św. Tomasz powiada, że wola zachowuje wobec dóbr skończonych obojętność, to nie chce on przez to powiedzieć, iż od woli zależy, by wobec dóbr takich żadnej nie doznawać radości lub żadnego niesmaku, lecz stwierdza on raczej, że ostateczna czyli definitywna decyzja do niej wyłącznie należy, a to właśnie dlatego, że pojemność jej większa jest nad wszelki przedmiot jednostkowy. Wola zatem ma wolność wyboru, ponieważ sąd rozumu jest zmienny: mutabili iudicio proponuntur.

Tak oto przedstawia się zasadniczy dowód tomistyczny, poparty zresztą przez świadomość i zdrowy sens. Posłuchajmy, co o tem piszą dwaj myśliciele francuscy. „Człowiek", pisze jeden z nich, „którego umysł nie jest spaczony, nie potrzebuje dowodów wolności woli, bo on ją czuje; wszak nie czuje on wyraźniej, że widzi, że żyje, że rozumuje, niż że zdolny jest do rozwagi i do wyboru"[1]). — „Nie jestże to rzeczą pewną, dodaje Fénelon, że ów „filozof", co w szkole śmie zaprzeczyć wolności woli, przyjmuje ją za niewzruszony pewnik w życiu domowem i że nie okazuje więcej pobłażliwości wobec swego otoczenia, niż jakgdyby przez całe życie głosił dogmat o zupełnej wolności woli? Taka filozofja nie posiada oczywiście żadnej jedności, boć bez najmniejszego wstydu sama sobie zadaje kłam."

Aby powyższy dowód całkowicie zrozumieć, należy jeszcze porównać wybór z ostatnim sądem praktycznym; od indyferencji bowiem sądu praktycznego zależy wolność.

IV. Analiza aktu wyboru.

Psychologja wolności obejmuje cały szereg współrzędnych aktów rozumu i woli. Na pierwszem miejscu należy wymienić akt rozumu, spostrzegającego dobro czyli cel. Aktowi temu odpowiada w woli p r o s t e c h c e n i e. Potem następuje s ą d, przez który rozum orzeka, że istnieje możliwość osiągnięcia poznanego dobra czyli celu i że takowy odpowiada podmiotowi. Wtedy powstaje w woli z a m i a r

[1]) Bossuet, Connaissance de Dieu et de soi-même, c. 1, n. 17,

dopięcia wytkniętego celu. Wpierw jednak trzeba dokładnie rozważyć, jakiemi środkami należy się posługiwać, by dojść do zamierzonego celu. Jest to akt r o z w a g i, który ma za zadanie odpowiednie środki wynaleźć, ocenić ich wartość i wskazać, jaki środek należy w danym wypadku zastosować. Jasną jest rzeczą, że czynność rozumu, którą nazywamy rozwagą, nie składa się z jednego aktu, lecz z szeregu aktów. Rozwadze odpowiada ze strony woli p r z y z w o l e n i e. Po przyzwoleniu następuje moment najważniejszy: Chodzi mianowicie o to, jaka instancja orzecze definitywnie, że w danym wypadku należy zastosować ten właśnie środek, a nie inny. Otóż instancją tą jest o s t a t n i s ą d p r a k t y c z n y, któremu ze strony woli odpowiada w y b ó r. Wreszcie następuje wykonanie tego, co zostało obrane. W tym celu rozum wydaje r o z k a z czyli p o s t a n a w i a, a wola zabiera się do wykonania powziętego postanowienia, nakłaniając odnośne władze wykonawcze do czynu. Skoro akt jest wykonany, wola spoczywa u celu i cieszy się z posiadania upragnionego dobra. Jest to u ż y w a n i e; stanowi ono we wspomnianym szeregu akt dwunasty i ostatni i jest kresem pewnej łącznej serji aktów życia umysłowego[1]).

Teza, którą się zajmujemy, słusznie podkreśla znaczenie sądu praktycznego i wyboru. Wolność bowiem nie jest niczem innem, jak zdolnością wyboru: vis electiva. Proces wolności polega właściwie na harmonijnem współdziałaniu wyboru woli i praktycznego sądu rozumu.

Zdarza się nieraz, że sąd teoretyczny nie zgadza się z postępowaniem praktycznem. Pochodzi to stąd, że człowiek obiera nieraz to, co rozum głośno potępia. Lecz skoro sąd praktyczny raz zapadł, natenczas wybór już z niechybną następuje pewnością. A ponieważ rozum sam z siebie zajmuje stanowisko obojętne, dlatego sąd praktyczny i ostatni zapaść może tylko pod warunkiem, że wola skłoni rozum, by wyszedł ze stanu obojętności i wydał sąd stanowczy. Przez to zaś, że wola skłania rozum do wydania sądu a tem samem do zajęcia określonego stanowiska, staje i ona na

[1]) Por. Sum. Theol. I, II, q. 11-18.

rzeczonem stanowisku; byłoby to bowiem jawną sprzecznością, gdyby wola odmienne zajmowała stanowisko, póki dany sąd praktyczny istnieje. Mamy tu konieczność warunkową, zrodzoną przez sam wybór; istnieje tu prawo, które jest własnem dziełem woli i świadczy dlatego o pełnej jej niezawisłości i jest rękojmią jej wolności. Póki wspomniany sąd praktyczny istnieje, póty wybór nie może ulec zmianie. Wszelako wola mogła była nakłonić rozum do zajęcia innego stanowiska; niemniej może ona i teraz jeszcze spowodować go do opuszczenia zajętego stanowiska i do wydania innego sądu praktycznego. Że więc dany sąd praktyczny jest rzeczywiście ostatni, to zasługa woli: at quod sit ultimum, voluntas efficit.

Pojmując w wyłożony sposób analizę wolnego aktu, zdołamy bez trudu obalić zarzut deterministów. Przyznajemy, że wybór byłby w rzeczy samej niezrozumiały, gdyby nie miał odpowiedniej racji. Wszelako ma on d o s t a t e c z n ą pobudkę, która jednak woli nie odbiera wolności. Jedyną bowiem pobudką, której wola oprzeć się nie może, to cel ostateczny czyli dobro ogólne i bezwzględne. Lecz o przedmiot ten nie chodzi przy wyborze; tu chodzi raczej o dobra jednostkowe, które, jak widzieliśmy, posiadają zawsze coś przyjemnego, co dla woli stanowi pobudkę wystarczającą. Jeśli tedy wola skłania się do jakiegoś dobra jednostkowego, to nie postępuje ona naoślep, ponieważ wybór jej ma rację bytu. Z drugiej strony jednak tkwi w każdem dobru jednostkowem także coś ujemnego, co dla woli stanowi rację dostateczną, by je odrzucić. Dlatego żadne dobro partykularne nie wywiera na woli nieprzepartego wpływu. Jeśli zatem wola odwróci się od jednego dobra partykularnego, by podążyć za innem, to tłumaczy się to całkowitą niezależnością woli jako władzy duchowej.

Oto psychologja św. Tomasza w swych podstawowych zasadach.

Pierwsza teza ontologji pouczyła nas o tem, że Bóg jest Aktem czystym; ostatnia zaś teza psychologji prowadzi myśl

naszą do stóp Opatrzności. „Gdyby o to chodziło, by usunąć wolność przez Opatrzność lub Opatrzność przez wolność, to nie wiedzielibyśmy zaiste, z jakiego końca rozpocząć; tak niezbędne jest jedno i drugie i tak oczywiste i nienaruszalne są idee, które mamy o Opatrzności i o wolności"[1]).

[1]) Bossuet, Traité du Libre arbitre, c. 14.

CZĘŚĆ CZWARTA.

TEODYCEJA ŚW. TOMASZA.

ROZDZIAŁ I.

Dowody istnienia Boga.

Teza XXII. — *„Deum esse neque immediata intuitione percimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quae moventur, et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam; a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique ab ordine universi ad intellectum separatum qui res ordinavit, disposuit et dirigit in finem.*

Istnienia Boga nie poznajemy ani przez bezpośrednią intuicję, ani na mocy dowodu a priori, lecz zapomocą dowodu a posteriori, t. j. przez te rzeczy, które są uczynione, wnosząc ze skutków o przyczynie, mianowicie: z rzeczy, które się znajdują w ruchu, a nie mogą być wystarczającą zasadą własnego ruchu, o pierwszym motorze nieruchomym; z faktu, że rzeczy świata widzialnego pochodzą z przyczyn wzajem podporządkowanych, o pierwszej przyczynie, nie mającej przyczyny; z rzeczy przemijających, które są obojętne na byt lub niebyt, o bycie bezwzględnie koniecznym; z rzeczy, które wedle ograniczonych doskonałości bytu, życia i umysłowości w wyższym lub niższym stopniu posiadają byt, życie i umysłowość, o tym, który jest najwyższą inteligencją, pełnią życia i pełnią

bytu; wreszcie z porządku, istniejącego we wszechświecie, o inteligencji, która wszystko, co jest, uporządkowała, ułożyła i do celu kieruje" [1]).

Całą teodyceję tomistyczną ująć można w trzech tezach: pierwsza stwierdza, że można udowodnić istnienie Boga, oraz przytacza dowody istnienia Boga; druga bada samą istotę Bożą; trzecia wreszcie zajmuje się stosunkiem, istniejącym między Bogiem a światem, dziełem stworzenia i działalnością Przyczyny pierwszej.

Pierwsza zatem teza stwierdza nasamprzód, że istnienie Boga można i trzeba udowodnić, a potem przytacza pięć klasycznych dowodów na istnienie Boga, rozwiniętych po mistrzowsku przez św. Tomasza. Dowody te stanowią jednocześnie nieprzebytą zaporę przed wszelkiemi błędnemi teorjami, tyczącemi się problemu istnienia Boga.

I. Pierwsza teorją błędna.

Wiele a tak różnorakich zdań filozofów, tyczących się się problemu poznania Boga, sprowadzić można do dwóch następujących systemów: pierwszy głosi, że z b y t e c z n ą r z e c z ą jest przeprowadzać dowód na istnienie Boga; drugi zaś twierdzi, że istnienia Boga n i e m o ż n a udowodnić siłą przyrodzonego rozumu.

Przypatrzmy się pokrótce pierwszemu z wymienionych systemów. Najróżniejszemi sposobami starali się filozofowie wykazać, że zbyteczne jest udowadniać istnienia Boga argumentem, wyprowadzonym ze stworzeń. Byli tacy, którzy utrzymywali, że w samej idei Boga mieści się już r z e c z y w i s t e Jego istnienie i że wobec tego wystarcza mieć pojęcie o samem imieniu Boga, by się jednocześnie przekonać, że Bóg istnieje. Tę drogę obrał św. Anzelm, a później poszli nią zwolennicy Kartezjusza. Wszelako kartezjanie twierdzą nadto, że posiadamy o istocie nieskończonej ideę

[1]) Por. Sum. Theol. I, q. 2; I Cont. Gent., c. 12 i 13; III Cont. Gent., c. 10 i 11; De Verit., q. 1 i 10; De Pot., q. 4 i 7.

wrodzoną, której przyczyną sprawczą jest sama istota nieskończona; a więc istota nieskończona z koniecznością istnieje. Inni znowu byli zdania, że człowiek posiada z przyrodzenia bezpośrednie poznanie Boga, tak iż poznaje on istnienie Boga przez intuicję, a nie za pośrednictwem postępowania rozumowego. Jest to ontologizm, który w dziejach myśli ludzkiej w rozmaitych pojawił się formach.

Poświęćmy przytoczonym systemom nieco uwagi.

Tok myśli św. Anzelma jest następujący: Przez wyraz Bóg rozumiemy istotę tak wielką i doskonałą, iż niepodobna pomyśleć większej lub doskonalszej. Istota zaś taka istnieje w rzeczywistości, inaczej bowiem możnaby pomyśleć istotę większą i doskonalszą[1]). A więc sama idea Boga mieści w sobie rzeczywiste istnienie Boga.

Na to odpowiada św. Tomasz, że w rzeczywistości istnieją umysły, które potrafią pojąć Boga w sposób odmienny od tego, o którym wspomina św. Anzelm. Lecz przypuściwszy nawet, że wszyscy godzą się na pojęcie, jakie św. Anzelm miał o Bogu, to upoważniałoby to tylko do następującego wniosku: w pojęciu naszem posiada Bóg rzeczywiste istnienie i, o ile Bóg jakiś jest, to istnieje On z koniecznością i przez się. Otóż chodzi właśnie o to, by udowodnić, że istota, którą pojmujemy jako rzeczywiście istniejącą, poza naszym umysłem rzeczywiście istnieje[2]).

Ależ idea, jaką mamy o istocie nieskończonej, — odpowiadają kartezjanie — nie może być zaczerpnięta ze świata zmysłowego, który przecież jest skończony; a więc sama idea Boga mówi nam, że istota nieskończona w rzeczywistości istnieje, ponieważ jest źródłem idei istoty nieskończonej, jaką mamy; dlatego zbyteczna dowodzić istnienia Boga, biorąc za punkt wyjścia świat zewnętrzny[3]).

---

[1]) Por. Św. Anzelm, Proslog., c. 3. Patrz Bainvel, art. S. Anselme; Diction. Théol. cathol.; Kleutgen, La philosophie scolastique, n. 937.

[2]) Sum. Theol. I. q. 2, a. 1, ad 2; por. Hurtaud, L'argument de S. Anselme: Revue Thomiste, 1895, str. 326 nn.

[3]) Patrz Descartes, Ve Méditation; Card. Mercier, Critériologie, n. 94.

Wszelako pobieżna analiza pojęcia, jakie mamy o istocie nieskończonej, wystarcza, by się przekonać, że pojęcie to pochodzi z zewnątrz, mianowicie z przedmiotów zmysłowych, które nas otaczają. Wspomniana bowiem idea mieści w sobie osnowę pozytywną z domieszką dwóch cech negatywnych: pierwsza z nich tkwi w pojęciu istoty skończonej, wyrażającej pewne ograniczenie; druga zaś polega na zaprzeczeniu skończoności, czyli ograniczenia. Aby mieć pojęcie istoty skończonej wystarcza rzucić okiem na przedmioty konkretne, co nas zewsząd otaczają i noszą na sobie najwidoczniejsze znaki niedoskonałości, ograniczenia i niekonieczności. By zaś zdobyte pojęcie istoty skończonej skombinować z zaprzeczeniem skończoności, wystarcza proste zastosowanie umysłowych zdolności abstrakcyjnych. Widzimy więc, że doświadczenie psychologiczne prowadzi nas do wniosku, że idea istoty nieskończonej bynajmniej nie jest ideą wrodzoną lub wlaną, lecz że jest owocem czynności umysłowej. Z tego wynika, że przekonanie o r z e c z y w i s t e m istnieniu istoty nieskończonej czerpiemy nie z samego jej pojęcia, t. j. a priori, lecz a posteriori, mianowicie z tego, że istota skończona, nie mająca w sobie dostatecznej racji bytu, istnieć nie może, jeśli nie istnieje jakaś istota nieskończona i konieczna.

Poza tem przekonaliśmy się z tomistycznej psychologji, że przedmiotem właściwym umysłu ludzkiego jest byt ogólny i nieokreślony, a nie Bóg, który jako Akt czysty znajduje się u szczytu umysłowości[1]).

Dnia 18 września 1861 r. nastąpiło potępienie ontologizmu przez Św. Oficjum. Niema zatem wątpliwości, że bezpośrednia intuicja Boga, choćby tylko habitualna, nie należy do istoty umysłu ludzkiego, dalej, że byt Boży nie stanowi tego, co we wszystkich rzeczach dostrzegamy i bez czego nic nie poznajemy, i wreszcie, że wrodzona idea Boga nie jest koniecznem podłożem wszelkiego poznania ludzkiego[2]).

[1]) Por. tezę XVIII i XIX.
[2]) Denzinger, 1659—1664.

II. Teorja przeciwna.

Zgubniejsza jest teorja przeciwna, według której rozum jest zupełnie niezdolny do poznania i udowodnienia istnienia Boga. Szermierzami tej teorji są fideiści, tradycjonaliści, agnostycy, sentymentaliści, pragmatyści i zwolennicy modernizmu[1]).

Nie tu miejsce przytaczać wszystkich orzeczeń najwyższego Urzędu nauczycielskiego, odnoszących się do wspomnianego zagadnienia. Dość będzie, jeśli przytoczymy naukę Piusa X, zawartą w Motu Proprio „Sacrorum Antistitum" z dn. 1 września 1910 r. W załączonej rocie przysięgi antymodernistycznej czytamy: „Certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse profiteor": Wyznaję, że istnienie Boga poznać można z całą pewnością, tak, iż można je także udowodnić. Również wskazuje papież sposób, w jaki należy rzeczony dowód przeprowadzić: „Per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus: Przez widzialne dzieła stworzenia, jako przyczynę ze skutków[2]).

Wyraz profiteor, wyznaję, oznacza w języku kościelnym akt wiary, co zresztą rota przysięgi wyraźnie stwierdza: „Firma pariter fide credo": Z tą samą niezłomną wiarą przyjmuję....

Pius X nie zamierzał dać nowego określenia dogmatycznego; chciał on tylko podkreślić to, co już kanon soboru watykańskiego włącznie zawiera, mianowicie, że poznać Boga z pewnością przez dzieła stworzenia znaczy tyle, co poznać Boga jako przyczynę ze skutków, czyli na drodze rozumowania. To też rota przysięgi wyraźnie następstwo to zaznacza, kiedy powiada: „Adeoque demonstrari etiam posse". I dlatego można istnienie Boga także dowodem stwierdzić.

Bezpośrednim zatem przedmiotem naszej wiary i naszego uznania jest prawda, że istnienie Boga poznać można z całą pewnością zapomocą przyrodzonego rozumu, wycho-

[1]) Por. G. Michelet, Dieu et l'Agnosticisme contemporain; Sentroul, La philosophie religieuse de Kant; Chossat, art. Agnosticisme: Diction Apolog.

[2]) Acta Apost. Sedis, a. 1910, str. 669 nn.

dząc z rzeczy tego świata; przedmiotem zaś pośrednim naszego uznania jest wniosek, wypływający z koniecznością z przytoczonej prawdy wiary, mianowicie, że można istnienie Boga udowodnić przez stworzenie, jako przyczynę ze skutków. Widzimy więc, że wyznanie wiary odnosi się wprost do pierwszej części przytoczonego zdania: istnienie to poznać można z pewnością przez dzieła stworzenia; a pośrednio do części drugiej: „adeoque demonstrari etiam posse". Wyraz „profiteor", wyznaję, który, jak wspomnieliśmy, oznacza wewnętrzny akt wiary, odnosi się do całego zdania, zarówno do „certo cognosci", poznawać można z pewnością, jako też do „demonstrari", można dowodem stwierdzić. Jednakowoż mamy tu pewien porządek: do pierwszej części odnosi on się jako do przedmiotu bezpośredniego, do ostatniej zaś mocą koniecznego następstwa, adeoque.

Wobec tego należy uważać następujące teorje za potępione i niezgodne z nauką katolicką:

1) agnostycyzm (nazwa ta pochodzi od Huxley'a — około r. 1869), według którego Bóg żadną miarą nie może być bezpośrednim przedmiotem wiedzy;

2) immanentyzm, o ile twierdzi, że Boga poznać można jedynie przez doświadczenie wewnętrzne, a nie przez zewnętrzną argumentację;

3) pozytywizm wraz z pokrewnemi systemami, których główna teza głosi, że umysł ludzki ograniczony jest do porządku zmysłowego, tak, iż żadną miarą nie potrafi się wznieść do poznania Boga, który jest duchem;

4) kantyzm, który twierdzi, że rozum ludzki ścieśniony jest do czystych fenomenów, że w stosunku do Boga podlega on nierozwiązalnym antynomjom, że dowody, wyprowadzone ze skutków, są niedostateczne, a wreszcie, że jedyny dowód, posiadający jakąś wartość, to dowód ugruntowany na konieczności prawa moralnego. Ponieważ Kościół wymienia tylko dowody a posteriori, czyli takie, które wyprowadzamy ze skutków, dlatego należy stanowczo przyznać, że są one dostateczne; ktoby je in globo odrzucał, sprzeciwiałby się bezwątpienia nauce najwyższego Urzędu nauczycielskiego.

Wszelako dokumenty kościelne pomijają milczeniem inne dowody na istnienie Boga. Stąd wnosimy, że ich Kościół całkowicie nie odrzuca. I tak np. kantyzm nie jest potępiony, o ile przyznaje, że dowód moralny posiada siłę dowodową.

5) Tradycjonalizm wreszcie jest wprost potępiony przez Kościół. W teorji tej należy wyróżnić trzy stopnie: fideiści z Huet'em na czele utrzymują, że rozum bez wiary jest zupełnie bezsilny; inni, mianowicie Bonnetty i Ventura, twierdzą, że rozum poznać może niektóre prawdy porządku zmysłowego i fizycznego, lecz do poznania Boga nigdy nie potrafi się wznieść bez pomocy wiary, przynajmniej wiary ludzkiej; Ubaghs wreszcie jest zdania, że do poznania Boga niezbędne jest pouczenie społeczne, a ostatecznie objawienie. Pierwsza z przytoczonych form jest wprost herezją; druga jest conajmniej bliską herezji, a trzecia jest przynajmniej błędną[1]).

Widzimy więc, że teza nasza ma nader doniosłe znaczenie i że nauka, którą zawiera, szczególnie w słowach „ducto argumento ab effectibus ad causam", zgadza się zupełnie z nauką, jaką przysięga antymodernistyczna wyraża w formule: „Tamquam causam per effectus".

III. W jaki sposób dochodzimy do przyrodzonego poznania Boga.

W jaki sposób dochodzimy do poznania Boga? Czy zapomocą idei wlanych względnie dzięki bezpośredniej intuicji, czy też na drodze rozumowania? Czy potrzeba do tego pomocy łaski Bożej? Przytoczone dokumenty, które, jak widzieliśmy, stwierdzają, że człowiek posiada przyrodzoną zdolność poznania Boga, wskazują jednocześnie — nie zawierając jednak ścisłej definicji — sposób, w jaki człowiek dochodzi do przyrodzonego poznania Boga. Nadmieniają one dowód, wyprowadzony ze skutków, czyli ze stworzeń: A magnitudine speciei et creaturae (Mądr. XIII), per ea, quae

[1]) E. Hugon, De Deo Uno et Trino, str. 32-43.

facta sunt (św. Paweł i sobór watykański); również wspominają o rozumowaniu: Ratiocinatio probare potest (Cong. Ind., 1840 i 1855).

Z drugiej strony poucza nas Św. Oficjum w dekrecie wydanym przeciw ontologistom dn. 18 września 1861 r., że bezpośrednia intuicja Boga, nawet habitualna, nie wypływa z istoty umysłu ludzkiego, dalej że to, co we wszystkich rzeczach dostrzegamy i bez czego nic nie pojmujemy, nie jest bytem Bożym, a wreszcie, że wrodzona idea Boga nie stanowi podłoża wszelkiego naszego poznania[1]). Nakoniec warto przypomnieć naukę Piusa X, który wobec błędnych prądów modernistycznych stwierdza, że drogą do poznania Boga nie jest ani immanencja, ani uczucie religijne.

Jest zatem nauką pewną, że rozum nasz posiada zdolność do poznania Boga oraz że drogą, wiodącą z zupełną pewnością do wzmiankowanego celu, jest rozumowanie, które wychodząc z rzeczy stworzonych wnosi ze skutków o przyczynie.

Wiara zatem i objawienie nie są człowiekowi niezbędne do poznania Boga. Czyż jednak człowiek nie potrzebuje przynajmniej pomocy łaski? Ktoby twierdził, że umysł ludzki bez łaski nie posiada fizycznych zdolności do poznania Boga i że bez łaski wszelkie nasze poznanie nie jest niczem innem, jak czczą presumpcją, ten popada w błąd Quesnela, potępiony przez Klemensa XI dn. 8 września 1713 r.: „Wszelkie poznanie Boga, nawet poznanie przyrodzone, oraz to, które mieli filozofowie pogańscy, nie może pochodzić skądinąd, jeno od Boga; bez łaski prowadzi ono tylko do presumpcji, pychy i opozycji względem samego Boga, zamiast budzić uczucia adoracji, wdzięczności i miłości"[2]). Bez łaski więc niepodobna posiąść poznania Boga, któreby było dobre i chwalebne.

Ktoby zaś ograniczył się do twierdzenia, że człowiek bez pomocy łaski f a k t y c z n i e nie dochodzi do poznania Boga czyli, że poznać Boga w sposób przyrodzony jest dlań

[1]) Denzinger, 1659-1664.
[2]) Ibid., 1391.

rzeczą moralnie niemożliwą, ten odnawia teorję, która ma pewną grupę teologów za sobą i nie jest pozytywnie potępiona przez Kościół. Ogół jednak teologów odstąpił od tej teorji, ponieważ wspiera się ona na kruchych podstawach i nie da się podtrzymać. Wszak rozum nasz nie uległ doszczętnemu zniszczeniu, ani popadł w bezwzględną niemoc; to też jest on bezwątpienia zdolny wyważać z własnego wnętrza, z własnych energij życiowych akty umysłowego poznania i zbudować owe podstawowe pewniki, które przyjąć musi każdy, ktokolwiek pojął zasadę przyczynowości.

Pojęcie, jakie umysł nasz zdobyć może o Bogu, nie jest bynajmniej jakąś spaczoną i bezkształtną ideą bóstwa, jaką mieli poganie; jest to raczej pojęcie Boga prawdziwego i jedynego, początku i końca wszechrzeczy, wobec którego ludzkość ma ścisłe obowiązki, słowem, jest to pojęcie Boga — Stwórcy i Pana[1]).

Sobór watykański powtarza wprawdzie za Pismem św. ten szereg nazw, które oznaczają prawdziwego Boga; nie zamierzał jednak wydać wyraźnego orzeczenia, że rozum zdolny jest przeprowadzić o własnych siłach dowód, stwierdzający całokształt prawdy zawartej w dogmacie stworzenia, mianowicie, że Bóg wszystko z niczego stworzył[2]).

Prócz tego mamy inne dokumenty Urzędu nauczycielskiego, które powyższą naukę w jaśniejszem jeszcze przedstawiają świetle. I tak zażądała Stolica św. w r. 1840 od Bautaina przyjęcia następującej tezy: „Mocą rozumowego postępowania można udowodnić z całą pewnością istnienie Boga oraz nieskończoność Jego doskonałości"[3]). Kilka lat później (15 czerwca 1850 r.) zażądała Kongregacja Indeksu od Bonnetty'ego, dyrektora pisma „Annales de philosophie chrétienne", podpisania podobnej tezy: „Można na drodze rozumowania udowodnić z całą pewnością istnienie Boga, duchowość duszy i wolność człowieka"[4]).

---

[1]) Denzinger, 1806.

[2]) Por. Vacant, Etudes sur les Const. du Conc. du Vatican; Garrigou-Lagrange, Dieu: Dict. de Théol. Cathol.

[3]) Denzinger, 1622.

[4]) Ibid., 1650.

Przytoczone dokumenty mówią wyraźniej, niż sobór watykański. Wszak twierdzą one, że nietylko rozumem, lecz i postępowaniem rozumowem, czyli rozumowaniem, możemy istnienie Boga nietylko poznać, ale nawet udowodnić. Pius IX w liście z dn. 11 grudnia 1862 r. do arcybiskupa monachijskiego wyjaśnia, w jaki sposób rozum ludzki, choć zaciemniony skutkiem grzechu pierworodnego, jest jednak w stanie pojąć, wyłożyć, w świetle własnych zasad udowodnić i skutecznie obronić niektóre prawdy filozoficzne, które zresztą są artykułami wiary, jak np. istnienie, naturę i przymioty Boga[1]).

Widzimy więc, że głośne teorje agnostyczne, które moderniści starali się odświeżyć, nie przedstawiają nic nowego; są to poprostu stare błędy, które Kościół dawno odrzucił.

To też encyklika „Pascendi", potępiając agnostycyzm i fenomenalizm, przypomina tylko dawne orzeczenia Kościoła. Według wspomnianych teoryj rozum zamknięty jest w kręgach zjawisk i nie potrafi wznieść się do poznania Boga. Stąd wynika, że Bóg żadną miarą nie może być bezpośrednim przedmiotem wiedzy; w historji zaś nie należy Boga uważać jako przedmiotu dziejowego[2]). Jednocześnie Pius X potępił immanentyzm, sentymentalizm i pragmatyzm, słowem, wszystkie systemy, które nie przyjmują innych dowodów istnienia Boga, prócz dowodu, jakiego dostarcza potrzeba bóstwa, podświadomość, uczucie lub doświadczenie religijne. Wreszcie papież dochodzi do wniosku, popartego przez zdrowy sens, mianowicie, że przez samo uczucie i doświadczenie, bez pomocy światła rozumu, niepodobna dojść do poznania Boga; droga ta prowadzi raczej do panteizmu: „Wszakże ta immanencja modernistów głosi wprost, że wszelkie zjawisko powstaje z samowiedzy człowieka jako człowieka. Ścisłe więc rozumowanie wnosi stąd, że Bóg i człowiek jest to samo: a to jest panteizm"[3]).

---

[1]) Denzinger, 1670.

[2]) Encykl. „Pascendi" z d. 7. września 1907; Denzinger, 2072.

[3]) Denzinger, 2106-2107.

IV. Czy ignorancja niepokonalna Boga jest możliwa.

W powyższym ustępie naszkicowaliśmy zlekka podstawowe rysy nauki o poznawalności istnienia Boga wedle orzeczeń najwyższego Urzędu nauczycielskiego. Nauka ta opiera się na Piśmie św. Już Księga Mądrości powiada, iż nikczemni i niegodni przebaczenia są wszyscy, co nie poznali Boga. Albowiem wielkość i piękność stworzenia wskazują dostatecznie na Stwórcę[1]). Warto przytem zaznaczyć, że Pismo św. nie mówi o pewnej kategorji ludzi, mianowicie o ludziach wykształconych, lecz o wszystkich, którzy nie mają znajomości Boga: vani sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei. Tacy ludzie, dodaje św. Paweł, nie mogą się wymawiać, że nie poznali prawdziwego Boga, „bo rzeczy Jego niewidzialne, od stworzenia świata przez te rzeczy, które są uczynione, zrozumiane, bywają poznane"[2]).

Według nauki apostoła stworzenia prowadzą nas do poznania trzech prawd, tyczących się Boga: do poznania Jego Bóstwa, Mocy i Wieczności: Sempiterna quoque virtus eius et divinitas, ita ut sint inexcusabiles[3]).

Na podstawie przytoczonych tekstów teologowie doszli prawie jednozgodnie do wniosku, że zupełna i absolutna ignorancja Boga istnieć nie może u tych, co doszli do pełnego rozwoju życia umysłowego. Jasną jest rzeczą, że bez własnej winy można popaść w błąd co do niektórych przymiotów Boga, np. jeżeli chodzi o duchowość lub niezmierzoność Boga. Niemniej pewne jest, że wielu ludzi pozostaje na zawsze w stanie dziecięcym pod względem intelektualnym i moralnym; ci naturalnie nie są zdolni wznieść się do poznania Stwórcy. Wszelako nie da się pomyśleć, aby większość ludzi bez pomocy objawienia pozostawała w stanie niemowlęctwa umysłowego lub aby człowiek w pełnym rozwoju życia umysłowego mógł bez własnej winy pozostać na zawsze w stanie ignorancji, że istnieje istota wyższa nad wszechświat i ma-

[1]) Mądr. 13.
[2]) Rzym. I, 13.
[3]) Ibid.

jąca prawo do czci ze strony ludzkości. Księga Mądrości wyraźnie powiada, że tacy ludzie nie zasługują na przebaczenie: Nec illis debet ignosci; a św. Paweł odmawia im wszelkiej pobłażliwości: ita ut sint inexcusabiles.

W Psalmach czytamy, że nie mogą być wymówieni, nietylko wykształceni, ale wszyscy, którzy bezrozumnie powiadają w sercu swem, że niema Boga. I w rzeczy samej, psalm XIII, który tak jaskrawo opisuje grzeszne drogi ludzkości, w żaden sposób nie przewiduje ignorancji niepokonalnej u większości pogan, lecz stwierdza wyraźnie, że „popsowali się i obrzydliwymi się stali" i ponoszą odpowiedzialność za to, że nie czynili dobrze: Corrupti sunt et abominabiles facti sunt; non est qui faciat bonum, non est usque ad unum.

Według nauki Kościoła nikt nie może posiąść dokładnego pojęcia dobra i zła, i jednocześnie nie znać Boga, tak, iżby grzeszył wprawdzie w sumieniu, ale nie wobec Boga; czyli innemi słowy: według nauki Kościoła niema różnicy między grzechem filozoficznym, któryby miał charakter grzechu ciężkiego, nie będąc jednak obrazą Bożą, i któryby się znajdował u człowieka, nie znającego Boga lub nie myślącego aktualnie o Bogu, a grzechem teologicznym, będącym dobrowolnem przestąpieniem prawa Bożego. W myśl więc Kościoła Boga nie może nie znać ten, kto ma rozum dostatecznie rozwinięty. Pewną jest bowiem rzeczą, że Bóg w dobroci i opatrzności swej nie może odmówić żadnemu człowiekowi środków niezbędnych do osiągnięcia celu; z drugiej zaś strony pewne jest, że pierwszym i najbardziej nieodzownym środkiem do celu ostatecznego — to poznanie Boga. Byłoby więc wprost zaprzeczeniem Opatrzności Bożej, gdyby kto twierdził, że większość ludzi dojrzałych umysłowo nie jest w stanie wznieść się do poznania Boga, Początku i ostatecznego Celu ludzkości.

Ojcowie Kościoła uczą, że pojęcie Boga dostępne jest każdemu, ponieważ powstaje w nas na widok otaczającego świata.

Według Tertuljana pojęcie Boga jest jedną z własności, w które dusza nasza wyposażona jest od początku swego

istnienia: „Animae a primordio conscientia Dei dos est"[1]). „Opatrzność Boża, dodaje Klemens Aleksandryjski, bije jasnem światłem, byle człowiek spojrzał na skutki, jakie wywołuje"[2]). Św. Chryzostom nie godzi się na zdanie, że dorośli mogą być zasadniczo niezdolni do poznania Boga; jest on zdania, że wszyscy mogą dojść do pojęcia Boga, albowiem droga, która prowadzi do Boga, jest jasna i przystępna: „Pan Bóg postawił przed oczyma narodów pogańskich ten świat stworzony, aby zarówno mędrzec, jak prostak, zarówno Scyta, jak barbarzyńca mógł na widok świata widzialnego i piękności jego dźwignąć się do poznania Boga"[3]).

Tem się tłumaczy, dlaczego święci Doktorowie mówią nieraz, że ogólna idea jakiejś istoty najwyższej, mimo że dochodzimy do niej z pomocą stworzeń, powstaje w nas w sposób naturalny mocą samorzutnego wnioskowania. Jest to bowiem dla naszego rozumu rzeczą naturalną wnosić ze skutku o przyczynie[4]).

Czyż da się pomyśleć, aby Bóg karał ludzkość powszechnym potopem, gdyby większość ówczesnych ludzi była dojrzałą fizycznie, a nie umysłowo?

Zagadnienie, tyczące się zbawienia pogan, było przedmiotem wszechstronnych badań teologów już w średniowieczu, potem w epoce odrodzenia, mianowicie po odkryciu nowej części świata, dalej w wieku XV, kiedy wszczęto polemikę z deistami, a wreszcie w w. XX[5]). Większość teologów powołuje się na wolę Bożą, której mocą Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi; a mimo że niewszyscy tłumaczą jednakowo znany aksjomat: „Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam: Kto czyni wszystko, co jest w jego mocy, temu Bóg nie odmawia łaski", to wszyscy jednak zgadzają się na wniosek, że Bóg udziela poganom zarówno

[1]) Tert. Adv., Marc. I, 10; P. L. II, 257.

[2]) Clem. Alex., Strom. 5, 14, 260; P. G. XX, 15.

[3]) S. Chrysost., Hom. III in epist. Rom. n. 2; P. G. LX, 412.

[4]) Por. Sum. Theol. I, q. 2, a. 1, ad. 1.

[5]) Por. Caperan, Le Problème du salut des infidèles, Paris 1912; Ed. Hugon, Hors de l'Eglise point de salut, I część, rozdz. 4.

pomocy przyrodzonej, jak i łask nadprzyrodzonych, by mogli dostąpić zbawienia.

W XVIII i w początkach XIX w. kilku teologów postawiło tezę, że poganie, którzy żyją uczciwie, mogą uniknąć piekła i dojść na tamtym świecie do jakiejś przyrodzonej szczęśliwości bez dostąpienia nieba. Nikt jednak nie odważył się twierdzić, że poganie są ludźmi dojrzałymi pod względem wieku, a nie pod względem rozumu.

Hipoteza Bergier'a i Feller'a o dzikich szczepach, które możnaby uważać za umysłowo nierozwinięte i poprostu za dzieci[1]), różni się zasadniczo od teorji, wedle której poganie — ci nawet, co wśród najwyższej żyją cywilizacji — są pełnoletnimi pod względem wieku, a nie pod względem umysłowym, i dlatego nie są zdolni dojść do pojęcia prawdziwego Boga.

Papieże wskazali na prawdziwe rozwiązanie wspomnianego zagadnienia. Pius IX zajmuje się kilkakrotnie problemem zbawienia pogan, a nauka jego nie opiera się na hipotezie, że poganie nie są zdolni poznać Boga i prawa przyrodzonego, lecz raczej na zasadzie, według której Bóg sam zapisał prawo przyrodzone i przepisy jego w sercach wszystkich ludzi: „Naturalem legem eiusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta"[2]). Równocześnie papież zaznacza, że poganie nie zostają bez pomocy światła i łaski Bożej i że mogą nietylko poznać Boga, ale nawet dojść do żywota wiecznego: „Posse divinae lucis et gratiae operante virtute aeternam consequi vitam". Tę samą naukę głosi Pius IX w słynnej alokucji konsystorjalnej z dn. 9 grudnia 1854 r., w której wyraźnie mówi, że darów łaski niebieskiej nigdy nie zabraknie tym, co ze szczerą wolą pragną światła i o nie proszą: „Gratiae coelestis dona nequaquam illis defutura sunt, qui hac luce recreari sincero animo velint et postulent"[3]).

Widzimy więc, że zagadnienie, które nas obchodzi, nietylko nie zostało przeoczone przez Kościół, lecz doznało ra-

[1]) Por. Caperan, dz. przyt. str. 430-431.
[2]) Denzinger, 1677.
[3]) Ibid., 1648.

czej pilnego uwzględnienia ze strony papieży, którym zawdzięczamy stanowcze i jasne rozwiązanie. Naukę Kościoła ująć można w sposób następujący: W aktualnym planie Opatrzności wszyscy ludzie bez wyjątku powołani są do porządku nadprzyrodzonego, i dlatego wszyscy winni otrzymać od Boga środki, któreby im umożliwiły osiągnięcie tego celu. Do tych niezbędnych środków zaliczyć należy w porządku przyrodzonym poznanie Boga, a w porządku nadprzyrodzonym łaski dostateczne. Ktoby więc twierdził, że większość pogan w praktyce nie jest zdolna poznać prawdziwego Boga i Jego prawa, ten sprzeciwia się prawdzie, że Bóg pragnie zbawienia wszystkich, ponieważ w myśl jego twierdzenia zbawcza wola Boża nie obejmuje nieprzeliczonej wprost liczby ludzi; również twierdzenie to odchyla się od prawdy głoszącej uniwersalność odkupienia. Słowem, takie postawienie kwestji równałoby się jaskrawemu zaprzeczeniu Opatrzności Bożej.

Kto zaś uznaje cudowne rządy Opatrzności, która z niezrównaną hojnością zaradza potrzebom tak natury, jak i łaski, ten chętnie przyzna, że wszyscy ludzie posiadają dostateczne środki, by dojść do poznania owej pierwszej Prawdy, będącej jednocześnie pierwszą Rzeczywistością, pierwszem Życiem, pierwszem Pięknem, pierwszą Miłością, i pierwszą i najwyższą Szczęśliwością.

ROZDZIAŁ II.

Pięć dowodów tomistycznych istnienia Boga.

Klasyczne dowody tomistyczne istnienia Boga posiadają wartość powszechną i obejmują wszystko, co jest we wszechświecie: istoty nieorganiczne i organiczne, rośliny, zwierzęta, ludzi i aniołów.

Pierwszy dowód wyprowadzony jest z ruchu, czyli z bierności stworzeń; drugi z ich działalności czyli przyczynowości; trzeci z ich istoty, czyli z ich niekonieczności, której mocą są one obojętne na byt lub niebyt; czwarty ze stopni doskonałości; a piąty z porządku, istniejącego we wszechświecie.

Dowody te uzupełniają się wzajemnie w sposób naturalny, tak jednak, że każdy z nich stwierdza niezłomnie istnienie Boga; chodzi tylko o to, by je dobrze zrozumieć. Wszystkie są dowodami a posteriori, t. zn. wychodzą z doświadczenia i opierają się na danych świata zmysłowego, przechodząc ze skutku do przyczyny.

I. Pierwszy dowód.

Pierwszy dowód tomistyczny ma za punkt wyjścia fakt najoczywistszy, który na każdym kroku spotykamy, mianowicie ruch. Doświadczenie stwierdza z najwyższą pewnością, że na tym świecie istnieje ruch. Pierwszą zaś zasadą tego ruchu może być tylko motor nieruchomy; a więc istnieje Motor nieruchomy, czyli Byt istniejący przez się, Sprawca wszechrzeczy, którego nazywamy Bogiem.

Wyraz „ruch" oznacza tu wszelką zmianę czyli wszelkie przejście z potencji do aktu. Otóż jest rzeczą oczywistą, że wszystko, co widzimy w świecie, podlega wielorakim zmianom: są istoty, które zmieniają się co do substancji; istoty te rodzą się i umierają lub ulegają zepsuciu; inne znowu zmieniają się pod względem ilości, która wzrasta lub się zmniejsza; inne co do jakości, która się odmienia lub wydoskonala; inne co do miejsca, przez to, że miejsce jakieś zdobywają lub opuszczają; inne wreszcie co do czynności, która się rozpoczyna, trwa i dobiega kresu.

Jestestwa te nie są dostateczną zasadą własnego ruchu. To bowiem, co się porusza, winno być poruszane przez motora czyli działacza, różnego od siebie. A że jest rzeczą niemożebną przedłużać łańcuch działaczów istotnie podporządkowanych aż do nieskończoności, dlatego trzeba koniecznie poprzestać na jakimś pierwszym motorze nieruchomym. Pierwszą więc zasadą ruchu jest pierwszy motor nieruchomy, którego nazywamy Bogiem.

Chodzi teraz o wyjaśnienie i uzasadnienie dwóch aksjomatów, na których się przytoczony dowód opiera. Otóż należy stwierdzić, że możliwe jest, by rzecz jakaś była przyczyną ruchu przez jedną część własnego jestestwa, będąc równocześnie poruszana co do innej swej części; jednakowoż wykluczone jest, aby to, co samo jest poruszone, stanowiło pierwszą i całkowitą zasadę własnego ruchu. I tak np. narządy organiczne otrzymują ruch od mózgu, mózg zaś czerpie ruch z pryncypjum, które zrodziło dane jestestwo żywe, a samo pryncypjum rodzące otrzymało go od innego jestestwa żywego i t. d. „Według zdania św. Tomasza twierdzenie, że każda rzecz, będąca w ruchu, wymaga motora, odrębnego od niej samej, opiera się prawie bezpośrednio na zasadzie sprzeczności; czyli innemi słowy, twierdzenie to da się sprowadzić do zasady przez się oczywistej, tak, iż jest ono niemal oczywiste przez się. Cóż bowiem znaczy „być poruszonym?" Według Arystotelesa i św. Tomasza znaczy to tyle, co znajdować się w potencji czyli w stanie bierności, a więc pod pewnym względem nie być. Natomiast wyraz „poru-

szać" oznacza coś wprost przeciwnego; znaczy bowiem tyle, co być i działać, a więc znajdować się w akcie. Pojęcia zaś jak „działać" a — „znajdować się w stanie bierności", „być" a — „nie być", wykluczają się stanowczo tam, gdzie chodzi o tę samą rzecz i o ten sam wzgląd. Jest zatem rzeczą bezwzględnie niemożliwą, by to, co jest poruszone, było pod tym względem, pod jakim jest poruszone, poruszającym motorem. Coś innego twierdzić znaczyłoby tyle, co nie rozumieć znaczenia własnych słów, względnie zaprzeczyć rozmyślnie zasadzie sprzeczności. Jest to tak oczywiste, że ktokolwiek zrozumie prawdziwy sens słowa „movetur", coś jest poruszone, i zastosuje je do jakiego bądź przedmiotu, ten nie może nie widzieć wniosku, wynikającego stąd z całą oczywistością, mianowicie, że dany przedmiot jest poruszony przez coś, co nie jest nim samym: ergo ab alio"[1]). Innemi słowy twierdzimy, że to, co jest poruszone i ma przejść z potencji do aktu, nie posiada oczywiście tej doskonałości, do jakiej zmierza, dlatego potrzebuje jakiegoś osobnika, któryby mu danej doskonałości udzielił. Wszelako osobnik ten nie może udzielić tego, czego sam aktualnie nie posiada. Z tego wynika, że osobnik, który porusza i daje akt, znajduje się już w akcie i różni się koniecznie od tego, co jest poruszone i znajduje się w potencji. Widzimy zatem, że wspomniany aksjomat wypływa z całą oczywistością z owej podstawowej różnicy między potencją a aktem, którąśmy przedstawili w ontologji.

Drugi aksjomat posiada tę samą oczywistość. Gdziekolwiek istnieje łańcuch działaczów, znajdujących się w istotnej od siebie zależności, tam ostatni z wymienionych działaczów działa, dlatego że jest poruszony przez poprzedniego, którego wprawił w ruch znowu poprzedni i tak dalej. Wszakże niepodobna postępować w ten sposób do nieskończoności, bo w takim razie nigdy nie doszlibyśmy do końca czyli do jakiegoś punktu wyjścia i nie byłoby ani pierwszego motora, ani wogóle ruchu.

---

[1]) Th. Pègues, Comment. Som. Théol. t. I, str. 98-99.

Ktoby twierdził, że ów łańcuch czyli owa serja działaczów sama sobie wystarcza, ten nie uniknie bynajmniej niedorzeczności. Bo jeśli każdy poszczególny motor nie jest przyczyną pierwszą ruchu, to też cała serja nie może być pierwszą jego przyczyną, podobnie jak łańcuch pierścieni, nie mający silnego punktu oparcia, nie potrafi dostarczyć podpory niezbędnej dla wszystkich pierścieni.

Jeśli p o z a wspomnianym łańcuchem pierścieni nie istnieje jakaś przyczyna pierwsza, którąby wszystkie pierścienie podtrzymywała, natenczas żaden z nich się nie utrzyma. Podobnie rzecz się ma, kiedy chodzi o ruch: jeśli p o z a serją motorów, z których jeden porusza drugi, nie istnieje motor nieruchomy, będący pierwszą zasadą pierwszego ruchu, to nigdy nie będzie ruchu we wszechświecie. A że we wszechświecie istnieje ruch, dlatego zniewoleni jesteśmy przyjąć motor, który wprawia w ruch wszystko, sam nie będąc poruszony, i który dlatego wolny jest od wszelkiej potencji i jest Aktem czystym: to Bóg błogosławiony na wieki!

Przytoczony dowód przedstawić można również w formie popularnej, tak, iż siła jego uderzyć musi każdego. Zasadą niezaprzeczalną nowożytnej nauki jest, że ciało, będące w stanie spoczynku, nie może samo z siebie zdobyć ruchu, oraz że ciało, będące w ruchu, nie może samo z siebie ruchu swego odmienić. Jest to prawo bezwładności, na którem opierają się te niechybne obliczenia, umożliwiające ów nadzwyczajny postęp w dziedzinie mechaniki, jaki po dziś dzień podziwiamy. Wobec tego dwie tylko zostają możliwości: albo trzeba przypuścić, że świat znajduje się w stanie odwiecznego spoczynku, albo też należy przyznać, że znajduje on się w odwiecznym ruchu. Kto przyjmie pierwszą z przytoczonych możliwości, ten nie jest w stanie wytłumaczyć ruchu, jeśli równocześnie nie przyjmie istnienia motora nieruchomego i różnego od świata; kto zaś przyjmie drugą, ten nie potrafi wytłumaczyć, w jaki sposób się ruch w świecie odmienia i jak się to dzieje, że ruch i spoczynek naprzemian po sobie następują, co przecież zarówno nauka, jak i zdrowy sens niezbicie stwierdzają.

Stąd wniosek gotowy, że poza i ponad światem istnieje pierwszy i nieruchomy Motor, od którego wszystko pochodzi, który wszystko porusza i wszystkiem rządzi[1]).

II. Drugi dowód.

Drugi dowód czerpiemy z działalności stworzeń. Opiera się on na doświadczeniu zewnętrznem i wewnętrznem, które wykazuje, że w świecie istnieje serja zależnych od siebie przyczyn. Dowód ten ująć można w sposób następujący: Dostrzegamy we wszechświecie przyczyny działające, z których żadna nie jest przyczyną samej siebie, — inaczej bowiem musiałaby istnieć przed samą sobą, co jest oczywistym absurdem; — lecz są one podporządkowane tak, że jedna zależy od drugiej, bądźto pod względem bytu, podobnie jak syn zależy od ojca, bądź też pod względem czynności, jak np. młot zależy od ręki kowala. Jest zaś rzeczą niemożebną, aby wszystkie przyczyny działające zależały od innych przyczyn pod względem bytu i pod względem czynności. Dlatego musimy dojść do pierwszej i niezależnej przyczyny, która sama sobie w zupełności wystarcza i pobudza wszystkie inne przyczyny do czynności. Przyczynę tę, która posiąść winna pełnię doskonałości, nazywamy Bogiem.

Jasną jest rzeczą, że wszystkie przyczyny nie mogą zależeć od innych przyczyn pod względem bytu. Jak bowiem przyczyna ostatnia zależy od pośredniej, tak pośrednia zależy znowu od dalszej i t. d.; jeśli zatem niema przyczyny pierwszej i niezależnej, to nie będzie ani przyczyny pośredniej, ani ostatniej. Podobnie rzecz się ma z czynnością: Ostatnia czynność zależy od pośredniej, która ze swej strony zależna jest znowu od dalszej i tak bez końca. Jeśli zatem nie istnieje pierwsza przyczyna niezależna, to nie będzie również i czynności. Ponieważ zaś we wszechświecie widzimy czynność, dlatego zniewoleni jesteśmy wnosić, że istnieje pierwsza przyczyna, niezależna zarówno w swym bycie, jak i w swej czynności, a więc przyczyna niestworzona

[1]) Por. Farges, l'Idée de Dieu.

i wystarczająca w zupełności samej sobie pod względem czynności.

Jak więc pierwszy dowód wznosi się z szeregu motorów wzajem podporządkowanych do pierwszego Motora nieruchomego, tak drugi dowód dźwiga się z szeregu przyczyn wzajem podporządkowanych do pierwszej Przyczyny niestworzonej, która istnieje przez się i rzuca jasne promienie światła na zagadnienie wszechbytu. Przyczynie zaś takiej nie może zbywać na żadnej doskonałości, boć ona jest źródłem bytu. To prawdziwy Bóg, od którego wszystko pochodzi i do którego wszystko zmierza.

Otoż widzimy, że wszystkich przytoczonych dowodów najgłębszą podstawą jest zasada przyczynowości, która daje im zarazem udział w swej niezłomnej sile[1]).

III. Trzeci dowód.

Trzeci dowód ma za punkt wyjścia byt niekoniczny i wznosi się do bytu koniecznego. I on również wychodzi z doświadczenia, które wykazuje, że zewsząd otoczeni jesteśmy istotami przemijającemi, noszącemi we własnem wnętrzu najoczywistsze cechy własnej niewystarczalności. I tak widzimy rzeczy przygodne, które mogą być lub nie być, dlatego że nie mają w sobie racji własnego istnienia. Początek swój zawdzięczają one zrodzeniu, a koniec ich, to zniszczenie lub śmierć. Jest jednak rzeczą niemożebną, aby wszystko, co jest, miało charakter niekonieczności; i dlatego przyjąć trzeba byt konieczny, któryby był racją bytu dla wszelkich innych bytów, któryby sam sobie wystarczał i był źródłem wszelkiej doskonałości: jest to Bóg prawdziwy.

Oto sposób, w jaki św. Tomasz wykazuje, że wszelki byt nie może być bytem niekoniecznym: Byt niekonieczny może być lub nie być; więc ma on początek; z tego zaś wynika, że był czas, kiedy go nie było. Gdyby zatem istniały same tylko jestestwa przygodne, natenczas trzebaby przyjąć jakiś moment, w którym nic nie istniało. A jeśli w jakiejkolwiek

[1]) Por. Hugon, Curs. Philos. Thomist., t. VI, str. 116 nn. T.

chwili niczego nie było, to i dziś niczego być nie może; a ponieważ istnieją dziś wielorakie jestestwa, dlatego przyznać trzeba, że wszystko, co jest, nie nosi na sobie cechy niekonieczności, lecz że istnieje byt konieczny i istniejący przez się, będący przyczyną wszystkich innych bytów.

Przewodnia zatem myśl przytoczonego dowodu jest następująca: Ponieważ jestestwo przygodne nie istnieje ze siebie, dlatego potrzebuje ono innego jestestwa, któreby mu udzielało bytu. To ostatnie zaś udzielić może jakiejś realności innym jestestwom tylko z warunkiem, że istnieć będzie przed niemi i bytu swego czerpać nie będzie skądinąd, lecz posiądzie go ze siebie; w przeciwnym bowiem razie trzebaby postępować do nieskończoności, co, jak wykazaliśmy, jest rzeczą niemożebną.

I tak przytoczony argument wykazuje, że na świecie nietylko istnieje coś koniecznego, lecz że istnieje istota konieczna, która ma byt ze siebie, która jest źródłem wszelkiego bytu i bezwzględną doskonałością, czyli Aktem czystym.

Wobec tak oczywistego dowodu upada przestarzały zarzut materjalistów, wznowiony w nowszych czasach przez przeciwników wiary.

Każdy poszczególny byt, powiadają oni, jest wprawdzie niekonieczny, wszelako cała serja bytów jest nieskończona i konieczna.

Na to odpowiadamy, że jeśli każdy człon danej serji jest niekonieczny, to i cała serja nie jest niczem innem, jak tylko zespołem istot niekoniecznych. Kto bowiem do istoty niekoniecznej doda istotę niekonieczną, ten nie otrzyma nic więcej, jak tylko coś niekoniecznego; podobnie jak karły, przyłączone do karłów, pozostają karłami i nie staną się nigdy wyrośniętymi ludźmi. Skutek nigdy nie może przewyższać przyczyny. A że cała serja składa się z jestestw niekoniecznych, dlatego nie może ona być konieczną, bo inaczej skutek przewyższałby przyczynę.

Z powyższego wynika, że byt konieczny różni się od istot niekoniecznych, których jest przyczyną, że je przewyższa i że stanowi rację ich bytu, posiadając rację własnego

istnienia we własnem wnętrzu swojem. Posiadać zaś rację swego istnienia we własnem wnętrzu znaczy tyle, co być źródłem doskonałości niezaczerpniętej skądinąd, ani określanej jakąbądź granicą; znaczy to posiąść doskonałość bez najmniejszej przymieszki niedoskonałości lub potencjalności; znaczy to być Aktem czystym i Bogiem pełnym dobroci!

IV. Czwarty dowód.

Czwarty dowód postępuje także a posteriori, biorąc za punkt wyjścia świat widzialny. I on opiera się na doświadczeniu, które poucza nas o tem, że w rzeczach stworzonych istnieją różne stopnie doskonałości, po których rozum wstępuje aż do doskonałości bezwzględnej. Już z tego widzimy, że dowód ten różni się całkowicie od argumentu św. Anzelma, który jest a priori i obraca się w porządku czysto idealnym. Również różni on się od trzech poprzednich dowodów, ponieważ nie uwzględnia tylko ruchu, jak dowód pierwszy, ani też samej czynności, jak drugi, ani wreszcie generacji i korupcji jak trzeci, lecz wychodzi z czegoś głębszego i stałego, należącego do samego porządku bytu, mianowicie ze stopni doskonałości.

Doświadczenie uczy, że istnieją w świecie jestestwa, które posiadają więcej lub mniej bytu, więcej lub mniej życia, więcej lub mniej inteligencji i t. d. Tam zaś, gdzie takie istnieją stopnie, istnieć winno coś, co jest pełnią bytu, pełnią życia i pełnią inteligencji. A więc istnieje ktoś, będący pełnią bytu, pełnią życia, pełnią inteligencji i t. d. To zaś, co w obrębie jakiegoś rodzaju posiada pełnię doskonałości, jest przyczyną wszystkiego innego, znajdującego się w zakresie danego rodzaju. A więc istnieje coś, będące przyczyną wszystkiego, co posiada byt, życie i inteligencję. Przyczyna zaś wszelkiego bytu, wszelkiego życia i wszelkiej inteligencji skupia w sobie oczywiście wszelką doskonałość: jest ona pełnią bytu i Aktem czystym, słowem, jest ona prawdziwym Bogiem.

I tak ze stopni doskonałości wnioskujemy o tem, co jest pełnią doskonałości, a z wielości o tem, co jest jedno i najwyższe.

Chodzi tylko o uzasadnienie aksjomatu: Quod est maxime tale....: to, co jest pełnią doskonałości w obrębie jakiegoś rodzaju, jest w zakresie danego rodzaju przyczyną wszelkiej doskonałości. Zasada ta odnosi się do tego rodzaju doskonałości, w którym istnieją różne stopnie. To też nie można zastosować jej tam, gdzie wykluczone jest wszelkie stopniowanie. Niedorzecznością zatem byłoby twierdzić, że to, co jest w całej pełni człowiekiem, jest przyczyną wszystkich innych ludzi. Natura ludzka bowiem nie dopuszcza stopniowania w zakresie własnego gatunku, ponieważ wszystkie jednostki danego gatunku znajdują się na tym samym stopniu gatunkowym. To samo należy powiedzieć o doskonałościach, które w pojęciu swem żadnego nie zawierają ograniczenia, ani żadnej ujemnej cechy; w zakresie takich pojęć można pomyśleć coś, posiadającego pełnię doskonałości, wszelako nie da się pomyśleć nic o doskonałości mieszanej. I tak np. niedorzecznością byłoby twierdzić, że to, co jest bezwzględnie białe, jest przyczyną wszystkiego, co jest białe, mianowicie dlatego, że niema białości, istniejącej przez się.

Znaczenie zatem wymienionego aksjomatu jest następujące: To, co istnieje bezwzględnie przez się, jest przyczyną wszystkiego, co przez się istnieje: to, co jest pełnią życia, jest przyczyną wszystkiego, co żyje; to, co jest bezwzględną inteligencją, mądrością i bezwzględnem dobrem, jest przyczyną wszystkiego, co jest inteligentne, mądre i dobre. Dlaczego? Otóż dlatego, że gdziekolwiek istnieje rodzaj jakiś, który różne dopuszcza stopnie doskonałości, tam nie posiada danej doskonałości z własnej natury ten, co nie posiada jej w sposób bezwzględny, lecz tylko w sposób ograniczony. Kto bowiem jakąś doskonałość posiada z natury, ten posiada ją całkowicie i bez ujmy; a ponieważ natura we własnym zakresie nie dopuszcza stopniowania, dlatego to, co należy do natury, nie może znajdować się u jednego osobnika odnośnej natury w wyższym stopniu, niż u drugiego. Jestestwa zatem, które posiadają jakąś doskonałość w wyższym lub niższym

stopniu oraz w sposób ograniczony, winny ją czerpać skądinąd, a nie z własnej natury. Źródło zaś, z którego ją czerpią, winno posiąść daną doskonałość mocą własnej natury, a więc bez ograniczenia i miary, czyli w najwyższym stopniu, słowem, źródło to winno być pełnią danej doskonałości. I tak dochodzimy do aksjomatu, że to, co w zakresie jakiegoś rodzaju jest bezwzględnie doskonałe, stanowi w danym rodzaju przyczynę wszystkiego innego[1]).

Jak poprzednie dowody, tak i obecny opiera się przedewszystkiem na zasadzie przyczynowości.

Tak tedy myśl nasza wstąpiła po stopniach bytu aż do owej Przyczyny, która jest źródłem wszelkiego piękna, pełnią wszelkiej doskonałości, ideałem najwznioślejszym i najwyższą rzeczywistością, co kiedyś ma w zachwyt wprawić nasze serca.

V. Piąty dowód.

Czwarty dowód miał za punkt wyjścia te wielorakie, hierarchicznie ułożone stopnie doskonałości, mające swe źródło w tym, który jest pełnią Doskonałości. Piąty dowód jest uzupełnieniem i uwieńczeniem czwartego.

Tu myśl nasza dźwiga się z idei porządku urzeczywistnionego w wszechświecie do pierwszej zasady wszelakiego porządku, t. j. do pierwszej Inteligencji i Mądrości, różnej od świata i istniejącej ponad światem, którą nazywamy Bogiem. I ten dowód jest a posteriori, bo wychodzi z tego, o czem nas poucza doświadczenie. Nazywamy go też dowodem kosmologicznym, ponieważ wyprowadzamy go z organizacji świata.

Otóż dostrzegamy w świecie porządek partykularny i porządek powszechny. Porządek partykularny zasadza się na skłonności czyli tendencji, jaką każda rzecz posiada w stosunku do własnego celu; porządek zaś powszechny polega na tej przecudnej harmonji, z jaką wszystkie istoty wszechświata do wspólnego zmierzają celu. Każdy z wymienionych porządków podaje nam niezłomny dowód na to,

[1]) Por. II Cont. Gent., c. 15; Garrigou-Lagrange, Dieu, str. 277 nn.

że ponad wszystkiem istnieje jakiś naczelny kierownik, wszechmocy i zewszechmiar doskonały.

Widzieliśmy już, że w świecie nieorganicznym istnieje wewnętrzna siła i skłonność, która każdy byt zachowuje w jedności według ściśle określonego typu. Wyraźniej objawia się ta wewnętrzna siła i skłonność w świecie roślinnym; tu bowiem nabiera ona charakteru siły życiowej, która skłania wszystkie części ku dobru całości, która pełni funkcje odżywiania i jest przyczyną rozwoju i rozmnożenia komórek, zapłodnienia nasienia i zachowania gatunku. U zwierząt jest ta siła i skłonność tak oczywista, a solidarna jedność różnorakich części tak silna, iż studjum nad jednym kłem wystarcza, jak już wspomnieliśmy, by w myśli odtworzyć cały organizm. Dziwy instynktu zwierzęcego, tylekroć stwierdzone przez naukę, zniewoliły słynnego entomologistę H. Fabre'a do wyznania, iż w insektach d o s t r z e g a on Boga.

Przedewszystkiem zaś przedziwny istnieje porządek w arcydziele, jakiem jest ciało ludzkie: bądźto w strukturze poszczególnych narządów, bądź też w systemie nerwowym, bądź wreszcie w podwójnej cyrkulacji krwi. Cząstki krwi, puszczane jedne po drugich, obiegłyby kilkakrotnie kulę ziemską, a jednak pełnią one bez wyjątku służbę w organizmie, i to z nadzwyczajną sprawnością i zapobiegliwością; krew rozcieńcza się w miarę, jak cząstki czerwone zanikają, cząstki białe zaś spieszą do miejsc zagrożonych, by je obronić przed inwazją mikrobów.

Dostrzegamy wreszcie na całym świecie powszechny ład i porządek, który wraz z niebiosami śpiewa chwałę Panu. Podziwiamy tu naprzód porządek d y n a m i c z n y, czyli porządek przyczynowości, dzięki któremu jedne ciała oddziaływają na drugie wedle ich wielkości względnie wzajemnej odległości, jak się to dzieje mocą powszechnego przyciągania; następnie uderza nas porządek t e l e o l o g i c z n y, czyli porządek celowości, dzięki któremu minerały służą roślinom, rośliny zwierzętom, a zwierzęta ludziom. Ta harmonja, istniejąca wśród istot nieskończenie wielkich i nieskończenie małych, uderza każdego:

Phrase si profonde
Qu'en vain on la sonde:
L'oeil y voit un monde,
L'âme y trouve un Dieu.

(Victor Hugo.)

Czyż można przypuścić, by ślepy przypadek zdołał utworzyć tę księgę, jaką jest wszechświat? Dość przypomnieć ów znany dowód, tak jasny i zrozumiały dla każdego, a stwierdzony nadto kalkulacją możliwości: „Przypuśćmy, że znalazłeś dziesięć liter tak ułożonych, że tworzą słowo „absolutnie". Powiesz tedy z całą pewnością, że ten, co te litery zestawił, umiał czytać i chciał z nich wspomniany wyraz ułożyć. Przyznajesz wprawdzie, że przeciwne zdanie jest teoretycznie możliwe, ale w praktyce uważasz je za niewykonalne. I słusznie; bo kalkulacja wykazuje, że na 3 628 800 wypadków 1 tylko zadaje kłam twemu przypuszczeniu... Otóż wystarczy powiększyć cokolwiek liczbę liter, z których się składa pewna całość, a wnet miasto zwykłej możliwości osiągniemy praktyczną pewność"[1]).

Jeśli zaś chodzi nietylko o pojedyńczy wyraz, lecz o całą książkę, zawierającą genjalny poemat, jak np. Iljadę, Eneidę lub Boską Komedję, natenczas istnieje pewność bezwzględna. Bo choć kombinacje liter, z których składają się wspomniane arcydzieła, są teoretycznie możliwe, tak, iż mogą się urzeczywistnić, to jednakowoż jest rzeczą pewną, iż się nigdy nie urzeczywistnią, bez kierowniczej działalności jakiejś inteligentnej przyczyny. A czyż porządek, panujący w nieskończonym wszechświecie, nie jest bardziej skomplikowany, aniżeli układ liter w jakiejś księdze? Jeśli z poematu wnioskujemy o istnieniu poety, a z zegara o istnieniu zegarmistrza, to tem bardziej z początku istniejącego we wszechświecie wnioskować musimy o Inteligencji, różnej od świata i wyposażonej w nieskończoną mądrość, która porządek ten po-

[1]) Dr. Poisson, Recherches sur la probabilité des jugements en matière civile et en matière criminelle, u Carbonelle'a, Les Confins de la science, t. II, IX.

myślała, oraz w nieskończoną moc, dzięki której potrafiła go urzeczywistnić[1]).

Krocząc tedy pięcioma drogami tomistycznemi, dochodzimy do pierwszego Motora, do pierwszego Działacza, do pierwszego i bezwzględnego Bytu, do pierwszego i bezwzględnego Rządcy i Kierownika, do Źródła wszystkiego, co jest, do Dobra, od którego wszelkie dobro pochodzi, a którego widok stanowić ma kiedyś najwyższe Szczęście nasze.

---

[1]) Por. Saint-Ellier, L'Ordre du monde; Dr. Murat, L'Idée de Dieu dans les sciences contemporaines.

ROZDZIAŁ III.

Istota Boża.

Teza XXIII. — „Divina essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.

Istota Boża utożsamia się z rzeczywistą aktualnością samego bytu, czyli jest Bytem istniejącym przez się. Tak należy pojmować rację metafizyczną istoty Bożej, będącą jednocześnie racją jej nieskończonej doskonałości" [1]).

Przytoczona teza podaje nam rozwiązanie zagadnienia, tyczącego się racji formalnej czyli konstytucyjnej istoty Bożej, około którego wre żywa dyskusja między scholastykami.

Racją konstytucyjną jakiejś rzeczy jest to, co stanowi w niej naczelny przedmiot naszego poznania, co jest źródłem jej przymiotów i daje wyjaśnienie wszystkiego innego, co się do danej rzeczy odnosi.

Pewna grupa teologów ze Szkotem na czele twierdzi, że metafizyczna istota Boża polega na nieskończoności, czyli na zbiorze wszystkich doskonałości. Niektórzy tomiści, jak np. Jan od św. Tomasza, Gonet i Billuart, są zdania, że to, co należy postawić na czele wszystkich doskonałości Bożych, to inteligencja aktualna, czyli aktualne poznanie umysłowe. Większość jednak tomistów, jak np. Capreolus, Bannez i Con-

[1]) Św. Tomasz, I Sent., dist. 8, q. 1; Sum. Theol. I, q. 4, a. 2; q. 13, a. 11.

tenson, oraz większość współczesnych nam filozofów i teologów uczy, że metafizyczną istotą Bożą jest byt istniejący przez się, czyli byt samoistny. Istnieją rozmaite formuły, wyrażające wymienioną teorję: jedne uwypuklają myśl, że Bóg jest pierwszem Pryncypjum, ponieważ nie pochodzi od jakiejś przyczyny zewnętrznej, lecz z siebie i przez się: a se (aseitas); inne formuły dobitniej wyrażają myśl, że Bóg jest najwyższą aktualnością, ponieważ jest samą substancją bytu, czyli bytem samoistnym. Mimo że różnice, istniejące między wspomnianemi formułami, nie zmieniają istoty rzeczy, lepiej jednak posługiwać się formułą pozytywną, jaką teza zawiera: Istota Boża utożsamia się z aktualnością bytu, i to nie z jakąś aktualnością abstrakcyjną, lecz z aktualnością rzeczywistą: exercitae actualitati, czyli z bytem istniejącym przez się.

Tą też drogą dochodzimy do zrozumienia nazwy, jaką Bóg sam sobie nadał: Ego sum qui sum. Bóg nie mówi: Jam jest, który myśli lub który chce, lecz: Którym jest; powiada On niejako: Imię moje, określenie moje — to Byt, i przez to właśnie, że jestem Bytem, posiadam wszelką doskonałość i jestem źródłem wszelkiej doskonałości i wszelkiego bytu. To samo mieli na myśli Ojcowie Kościoła, kiedy określali Boga jako nieskończony ocean bytu: pelagus essendi[1]). Naukę Ojców przejął i rozwinął św. Tomasz: „W Bogu, powiada on, jest sam byt istotą, i dlatego jest imię, wzięte z bytu, imieniem własnem Boga... Z pośród innych imion odpowiada najlepiej Bogu to imię, które opiera się na bycie[2]). Widzimy więc, że św. Tomasz uważa sam byt, czyli byt samoistny, jako to, co należy postawić na czele doskonałości Bożych. Istnieć zaś z siebie stanowi według Doktora Anielskiego źródło wszystkich innych doskonałości Bożych. Ponieważ Bóg jest bytem istniejącym przez się, nie może Mu zbywać na niczem w zakresie doskonałości bytu. Wszelkie bowiem doskonałości zawarte są w doskonałości bytu[3]).

---

[1]) Św. Jan Damasc. I. Orthod. Fid., c. IX; P. G., XCIV, 835.

[2]) I Sent., dist. 8, q. 1; Sum. Theol. I. q. 13, a. 11.

[3]) Sum. Theol. I, q. 4, a. 2.

Wszakże należy pamiętać o tem, że w Bogu byt nie jest, jak u stworzeń tym najniższym stopniem, do jakiego dochodzi życie i umysłowość; byt Boży jest raczej źródłem, pełnią i zasadą wszystkiego. Byt prosty, jaki znachodzimy u stworzeń, pojmujemy jako coś gołego i niekompletnego, póki nie zyska dopełnienia i uwieńczenia przez dalsze doskonałości, mianowicie przez życie i umysłowość. Natomiast byt istniejący przez się obejmuje, jeśli uwzględnimy całkowicie przebogatą jego treść, daleko więcej niż samo życie wraz z doskonałościami, które z niego płyną, ponieważ wyraża on całą pełnię doskonałości: Includit omnem perfectionem essendi[1]).

I w rzeczy samej; kto tak pojmuje istotę Bożą, temu przedstawia się ona w swej prawdziwej racji metafizycznej, będącej źródłem wszelkich doskonałości Bożych. Bo jeśli Bóg jest bytem istniejącym przez się czyli aktualnością bytu, natenczas jest On pełnią nieprzebraną, która wyklucza wszelkie ograniczenia, tak pod względem bytu, jak i trwania, tak pod względem przestrzeni, jak i czasu, i która tem samem jest nieskończona, niezmierzona i wieczna.

Oto pojęcie, które winniśmy postawić na czele wszystkich naszych pojęć o Bogu. Wyraża ono to, co stanowi rację formalną i podstawową istoty Bożej i jest źródłem wszelkich doskonałości Bożych.

W świetle wymienionej formuły widzimy jasno, gdzie tkwi błąd niektórych nowożytnych teoryj, dotyczących natury Bożej. Zdaniem Schella istota Boga zasadza się na tem, że Bóg jest przyczyną samego siebie[2]); wedle Karola Secrétana Bóg, czyli Absolut, jest przyczyną swego istnienia i własnego swego prawa; określa On dowolnie sposób, w jaki sam się wytwarza; stąd formuła: Jestem tem, co chcę[3]). Lequier i Boutroux twierdzili, że istota Boża może być sobą, tylko o ile się urzeczywistnia dowolnie[4]).

---

[1]) Sum. Theol. I, q. 4, a. 1, ad. 3.

[2]) Schell, Katholische Dogmatik, II, str. 20, 137 nn.

[3]) Secrétan, La Philosophie de la liberté, t. II, str. 361-370.

[4]) Lequier, La recherche d'une Vérité première, str. 82 i 85; Boutroux, Contingence des lois de la nature, str. 156.

Te i podobne zdania są wprost niedorzeczne i obrażają pojęcie prawdziwego Boga. Wszak przyczyna winna zawsze iść przed skutkiem. Jeśli zatem Bóg jest przyczyną samego siebie, jeśli Absolut sam się wytwarza, jeśli istota jego się urzeczywistnia, natenczas winien On być przed samym sobą, oraz winien podlegać rozwojowi: a to jest e w o l u c j ą panteistyczną.

Jeśli zaś wolność i wola stanowią w Bogu przyczynę czyli rację istoty, natenczas wola winna być normą prawdy i dobra; to zaś prowadzi bezpośrednio do zburzenia niezmiennej podstawy istot. „Twierdzić, że sprawiedliwość zależy od zwykłej woli, znaczy tyle, co twierdzić, że wola Boża nie postępuje drogą, wskazaną przez mądrość; a to jest bluźnierstwem“[1]).

---

[1]) Św. Tomasz, De Verit., q. 23, a. 6.

ROZDZIAŁ IV.

Dodatek teologiczny do zagadnienia o naturze i przymiotach Boga.

Teza tomistyczna, którąśmy wyłożyli poprzednio, pouczyła nas o istocie metafizycznej Boga, wskazując jednocześnie zasadniczą rację przymiotów Bożych. Warto tu dodać krótkie teologiczne uzupełnienie przedstawionej nauki, by podać czytelnikowi, choć w skróceniu, całokształt traktatu o Bogu.

U wszystkich ludów, pozbawionych światła Objawienia, idea Boga uległa spaczeniu. Nie tu miejsce rozwodzić się nad niezliczonemi błędami, które w tej materji z biegiem wieków powstały; jest to raczej zadanie historji religij[1]). Dość będzie, jeśli przypomnimy choć w głównych zarysach naukę Pisma św. i Ojców, oraz orzeczenia nieomylnego Urzędu nauczycielskiego.

I. Szkic nauki Pisma św. i Ojców.

Księgi Starego Testamentu stwierdzają jasno i dobitnie, że istnieje jeden Bóg i Stworzyciel, który mocą swej woli i siłą słowa swego stworzył wszystko z niczego: niebo, ziemię i wszystko co w nich jest[2]); że istnieje Bóg, który jest pełnią Bytu i najwyższym Panem[3]); że istnieje Bóg wszech-

[1]) Patrz: Lagrange, Les Religions sémitiques; Dhorme, La Religion assyro-babylonienne; Le Roy, Les Religions des Primitifs; Fustel de Coulanges, La Cité antique.

[2]) Ks. Rodz. I; Ps. 22; 125.

[3]) Exod. III, 14; XX, 2.

mocny ,na którego rozkaz istoty wyłaniają się z nicości, który prostem słowem wszystko stworzył[1]); że istnieje Bóg, który wszystko wie, co było, jest i będzie, który oznajmia rzeczy przyszłe wpierw, niźli się staną[2]), i który przenika tajniki serc[3]); że jest Bóg, którego Opatrzność czuwa nad wszystkimi[4]); że istnieje Bóg święty i sprawiedliwy, który nienawidzi nieprawości i wszechmocną ręką swoją karze władców świata, co stali się przestępcami Jego praw[5]); że istnieje Bóg pełen dobroci, który miłosierdziem swojem obejmuje wszystkie dzieła swoje[6]).

W Ewangeljach Zbawiciel przedstawia nam Boga nietylko jako Stwórcę, najwyższego Pana i Króla[7]), lecz także jako Ojca, jako Ojca swego i Ojca naszego, jako Ojca wszystkich ludzi, który ze skarbów dobroci swej udziela wszystkim, tak dobrym jak i złym[8]).

Objawienie św. Jana wysławia Boga jednego i wiecznego, który jest Alfą i Omegą, początkiem i końcem wszechrzeczy, który jest wszechmocny i stworzył wszechświat wszechmocnym rozkazem swej woli[9]).

Listy św. Pawła zawierają pochwalne pienia na cześć Boga, wszechwładnego Pana i Króla wieków, nieśmiertelnego i wszechmocnego, którego woli nic oprzeć się nie może; na cześć Stworzyciela, który wszystko stworzył i objawia się w dziełach swoich, na cześć Ojca, który nas miłuje i pragnie zbawienia wszystkich ludzi[10]).

Pisarze zbliżeni do czasów apostolskich, których Ojcami Apostolskimi zwiemy, potrącają w dziełach swoich nieraz o prawdziwe pojęcie i o przymioty Boga. Św. Klemens Rzymski zajmuje się przedewszystkiem wszechmocą, dobro-

---

[1]) Ps. 118, 5.
[2]) Iz. 41 i 44.
[3]) Paralip. 28, 9.
[4]) Ekkl. 5, 5.
[5]) Ps. 5, 5-7.
[6]) Ps. 106 i 107.
[7]) Mat. 6, 9-10.
[8]) Mat. 5, 16. 45.
[9]) Objaw. 1, 8; 4, 8. 11.
[10]) Rzym. 9, 14-21; I Tym. 1, 17; 6, 15-16.

cią i miłosierdziem Bożem[1]); Hermas zaś zwraca szczególniejszą uwagę na prawdę, że jest jeden Bóg, który wszystko stworzył[2]).

Apologeci pierwszych wieków wyjaśniają naukę o naturze prawdziwego Boga i stają w jej obronie przed zarzutami pogan. Św. Justyn podkreśla przedewszystkiem jedność i transcendencję Boga[3]); Minucjusz Feliks przeprowadza dowód istnienia jednego Boga, Stwórcy i wszechmądrego Pana, biorąc za punkt wyjścia niezmierzoność niebios, celowe następstwo pór roku, majestat morza i piękno wszechświata[4]). Tertuljan udowadnia jedność Boga, posługując się pojęciem istoty bezwzględnej i doskonałej: istota, będąca samą doskonałością, jest z koniecznością jedna. Do tego samego wniosku dochodzi on na podstawie świadectwa duszy ludzkiej: „Człowiek zwraca się instynktownie ku prawdziwemu Bogu i nazywa Go prawdziwem imieniem: Wielki Boże! Dobry Boże! Bierze on Go za świadka i powołuje na sędziego: Bóg to widzi, oddaję się Bogu, Bóg mi to odda! Oto świadectwo duszy ludzkiej, która z natury swej jest chrześcijańska!"[5]). Św. Ireneusz broni pojęcia Boga przeciw błędom gnostyków: Bóg jest istotą nieskończenie doskonałą, i choćbyśmy Go pojęli jako nie wiem jak doskonałego, zostaje On zawsze niewypowiedzianym[6]). Orygenes nazywa Boga Monadą, niepojętą, nieogarnioną i nienaruszalną jednością, która jest poznawalna przez człowieka, w miarę jak się tenże wznosi ponad materję[7]).

I tak rozwijała się z postępem chrześcijaństwa nauka o prawdziwym Bogu; Ojcowie następnych wieków zastali już grunt przygotowany, by wznieść na nim te potężne syntezy, co ostateczny wyraz swój znalazły w Sumach teologicznych średniowiecza.

---

[1]) Św. Klemens, Epist. Cor. 19, 23, 27.
[2]) Hermas, Pastor, Mandat. I, 1.
[3]) Św. Justyn, Dialog. 11; P. G, VI, 493.
[4]) Min. Feliks, Octavius, 18,19.
[5]) Tertul., Apolog. c. 17; P. L. I, 377.
[6]) Św. Iren., Adv. Haeres. I, 3; III, 9-15.
[7]) Oryg., Adv. Cels., VI; De principiis, I, 1. 7.

II. Rzut oka na naukę Kościoła.

Na podstawie Pisma św. i Tradycji Ojców Kościół sformułował naukę wiary o naturze Bożej.

1. Wszystkie symbole i wyznania wiary zawierają na pierwszem miejscu podstawowy artykuł o istnieniu jednego Boga. Skład Apostolski w wielorakiem swem ujęciu[1]), formuła zwana „Wyznaniem wiary Damazego"[2]), t. zw. symbol św. Atanazego[3]), sobory w Nicei, w Konstantynopolu[4]), w Lateranie[5]) i we Florencji[6]), wyznanie wiary soboru trydenckiego ogłoszone przez Piusa IV[7]), a wreszcie sobór watykański[8]), stwierdzają jednogłośnie, że istnieje jeden Bóg prawdziwy, Stworzyciel i Pan.

2. Poza tem wyznaje Kościół z całą stanowczością, że Bóg posiada bezwzględną transcendencję oraz że różni się od świata. Ktoby więc utożsamił Boga z przyrodą, ktoby głosił spółistotność Boga i przyrody, czyli innemi słowy, ktoby twierdził, że Bóg i świat tworzą jedną powszechną substancję, która się w niezliczonych okazuje przejawach, ten zaprzecza istnieniu prawdziwego Boga. Tą drogą postępował monizm grecki, wznowiony w średniowieczu przez Szkota Erigenę, Amaury'ego z Chartres i Dawida z Dinant, a ujęty w system XVI w. przez Giordana Bruno a w XVII w. przez Spinozę pod nazwą panteizmu. Błąd ten dotąd bujnie się krzewi, ukrywając się przedewszystkiem pod płaszczykiem immanentyzmu. Kościół zdemaskował go i potępił we wszystkich przejawach i formach, pod jakiemi się ukrywał.

Amaury z Chartres odważył się twierdzić, że Bóg jest pierwiastkiem wszystkiego, czyli że jest samą duszą świata. Czwarty sobór lateraneński (1215 r.) „potępił przewrotne

---

[1]) Denzinger, 1-13.
[2]) Ibid. 15.
[3]) Ibid. 39.
[4]) Ibid. 54-86.
[5]) Ibid. 428.
[6]) Ibid. 703.
[7]) Ibid. 994.
[8]) Ibid. 1782, 1801.

twierdzenie bezbożnego Amaury'ego, któremu ojciec kłamstwa zaciemnił umysł do tego stopnia, że jego naukę należy uważać mniej za herezję, ile raczej za szaleństwo"[1]).

Przesadny mistycyzm Ekarda otworzył furtkę panteizmowi. Papież Jan XXII potępił 27 marca 1329 r. tezy, w których Ekard twierdzi, że sprawiedliwi i święci mogą się przemienić w Boga[2]). Widzimy więc, że wedle nauki Kościoła Bóg tak dalece różni się od świata i do tego stopnia przewyższa najdoskonalsze nawet stworzenia, iż ani sprawiedliwi przez łaskę, ani Święci przez chwałę nie potrafią nigdy zlać się w jedno z Nim.

Przedewszystkiem w wieku XIX Kościół musiał wystąpić przeciw podobnym błędom. Nasamprzód odrzucił on systemy ideologiczne, na których dnie tkwił nadmieniony błąd. Św. Oficjum potępiło 18 września 1861 r. następującą tezę ontologistów: „Byt, który pojmujemy w każdej rzeczy i bez którego niczego nie pojmujemy, to byt Boży"[3]). Bóg nie utożsamia się z bytem ogólnym i nieokreślonym, jaki dostrzegamy przy każdem poznaniu; On stoi ponad tem wszystkiem.

Syllabus z r. 1864, którego nienaruszalny autorytet Pius X na nowo stwierdził, potępia całą powyższą teorję: „Bóg nie jest czemś różnem od przyrody; podlega On zmianie; w rzeczywistości Bóg staje się w człowieku i w świecie; wszechświat jest Bogiem i posiada samą naturę Boga; ta sama rzecz jest jednocześnie Bogiem i światem, duchem i materją, koniecznością i wolnością, prawdą i fałszem, sprawiedliwością i bezprawiem"[4]).

Sobór watykański naucza, że Bóg jest jeden mocą swej natury, t. zn., że byt Boży nie może być podzielony na kilka istot, oraz że nie może istnieć więcej Bogów czyli więcej natur Bożych; uczy on, że Bóg różny jest od świata, i to nie na mocy różnicy czysto myślnej, lecz na mocy różnicy n a j r e a l n i e j s z e j. Różnicy tej nie należy pojmować na spo-

[1]) Denzinger, 433.
[2]) Ibid. 510-513.
[3]) Ibid. 1660.
[4]) Ibid. 1701.

sób różnicy, istniejącej między dwoma osobnikami jednego gatunku, lecz jako różnicę substancjalną i zasadniczą, której mocą Bóg znajduje się ponad wszechświatem: Praedicandus est re et essentia a mundo distinctus[1]).

Kanon trzeci potępia ogólną zasadę panteizmu: „Ktoby twierdził, że istota Boga i wszystko, co jest, to jedno, anathema sit"[2]).

Kanon czwarty zwraca się przeciw poszczególnym formom panteizmu: przeciw pateizmowi emanacyjnemu, wedle którego jestestwa nie są niczem innem, jeno emanacją substancji Bożej; przeciw panteizmowi ewolucjonistycznemu, który twierdzi, że Bóg podlega ustawicznemu rozwojowi, stając się przez to wszystkiem; przeciw panteizmowi „bytu nieokreślonego", wedle którego Bóg jest bytem ogólnym, który przez to, że się determinuje, staje się wszystkiem, cokolwiek umieszczamy w rodzajach i gatunkach: „Ktoby twierdził, że rzeczy skończone, bądźto materjalne, bądź też duchowe, lub przynajmniej duchowe, pochodzą na drodze emanacji z substancji Bożej, lub że istota Boża, przez to że się ujawnia i rozwija, staje się wszystkiem, lub wreszcie, że Bóg jest bytem ogólnym i nieokreślonym, który, determinując samego siebie, tworzy wszystkie rzeczy wraz z ich podziałem na rodzaje, gatunki i jednostki, anathema sit"[3]).

Inne dokumenty podkreślają na nowo przytoczone orzeczenia, w których Kościół potępił panteizm.

Św. Oficjum potępiło 14 grudnia 1887 r. kilka tez Rosmini'ego, którego naukę streścić można w sposób następujący: Byt, objawiający się bezpośrednio naszemu umysłowi, jest czemś Bożem, należącem prawdziwie do natury Bożej. To sam Bóg, to byt Boży, objawiający się wszelkiemu umysłowi, i to nie w znaczeniu przenośnem, lecz w znaczeniu właściwem[4]).

Wreszcie Pius X potępił w encyklice „Pascendi" symbolizm, immanentyzm oraz wszelkie teorje, które zaprzecza-

---

[1]) Denzinger, 1782.
[2]) Ibid. 1803.
[3]) Ibid. 1804.
[4]) Ibid. 1891 nn.

ją osobowości Boga i utożsamiają Boga z przedmiotem myśli albo z myślącym podmiotem[1]).

Wedle orzeczeń najwyższego Urzędu nauczycielskiego Bóg różni się zatem bezwzględnie od otaczającego nas świata, od nas samych, od ducha naszego i od naszego poznania.

3. Usunąwszy nabok błędy, Kościół daje krótkie określenie natury Bożej: Natura Boża jest substancją jedną, całkowicie pojedyńczą, niezmienną, duchową, nieskończenie wyższą ponad wszystko, co jest i co da się poza nią pomyśleć[2]).

Bóg jest substancją, t. zn. pierwszą realnością, która istnieje w sobie i nie wspiera się na żadnym innym podmiocie; Bóg jest substancją jedyną, t. zn. urzeczywistnioną wyłącznie w jednym Bogu i nie mogącą istnieć w większej ilości jestestw; Bóg jest całkowicie pojedyńczy, bo w Nim nie może być ani części, ani różnic, ani podziału, w Nim wszystko jest doskonałością i aktualnością; Bóg jest substancją duchową, t. zn. jest czystym duchem; stąd antropomorfizm rzeczywisty nie ma sensu. Wszystko bowiem, co jest ciałem czyli materją lub złączone jest z ciałem czyli z materją, podlega zmianom i nie urzeczywistnia w sobie całkowicie ostatecznej i bezwzględnej doskonałości; a z drugiej strony nie da się pomyśleć, by Byt pierwszy posiadał cośkolwiek, coby trąciło niedoskonałością lub potencjalnością. Wreszcie Bóg jest substancją różną od świata stworzonego i go nieskończenie przewyższa.

4. Kościół uczy, że Bóg w swej bezwzględnej transcendencji wystarcza sobie zupełnie, tak iż stworzeń nie potrzebuje. Jest On szczęśliwy w sobie i przez się, a kiedy działa nazewnątrz i stwarza świat, to nie nato, by pomnożyć szczęśliwość swoją, lecz jedynie dlatego, by czynić dobrze, by rozdzielać skarby swej dobroci i objawiać chwałę swoją[3]).

Przytoczona nauka Kościoła ukaże się w jaśniejszem świetle, skoro sobie uprzytomnimy, co znaczą przymioty i doskonałości Boże.

---

[1]) Denzinger, 2108.
[2]) Ibid. 1782.
[3]) Ibid. 1782-1783.

III. Pojęcie przymiotów Bożych.

Widzieliśmy, że Bóg jest substancją całkowicie pojedyńczą, w której nie może być ani części, ani podziału.

Wszelako ograniczony umysł ludzki nie jest w stanie wyrazić tej jedynej i całkiem transcendentnej rzeczywistości w jednem pojęciu, i dlatego musi się uciekać do wielorakich i różnych terminów. Otóż te określenia jakościowe, jakie nadajemy naturze Bożej, zwiemy przymiotami Bożemi. I tak powiadamy o Bogu, że jest nieskończony, niezmierzony, wieczny, mądry, dobry, sprawiedliwy i t. d.

Przymioty Boże możemy podzielić na negatywne i pozytywne.

Pierwsze — wyrażamy je przez terminy negatywne — wykluczają z istoty Bożej niedoskonałości stworzeń, ukazując nam pośrednio wybitną jej doskonałość, wolną od wszelkiej przymieszki niedoskonałości. I tak nieskończoność oznacza, że Bóg wolny jest od wszelkiego ograniczenia, jakie znachodzimy u stworzeń, i że posiada dlatego pełnię bytu, życia i t. d.; niezmierzoność względnie nieśmiertelność mówią nam, że Bóg w przeciwieństwie do stworzeń nie zna granic, ni w przestrzeni, ni w czasie, co prowadzi znowu do wniosku, że jest On pełnią doskonałości.

Inne przymioty są pozytywne zarówno pod względem terminów, przez które je wyrażamy, jako też pod względem własnych ich realności. Oznaczają one bezpośrednio doskonałości, jak np. mądrość, wszechmoc, świętość, sprawiedliwość, dobroć, miłosierdzie.

Zanim przejdziemy do rozpatrywania poszczególnych przymiotów Bożych, przypatrzmy się nieco stosunkowi, w jakim one stoją do natury Bożej.

IV. W Bogu niema różnicy rzeczowej między substancją a przymiotami.

Jaka jest pod tym względem nauka Kościoła, Ojców i Pisma św.?

1. Kościół zajął się powyższem zagadnieniem z okazji głośnych dyskusyj, jakie w średniowieczu przeprowadzano

na ten temat. Gilbert z Porrée, biskup z Poitiers (w. XII), uczył, „że przymioty Boże należy pojmować jako rzeczywistości różne od Boga, choć połączone z Nim węzłem nierozerwalnym; stąd nie można mówić: Bóg jest bóstwem, Bóg jest mądrością i t. d. Ten sam błąd powtórzył nieco później w odmiennej formie opat Joachim († 1202 r.).

Nowożytni panteiści, jak również ci, których zdaniem Bóg podlega rozwojowi, wprowadzają z konieczności rzeczową różnicę między substancją Bożą a różnorakiemi jej przejawami, powtarzającemi się bez końca.

Już w r. 668 synod XV w Toledzie ułożył następujące wyznanie wiary: „U nas ludzi byt istnieć może bez chcenia, a chcenie bez mądrości; inaczej w Bogu, który jest naturą bezwzględnie pojedyńczą, tak, iż w Nim byt, chcenie i mądrość jedną stanowią rzeczywistość"[1]).

Eugenjusz III ujął na synodzie w Reims (1148 r.) naukę Kościoła w sposób następujący: „Wierzymy i wyznajemy, że pojedyńcza natura Boża jest samym Bogiem, tak, iż w myśl nauki katolickiej nie można żadną miarą zaprzeczać, że bóstwo jest Bogiem, lub że Bóg jest bóstwem. Jeśli powiadamy, że Bóg jest mądry przez swoją mądrość, wielki przez swą wielkość, wieczny przez swą wieczność, jeden przez swą jedność, to wierzymy, że tą mądrością jest sam Bóg, tą wielkością — sam Bóg, tą wiecznością — sam Bóg, tą jednością — sam Bóg; czyli innemi słowy, wierzymy, że Bóg jest przez się mądry, wielki, wieczny i jeden[2]).

Sobór IV lateraneński odrzuca również teorję opata Joachima[3]).

Konstytucja Pawła IV z d. 7 sierpnia 1555 r. potępia socynjanów, jak również wszystkich, co nie wyznawają Boga wszechmocnego w trzech Osobach oraz w jednej niezłożonej i niepodzielnej substancji; Boga jednego w jednej i pojedyńczej istocie bóstwa[4]).

---

[1]) Denzinger, 294.
[2]) Ibid, 389.
[3]) Ibid. 431-433.
[4]) Ibid. 993.

Niemniej stanowcze są deklaracje soboru watykańskiego: Bóg jest substancją całkowicie pojedyńczą: simplex omnino, w której nie może być ani wielości, ani różnicy.

2. Ojcowie poświęcili powyższym prawdom wzniosłą swą wymowę: „Substancja Boża, powiada św. Augustyn, sama jest tem, co posiada: Quod habet est. Wiedza, której mocą Bóg wie, i istota, której mocą jest, są jedną rzeczywistością"[1]). Podobne myśli wyraża św. Leon Wielki: „Nikt z ludzi nie jest prawdą, nikt — mądrością, nikt — sprawiedliwością, mimo, że wielu ma udział w prawdzie, w sprawiedliwości, w mądrości. Przeciwnie w Bogu: co Bóg ma, to nie przymiot, będący udziałem w pewnej doskonałości, lecz sama Jego istota"[2]). Posłuchajmy jeszcze św. Grzegorza Wielkiego: „Mądrość odwieczna posiada życie; to jednak, co posiada, nie różni się od tego, czem jest; dla Niej żyć i być to jedno. Przeciwnie rzecz się ma ze sługami Mądrości: posiadają oni życie w ten sposób, że to, co mają, nie jest tem, czem są, bo dla nich byt nie jest życiem... Mądrość posiada własną swoją istotę i własne życie swoje, ale sama jest tem, co ma: Sed hoc quod habet ipsa est"[3]).

3. Przytoczona nauka Kościoła i Ojców opiera się na Piśmie św. Księgi święte nie robią różnicy między Bogiem a przymiotami, które Mu przypisują; uczą one wyraźnie, że Bóg jest tem, co posiada. W Bogu jest życie, lecz Bóg jest również Życiem, a Życie jest światłością ludzi[4]); Duch Boży jest prawdą, Spiritus veritas est[5]); Słowo Boga jest drogą, prawdą i życiem[6]); Bóg jest światłością; Bóg jest miłością[7]). — Już w Starym Testamencie Bóg mieni się Mądrością: „Ja, Mądrość, mieszkam w radzie"[8]); mieni się Bytem: „Jam jest,

---

[1]) Św. Agustyn, In Ioan. tract. X, c. 9; P. L. XXXV, 1887.
[2]) Św. Leon W., Epist. 15 ad Turrib., 5; P. L. LIV, 689.
[3]) Św. Grzeg. W., Moral. l. XVIII, c. 50. P. L. LXXVI, 87.
[4]) Jan, I, 4
[5]) Jan, V, 6.
[6]) Jan, XIV, 8.
[7]) I Jan, I, 5.
[8]) Przyp. VIII, 12.

którym jest"[1]); ja nietylko posiadam życie i doskonałość, lecz jestem Życiem i Doskonałością, dlatego że jestem pełnią Bytu: Ego sum, qui sum.

V. Pożyteczność i konieczność wprowadzenia różnicy myślnej między naturą Bożą a jej przymiotami.

Mimo że w Bogu substancja i właściwości jedną są rzeczywistością, to jednak terminy, przez które wspomniane właściwości wyrażamy, nie są zwykłemi synonimami, jak również pojęcia, w jakich umysł nasz je sobie przedstawia, nie są identyczne. Mamy tu uzasadnioną różnicę logiczną: choć natura i przymioty nie różnią się rzeczowo, to jednak odpowiadają one dzięki nieskończonej swej doskonałości owej niezliczonej ilości różniących się rzeczowo realności, rozsypanych po świecie stworzeń, gdzie czynność nie jest substancją, a substancja nie jest istnieniem i t. d.; to zaś stanowi dla umysłu naszego podstawę przedmiotową, na której opiera on wspomnianą różnicę myślną.

Z drugiej strony umysł nasz potrzebuje różnorakich pojęć, by się móc dźwignąć do coraz lepszego poznania nieskończonej doskonałości. Gdybyśmy posiadali bezpośrednią intuicję istoty Bożej, jaką mają Błogosławieni, natenczas moglibyśmy w jednej idei, w jednem słowie, Boga widzieć i wypowiedzieć. Ponieważ jednak poznanie nasze jest niedoskonałe, dlatego zniewoleni jesteśmy posługiwać się wieloma pojęciami i terminami, by tą długą i mozolną drogą dojść wreszcie do względnie zaokrąglonego i wszechstronnego pojęcia Boga; słowem, wnikamy w głębiny i w pełnię Bóstwa, zgłębiając kolejno doskonałości Boże.

Słuszną zatem, a nawet konieczną jest rzeczą postępować w wyłożony sposób, posługując się wskazaną metodą teologiczną. To też papież Jan XXII potępił d. 22 marca 1329 r. następującą tezę mistyka Ekarda: „Rozum nasz nie potrafi pojąć w Bogu żadnej różnicy: Nulla igitur distinctio in ipso Deo esse potest, aut intelligi"[2]).

---

[1]) Exod. III, 14.

[2]) Denzinger, 523.

Oto zasady, których nie wolno pomijać przy rozważaniu poszczególnych przymiotów Bożych.

VI. Nieskończoność Boga.

Nieskończone jest to, co nie ma końca i nie zna granic. — A gdzież są granice? — Otóż można je pojąć: albo o ile istnieją w substancji, która do pewnych ograniczona wymiarów nosi na sobie cechy jednostkowe i dlatego nie skupia w sobie pełni doskonałości; lub też, o ile tkwią w jakości, która nie przekracza pewnego ściśle określonego stopnia, lub wreszcie, o ile odnoszą się do ilości, która, będąc złożona z części, posiada początek i koniec. Nieskończone pod względem substancji jest to, co, nie mając granic ani w swej istocie, ani w swym bycie, skupia w sobie wszelką doskonałość; nieskończonem pod względem jakości nazwalibyśmy to, coby w zakresie danej jakości posiadało stopień bezwzględny; nieskończonem wreszcie pod względem ilości nazywamy linję, płaszczyznę, przestrzeń lub liczbę, nie mającą kresu.

Wszyscy doktorowie katoliccy uczą jednomyślnie, że prócz Boga nie może być substancji nieskończonej. Substancja bowiem taka posiadałaby we własnem wnętrzu wszelką doskonałość bytu; tem samem byłaby całkowicie niezależna i równałaby się Bogu; a to sprzeciwia się oczywiście wierze.

Pewna grupa teologów sądziła, że możliwe jest stworzenie tak idealne i doskonałe, iż Bóg wszechmocą swoją nie potrafiłby stworzyć doskonalszego. Wszelako wedle ogólnie przyjętej teorji niemożliwe jest stworzenie tak doskonałe, iżby Bóg nie mógł stworzyć doskonalszego. I słusznie. Bo choćby istota jakaś była nie wiem jak doskonała, to między nią a Bogiem pozostanie zawsze nieskończona ilość stopni, tak, iż nigdy nie dosięgnie ona pierwszego i nigdy nie wyczerpie potęgi Bożej. Bóg zatem zawsze zachowa możność czynienia bez końca dzieł coraz doskonalszych.

Jeśli chodzi o możliwość nieskończonej przestrzeni, linji lub liczby, natenczas zdania teologów i filozofów są podzielone. Tomiści zaprzeczają naogół takiej możliwości; i w rze-

czy samej trudno pojąć, w jaki sposób właściwość skończonej substancji, jak ilość lub rozciągłość, mogłaby dosięgnąć liczby nieskończonej.

Zostawmy jednak te scholastyczne zagadnienia, o których Kościół nic nie orzekł, na boku i trzymajmy się raczej ściśle wykładu nauki katolickiej. Otóż jest prawdą wiary, że Bóg jest nieskończony w swej substancji i doskonałości.

Nieskończoność tę odrzucają moniści, panteiści i emanatyści, dalej ci, którzy głoszą, że Bóg utożsamia się z ustawiczną ewolucją, lub przynajmniej, że może ulec ewolucji i zmianie. Wiemy dobrze, że Pismo św. i Tradycja nie zostawiają najmniejszej pod tym względem wątpliwości, tak, iż zasadnicze kontrowersje w tej materji są niedopuszczalne.

W słowach, które Bóg wyrzekł do Mojżesza: Jam jest, którym jest, jasno zawarta jest prawda, że Bóg jest nieskończony, że jest bezbrzeżnym oceanem bytu i pełnią doskonałości. — „Wielki jest Pan, woła psalmista, i chwalebny bardzo; a niemasz granic wielkości Jego"[1]). Św. Paweł twierdzi wobec areopagu, że Bóg, dając stworzeniom byt, życie, tchnienie i wszystko, czem są, nie jest zamknięty w granicach wszechświata widzialnego, że nie zamieszkuje świątyń wzniesionych ręką ludzką, czyli innemi słowy, że jest nieskończony[2]).

„Wierzę sercem ku sprawiedliwości i wyznaję usty ku zbawieniu, powiada pewien pisarz pobożny, że istnieje nierozdzielna Trójca, jeden Bóg, nieskończony w swej wielkości, wszechpotężny w swej mocy, doskonały w swej dobroci"[3]).

Tę samą prawdę dogmatyczną znajdujemy w liturgji Kościoła: Bóg jest tak doskonały, że miłosierdzie Jego nie zna granic i że skarby dobroci Jego są nieskończone: Bonitatis infinitus est thesaurus[4]).

Oto co mówi sobór watykański: „Św. Kościół katolicki, apostolski i rzymski wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg,

---

[1]) Ps. 144, 3.
[2]) Dz. Ap. 17, 25.
[3]) De speculo, c. 33; P. L. XL, 984.
[4]) Oratio post Te Deum.

prawdziwy i żywy, niepojęty i nieskończenie doskonały: „Omnique perfectione infinitum“[1]).

Racja tej nauki jest jasna. Skądżeby bowiem powstać mogło jakieś ograniczenie w Bogu? Nie może ono pochodzić z samego wnętrza Boga, który przecież jest z istoty swej Bytem, Doskonałością i Pełnością; również nie może ono pochodzić z przyczyny zewnętrznej, ponieważ wszystko zależne jest od Boga, który ze swej strony od niczego nie zależy.

Gdyby Bóg nie był nieskończony, gdyby posiadał jak my kres i granice, natenczas znajdowałby się w zależności od tego, co Go ogranicza, a tem samem nie byłby Pierwszym Bytem. To też zarówno rozum, jak wiara głoszą jednomyślnie, że Bóg i Nieskończony — to jedno.

Jeśli tedy Bóg przewyższa nas nieskończenie swoją nieskończonością, to pewna, że z tego tytułu należy Mu się danina czci, uległości i chwały.

VII. Niezmierzoność Boga.

Nieskończoność Boża łączy się koniecznem następstwem z niezmierzonością i wiecznością. Istota bowiem, która nie zna granic, nie może mieć kresu, ani pod względem przestrzeni, ani pod względem czasu. Istota taka jest wszędzie i zawsze.

Niezmierzonością nazywamy tę doskonałość natury Bożej, której mocą Bóg może być obecny we wszystkich rzeczach i miejscach, i to wtedy nawet, gdyby były nieskończone. Ścisłość teologiczna wymaga, byśmy wyróżnili niezmierzoność od wszechobecności: niezmierzoność jest zdolnością do tego, by być wszędzie; wszechobecność zaś wyraża aktualne zastosowanie wymienionej zdolności; a to wymaga aktualnego istnienia stworzeń. Przed stworzeniem świata Bóg był sam w sobie; nie był On nigdzie obecny, ponieważ poza Nim nic nie istniało; był On jednak niezmierzony, dlatego że posiadał zdolność, dzięki której mógł być obecny we wszystkich istotach, które mógł powołać do bytu.

---

[1]) Denzinger, 1782.

Podstawowy ten dogmat, tak jasny zresztą dla każdego, posiadającego prawdziwe pojęcie bóstwa, stał się przedmiotem wielorakich błędów.

Niektórzy mędrcy starożytności doszli wprawdzie do poznania wszechobecności Boga; większość pogańskich filozofów jednak wyobrażała sobie, że Bóg mieszka u szczytu niebios, i nie domyślała się wcale, że wszechobecność jest koniecznym przymiotem Boga.

Również heretycy pierwszych wieków epoki chrześcijańskiej nie chcieli zrozumieć tej prawdy. Zdaniem gnostyków Bóg najwyższy nie mieszka na tej ziemi; między Bogiem a światem istnieje długi szereg eonów czyli istot, pośredniczących między Nim a nami. Według nauki manichejczyków Bóg nie jest w materji, która pochodzi od pryncypjum złego. Według arjanów Bóg działa wprawdzie wszędzie, lecz istota Jego nie jest wszędzie obecna.

Błąd ten wznowili niektórzy kalwiniści, jak np. Vorst, oraz socynjanie.

Również Newton i Clarke nie rozumieli doniosłości dogmatu, który nas obecnie zajmuje[1]). Pewna grupa filozofów spirytualistycznych, jak Rémusat i Hauréau, uznaje wprawdzie istnienie Boga, lecz zaprzecza Jego niezmierzoności pod pretekstem, że pojęcie to prowadzi do panteizmu. Zdaniem tych filozofów Bóg obecny jest na każdem miejscu przez moc swoją, ale nie przez swoją istotę.

Wiara katolicka uczy, że Bóg obecny jest we wszystkich rzeczach przez swoją w i e d z ę, przed którą nic się nie ukrywa; przez swoją m o c, której wszystko podlega i od której wszystko zależy; a wreszcie przez swą i s t o t ę, t. zn., że jest On substancjalnie obecny wszędzie, w niebie i na całej ziemi, tak, iż obejmuje wszystkie miejsca, nie będąc objęty przez żadne, słowem, jest On cały w samym sobie i cały wszędzie[2]).

Kościół wyraził tę naukę w wielu dokumentach. Niezmierzony jest Ojciec, czytamy w symbolu św. Atanazego,

[1]) Por. Newton, Princip., l. III; Clarke, Lettres à Leibnitz.

[2]) Św. August., Epist. ad Dardan., n. 14; P. L. XXXIII, 837.

niezmierzony jest Syn, niezmierzony jest Duch św.[1]). Sobór rzymski (odbyty za papieża Damazego św. r. 380) stwierdza że Osoby Boże zawierają wszystko, zarówno to, co widzialne, jak i to, co niewidzialne[2]). Sobór czwarty lateraneński składa wyznanie wiary w prawdziwego Boga, jednego, niezmierzonego i niezmiennego[3]). Sobór watykański wyznaje również, że jest jeden Bóg, prawdziwy i żywy, wieczny, niezmierzony i niepojęty[4]).

Księgi św. przedstawiają wspaniale wspomniane przymioty Boże.

Oto co mówią o wszechobecności Boga przez Jego uniwersalne poznanie: „Sprawy wszelkiego ciała przed Nim, a nie jest nic zakrytego oczom Jego"[5]).

Również pouczają nas o wszechobecności Boga przez bezwzględną moc Jego: „Dosięga od końca aż do końca mocnie, i rozrządza wszystko wdzięcznie"[6]). Jesteśmy w ręku Jego jako znikome istoty, potrzebujące podpory, tak, iż wszystko runęłoby w przepaść nicości, gdyby On, choćby na chwilę, usunął wszechmocną swą rękę[7]). Oto co mówi Mojżesz, wskazując na substancjalną wszechobecność Boga: „A tak poznaj dzisiaj, a myśl w sercu swojem, że Pan sam jest Bogiem na niebie wysoko i na ziemi nisko, a niemasz innego"[8]). Wspaniale przedstawiona jest wszechobecność Boża w psalmach: „Dokąd pójdę od Ducha Twego, a kędy ucieknę od oblicza Twego? Jeśli wstąpię do nieba, tameś Ty jest; jeśli zstąpię do piekła, tameś jest. Jeśli wezmę skrzydła moje rano, a będę mieszkał na końcu morza, i tam mnie doprowadzi ręka Twoja"[9]). — Tę samą prawdę głosi św. Paweł wobec areopagu: „Od każdego z nas nie jest daleko:

---

[1]) Denzinger, 39.
[2]) Ibid. 79.
[3]) Ibid. 428.
[4]) Ibid. 1782.
[5]) Ekkli. 39, 24; Żyd. 4, 13.
[6]) Mądr. 8, 1.
[7]) Żyd. 1, 3.
[8]) Deuteron. 4, 39.
[9]) Ps. 138, 7 nn.

albowiem w Nim żyjemy, i ruszamy się, i jesteśmy: In ipso enim vivimus et movemur et sumus[1]).

Posłuchajmy jeszcze głosu Tradycji Ojców. „Każdy pobożny i święty człowiek, powiada św. Klemens Aleksandryjski, powinien być przekonany o tem, że Bóg jest wszędzie i że nie jest ścieśniony do miejsc pewnych; przeświadczenie o tej Bożej obecności będzie dlań dniem i nocą ochroną przed niewstrzemięźliwością i rozwiązłością"[2]). „Jeden i niezmienny Bóg, pisze św. Grzegorz Wielki, jest całkowicie obecny na każdem miejscu; kieruje On wszystkiem, podtrzymując wszystko, i podtrzymuje wszystko, kierując wszystkiem; przenika On wszystko, obejmując wszystko, obejmuje On wszystko, przenikając wszystko"[3]).

Przytoczona nauka bynajmniej nie jest przychylna panteizmowi. Wszak Bóg jest w rzeczach nie jako cząstka ich natury, ani jako konstytucyjny ich pierwiastek, lecz jako przyczyna, która im daje i utrzymuje w nich byt, życie i działalność. Myśl tę wyraża św. Tomasz z niezrównaną precyzją: Bóg jest obecny we wszystkich rzeczach przez istotę swoją, nie jako coś, należącego do istoty stworzenia, lecz jako przyczyna stworzenia: „Non sic est in rebus, quasi aliquid rei, sed sicut causa rei, quae nullo modo suo effectui deest"[4]).

Pochodząc z niczego i nie mając nic ze siebie, stworzenie ostać się nie może bez ustawicznej działalności Bożej, która je wspiera i podtrzymuje. Wszelki byt, wszelkie życie i wszelka czynność, jaką stworzenie posiada, pochodzi od Stwórcy. Istnieje zatem bezustanny i bezpośredni wpływ Boga na wszystkie rzeczy; wpływ zaś tak skuteczny wymaga, by moc Boża była wszędzie. A ponieważ w Bogu niema ani części, ani podziału, ani różnic, dlatego jest moc Jego samą Jego substancją. Stąd wypływa nieprzeparty wniosek, że Bóg jest obecny we wszystkiem przez swoją

---

[1]) Dz. Ap. 17, 27.
[2]) Św. Klem. Aleks., Stromat., l. 8, c. 7; P. G. IX, 452.
[3]) Św. Grzeg. W., Moral, l. 2, c. 12; P. L. LXXV, 565.
[4]) Cont. Gent. I, c. 26.

istotę, jako też przez swoją bezwzględną moc i uniwersalną wiedzę.

A że moc Boża jest nieskończona i wszechmocna, dlatego może ona objąć nietylko wszystkie miejsca rzeczywiste, lecz także wszystkie przestrzenie możliwe, choćby były niezmierzone i nieograniczone. Stąd wniosek gotowy, że Bóg jest nietylko wszechobecny, lecz także niezmierzony.

VIII. Wieczność Boga.

Boecjuszowi zawdzięczamy następujące określenie wieczności: Wieczność jest to doskonałe i jednoczesne posiadanie życia, nie mającego końca[1]).

Wieczność jest posiadaniem, ponieważ w niej niczego już nie można oczekiwać; w wieczności wszystko jest w akcie, wszystko znajduje się w pełnem posiadaniu stałego a błogiego pokoju. — Wieczność jest posiadaniem doskonałem i jednoczesnem, czem różni się od czasu, który z istoty swej łączy się ze zmianą i jest niedoskonały. Czas to jakby potok, którego fale nie są nigdy razem i który posiada rzeczywistość tylko w teraźniejszości, w chwili obecnej, w tym ustawicznie ulatającym momencie, co już przeszedł, kiedyśmy go wymienili. Przeciwnie wieczność; posiada ona teraźniejszość, co nie przemija nigdy. Podobnie jak wszystkie punkty obwodu znajdują się jednocześnie w obecności punktu środkowego, tak wszelkie następstwo czasu jednocześnie obecne jest w wieczności, obejmującej niezmierzonym swym obwodem wszelki czas. W wieczności zatem niema ani następstwa, ani niedoskonałości.—Wieczność jest posiadaniem życia, albowiem Wieczny nie jest tylko Bytem, lecz jest Życiem, które posiada świadomość swej nieskończonej doskonałości i własnej zażywa szczęśliwości. — Wieczność jest życiem, które nie ma końca: przez to bowiem, że wszelkie wyklucza następstwo, nie może mieć ni początku, ni końca.

Prawdzie o wieczności Boga zaprzeczają nietylko poganie, według których bóstwo rodzi się w czasie, lecz także

[1]) Por. Sum. Theol. I, q. 7; Pègues, Commentaire littéral, t. I, str. 235 nn.

materjaliści, immanentyści, oraz wszyscy, którzy utożsamiają Boga z ustawiczną ewolucją. Wszak oczywista, że Bóg, podlegający rozwojowi, nie posiada całkowicie i jednocześnie życia i szczęśliwości.

Niemal każda karta Pisma św. poucza nas o wieczności Boga. Abraham wzywa imienia Pana, Boga wiecznego[1]). Mojżesz daje świadectwo, iż Bóg sam się nazwał Bytem, tym który jest i którego imię Wieczny[2]), który żyje wiecznie[3]), którego panowanie na wieki i dalej[4]). — Psalmy wielbią Boga niezmiennego, który jest od wieków do wieków, przed którego oczyma tysiąc lat są jako dzień wczorajszy, który przeminął[5]). Do Boga wiecznego zanoszą święci St. Testamentu swe modły: „Boże wieczny", woła Zuzanna, gdy ją wiedziono na śmierć[6]). — „Panie Boże, woła Nehemjasz, Tyś straszliwy i mocny, wszechmocny i wieczny"[7]).

Te same pochwalne pienia czytamy w Nowym Testamencie: „Królowi wieków nieśmiertelnemu, samemu Bogu[8]), temu który jest Alfą i Omegą, początkiem i końcem, który jest i który był i który przyjdzie"[9]).

Świadectwa Ojców są wprost niezliczone; dość będzie, jeśli przytoczymy choć kilka z nich. Tertuljan określa Boga, wychodząc z pojęcia wieczności, i zbija w ten sposób mitologiczne błędy pogan[10]). — Św. Augustyn wykazuje, że Bóg jest wieczny, dlatego że jest najwyższem Dobrem. „Tem najwyższem Dobrem, ponad które nic doskonalszego pojąć nie można, to Bóg; jako Dobro niezmienne jest On prawdziwie nieśmiertelny i wieczny"[11]). Św. Bernard powiada: „Bóg

---

[1]) Ks. Rodz., 21, 33.
[2]) Exod., 3, 14—15.
[3]) Deuteron. 22, 40.
[4]) Exod., 15, 18.
[5]) Ps. 89, 4.
[6]) Daniel, 13, 42.
[7]) II Machab. 1, 25.
[8]) I Tym. 1, 17.
[9]) Objaw. 1, 8.
[10]) Tertul., Cont. Marcion. I, c. 3; P. L. II, 274.
[11]) Św. August., De natura boni, c. 1; P. L. XLII, 551.

jest! Skreślmy słowa „był" i „będzie"; bo czyż można pojąć w Nim choćby cień przemiany?"[1]).

Dogmat ten wyznaje Kościół we wszystkich przejawach swego życia.

Naprzód w życiu liturgicznem. Starochrześcijańska doksologja: Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Św., jak była na początku, teraz i zawsze i na wieki wieków, brzmi w Kościele bezustannie niby echo wieczności. Oficjalne modlitwy Kościoła zaczynają się po większej części od wezwania Boga wszechmocnego i wiecznego, a kończą się wszystkie powracającą zwrotką: Który żyjesz i królujesz po wszystkie wieki!

W swych symbolach: „Wieczny jest Ojciec, wieczny Syn, wieczny jest Duch Św."[2]).

W wyznaniach wiary: „Wyznajemy Jednego Boga, Ojca Syna i Ducha Św., wiecznego..."[3]).

W orzeczeniach: Sobór IV lateraneński i sobór watykański oddają cześć prawdziwemu Bogu, wiecznemu i niezmierzonemu[4]).

Wskazaliśmy już oczywistą i decydującą rację, z której wypływa nauka o wieczności Boga: Ten, który jest Bytem i bezwzględną Pełnią bytu, nie może mieć granic w swem trwaniu i nie może niczego zyskać w przyszłości; winien On raczej posiadać wszystko jednocześnie i rzeczywiście.

Przytoczone świadectwa przypisują wieczność samemu Bogu. Jest bowiem dogmatem wiary, że żadne stworzenie nie istnieje odwiecznie. „Na początku czasu, powiada IV sobór lateraneński, Bóg stworzył jednocześnie z niczego stworzenie duchowe i materjalne, czyli aniołów i świat widzialny, a potem człowieka, skupiającego w sobie pierwiastek duchowy i materjalny, ponieważ składa się z ducha i z ciała"[5]).

Gdyby nawet Bóg stworzenie jakieś stworzył odwiecznie, to stworzenie takie nie posiadałoby wieczności we wła-

[1]) Św. Bernard, Serm. XXXI, in Cant, n. 1; P. L. CLXXXIII, 940.
[2]) Denzinger, 39.
[3]) Ibid. 391.
[4]) Ibid. 428.
[5]) Ibid. 428.

ściwem znaczeniu; nie posiadałoby ono swego bytu i czynności swej jednocześnie i w sposób doskonały, lecz w sposób zależny i niedoskonały; bo nie mając nic ze siebie i skłaniając się ustawicznie do nicości, otrzymywałoby ono byt swój jako jałmużnę, którą Bóg mógłby każdej chwili cofnąć, bez popełnienia najmniejszej niesprawiedliwości.

Wszelako prawdą jest, że niektóre stworzenia mają do pewnego stopnia udział w wieczności Bożej, przez to mianowicie, że mają udział w niezmienności Bożej. I dlatego nazwać możemy wiecznemi naprzód te istoty, których substancja jest całkowicie niezmienna, jak np. anioły, a potem — w pełniejszem znaczeniu — te istoty, których czynność nie podlega zmianie, jak np. dusze, posiadające widzenie uszczęśliwiające. Dusze takie posiadają prawdziwy udział we właściwem i wnętrznem życiu Boga; miarą ich czynności całkowicie niezmiennych jest wieczność. Oto głębsza racja, dlaczego szczęśliwość, polegającą na zjednoczeniu z Bogiem, na życiu życiem umysłowem samego Boga i na miłowaniu Go własną Jego miłością, nazywamy szczęśliwością wieczną. Tak, „ten jest żywot wieczny, Ojcze, aby poznali Ciebie, samego Boga prawdziwego, i którego posłałeś, Jezusa Chrystusa"[1]).

IX. Niezmienność Boga.

Przejdźmy teraz do rozważania niezmienności Bożej, o której sobór IV lateraneński, wyliczając przymioty Boga, na ostatniem wspomina miejscu: Bóg jest wieczny, niezmierzony i niezmienny[2]).

Niezmienność jest doskonałością, wykluczającą wszelką możliwość zmiany. Skorośmy poznali, że Bóg jest Pełnią bytu, musimy powiedzieć, że nie może On niczego stracić, ani zyskać, czyli że pozostaje zawsze i niezmiennie ten sam.

Już platończycy doszli do poznania niezmienności Bożej; przeciwnie stoicy i moniści, którzy stanowczo zaczepiają niezmienność Bożą w imię teorji o bycie nieokreślonym i podlegającym ustawicznemu rozwojowi. W podobny błąd po-

[1]) Jan, 17, 3.

[2]) Por. Sum. Theol. I, q. 10; Pègues, dz. przyt. t. I, str. 266 nn.

padli panteiści i nowożytni immanentyści, którzy z Renanem na czele śmią twierdzić, że substancja Boża podlega prawu postępu.

Niektórzy heretycy, jak np. socynjanie, oraz pewna grupa filozofów racjonalistycznych, głoszą, że sama istota Boża jest wprawdzie niezmienna, ale że istnieć może odmiana w wiedzy, w woli i w wyrokach Boga.

Otóż jest dogmatem wiary, że Bóg wolny jest od wszelkiej zmiany i przemiany.

Pismo św. stwierdza bardzo stanowczo, że Bóg jest niezmienny, zarówno w swych wyrokach, jak w swej naturze. „Bóg nie jest jako człowiek, iżby kłamał, ani też jako syn człowieczy, iżby się zmieniał[1]). „Mądrość Boża, jedna i wszechmocna, odnawia wszystko, nie zmieniając się sama"[2]).

Apostół św. Jakób wyklucza wszelką możliwość niedoskonałości w Bogu, twierdząc, że w Nim niema ani zmiany, ani nawet cienia odmiany[3]).

Zresztą samo imię, jakiem się Bóg nazwał: „Jam jest, którym jest", wyklucza całkowicie wszelką ideę zmiany, jak słusznie zauważył św. Augustyn: „Byt, powiada on, to imię niezmienności. Wszystkie rzeczy, podlegające zmianie, przestają być tem, czem były, i zaczynają być tem, czem nie były. Ten tylko posiada byt prawdziwy, byt bez przymieszki, byt w pełnem słowa znaczeniu, kto się nie zmienia. Cóż znaczą słowa: „Jam jest, którym jest, jeśli nie: Jestem Wieczny, nie mogę się zmienić?[4]). W Bogu, powiada ten sam Święty na innem miejscu, nie znajdziesz nic zmiennego, nic, coby mogło dziś być inaczej, niż było wczoraj. Wszędzie, gdziekolwiek istnieje zmiana, tam nastąpić musiała pewnego rodzaju śmierć; bo w rzeczy samej śmierci uległo to, co było, a już nie istnieje"[5]).

Św. Grzegorz Wielki podaje następujący komentarz do przytoczonych słów św. Jakóba: „Zmienność jest przez się

[1]) Numer 34, 19.
[2]) Iz. 40, 10.
[3]) Jak. 1, 17.
[4]) Św. August., Serm. 7, n. 7; P. L. XXXVIII, 66.
[5]) Św. August., Tract. 23 in Joa., 9; P. L. XXXV, 1588.

cieniem, któraby przyćmiła światło, gdyby wywołała w niem jakąkolwiek zmianę. Lecz ponieważ w Bogu niema żadnej zmienności, nigdy cień jakiejkolwiek przemiany nie przytłumia blasku Jego"[1]).

Oto kilka orzeczeń najwyższego Urzędu nauczycielskiego.

Istnieje starodawna formuła symbolu, zawierająca wyznanie, że Bóg Ojciec jest niezmienny[2]). Sobór w Nicei potępia każdego, ktoby twierdził, że Syn Boży podlega zmienności[3]). Czwarty sobór lateraneński ogłasza jednocześnie niezmienność, niezmierzoność i wieczność Boga[4]). Sobór watykański określa Boga jako substancję jedyną, całkowicie pojedyńczą i niezmienną[5]).

Przeciwnie stworzenia; podlegają one z koniecznością zmianom: w jednych sama substancja jest zepsowalna; i tak zniszczalne są wszystkie substancje, w których skład wchodzi pierwiastek materjalny; w innych substancja jest wprawdzie niematerjalna i niezniszczalna, ale ciąży ona jednak ze siebie ustawicznie ku nicości, z której została wyprowadzona. Wszystkie wreszcie substancje stworzone podlegają zmianom przypadłościowym, ponieważ różnorakie ich czynności nie mogą istnieć jednocześnie, lecz winny z konieczności odmieniać się i następować po sobie.

Tylko Bóg, który jest Pełnią, nie może nic stracić, ani zyskać, ani w swej substancji, ani w swej czynności: On jest Niezmiennością.

Aby lepiej zrozumieć ten głęboki dogmat oraz aby łatwiej rozwiązać powstające trudności, należy pamiętać o tem, że czynność Bożą uważać można w dwojaki sposób: samą w sobie lub też w zewnętrznym kresie. Jeśli ją uwzględnimy samą w sobie, natenczas nie różni się ona od substancji niestworzonej i jest nieskończona, wieczna, niezmierzona i niemienna, jak sama substancja Boża; jeśli ją natomiast uwzględnimy w swym kresie, czyli w stworzonej rzeczy znajdującej

[1]) Św. Grzegorz W., Moral, l. 12, c. 17; P. L. LXXV, 1004.
[2]) Denzinger, 3.
[3]) Ibid. 54.
[4]) Ibid. 428.
[5]) Ibid. 1782.

się poza Bogiem, natenczas istnieje ona w pewnem następstwie czasu. Kiedy Bóg działa nazewnątrz, to wszelka zmiana jest zawsze po stronie wspomnianego kresu; Bóg sam się nie zmienia, podobnie jak się nie zmieniła kopuła św. Piotra, kiedy ją poraz pierwszy ujrzałem. Nie znałem jej przedtem, a jeśli ją dziś znam, to zmiana nastąpiła tylko w moim umyśle; rzecz sama w sobie pozostała bez zmiany; ta tylko zachodzi różnica, że jej obecnie odpowiada moje poznanie, które przedtem nie istniało. I tak kiedy Bóg stwarza jakąś istotę, to wieczny akt Boży nie ulega zmianie, tylko odpowiada mu w czasie skutek, czyli kres, który nie istnieje odwiecznie. To samo powiedzieć należy o Wcieleniu Słowa: Osoba Boża nie zmieniła się; zyskała tylko nowy kres, a zmiana nastąpiła wyłącznie po stronie natury ludzkiej, która przedtem nie istniała, a teraz zjednoczona jest z Osobą wieczną.

Kiedy powiadamy, że Bóg żałował[1]), że coś uczynił, to nie chcemy przez to powiedzieć, że Bóg zmienił swe postanowienie, lecz jedynie, że w zewnętrznych skutkach zamiarów Bożych dzieje się coś, mającego analogiczne podobieństwo do tego, co się dzieje z człowiekiem, kiedy mu żal, że coś zrobił. Kto żałuje, że coś zbudował, ten niszczy dzieło swoje. Podobnie postąpił Bóg, zsyłając potop; postąpił On nazewnątrz tak, jakgdyby żałował, wszelako wewnętrzny Jego akt nie uległ najmniejszej zmianie, jak również wieczny dekret Jego nie został naruszony. — „Sam jesteś niezmienny, Boże mój, woła św. Augustyn, a możesz wszystko zmieniać; nie zyskując nic nowego dla siebie, potrafisz wszystko odnawiać. Ty, Boże, przemieniasz dzieła swoje, nie zmieniając sądów swoich"[2]).

X. Inne przymioty Boże: Mądrość i Moc, Świętość i Sprawiedliwość, Dobroć i Miłosierdzie.

Dodajmy choć pobieżne wyjaśnienie tych przymiotów Bożych, które są same przez się zrozumiałe i nie sprawiają

[1]) Ks. Rodz. 6, 6—7.

[2]) Por. Św. August., Wyznania, ks. I, rozdz. 4; Sum. Theol. I, q. 9.

szczególniejszych trudności. Dzięki mądrości swej Bóg poznaje prawdziwy porządek i z niezrównaną dokładnością stosuje środki do celu; dzięki wszechmocy swej potrafi On obmyślany plan urzeczywistnić; świętość chroni Go przed wszelkiem złem moralnem; sprawiedliwość sprawia, że oddaje On każdemu wedle uczynków jego; dobroć skłania Go do dawania udziału w swych doskonałościach; wreszcie miłosierdzie Jego skłania Go do ratowania swych stworzeń z nędzy i utrapień.

Księgi święte powtarzają z zamiłowaniem, że wszystkie dzieła Boże uczynione są z mądrością, która nie ma granic[1]). Bóg sam ogłasza, że jest z istoty swej Mądrością[2]).

Św. Paweł stoi pełen podziwu wobec odwiecznej Mądrości: O altitudo Sapientiae![3])

Kościół wielbi w modlitwach liturgicznych Boga, nazywając Go Mądrością, i poświęca świątynie na cześć odwiecznej Mądrości.

W Starym Testamencie Bóg mieni się Wszechmocnym. Żydzi wzywają Wszechmocnego[4]), w przeciwieństwie do pogan, przekonanych, że Bóg jest bezsilny wobec przeznaczenia. — Wszystkie symbole zawierają wyznanie wiary w Boga wszechmocnego. Papież Wigiljusz wydaje w r. 543 przeciw orygenistom następujące uroczyste orzeczenie: „Ktoby twierdził, że moc Boża nie jest nieskończona, lub że Bóg uczynił wszystko, co zdolny jest pojąć, ma być wykluczony z Kościoła"[5]). Sobory w Nicei i Konstantynopolu, w Lateranie i Watykanie wyrażają się w podobny sposób o nieskończonej Wszechmocy Boga[6]).

Bóg mieni się ustawicznie „Święty Izraela" i chce, abyśmy byli świętymi, bo On jest świętością[7]). Aniołowie cześć Mu oddawają wzniosłemi pieniami: Święty, Święty, Święty,

---

[1]) Ps. 103, 24.
[2]) Przyp. 3; Mądr. 7—8.
[3]) Rzym., 11, 33.
[4]) Ks. Rodz. 17, 1.
[5]) Denzinger. 210.
[6]) Ibid. 54, 86, 428. 1782.
[7]) Levit. 11, 44.

Bóg Zastępów![1]) Kościół cześć oddaje Bogu, Świętemu i Wszechmocnemu: Domine sancte, Pater omnipotens[2]).

Co to jest świętość? Jest to zjednoczenie z najwyższem Dobrem. A że Bóg nie jest tylko zjednoczony z Dobrem, lecz jest z istoty swej najwyższem Dobrem, dlatego jest On Świętością substancjalną.

Mądrość łączy się ściśle ze sprawiedliwością. Sprawiedliwość znajduje w Piśmie św. również wyrazy najgłębszego uznania: „Sprawiedliwym jesteś, o Boże, i słuszne są wyroki Twoje; sprawiedliwe są drogi Twoje"[3]). — Sprawiedliwość Boga to sprawiedliwość nieomylnego Sędziego, który rzecze do przestępców: Moja jest zemsta! Potrafię jej dokonać![4]) i który wiernym bojownikom swoim daje koronę sprawiedliwości[5]).

Słusznie więc sobór trydencki nazywa Boga sprawiedliwym Sędzią, który oddaje każdemu wedle zasług jego[6]).

Objawienie często powtarza, że Bóg nas stwarza i zachowuje dzięki dobroci swej; czuwa On nad nami z iście ojcowską pieczołowitością. Jeśli możliwe jest, by matka nie pamiętała o owocu żywota swego, to niemożliwe jest, by Bóg o ludzie swoim zapomniał[7]). Z czystej dobroci, powiada sobór watykański, Bóg stworzył świat, nie nato, by coś zyskać lub pomnożyć szczęśliwość swoją, lecz nato tylko, by objawić doskonałość swoją przez dobra, któremi obsypuje stworzenia[8]).

Miłosierdzie wreszcie to przymiot Boży, który Pismo św. w najżywszych przedstawia barwach: Bóg jest łaskawy, miłosierny i cierpliwy, a niezmierzone jest miłosierdzie Jego; Jego długomyślność jest bez końca, a litość Jego nie zna granic; lituje On się nad dziełami rąk swoich i miłuje dusze,

---

[1]) Iz. 6, 3.
[2]) Prefacja Mszy św.
[3]) Ps. 118.
[4]) Rzym, 12, 19.
[5]) II Tym. 4, 8.
[6]) Denzinger, 809.
[7]) Deuteron. 22, 6.
[8]) Denzinger, 1783.

a miłosierdzie Jego wzywa je do pokuty: słowem, miłosierdzie Boga góruje nad wszystkiemi dziełami rąk Jego[1]).

Tę samą naukę zawierają modlitwy liturgiczne. Kościół pragnie wzruszyć niejako serce Boże, przypominając Mu, że Jego miłosierdzie należy do najwspanialszych objawów Jego wszechmocności! Qui omnipotentiam tuam miserando et parcendo maxime manifestas. Składa on wreszcie najwyższą daninę czci i uwielbienia Bożemu miłosierdziu, obchodząc uroczystość Najśw. Serca Jezusowego, będącego wcielonem miłosierdziem i wcieloną miłością!

XI. Zakończenie: Doskonałość Boga.

Powyższy rzut oka na doskonałości Boże wykazał, że Bogu na niczem nie zbywa z tego, co przystoi Jego naturze, czyli innemi słowy, że jest On bezwzględnie doskonały.

Czwarty sobór lateraneński, potępiając błąd opata Joachima, przytacza słowa Zbawiciela: „Bądźcie doskonałymi, jako Ojciec wasz niebieski doskonały jest, i dodaje: Zbawiciel chciał przez to powiedzieć: Bądźcie doskonałymi przez łaskę tak, jak Ojciec wasz niebieski doskonały jest przez własną naturę[2]).

Sobór watykański dodaje: Bóg nietylko jest doskonały, lecz jest nieskończony we wszelkiej doskonałości: omnique perfectione infinitum, t. zn., że posiada w sposób wyższy i bez żadnego ograniczenia wszelką doskonałość, jaką znachodzimy w stworzeniach. „Niema w żadnej istocie niczego, coby można nazwać dobrem, a czegoby nie można, a nawet nie trzeba przypisać Bogu... W Bogu wszelkie doskonałości zestrzelone są w jedną całość, obejmującą wszystkie; wprawdzie nie w ich własnym, podzielonym bycie, lecz w sposób nieporównanie wyższy i jednolity. I dlatego nie uwłaszczają one w niczem bezwzględnej pojedyńczości Boga“[3]).

Rozważanie przymiotów Boga prowadzi nas do zastanowienia się nad czynnościami Jego. Przejdźmy więc do rozpatrywania nieskończonej wiedzy Bożej.

---

[1]) Mat. 5, 48.
[2]) Denzinger, 428.
[3]) Pègues, dz. przyt. str. 160—163.

ROZDZIAŁ V.

Wiedza Boga.

I. Istnienie wiedzy w Bogu.

Prawdą wiary jest, że Bóg posiada nieskończony rozum i doskonałą wiedzę. Pismo św. stwierdza to niemal na każdej stronie: Stworzył On niebo rozumem swoim[1]); posiada On o wszystkiem szczegółową[2]) i przedziwną[3]) wiedzę, będącą bezdenną głębią, pełną skarbów mądrości i umiejętności[4]).

Sobór watykański naucza, że Bóg jest nieskończony pod względem rozumu, woli i wszelkiej doskonałości, i że wiedza Jego obejmuje wszystko[5]).

Zresztą wszystkie inne dogmaty religji naszej suponują, że Bóg posiada doskonałą wiedzę. Tajemnica Trójcy św. objawia nam Rodzinę Bożą o niewypowiedzianej inteligencji, w której podziwiamy pochodzenie słowa, będącego umiejętnością i mądrością. Stworzenie jest dziełem rozumu i woli; pochodzi bowiem z wolnej rady Boga: liberrimo consilio, jak powiada sobór watykański[6]). Wcielenie i Odkupienie są niezbitem świadectwem mądrości i wiedzy Boga, jak również Jego mocy i miłosierdzia.

Czyż wreszcie nie jest to rzeczą oczywistą, że Byt pierwszy posiadać winien w sposób najdoskonalszy najwyż-

---

[1]) Ps. 146, 6.
[2]) Ekkli. 42, 19.
[3]) Ps. 138.
[4]) Rzym. 11, 33.
[5]) Denzinger, 1781.
[6]) Ibid. 1784.

szą i najwznioślejszą doskonałość, jaką obdarzył stworzenie, t. j. umysł, wiedzę i radę?

Prawda ta jest tak oczywista, że nawet poganie ją poznali. Bóg jest, powiada Arystoteles, nietylko rozumem, lecz nie może On czynności umysłowej zaniechać, ani przerwać[1]).

II. Bóg sam jest pierwszym przedmiotem swej wiedzy.

Jest rzeczą niemożebną, by Byt bezwzględnie niezależny otrzymał i niejako wyżebrał przedmiot swej wiedzy z zewnątrz. Bóg sam może być jedynie godnym i wystarczającym przedmiotem swego nieskończonego umysłu.

Jest prawdą wiary, że Bóg poznaje się całkowicie. Duch, który jest w Bogu, powiada św. Paweł, wypatruje wszystko i głębokości Boże[2]). — Nie jest to wiedza nieokreślona lub powierzchowna, lecz jest to raczej wizja i intuicja, sięgająca aż do samego dna głębokości Bożych i przenikająca wszystko, co jest w Bogu. Człowiek dochodzi zapomocą wielu idei i całego szeregu następujących po sobie aktów zwolna i stopniowo do poznania własnego wnętrza swego, a poznanie jego pozostaje zawsze niedokładne. I dlatego jest każdy człowiek dla samego siebie zagadką i w większej lub mniejszej mierze tajemnicą. Przeciwnie Bóg; widzi On samego siebie jednym aktem wiecznym i niezmiennym, dlatego że jest pojedyńczością, aktualnością i doskonałością; poznaje On się całkowicie, t. zn. tak, jak jest poznawalny. Między pierwszą Prawdą a pierwszym Rozumem istnieje zupełna równomierność, bo jedno i drugie jest nieskończone.

Prawdę tę św. Paweł wyraził nieporównanie silnie i dobitnie: scrutatur. Wiedza Boża to ciągle aktualne widzenie, przez które Bóg samego siebie poznaje i bezustannie kontempluje, przenikając bezdenne głębie własnego wnętrza swego: Profunda Dei.

---

[1]) Aryst., l. XII, Metaphys.
[2]) I Kor. 2, 10—11.

III. Wiedza Boża obejmuje wszystko, co poza Bogiem istnieje.

Prawdą wiary jest, że Bóg poznaje wszelką rzeczywistość, i to nietylko w sposób ogólny, lecz dokładnie i szczegółowo. Wiedza Jego dosięga każdego bytu, każdego wypadku, każdego faktu, każdej okoliczności i każdego szczegółu.

Teksty Pisma św., stwierdzające powszechną wiedzę Bożą, ułożyć można w pięciu grupach. Nasamprzód mówi Pismo św., że wszystko jest odkryte przed obliczem Pana, że nic nie może ujść wzrokowi Jego[1]). — Następnie czytamy w Piśmie św., że wiedza Boża obejmuje wszystkie wieki i czasy: Znasz wszystko, o Panie, i nowe i dawne[2]); mądrość z Nim zawsze była i jest przed wieki; piasek morski i krople dżdżowe i dni wieków, kto przeliczył?[3]) — Pismo św. przedstawia Stwórcę, zajmującego się najniższemi nawet istotami, i to z tak czułą przezornością, iż przewiduje On wszelkie szczegóły: Bóg karmi ptaki niebieskie, przyodziewa lilje pól, liczy włosy na głowach naszych, tak, iż żaden z nich nie spadnie bez Jego przyzwolenia[4]). — Pismo św. stwierdza, że Bóg przenika wszystkie serca i zna wszystkie tajemnice; widzi On nasze uczucia i chęci, zna wszystkie serca i wszelkie myśli[5]).

Pismo św. przedstawia przenikanie serc jako niezbity dowód Bóstwa: Któż potrafi przeniknąć serce ludzkie? Ja, Pan, który przeglądam serca i wszystkie myśli serc rozumiem[6]). — Ty jeden, o Boże, znasz serca synów ludzkich[7]). — Głębokości i serca człowieczego doszedł, i chytre rady ich wyrozumiał[8]). — Św. Paweł wykazuje, że Bóg jest między chrześcijanami, wychodząc z faktu, że potrafią oni dostrzec

---

[1]) Ekkli. 39.
[2]) Ps. 138, 5.
[3]) Ekkli. 1, 2.
[4]) Mat. 6, 26 nn.
[5]) Ps. 138.
[6]) Paralip. 28, 9.
[7]) Jerem. 17, 9—10.
[8]) Ekkli. 42, 18.

tajemnice serc: „Lecz jeśliby wszyscy prorokowali, a wszedłby który niewierny albo nieuczony, bywa przekonany od wszystkich, bywa osądzony od wszystkich. Skrytości serca jego bywają objawione! A tak upadłszy na oblicze, pokłoni się Bogu, opowiadając, że Bóg w was jest prawdziwie"[1]).

Wreszcie uczy Pismo św., że Bóg zna wszystkie rzeczy przyszłe, a nawet proste możliwości: „Zowie On to, czego nie masz, jako to, co jest"[2]).

Ojcowie bronili stanowczo dogmatu wszechwiedzy Bożej wobec pogan: Bóg wszystko wie, powiada Klemens Aleksandryjski; wszystko, co jest i co będzie wraz z wszystkiemi szczegółami[3]). — Słusznie więc wnosi św. Augustyn, że Bóg wie i widzi wszystko w sobie samym i w Słowie swojem[4]).

Kościół ogłosił na synodzie w Walencji (855 r.) oraz na soborze watykańskim (1870 r.), że Bóg wie wszystko: dobro, zło i nawet to, co pochodzi z wolnej woli stworzenia[5]).

Rozum stwierdza, że Bóg jest nieskończony pod względem rozumu, jak wogóle pod względem wszelkiej doskonałości. A czyż nie jest rzeczą oczywistą, że rozum Boży byłby ograniczony i skończony, gdyby najdrobniejszy przedmiot mógł ujść uwadze Jego? Niemniej jasne jest, że Przyczyna pierwsza winna wiedzieć wszystko, co od Niej pochodzi i od Jej skuteczności zależy, jak również, że najwyższy Sędzia winien wiedzieć wszystko, co jest lub będzie kiedyś poddane najwyższemu sądowi Jego. I otóż Bóg jest właśnie tem uniwersalnem Pryncypjum, którego przyczynowość dosięga wszystkiego, który jest źródłem wszelkiej czynności, wszelkiego szczegółu, wszelkiej realności; Bóg jest najwyższym Sędzią, który oddaje każdemu wedle uczynków jego.

Widzimy więc, że samo pojęcie prawdziwego Boga zawiera wszechwiedzę, podobnie jak wszechobecność i wszechmoc.

---

[1]) I Kor. 14, 24—25.
[2]) Rzym. 4, 17.
[3]) Stromat., VI; P. G. IX, 388.
[4]) De Trinit. l. XV, c. 14; P. L. XLII, 1077.
[5]) Denzinger, 321, 1784.

IV. Bóg zna odwiecznie i z bezwzględną pewnością wszystkie rzeczy przyszłe, nawet te, które pochodzą z wolnej woli stworzeń.

Powyższy wniosek zawarty jest w tezie, którąśmy poprzednio uzasadnili. Ponieważ jednak stał on się przedmiotem szczególniejszych kontrowersyj i zaczepek, dlatego warto zwrócić nań szczególniejszą uwagę.

Filozofowie pogańscy naogół nie uznali tej prawdy. I tak np. Cycero odmówił Bogu znajomości przyszłych czynów wolnych, by w ten sposób ocalić wolność woli ludzkiej[1]). Skutek zaś takiego postępowania był ten, że, pragnąc uczynić ludzi wolnymi, uczynił ich, jak trafnie zauważył św. Augustyn, bluźniercami[2]).

Stoicy przyjmowali, że Bóg przewiduje przyszłe czynności ludzkie, ale zaprzeczali wolności. Predestynacjanie w IX w., husyci w XV w. oraz niektóre sekty protestanckie w XVI w. odnowili błędną naukę, według której wiedza Boża, przez którą Bóg przewiduje przyszłe czynności ludzkie, rodzi fatalizm.

Marcjonici sądzili, że uprzednia wiedza Boża nie odnosi się do wszystkich szczegółów; stoicy, za którymi poszli nowożytni racjonaliści, przyznawali Bogu tylko przypuszczalną wiedzę przyszłych czynności jestestw wolnych. Günther również był zdania, że Bóg tylko w sposób przypuszczalny przewidywał upadek pierwszych naszych rodziców.

Teza, którąśmy postawili, zawiera prawdę wiary.

I tu ułożyć można miejsca z Pisma św. na rozmaite grupy. Nasamprzód mamy cytacje, w których mowa, że Bóg zna wszystkie rzeczy przyszłe, zanim one istnieją: „Ty rozumiesz myśli moje zdaleka; przetrząsasz ścieżki moje i koleje moje"[3]). „Ty znasz skryte rzeczy i wiesz wszystko pierwej, niźli się stanie"[4]). — Dalej mamy teksty, według których Bóg przewiduje rzeczy przyszłe z taką dokładnością, z jaką widział rzeczy przeszłe: „Panu Bogu pierwej, niźli

[1]) De Divin., l. II.
[2]) De Civit. Dei, l. V, c. 9; P. L. XLI, 156.
[3]) Ps. 138, 3.
[4]) Dan. 13, 42.

były stworzone, wszystkie rzeczy znajome są; także i po dokończeniu na wszystko patrzy"[1]). „Oznajmia On rzeczy, które przeszły i które przyjść mają"[2]). — Trzecia grupa zawiera miejsca, w których mowa o tem, że Bóg patrzy na rzeczy przyszłe tak, jakgdyby były obecne: „Oczy Pańskie daleko są jaśniejsze nad słońce, wypatrujące wszystkie drogi człowiecze i na ludzkie serca patrzące, na skryte strony"[3]). „Sprawy wszelkiego ciała przed Nim, a nie jest nic zakrytego oczom Jego"[4]). — Do czwartej grupy zaliczamy proroctwa, które się spełniły. Tworzą one niezbity dowód na to, że Bóg przewiduje przyszłe czynności ludzkie. To też trafnie zauważył Tertuljan, że uprzednia wiedza Boża ma tylu świadków, ilu wskrzesiła proroków: „Praescientia tot habet testes, quot fecit prophetas"[5]). — Wreszcie przedstawia nam Pismo św. uprzednią wiedzę Bożą jako właściwą cechę prawdziwego Boga: „Oznajmijcie, co ma przyjść na potem, a poznamy, żeście wy bogowie"[6]). „Któż mnie podobny, mówi Pan?... Przyszłe rzeczy i które mają być niech mi oznajmią. Izali jest Bóg prócz mnie?"[7]).

Tę samą naukę podkreślają Ojcowie: „Nieomylnym znakiem Bóstwa, powiada Orygenes, jest przepowiadanie przyszłości, mianowicie wtedy, kiedy przepowiednia przechodzi siły ludzkie a spełniony fakt świadczy o tem, że Duch Św. jest sprawcą przepowiedni"[8]). — „Przyszłość, powiada św. Ambroży, jest dla Boga teraźniejszością, a dla tego, który zna wszystko, rzeczy przyszłe są jako te, które się już stały"[9]). — „Wyznawać Boga, dodaje św. Augustyn, a jednocześnie zaprzeczać temu, że Bóg przewiduje rzeczy przyszłe, to szaleństwo...; oczywista, że ten, co nie poznaje przyszłości, nie jest Bogiem"[10]).

---

[1]) Ekkli. 23, 28.
[2]) Ekkli. 42, 19—20.
[3]) Ekkli. 23, 28.
[4]) Ekkli. 39, 24—25.
[5]) Adv. Marcion. l. II, c. 5; P. L. II, 316.
[6]) Iz. 41, 23.
[7]) Iz. 44. 7, 8.
[8]) Cont. Celsum, l. VI, n. 10; P. G. XI, 1305.
[9]) De Fide, l. I, c. 15; P. L. XVI, 574.
[10]) De Civ. Dei, l. V, n. 1. 4; P. L. XLI, 149—152.

Przejdźmy teraz do dokumentów kościelnych, o których już wspomnieliśmy wyżej. Sobór w Walencji uczy, że Bóg posiada odwieczną wiedzę przyszłości; że poznaje On wszelkie dobro, które spełnią dobrzy przez łaskę, i wszelkie zło, jakie popełnią źli z własnej winy[1]). — „Wszystko jawne jest w obliczu Boga, powiada sobór watykański, nawet rzeczy przyszłe, pochodzące z wolnej czynności stworzeń"[2]).

Liturgja wyraża często przytoczoną naukę w sposób nader jasny i podniosły: „Ty przewidujesz, Boże, kto są ci, co Twoimi będą przez wiarę i przez uczynki"[3]).

Co o tem mówi rozum? Stwierdza on, że Bóg winien znać wszystko, co zależy od woli Jego względnie od Jego zezwolenia. Jeśli zaś wszystko pochodzi od Niego, to pewna, że rzeczy przyszłe powstają tylko, o ile je Bóg chciał lub na nie zezwolił. Rzeczy przyszłe są znane Bogu w ten sam sposób, w jaki się urzeczywistnią.

Rozum podaje nam jeszcze inny dowód, równie jasny i niezbity: Oczywista, że Bóg zna rzeczy przyszłe, przynajmniej wtedy, kiedy powstawają, dlatego, że jako Cel ostateczny ocenia je i osądza, podobnie jak współdziała przy ich powstawaniu jako Przyczyna pierwsza. A że Bóg jest całkowicie niezmienny tak, iż czas nie przynosi Mu niczego, czegoby nie posiadał odwiecznie, dlatego wiedział On zawsze to, co wie dziś. W Bogu wszystko jest aktualnością, doskonałością i życiem.

Kto więc wyznaje prawdziwego Boga, wyznaje tem samem, że posiada On odwieczne poznanie wszystkich rzeczy przyszłych.

V. Bóg poznaje z bezwzględną pewnością rzeczy warunkowo przyszłe.

Przez wyraz „rzecz warunkowo przyszła" (futuribile) oznaczają teologowie to, coby zaszło, gdyby się pewien warunek spełnił, który jednak w rzeczywistości nigdy się nie spełni. Możliwe są tu trzy hipotezy: nasamprzód istnieć może

[1]) Denzinger, 321.
[2]) Ibid. 1784.
[3]) Oratio pro vivis et defunctis.

między jakimś faktem przyszłości a postawionym warunkiem związek konieczny: gdyby Piotr zgrzeszył, utraciłby łaskę; następnie istnieć może między faktem przyszłości a postawionym warunkiem łączność niekonieczna, choć spełnienie danego warunku przewidzieć można przypuszczalnie: gdyby ogłoszono Ewangelję mieszkańcom Tyry, natenczas czyniliby oni pokutę; gdyby ten człowiek dożył wieku dojrzałego, zepsułby się moralnie. Wreszcie możliwa jest między faktem przyszłości a postawionym warunkiem łączność czysto zewnętrzna, której w żaden sposób przewidzieć nie można: gdyby król Joas siedmkroć uderzył ziemię grotem, pokonałby Syrję. Nie chodzi nam tutaj o pierwszą hipotezę, gdzie poznanie jest oczywiste i nieomylne; idzie nam raczej o dwie drugie hipotezy, gdzie między faktem przyszłości a odnośnym warunkiem niema łączności żadnej, lub istnieje tylko łączność możliwa. Zdarzenia warunkowo przyszłe są poniekąd czemś pośredniem między prostą możliwością a rzeczywistą przyszłością: nie należą one do rzeczywistej przyszłości, ponieważ nigdy się nie staną, dlatego że ów warunek się nie spełni; również nie są one prostą możliwością, bo byłyby się stały, gdyby się ów warunek był spełnił.

Niektórzy teologowie średniowieczni przypuszczali, że Bóg poznaje rzeczy warunkowo przyszłe tylko przypuszczalnie. Jest to jednak nauką pewną, że Bóg ma wiedzę jasną, dokładną i nieomylną o wszystkich rzeczach warunkowo przyszłych, o których mowa w Piśmie św. lub które mają jakiekolwiek znaczenie dla rządów Opatrzności i dla celu stworzenia.

Ten, który jest Prawdą pierwszą i bezwzględnie nieomylną, nie daje żadnych przepowiedni na chybił trafił lub bez należytej pewności; zna On zatem dokładnie i z całą pewnością to, co zechce oznajmić. I otóż czytamy w Piśmie św., że Bóg przepowiedział zdarzenia warunkowo przyszłe: Dawid pyta się Pana, czy mieszkańcy Ceily wydadzą go Saulowi, gdyby u nich pozostał. Pan odpowiedział twierdząco, co spowodowało Dawida do opuszczenia Ceily[1]). Mamy za-

[1]) I Król. 23, 11—13.

tem fakt, któryby był, gdyby Dawid był pozostał w Ceily, a który jednak nigdy nie zaszedł, ponieważ warunek ten się nie spełnił. Bogu jednak był ów fakt znany, skoro go uroczystym wyrokiem stwierdził.

Prorok Eljasz nakazuje królowi Joasowi uderzyć w ziemię grotem. Po trzykrotnem uderzeniu król się zatrzymał, za co otrzymał od proroka następującą naganę: „Gdybyś był uderzył pięć, sześć lub siedm razy, byłbyś pokonał Syrję"[1]). — Tu niema ze strony samego faktu żadnej koniecznej łączności; a jednak w wiedzy Bożej istniała takowa: to, co prorok w imię Boga z taką przepowiedział pewnością, byłoby na pewno nastąpiło, gdyby ów warunek został dopełniony.

Księga Mądrości wspomina o młodzieńcu, którego Bóg zabrał z tego świata, aby „złość nie odmieniła umysłu jego"[2]). — Bóg zatem wiedział, że dłuższe życie byłoby dla tej duszy okazją do upadku, którą postanowił usunąć.

Zbawiciel czyni miastom Palestyny wyrzuty dla ich niewierności i zatwardziałości: „Biada wam! albowiem gdyby w Tyrze i Sydonie stały się cuda, które się spełniły między wami, byłyby już dawno czyniły pokutę we włosiennicy i popiele"[3]).

Kiedy Chrystus z taką stanowczością przemawiał, znał On z całą pewnością to, co się nigdy nie zdarzyło, lecz co byłoby się stało, gdyby się ów warunek był spełnił, t. j., gdyby w Tyrze i Sydonie opowiedziano Ewangelję wśród tylu cudów.

W tymże sensie tłumaczyli Ojcowie przytoczony tekst z księgi Mądrości: „Bóg przewidywał, powiada św. Grzegorz z Nissy, jakie byłoby życie młodzieńca, gdyby był doszedł do wieku dojrzałego"[4]).

Św. Augustyn mówi często o uprzedniej wiedzy Bożej, zbijając przytem błędne wnioski, jakie pelagjanie starali się z niej wyprowadzić w kwestji predestygnacji i łaski[5]).

---

[1]) IV Król. 13, 18—19.
[2]) Mądr. 4, 11.
[3]) Mat. 11, 21.
[4]) De infantibus quae praemature abripiuntur; P. G. XLVI, 184.
[5]) De Corrept. et Gratia, c. 8; P. L. XLIV, 227.

Wreszcie mamy jeszcze świadectwo zmysłu katolickiego. Otóż Kościół oraz wierni proszą Boga o udzielenie dóbr doczesnych i o oddalenie nieszczęść, z warunkiem jednak, że to wyjdzie duszom na zbawienie. Takie zaś postępowanie równa się wyznaniu, że Bóg wie z pewnością, iż pewne rzeczy przyprawiłyby nas o zgubę, gdybyśmy je posiadali.

Nie mamy zamiaru wdawać się na tem miejscu w dyskusję nad wartością rozmaitych systemów teologicznych; pragniemy raczej podać prosty wykład nauki katolickiej.

VI. Uprzednia wiedza Boża nie sprzeciwia się w niczem wolności stworzonej.

Pismo św., które tak stanowczo głosi dogmat o nieskończonej uprzedniej wiedzy Bożej, zapewnia nas jednocześnie, że wolność nasza zostaje nienaruszona, że Stwórca zostawił nas „w ręce rady naszej", i wreszcie, że zguba stworzeń pochodzi wyłącznie z ich własnej winy: „Zatracenie twoje, Izraelu; tylko we mnie ratunek twój"[1]).

Kościół dał na synodzie w Walencji następujące jasne i stanowcze oświadczenie: Mimo że Bóg przewiduje wszystkie rzeczy, nikt nie idzie na potępienie, jeno dla własnej nieprawości; Bóg przewiduje, że źli popełnią złe uczynki z własnej nieprawości, gdy przeciwnie dobrzy spełnią uczynki dobre przez łaskę[2]).

Św. Augustyn wyjaśnia głęboki ten dogmat, posługując się następującem porównaniem: Nieomylna pamięć, jaką mamy o przeszłości, nie sprzeciwia się w niczem wolności dawniejszych uczynków naszych; w podobny sposób nieomylne przewidywanie przyszłości nie sprzeciwia się wolności uczynków przyszłych[3]).

Należy bowiem pamiętać o tem, że wieczność obejmuje wszystkie czasy i że Bóg widzi rzeczy przyszłe tak, jak my widzimy rzeczy przeszłe lub obecne.

Bóg przewiduje przyszłe zdarzenia tak, jak się staną, i dlatego staną się one w sposób wolny, ponieważ Bóg prze-

[1]) Oz. 13, 9.

[2]) Denzinger, 321.

[3]) De Libero Arbitrio, l. 3, c. 4, n. 11; P. L. XXXII, 1276.

widział i chciał, by były wolne. „Niech nas Bóg zachowa, powiada św. Augustyn, byśmy kiedykolwiek zaprzeczyli temu, że Bóg przewiduje przyszłość, chcąc w ten sposób uratować wolność naszą; wszak to Jego zawdzięczamy pomocy, że jesteśmy, oraz że jesteśmy wolni"[1]).

Z tego widzimy, jak błahy jest zarzut powtarzany do przesytu: Jeśli Bóg przewidział, że będę potępiony, to pójdę na potępienie bez względu na to, co będę czynił; jeśli zaś Bóg przewidział, że będę zbawiony, to zbawię się, cokolwiekbym czynił.

— Nie; w ten sposób Bóg nie przewiduje rzeczy przyszłych. Bóg przewidział i postanowił, że będziesz potępiony, jeżeli będziesz żył i umrzesz w grzechu, a że będziesz zbawiony, jeżeli będziesz żył i umrzesz w łasce. Staraj się zatem o jedno: mianowicie o spełnianie dobrych uczynków i o zachowanie przyjaźni z Bogiem.

Inny błąd sofistyczny polega na tem, że nie rozróżniamy nieomylności od konieczności i fatalizmu. Jeśli Bóg przewiduje, że będę zbawiony, natenczas zbawienie moje nastąpi niechybnie: konsekwencja jest konieczna, bo Bóg w przewidywaniu swojem mylić się nie może; wszelako zbawienie moje nie jest rzeczą konieczną lub podlegającą fatalizmowi, bo urzeczywistni się ono tylko przy dobrowolnej współpracy mojej. Jeśli widzę np. Piotra biegnącego, to rzecz jasna, że w tej samej chwili nie może on siedzieć; konsekwencja jest konieczna, a jednakowoż bieg Piotra nie przestaje być czynnością całkowicie dobrowolną i wolną.

Wzniosła prawda o uprzedniej wiedzy Bożej pozostaje bezwątpienia dla nas tajemnicą, póki nie dostąpimy widzenia uszczęśliwiającego.

Póki żyjemy na tej ziemi, nie znamy wewnętrznej racji uprzedniej wiedzy Bożej, choć wiemy z całą pewnością, że Bóg, jak słusznie św. Augustyn zaznaczył, poznaje doskonale wszystkie rzeczy, zanim one istnieją[2]).

---

[1]) De Libero Arbitrio, l. 3, c. 4. n. 11; P. L. XXXII, 1276.

[2]) Św. Augustyn, In Ps. 49, 18; P. L. XXXVI, 577. — Por. Sum. Theol. I, q. 14.

Narazie dość będzie, jeśli zachowamy w pamięci tę podstawową zasadę, mianowicie, że Bóg poznaje przyszłość, tak, jak my poznajemy teraźniejszość i przeszłość.

Przez to, że widzimy rzeczy obecne i że pamiętamy o przeszłych, natura ich w niczem się nie zmienia; w podobny sposób wiedza, jaką Bóg ma o rzeczach przyszłych, nie znosi bynajmniej ich niekonieczności.

ROZDZIAŁ VI.

Wola Boga.

I. Bóg posiada wolę.

Jest prawdą wiary, zawartą w Piśmie św. i określoną wyraźnie przez Kościół, że Bóg posiada wolę.

Już Psalmy St. Testamentu przypisują dzieło stworzenia woli Bożej: Wszystko, co chciał, uczynił Bóg na niebie i na ziemi[1]); rzekł i wszystko zostało stworzone[2]); wielkie są dzieła Jego, wyszukane według wszystkiej łaskawości Jego[3]). Prorocy wysławiają bezwzględną skuteczność woli Bożej: Rada moja jest silna, a wszelka wola moja się spełni[4]).

Zbawiciel uwydatnił jasno i wyraźnie różnicę między swą wolą ludzką a wolą Bożą: „Niech się stanie wola Twoja, a nie moja"[5]); stwierdził On tem samem istnienie woli ludzkiej i woli Bożej. Św. Paweł zapewnia, że wola Boża ma za przedmiot nasze uświęcenie[6]), że jest tajemnicza, niezgłębiona, wszechmocna, dobra, łaskawa i doskonała[7]).

Sobór watykański potępia błędy ateistów, materjalistów i panteistów, i wyznaje, że Bóg jest nieskończony pod względem umysłu, woli i wszelkiej doskonałości[8]).

---

[1]) Ps. 125, 6.
[2]) Ps. 148, 5.
[3]) Ps. 110, 2.
[4]) Iz. 40, 10.
[5]) Łuk. 22, 42.
[6]) I Tes. 4, 3.
[7]) Rzym. 12, 2.
[8]) Denzinger. 1782.

Dogmat ten związany jest nierozerwalnym węzłem z innemi podstawowemi prawdami wiary. I tak pojęcie Trójcy Św. wymaga pochodzenia przez Wolę i Miłość; stworzenie jest dziełem zarówno skutecznej woli jak i nieskończonego rozumu; wszystkie zamiary Boże, odnoszące się do świata, do zbawienia, do odkupienia, do łaski i do chwały, suponują wolę nieskończenie dobrą i miłującą bezinteresownie stworzenia swoje.

Czyż wreszcie ten, co mieni się Inteligencją i Doskonałością, może być pozbawiony woli, tej tak szlachetnej doskonałości, towarzyszącej rozumowi u Aniołów i ludzi? Przenigdy! Bóg, powiada pięknie św. Ireneusz, myśli, kiedy chce, i chce, kiedy myśli; jest On myślą, wolą i źródłem wszelakiego dobra[1]).

II. Wola Boża jest bezwzględnie wolna w stosunku do wszystkiego, co nie jest Bogiem.

Jasną jest rzeczą, że Bóg chce koniecznie własnego swego bytu, swego życia, swej szczęśliwości, słowem, wszystkiego, co jest Nim samym. Obojętnym można być tylko wobec tego, co jest ograniczone i niedoskonałe. Ktoby więc twierdził, że Bóg posiada wolność w stosunku do samego siebie, ten wprowadza w dobroć Bożą ograniczenie, a w doskonałość Jego pewne braki. Jest zatem rzeczą oczywistą, że Bóg zna i chce z koniecznością samego siebie; Jego Słowo i Miłość pochodzą od Niego samorzutnie i koniecznie, ale nie żywiołowo i naoślep, ponieważ dwojaka czynność, przez którą pochodzą, jest duchowa i świadoma.

Natomiast w stosunku do wszystkiego, co nie jest Bogiem, wola Boża posiada bezwzględną niezależność, będącą doskonałą wolnością.

Jest to prawda wiary, którą niezliczone błędy starały się spaczyć lub przyćmić. Poganie sądzili, że Bóg zależy, podobnie jak zwykli śmiertelnicy, od przeznaczenia, i że czynności Jego często podlegają konieczności; moniści, panteiści i immanentyści twierdzą, że Bóg podlega prawu rozwoju,

---

[1]) Św. Ireneusz, Adv. Haer. l. I, c. 12; P. G. VII, 574.

zaprzeczając tem samem wolności, jak również niezmienności Bożej. Arnold z Brescji, Abelard, Wiklef, Luter i Kalwin głosili, że Bóg poddany jest fatalizmowi; niektórzy filozofowie racjonalistyczni, jak np. Emil Saisset, Cousin i Robinet, utrzymują, że Bóg nie mógł nie stworzyć świata; zdaniem Günthera i Hermesa Bóg stworzył świat z tą samą koniecznością, z jaką miłuje samego siebie.

Pismo św. uczy, że Bóg działa z całkowitą wolnością. W chwili, kiedy ma stworzyć człowieka, podejmuje Bóg radę w niezbadanych głębinach swej odwiecznej mądrości, by z całkowitą niezależnością wyrzec to wielkie słowo: Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze[1]). — Wszystko, co jest na niebie i na ziemi, uczynił Bóg, dlatego że chciał[2]). — Nie stworzył On wszechświata z ślepej konieczności, lecz dla samego siebie[3]). — Tak samo postępuje Bóg w porządku nadprzyrodzonym: kiedy wlewa łaskę w duszę, kiedy rozdaje nadprzyrodzone dary, to czyni to, dlatego że chce, i tak, jak chce[4]).

Ojcowie stanęli z całą stanowczością w obronie powyższego dogmatu. Potęga Boża, powiada św. Teofil z Antiochji, okazuje się w tem, że Bóg stwarza wszystko z niczego, oraz, że stwarza z zupełną wolnością[5]). — Makary uczy, że Bóg stworzył świat w sposób zupełnie wolny i że człowiek stworzony jest na obraz Boży, ponieważ jest wolny, podobnie jak Stwórca[6]). — Bóg jest w czynnościach swoich całkowicie niezależny, powiada św. Epifanjusz, tak jednak, że czyni zawsze to, co zgadza się z Jego bóstwem[7]). — Ktoby badał powód, dla którego Bóg stworzył świat, powiada św. Augustyn, ten szukałby przyczyny woli Bożej. A że niema nic większego ponad wolę Bożą, dlatego nie ma ona przyczyny, którąby ją określała[8]). — Widzimy więc, że wedle nauki Oj-

[1]) Ks. Rodz. 1, 26.
[2]) Ps. 135, 6.
[3]) Przyp. 16, 4.
[4]) Jan, 3, 8.
[5]) Ad Antol. l. 2; P. G. VI, 1072.
[6]) Fragm. P. G. X, 1392, 1398.
[7]) Haeres, 70, 7; P. G. XLII, 349.
[8]) De 83 quaest. q. 28; P. L. XL, 18.

ców wola Boża jest bezwzględnie wolna i niezależna, ponieważ nie zna innego prawa, prócz najmędrszego prawa własnego wyboru.

Mamy szereg orzeczeń najwyższego Urzędu nauczycielskiego w sprawie wolności Boga. Papież Inocenty II naucza, że Bóg mógł inaczej uczynić to, co uczynił[1]). — Jan XXII potępia zdanie Ekarda, według którego Ojciec stworzył wszechświat tak, jak rodzi Syna swego[2]). — Sobór florencki wierzy i naucza, że Bóg stworzył świat, kiedy chciał i z czystej dobroci[3]). Pius IX oświadcza, że teorje Günthera sprzeciwiają się prawdzie katolickiej o wolności Bożej, która przecież przy stworzeniu świata wolna była od wszelkiej konieczności[4]). — Sobór watykański przypomina nasamprzód w rozdziale „De Deo Creatore" zasadniczą prawdę o wolności Bożej: Bóg stwarza nie z konieczności lub z potrzeby, lecz z dobroci, — mianowicie w tym celu, by objawić doskonałości swoje przez dobra, któremi obdarza stworzenia —, oraz z całą świadomością i wolnością mocą zupełnie wolnego postanowienia: liberrimo consilio[5]); następnie sobór zwraca się w kanonie piątym zarówno przeciwko błędom panteistycznym i racjonalistycznym, jako też przeciwko Güntherowi: Anatema temu, ktoby twierdził, że wola Boża nie jest wolna od wszelkiej konieczności, lecz że Bóg stworzył świat z tą samą koniecznością, z jaką samego siebie miłuje[6]).

Święte Oficjum potępiło d. 14 grudnia 1887 r. ośmnastą tezę Rosmini'ego: Miłość, z którą Bóg miłuje samego siebie w stworzeniach, i która jest racją, dlaczego postanawia stwarzać, stanowi konieczność moralną, która w Bycie doskonałym odnosi zawsze pożądany skutek[7]). — W Bogu zatem niema ani konieczności moralnej, ani fizycznego determinizmu.

---

[1]) Denzinger, 374.
[2]) Ibid. 503.
[3]) Ibid. 706.
[4]) Ibid. 1655.
[5]) Ibid. 1783.
[6]) Denzinger, 1805.
[7]) Ibid. 1908.

Wreszcie Leon XIII stwierdza na nowo i udowadnia dogmat o wolności woli Bożej: Bóg, będący nieskończenie doskonałym, bezwzględnie rozumnym i z istoty swej dobrym, jest również bezwzględnie wolny, lubo że nie może żadną miarą chcieć moralnego zła, podobnie jak święci w niebie nie mogą chcieć moralnego zła dlatego, że oglądają najwyższe Dobro[1]).

Dla głębszego zrozumienia powyższej nauki oraz dla łatwiejszego rozwiązania powstających trudności warto przypomnieć rozróżnienie, któreśmy przytoczyli, kiedy chodziło o niezmienność Bożą. Mimo że czynność Boża sama w sobie jest nieskończona, konieczna i wieczna, to jednak kres jej nie posiada podobnych przymiotów; żadna bowiem rzecz stworzona nie zasługuje ze siebie na to, by być koniecznym kresem woli Bożej, ponieważ żadna nie jest ani tak doskonała, iżby Bóg zniewolony był ją obrać, ani tak nikła, iżby ją musiał koniecznie odrzucić. Pod tym więc względem Bóg posiada całkowitą niezależność, tak, iż jeśli postanowi urzeczywistnić powzięty zamiar stworzenia świata, to nie pochodzi to z jakiejś konieczności, którąby Go zniewalała, lecz z zupełnie wolnego wyboru: liberrimo consilio.

III. Wola Boża a zbawienie ludzi.

Kiedy chodzi o zbawczą wolę Bożą, to widzimy dwie wielkie grupy krańcowo przeciwnych błędów. Zdaniem pelagjanów Bóg chce jednakowo i indyferentnie zbawienia wszystkich ludzi, byle oni sami je chcieli. Człowiek zatem jest w stanie dopiąć celu ostatecznego bez pomocy łaski; a jeśli łaska jest potrzebna, jak twierdzili semipelagjanie, to istnieje jednak dla człowieka możność przygotowania się do łaski i wysłużenia jej zapomocą sił przyrodzonych. Wprost przeciwną naukę głosili predestynacjanie, a później niektórzy zwolennicy pseudoreformacji. Śmieli oni postawić bluźnierczą tezę, według której Bóg chce zbawienia dla jednych, a dla innych wiecznego potępienia. Herezję tę odnowili janseniści w nieco odmiennej formie: przed upadkiem pierwszych rodzi-

[1]) Encykl. Libertas z r. 1888.

ców Bóg chciał zbawienia wszystkich ludzi, natomiast po ich upadku chce On tylko zbawienia predestynowanych.

O wspomnianych błędach pomówimy jeszcze przy zagadnieniu predestynacji i łaski; na tem miejscu ograniczymy się do krótkiego wykładu nauki katolickiej o zbawczej woli Bożej względnie o powszechności odkupienia. Jest bowiem oczywiste, że Bóg chce prawdziwie zbawienia tych wszystkich, za których wydał Syna swego na śmierć.

1) Prawdą wiary jest, że Jezus Chrystus umarł nietylko za wybranych, lecz także za innych ludzi. Papież Inocenty X potępił piątą tezę Jansenjusza, według której Chrystus umarł i przelał krew swoją wyłącznie za wybranych. Teksty Pisma św. i Tradycji, które poniżej podajemy, stwierdzają przynajmniej tę jedną cechę powszechności zbawczej woli Bożej.

2) Wedle ogólnego zdania teologów jest prawdą wiary, że Chrystus umarł za wszystkich wiernych. W przeciwnym bowiem razie nie można rozumieć kategorycznego twierdzenia św. Pawła: „Bóg jest zbawcą wszystkich ludzi, a przedewszystkiem wiernych:" Salvator omnium hominum maxime fidelium[1]). Również wszyscy wierni zobowiązani są przyjąć z wiarą następujące słowa symbolu: „Który dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z niebios, stał się człowiekiem, cierpiał i umarł". Jest więc prawdą wiary, że Bóg chce zbawienia wszystkich.

3) Jest prawdą ściślej związaną z dogmatem, że Chrystus Pan umarł za wszystkich dorosłych, nawet za niewiernych. Słyszeliśmy właśnie słowa św. Pawła, głoszącego, że Chrystus chce wprawdzie w szczególniejszy sposób zbawienia wiernych, ale że jest jednak Zbawcą wszystkich ludzi: Salvator omnium hominum. Na innem miejscu poleca św. Paweł wiernym modlić się za wszystkich ludzi, dlatego że się to podoba Bogu, Zbawicielowi naszemu, który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy: „Jeden bowiem jest Bóg, jeden Pośrednik Boga i ludzi, Chrystus Jezus, który samego siebie dał na odkupienie za wszystkich"[2]).

[1]) I Tym. 6, 10.
[2]) I Tym. 2, 1—6.

Sposób, w jaki apostoł przeprowadza przytoczony dowód, wykazuje jasno, że zbawcza wola Boża ma charakter uniwersalny i nie zna zastrzeżeń: 1) Należy modlić się za wszystkich, ponieważ Bóg chce, aby wszyscy byli zbawieni; 2) wszyscy mają jednego Boga i jednego Pośrednika; 3) dla wszystkich poznanie prawdy jest środkiem dojścia do zbawienia; 4) Chrystus złożył okup za wszystkich, a tym nieskończonym okupem — to On sam.

Dogmat, tyczący się zbawczej woli Bożej, stanowi główny przedmiot nauki apostoła: Chrystus umarł za wszystkich, którzy zgrzeszyli w Adamie, a dobre skutki łaski Jego są bardziej doniosłe i uniwersalne, niźli złe skutki grzechu Adama[1]). — Umarł On za wszystkich, aby i którzy żyją, już nie sami sobie żyli, ale Temu, który za nie umarł i zmartwychwstał[2]).

Już w Starym Testamencie znajdujemy tę pocieszającą naukę. Księga Mądrości rozwodzi się szeroko nad tem, jak bardzo Bóg miłuje wszystkich ludzi; wszak litość Jego obejmuje nawet niepoprawnych grzeszników i bałwochwalców zatwardziałych[3]).

Posłuchajmy nauki Ojców. — Bóg chce, powiada św. Grzegorz z Nissy, aby wszyscy ludzie byli zbawieni, i dlatego wola Boża nie ponosi winy, jeśli niektórzy pójdą na zatracenie[4]). — Bóg, woła św. Ambroży, pragnie posiąść wszystkich, których stworzył. Obyś więc, człowiecze, nie oddalał się od Chrystusa, ani się przed Nim ukrywał! Wszakże szuka On nawet tych, którzy się przed Nim kryją[5]). — Bóg, powiada św. Prosper, otacza opieką swoją wszystkich ludzi.... niewiarę swą winni oni przypisać samym sobie, wiarę zaś łasce Bożej[6]).

---

[1]) Rzym. 5, 15 nn.
[2]) II Kor. 5, 14—15.
[3]) Mądr. 11.
[4]) Adv. Apollin. 29; PG. XLV, 1187.
[5]) Enarrat. in Ps. 39, n. 20; P. L. XIV, 1117.
Ad capit. Gallorum, 8; P. L. LI, 164.

Co się tyczy orzeczeń Kościoła, to dość będzie przytoczyć trzeci rozdział synodu w Kiersy (853 r.): „Bóg wszechmogący chce, aby wszyscy bez wyjątku zbawieni byli, choć w rzeczywistości niewszyscy się zbawią. Że się jedni zbawią — to łaska Zbawiciela; że się inni potępią — to własna ich wina"[1]).

4) Jest nauką prawie ogólnie przyjętą przez teologów, że Jezus Chrystus umarł nawet za dzieci, które nie doszły do wieku rozeznania i nie otrzymały łaski Chrztu św.

Widzieliśmy, że Zbawiciel przelał krew swoją za wszystkich, którzy umarli w Adamie, a więc zarówno za niemowlęta, jak i za dorosłych. Do wszystkich odnosi się ogólna formuła: Salvator omnium hominum, Zbawiciel wszystkich ludzi, i nic nie upoważnia nas do tego, by wykluczyć niemowlęta. I dla nich przygotował Bóg środki do zbawienia; a jeśli one w rzeczywistości nie osiągną pożądanego skutku, to polega to na przyczynach drugorzędnych, które zaniechały niezbędnego współdziałania.

Z drugiej strony wieczny los niemowląt nie jest tak opłakany, jak go przedstawiali janseniści. Wszak nie jest to pelagjańską bajką, powiada Pius VI, że istnieje otchłań, gdzie znajdują się dzieci pozbawione łaski Chrztu św., wolne od kary ognia[2]). — Zdaniem św. Tomasza posiadają one przyrodzone poznanie i przyrodzoną miłość Boga, co stanowi dla nich źródło prawdziwego szczęścia: De ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione[3]).

Ponieważ chodzi nam obecnie tylko o prawdy wiary, dlatego nie uwzględniamy tutaj rozmaitych systemów scholastycznych, dotyczących woli Bożej. Otóż bez względu na to, co mówią poszczególne systemy, stwierdzić należy z całą pewnością, że wola Boża okazuje się wobec nas pełną niezrównanej dobroci i łaskawości; chcieć zatem to, czego Bóg chce, to jedyna umiejętność, która daje prawdziwy pokój[4]).

---

[1]) Denzinger, 318.
[2]) Ibid. 1526.
[3]) Supplem. q. 71, a. 1.
[4]) Por. Sum. Theol. I, q. 19.

ROZDZIAŁ VII.

Opatrzność Boża.

I. Pojęcie Opatrzności. Teorje błędne.

Poprzednie rozważania o wiedzy i woli Bożej prowadzą nas do rozpatrywania Opatrzności, która w pojęciu swojem zawiera zarówno wiedzę, jak i wolę Bożą.

Opatrzność ma za zadanie kierować stworzenia do celu, który im odpowiada, zapomocą środków dostosowanych do danego celu. Kiedy chodzi o pojęcie Opatrzności, natenczas należy dobrze uważać, by nie pomieszać dwóch rzeczy zupełnie różnych: mianowicie p l a n u czyli obmyślanego porządku, którego mają przestrzegać stworzenia, a z drugiej strony w y k o n a n i a d a n e g o p l a n u. Pierwsze, t. j. plan, jest dziełem O p a t r z n o ś c i w ścisłem znaczeniu; drugie natomiast, t. zn. wykonanie planu, należy do r z ą d ó w Bożych. O p a t r z n o ś ć jest wieczna, ponieważ Bóg odwiecznie przewiduje i obmyśla to, co się ma spełnić w czasie; natomiast r z ą d y swe Bóg wykonywa tylko w czasie, ponieważ w czasie tylko istnieją te niezliczone jestestwa, któremi Bóg rządzi i które pobudza do czynności.

Powiedzieliśmy, że Opatrzność suponuje rozum i wolę: naprzód rozum, który przewiduje, obmyśla i zarządza; a potem wolę, której funkcją jest powziąć zamiar i dokonać wyboru środków.

Wyróżniamy Opatrzność p r z y r o d z o n ą, odnoszącą się do wspólnego względnie szczegółowego celu stworzeń w porządku przyrodzonym, i Opatrzność n a d p r z y r o d z o n ą, odnoszącą się do zbawienia stworzeń, wyniesionych do porządku łaski i powołanych do wiekuistej chwały.

Opatrzność nadprzyrodzona jest znowu dwojaka: nadprzyrodzona Opatrzność powszechna przewiduje i przygotowuje dla wszystkich stworzeń rozumnych dostateczną pomoc do zbawienia; nadprzyrodzona zaś Opatrzność szczegółowa zapewnia wybranym łaski skuteczne, by z niechybną pewnością dostąpili wiekuistej chwały.

Tę osobliwszą Opatrzność nazywamy przeznaczeniem czyli predestynacją.

Podstawowy ten dogmat stał się przedmiotem wielorakich bluźnierczych błędów. Istnieniu Opatrzności Bożej zaprzeczają ateiści, panteiści, materjaliści, oraz wszyscy, którzy głoszą immanentyzm lub ślepy i bezwzględny ewolucjonizm wszechświata. Deiści przyjmują wprawdzie istnienie Boga, ale odrzucają powszechną Jego Opatrzność, odnoszącą się do wszystkich rzeczy i szczegółów. Nowożytni racjonaliści odnawiają starożytny błąd Cycerona, mianowicie, że Opatrzność Boża nie odnosi się do wolnych czynności człowieka. Teiści wierzą w przyrodzoną Opatrzność, ale odrzucają wszelki wpływ Opatrzności w porządku nadprzyrodzonym. Znany jest wreszcie powtarzany aż do przesytu zarzut, że pojęcie Opatrzności nie da się pogodzić z problemem zła.

II. Istnienie Opatrzności powszechnej.

Księgi święte uczą wyraźnie, że Bóg uczynił wszystkie rzeczy, zarówno wielkie, jak i małe, oraz, że opiekuje się jednakowo wszystkiemi[1]), choć szczególniejszą opieką otacza stworzenia rozumne. „Wszystkie troskanie wasze składajcie na Pana, gdyż On ma pieczę o was"[2]). Miejsca z Pisma św. i z Ojców, na których podstawie wykazaliśmy, że wiedza Boża odnosi się do wszystkiego, co istnieje, a więc do wszystkich szczegółów, do wszystkich rzeczy przyszłych, a nawet do wszystkich uczynków warunkowo przyszłych, mają i tu znaczenie, ponieważ stwierdzają, że Bóg nietylko poznaje wszystko, lecz że się wszystkiem także zajmuje i opiekuje.

---

[1]) Mądr. 6, 8.
[2]) I Piotr. 5, 7.

Wobec tego przechodzimy wprost do orzeczeń najwyższego Urzędu nauczycielskiego.

Wyznanie wiary, przedłożone waldeńczykom w r. 1208, orzeka wyraźnie, że istnieje jeden Bóg, Ojciec, Syn i Duch Św., który rządzi i kieruje wszystkiemi rzeczami, cielesnemi i duchowemi, widzialnemi i niewidzialnemi[1]).

Syllabus Piusa IX z r. 1864 potępia następujące zdanie: „Należy zaprzeczyć wszelkiej działalności Bożej na ludzi i na świat"[2]). — Prawdziwe zatem jest zdanie przeciwne: Działalność Boża odnosi się zarówno do świata materjalnego, jak i do stworzeń wolnych.

Ojcowie soboru watykańskiego ujęli wspomniany dogmat w krótkie a lapidarne słowa: „Opatrzność rządzi i opiekuje się wszystkiem, co Bóg stworzył, dosięgając, jak powiada Pismo św., wszystkich rzeczy od końca aż do końca mocnie, i rozrządza wszystko wdzięcznie. Wszystkie rzeczy, jak się wyraża autor Listu do Żydów, obnażone są i odkryte oczom Jego, nawet rzeczy przyszłe, pochodzące z wolnych czynności stworzeń"[3]).

Przytoczona formuła soboru zawiera cały szereg ważnych prawd: 1) Istnieje Opatrzność Boża: Deus providentia sua; 2) Opatrzność jest uniwersalna, t. zn. odnosi się do wszelakiego stworzenia: universa quae condidit; 3) Opatrzność jest bezpośrednia, ponieważ otacza każdą rzecz szczególną opieką: tuetur; 4) Opatrzność wszystkiem rządzi, wszystko porusza i prowadzi do celu: gubernat; 5) rządy Opatrzności są silne, ponieważ przeprowadzają wszystko z niechybną pewnością; a czynią to „wdzięcznie", ponieważ uwzględniają naturę i skłonność każdego jestestwa; żadnej istocie nie zadawają najmniejszego gwałtu, lecz działają w samem wnętrzu stworzonej substancji, nie naruszając jej rodzimych zdolności, słowem, wszystko dzieje się tak, jakgdyby stworzenia same działały: fortiter et suaviter. 6) Pojęcie Opatrzności wypływa z prawdy o nieskończonej wiedzy Boga: Bóg zaj-

[1]) Denzinger, 421.
[2]) Ibid., 1702.
[3]) Ibid. 1784.

muje się wszystkiem, ponieważ wszystko odkryte jest przed obliczem Jego: Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius. 7) Sobór stwierdza wreszcie przeciwko racjonalistom wszystkich czasów, że Opatrzność, podobnie jak wiedza Boża, odnosi się nawet do wolnych czynności aniołów i ludzi: ea etiam quae libera creaturarum actione futura sunt.

Kto posiada pojęcie prawdziwego Boga, ten nie jest w stanie zaprzeczyć prawdzie o Opatrzności. Bo czemużby nie miało być Opatrzności lub czemużby się ona nie miała odnosić do wszystkich istot, okoliczności i szczegółów? Chyba dlatego, że Bóg nie ma dostatecznej wiedzy, lub że nie chce prowadzić jestestw stworzonych do celu zapomocą odpowiednich środków, lub wreszcie dlatego, że nie może urzeczywistnić obmyślanego przez siebie planu. Niedorzeczność każdej z wymienionych hipotez jest oczywista. Oczywistą jest rzeczą, że ten, który jest Wszechwiedzą i Mądrością nieskończoną, widzi cel każdej rzeczy oraz wszystkie okoliczności i praktyczne środki, mogące każdą rzecz doprowadzi do własnego jej celu; również oczywista, że Bóg chce powzięte zamiary swe urzeczywistnić, ponieważ nieskończona Dobroć nie może się nie zajmować dziełami rąk swoich; bo choć Go sprawiedliwość nie zmusza do stworzenia świata, to jednak dobroć Jego i łaskawość zniewalają Go do zajęcia się dziełami rąk swoich. Bóg wreszcie jest Wszechmocą i dlatego stosuje skutecznie środki do celu, usuwając wszelkie trudności i zapory.

Z powyższego wypływa wniosek konieczny, że istnieje Opatrzność powszechna, ponieważ wszystko jest dziełem nieskończonej Miłości, mającej na usługi nieskończoną Wiedzę i Potęgę.

III. Opatrzność Boża a problem zła wedle nauki katolickiej.

Głośną była za czasów Ojców teorja o dwóch krańcowo przeciwnych pryncypjach: o pryncypjum dobrem, od którego pochodzi wszystko, co dobre, i o pryncypjum złem, z którego

wypływa wszelakie zło. Teorję tę odnowili kolejno gnostycy[1]), manichejczycy i albigensi.

W walce z przytoczoną teorją posunęli się niektórzy tak daleko, iż wskazywali wprost Boga jako właściwe źródło zła. Zdaniem Kalwina Bóg nietylko zezwala na zło, lecz pobudza wprost do złego, tak, że jest sprawcą grzechu. Luther, a z nim Melanchton, utrzymują, że Bóg jest sprawcą cudzołóstwa Dawida, okrucieństwa Saula i zdrady Judasza, tak samo jak jest sprawcą nawrócenia Pawła[2]).

Naukę katolicką streścić można w następujących zdaniach: 1) Bóg w żaden sposób nie chce moralnego zła czyli grzechu. — Naukę tę wypowiada Pismo św. często i wyraźnie: Bóg nasz ma odrazę do nieprawości i do tych, którzy ją popełniają[3]); nienawidzi On bezbożnika i jego bezbożności[4]); ma On wstręt do postępowania tego, który czyni zło, a miłuje tego, który trzyma się drogi sprawiedliwości[5]); nie kusi On nikogo do złego[6]).

Kościół wydał słuszny wyrok potępienia na twórców różnych niebezpiecznych teoryj, jak również na bluźnierczych heretyków. Papież Jan XXII potępia następujące zdanie Ekarda: „Człowiek sprawiedliwy winien uzgodnić wolę swoją z wolą Bożą tak dalece, iżby chciał wszystko, co Bóg chce; a ponieważ Bóg chce w jakiś sposób, iżbym popełnił grzech, dlatego nie będę tego chciał, bym nie był popełnił grzechu; na tem polega prawdziwa skrucha"[7]). — Prawdziwe zatem jest zdanie przeciwne: Bóg nie chce w żaden sposób, bym był popełnił grzech, nie będę więc tego chciał, bym go był popełnił. — Sobór trydencki wydał następujące orzeczenie: „Anatema temu, ktoby twierdził, że nie jest to w mocy człowieka wejść na drogę grzechu, lecz że Bóg działa w nas zarówno zło, jak i dobro, i to nietylko przez zezwolenie, lecz bezwzględnie i w ścisłem słowa znaczeniu, tak, iż

[1]) Por. P. Tixeront, Histoire des dogmes, I, rozdz. IV.
[2]) Por. Melchior Cano, De Locis Theologicis, l. II, c. 4.
[3]) Ps. 5.
[4]) Mądr. 14. 9.
[5]) Przyp. 15, 9.
[6]) Jak. 1, 13.
[7]) Denzinger, 514.

zdrada Judasza jest tak samo dziełem Bożem, jak nawrócenie Pawła"[1]). Prawda ta jest oczywista dla rozumu i opiera się na bezwzględnej pewności wiary. Zło moralne jest odstępstwem od Boga i rokoszem przeciwko majestatowi Jego; a Bóg przecież nie może ani chcieć, ani sprawiać, by Mu kto ubliżał lub się od Niego odwrócił.

2) Bóg mógłby przeszkodzić złemu, lecz nie jest do tego zobowiązany, i dlatego może je dopuścić.

Synod w Soissons (1140 r.) potępił następujące zdanie Abelarda: „Bóg nie ma powinności, ani możności przeszkodzić złemu"[2]).

Bóg mógłby przeszkodzić złemu, ponieważ zło nie jest czemś istniejącem z konieczności, coby mogło z Bogiem współzawodniczyć lub Mu dorównać. Lecz w jaki sposób mógłby Bóg złemu przeszkodzić? Otóż Bóg mógłby w rozmaity sposób zaradzić wszelkiemu złemu: albo nie stwarzając wogóle istot wystawionych na grzech lub zdolnych grzeszyć; lub też udzielając im tak obfitej pomocy, iżby stały się w rzeczywistości niezdolne do popełnienia grzechu; — tak postąpił Bóg z Najśw. Marją Panną; lub wreszcie udzielając im od pierwszej chwili ich istnienia widzenia uszczęśliwiającego, któreby wolę ich skierowało nieodmiennie ku bezwzględnemu Dobru.

Bóg nie jest zobowiązany przeszkodzić złemu. Rozumne bowiem stworzenie jest z natury swej ułomne, dlatego że ma wolną wolę, która ze siebie jest chwiejna i niestała. To też stworzenie nie może być wolne od możności grzeszenia, jeno dzięki szczególniejszej łasce. Otóż oczywista, że Bóg nie jest żadną miarą zobowiązany udzielać tego, co pochodzi z czystej i nadzwyczajnej łaski. Podobnie jak jałmużny nazwać nie możemy należytością, ani przywileju — prawem, tak niedorzecznością byłoby twierdzić, że to, co jest nadzwyczajne, jest rzeczą normalną. Gdyby Bóg miał powinność przeszkodzić złemu, występującemu w jakiejbądź formie, natenczas byłby zniewolony zaniechać stworzenia istot, których prze-

[1]) Ibid. 816.
[2]) Ibid. 375.

wrotność przewiduje. I tak złość stworzeń ograniczałaby potęgę Stwórcy, i byłaby uszczupleniem Jego bezwzględnej niezależności.

3) Kiedy Bóg dopuszcza zło, to czyni to zawsze z wyższych racyj.

Zło i grzech są prawdziwem zaprzeczeniem ładu i prywacją wielkiego dobra, i dlatego Opatrzność Boża nie może zezwolić na grzech dla samego grzechu, lecz jedynie dla celów godnych Boga.

Do wspomnianych wyższych racyj zaliczamy nasamprzód te, które wymieniliśmy: Ułomność wolnej woli stworzenia, bezwzględna niezależność Pana, którego złość żadną miarą nie może krępować, i przewrotność stworzenia, a wreszcie ujawnienie doskonałości Bożych: miłosierdzia i potęgi, dzięki którym Bóg dźwiga grzesznika z upadku i prowadzi go na wyżyny świętości; najwyższej sprawiedliwości Boga, objawiającej się przedziwnie, nawet wobec tych, co wzgardzili Jego dobrocią. Bóg wreszcie dopuszcza zło na to, by człowiek miał okazję do ćwiczenia się w cnocie: w pokucie, która wznieść się może na tem wyższe stopnie doskonałości i heroizmu, im upadek był większy; w pokorze, którą człowiek łatwiej nabywa w poniżeniu; we wdzięczności, która wzmaga się w miarę, jak przebaczenie jest większe i pełniejsze i t. d.

4) Co się tyczy fizycznego zła natury, to Bóg nie chce go wprost, lecz pośrednio, mianowicie ze względu na wyższe dobro, mające z niego wyniknąć.

Zło fizyczne jest prywacją realności i dobra. Nie wchodzi ono przez się we wnętrzny skład wszechświata, i dlatego nie może być przez się przedmiotem woli i zabiegów. Gdyby jednak niektóre istoty nie podlegały zepsuciu, natenczas byłoby rzeczą niemożebną, iżby się wszystkie stopnie bytu w świecie urzeczywistniły. Gdyby np. ziarno, złożone w ziemi, nie uległo zepsuciu, nie mielibyśmy bogatego żniwa; lew nie mógłby żyć, gdyby jakieś niższe stworzenie nie padło dlań ofiarą; przyroda zasypia niejako na zimę, by się przebudzić uroczą wiosną. I tak współdziałają w przyrodzie życie naprzemian i śmierć, by wspólnym wysiłkiem jeden osięgnąć

cel wspólny, jaki jest urzeczywistnienie doskonałości i piękna. Gdyby wszelkie zło, zauważył św. Tomasz, zostało usunięte, natenczas wszechświat byłby pozbawiony wielu doskonałości: si omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo[1]).

To też Opatrzność Boża, która przecież pragnie powszechnej doskonałości jako kresu stworzenia, chce pośrednio także tych prywacyj i przemian, które są wprawdzie czemś złem dla poszczególnej natury, ale nie bezwzględnie, ponieważ pomagają w urzeczywistnieniu najwyższego ideału, jakim jest dobro powszechne.

5) To samo powiedzieć należy także o fizycznem złem, trapiącem ludzkość, jak np. o cierpieniach, chorobach, klęskach i katastrofach. Bóg chce ich pośrednio dla celów wyższych.

Nieraz wprawdzie niełatwo jest zrozumieć, w jaki sposób klęska jakaś przyczynia się do osiągnięcia wyższego dobra. Mamy jednak tę pewność, że Bóg wie dobrze, jakie są wyższe cele wszechświata i ludzkości, oraz w jaki sposób mają się one urzeczywistnić. Jest również rzeczą pewną, że ludzkość ma cel nadprzyrodzony, któremu podporządkowane są wszystkie dobra porządku przyrodzonego. I dlatego klęski i katastrofy nie mają znaczenia zła bezwzględnego, ponieważ pod okiem Opatrzności mogą one służyć nam pomocą w osiągnięciu nadprzyrodzonego celu: przez to, że zniewalają człowieka do zastanowienia się nad sobą, do pomyślenia o Bogu, o którym człowiek tak łatwo zapomina, gdy mu się dobrze wiedzie, do pragnienia dóbr nadprzyrodzonych, których zbyt często nie umie cenić, do pamiętania o życiu przyszłem, będącem jedynym jego celem; lub też przez to, że dają człowiekowi sposobność do czynienia na tym świecie pokuty, która na tamtym byłaby o wiele cięższą, oraz do zdobywania zasług, które rosną w miarę, jak się trudności mnożą; lub wreszcie przez to, że wspomniane zła mają tajemnicze skutki, które obecnie są przed nami ukryte, lecz które na pewno pochodzą z nieskończonej Miłości. Wszak jest rzeczą pe-

[1]) Sum. Theol. I, q. 22, a. 2.

wną, że Opatrzność nieskończenie mądra, nieskończenie potężna i dobra niczego nie może chcieć, ani na nic zezwolić, coby w jakiś sposób nie mogło wyjść na dobre.

To też miasto narzekań i skarg na rządy Opatrzności, jak to czynili i czynią zaślepieni bluźniercy, chrześcijanin wyznaje z radością, że przedziwna Opatrzność Boża zawsze czyni dobrze, że jest zawsze pełna miłości i dobroci, wtedy nawet, kiedy karze, i że sprawia, iż tym, co choć trochę miłości Bożej posiadają, wszystko prawdziwie wychodzi na dobre: Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.[1]).

---

[1]) Rzym, 8, 28. Por. Sum. Theol. I, q. 22; q. 19, a. 9; q. 49. — Sertillanges, Les sources de la croyance en Dieu; Farges, L'Idée de Dieu.

ROZDZIAŁ VIII.

Predestynacja i reprobacja.

I. Pojęcie i istnienie Predestynacji.

Predestynacja jest to akt miłosierdzia, przez który Bóg odwiecznie umiłował, dobrowolnie wybrał i skutecznie do szczęśliwości wiecznej skierował tych, którzy mają być zbawieni. Terminy przytoczonego określenia są jasne. Jeśli wszelka łaska jest miłosierdziem, to za największe miłosierdzie należy uważać akt, przez który Bóg zapewnia człowiekowi ostateczne uwieńczenie łaski, czyli to szczególne dobrodziejstwo, jakiem jest chwała.

Predestynowani są ci, których Bóg wybrał i przed wszystkimi umiłował; wszelki bowiem wybór suponuje miłość. Bóg miłuje zatem predestynowanych odwieczną miłością, która ze strony stworzenia żadnej nie ma pobudki i jest dlatego zupełnie niezasłużona. A ponieważ Bóg ich wybrał, dlatego prowadzi ich skutecznie do celu ostatecznego tak, iż osiągną go niechybnie, choć nie bez wolnego współdziałania.

Predestynacja jest czemś więcej, niż zwykła Opatrzność, a nawet niż ogólna Opatrzność nadprzyrodzona; jest to szczególniejsza Opatrzność, zapewniająca wybranym łaski skuteczne w czasie i chwałę w wieczności.

Jest prawdą wiary, ogłoszoną przeciwko pelagjanom, że istnieje jakaś Predestynacja. Niektórzy teologowie ze szkoły Moliny sądzili, że Predestynacja wprawdzie w rzeczywistości istnieje, lecz że, teoretycznie mówiąc, nie jest ona bezwzględnie potrzebna, ponieważ ogólna Opatrzność Boża mogłaby, ściśle biorąc, te same wywołać skutki. Ambroży Catharinus

wyróżnia dwa rodzaje predestynowanych: dla Najśw. Marji Panny oraz dla wielkich Świętych, będących niejako cudownemi dziełami Boga w porządku nadprzyrodzonym, konieczna była szczególniejsza Predestynacja; dla ogółu wybranych jednak Predestynacja nie jest bezwzględnie potrzebna.

Zdanie to dziś już nie ma zwolenników. Inni teologowie, mianowicie Dominik Bannez, twierdzą, że bez naruszenia wiary nie można zaprzeczyć konieczności Predestynacji[1]).

Pozostawiając na uboczu zagadnienie spekulatywne, dotyczące bezwzględnej potrzeby Predestynacji, stwierdzamy, że faktyczne istnienie jakiejś Predestynacji jest prawdą wiary.

Nasamprzód poucza o tem Pismo św.: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, otrzymajcie królestwo wam zgotowane od założenia świata"[2]). — Bóg zatem przygotował odwiecznie dla swych błogosławionych i umiłowanych szczęście i chwałę. To przygotowanie zaś jest wyborem i szczególniejszem przeznaczeniem, skoro Bóg nie udzielił go wszystkim ludziom, ani nawet wszystkim chrześcijanom.

Św. Paweł jest w pełnem słowa znaczeniu Doktorem Predestynacji: „Których przeznaczył, tych też wezwał; a których wezwał, tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił, onych też uwielbił"[3]). Apostoł przypisuje zatem tajemniczej czynności Bożej, zwanej Predestynacją, trzy wielkie skutki: wezwanie do zbawienia, usprawiedliwienie przez łaskę i uwielbienie w niebie.

Na innem miejscu apostoł wraca znowu do tej ważnej prawdy wiary: „Bóg wybrał nas w Chrystusie przed założeniem świata, abyśmy byli świętymi i niepokalanymi przed oczyma Jego w miłości. On nas przeznaczył ku przysposobieniu za synów przez Jezusa Chrystusa dla siebie według postanowienia woli swojej, ku chwale łaski swojej"[4]).

Przytoczony ustęp jest streszczeniem teologji, dotyczącej Predestynacji. Bóg wybrał odwiecznie umiłowanych swoich, mając przytem idealny wzór przed oczyma, mianowicie

---

[1]) In I, q 23.
[2]) Mat. 25, 34.
[3]) Rzym. 8, 28, 30.
[4]) Efez. 1, 4 nn.

swego najbardziej Umiłowanego, Chrystusa Jezusa, którego naturalne synostwo jest wzorem naszego synostwa przez przybranie. Bóg obrał nas bez żadnej zasługi z naszej strony według własnego swego upodobania nato, aby szczęście nasze stało się dlań chwałą.

Wystarczy przytoczyć kilka świadectw Ojców, by się przekonać, jaką jest nauką Tradycji katolickiej: „Predestynacji, powiada św. Augustyn, jaką na podstawie Pisma św. przyjmujemy, nie można odrzucić bez popadnięcia w błąd"[1]). — „Żaden katolik, dodaje św. Prosper, nie zaprzecza istnieniu Predestynacji Bożej"[2]). — „Wierz silnie, pisze św. Fulgencjusz, że Bóg przed założeniem świata przeznaczył na synów przybranych tych, których z czystej dobroci chce uczynić naczyniami swego miłosierdzia"[3]).

Przejdźmy do orzeczeń najwyższego Urzędu nauczycielskiego: „Człowiek, powiada synod w Kiersy (853 r.), zgrzeszył i upadł, czyniąc zły użytek z wolnej woli; stąd cały ród ludzki stał się niby masą zatracenia. Z tej masy wybrał sprawiedliwy i dobry Bóg mocą uprzedniej swej wiedzy tych, których przez łaskę swoją przeznaczył do życia, i przeznaczył im żywot wieczny"[4]). Ów odwieczny akt Boży jest więc wyborem niezasłużonym, albowiem Bóg wybiera z łaski; przez wybór ten Bóg przeznacza wybranych do żywota wiecznego, a żywot wieczny przeznacza On dla wybranych.

Sobór w Walencji (855 r.) naucza o trzech podstawowych prawdach: 1) że istnieje Predestynacja dla tych, których Bóg wybrał do życia; 2) że wybór ten jest miłosierdziem, wyprzedzającem dobre uczynki Świętych; 3) że przez Predestynację Bóg odwiecznie postanawia to, co z czystego miłosierdzia sam w czasie wykona[5]).

Sobór trydencki powołuje się często na dogmat Predestynacji jako na tajemnicę zarówno niezgłębioną, jak pewną. „Niechaj nikt póki żyje na tej ziemi w zuchwałości

---

[1]) De Dono Persev. c. 19. n. 48; P. L. XLV, 1023.
[2]) Resp. I, ad obj. Gall.; P. L. LI, 157.
[3]) De fide ad Petrum, c. 25; P. L. LXV, 703.
[4]) Denzinger, 316.
[5]) Denzinger, 322.

swej nie myśli, że potrafi wniknąć w głęboką tajemnicę Bożej Predestynacji, tak, iżby twierdził z całą pewnością, że należy do liczby predestynowanych, jakgdyby to było rzeczą pewną, że ten, co jest usprawiedliwiony, już nie może grzeszyć, lub że, w razie gdyby zgrzeszył, z całą pewnością obiecywać sobie może powstanie. Albowiem bez osobnego objawienia nikt wiedzieć nie może, kogo Bóg wybrał"[1]). Anatema temu, ktoby twierdził, że człowiek odrodzony i usprawiedliwiony powinien wierzyć, że należy do liczby predestynowanych"[2]). „Anatema temu, ktoby twierdził, że łaski usprawiedliwienia udziela Bóg tylko predystynowanym, a że wszyscy inni, których Bóg wzywa, są wprawdzie wezwani, lecz nie otrzymują łaski, ponieważ ich Bóg mocą swą przeznaczył do złego"[3]).

Przytoczoną naukę soboru streścić można w sposób następujący:

1) Predestynacja Boża jest prawdą wiary; 2) Predestynacja jest niepojętą tajemnicą i żaden człowiek na tej ziemi nie może wiedzieć z niechybną pewnością, że należy do liczby predestynowanych; 3) istnieć mogą prawdziwi sprawiedliwi, którzy nie są predestynowani; otrzymali oni rzeczywiście łaskę uświęcającą, a jeśli ją stracili i nie wytrwali, to jedynie z własnej winy, a nie dlatego, że Bóg przeznaczył ich do złego.

Jakież jest pod tym względem stanowisko rozumu?

Doskonałość niezmiennego Boga, którego nieskończona wiedza i powszechna przyczynowość odnosi się do wszystkich rzeczy i szczegółów, wymaga, iżby Bóg obmyślił i zarządził odwiecznie to, co w czasie wykona. A ponieważ ma On kiedyś przez łaskę urzeczywistnić zbawienie wybranych, dlatego chciał On zbawienia ich i zarządził je odwiecznie; przeznaczył On żywot wieczny zgóry dla pewnych dusz, wyznaczając równocześnie środki, zapewniające skuteczne osiągnięcie wspomnianego celu. „Przewidzieć cel i nadprzyrodzone środki, przygotować środek, który z niechybną pew-

[1]) Denzinger, 805.
[2]) Ibid. 825.
[3]) Ibid. 827.

nością prowadzi do celu, oto co nazywamy Predestynacją... Jest ona dziełem głębokiej mądrości Bożej oraz nieskończonego i najczystszego Jego miłosierdzia"[1]).

II. Skutki Predestynacji.

Skutkami Predestynacji nazywamy wszystko, co wedle planu Bożego i pod kierownictwem Opatrzności ma człowieka doprowadzić w rzeczywistości do chwały wiecznej. Skutki te są dwojakiego rodzaju: jedne bezpośrednie, a inne pośrednie.

Skutki bezpośrednie Predestynacji należą same przez się do porządku nadprzyrodzonego i mają zaprowadzić człowieka do celu ostatecznego. Znamy je ze słów św. Pawła[2]).

Naprzód apostoł wymienia w e z w a n i e: wezwanie daje początek nadprzyrodzonemu życiu; bez niego człowiek niezdolny jest uczynić najmniejszego kroku na drodze zbawienia. Przez wezwanie rozumiemy zarówno łaski, odnoszące się do rozumu i woli, jako też zewnętrzną pomoc Bożą, jak np. słowo Boże, dobry przykład i inne środki, któremi się posługuje Opatrzność, by ludzi doprowadzić do zbawienia: quos praedestinavit, hos et vocavit: których przeznaczył, tych też wezwał".

Po wezwaniu następuje u s p r a w i e d l i w i e n i e. Przez nie stajemy się synami Bożymi i zyskujemy zdolność do wykonywania dobrych uczynków, przez które wysłużyć sobie możemy koronę wieczną. Do usprawiedliwienia należy naprzód łaska uświęcająca, która nas prawdziwie przebóstwia; następnie łaska czynienia dobrego użytku z darów łaski, co, jak słusznie zauważył św. Tomasz, ma szczególniejsze znaczenie w dziele zbawienia[3]); dalej wytrwanie aż do końca czyli dar wytrwałości, który cały proces usprawiedliwienia do szczęśliwego doprowadza końca, a który sobór trydencki nazywa „magnum donum"[4]): „Et quos vocavit, hos et iustificavit: których wezwał, tych też usprawiedliwił".

---

[1]) Monsabré, Conférences de Notre-Dame, 23e conf.

[2]) Rzym. 8, 23 nn.

[3]) Com. in Ep. ad Rom. 8, 28—30.

[4]) Denzinger, 826.

Wreszcie następuje u w i e l b i e n i e. Predestynacja bowiem jest przedewszystkiem skutecznym zamiarem udzielenia komuś wiekuistej chwały. Uwielbienie polega na widzeniu uszczęśliwiającem i na uszczęśliwiającej miłości, co stanowi nagrodę istotną; dalej na aureolach oraz na innych nagrodach przypadłościowych; po zmartwychwstaniu zaś dochodzi jeszcze uwielbienie ciał: quos autem iustificavit, illos et glorificavit: których usprawiedliwił, tych też uwielbił.

Pośrednim skutkiem Predestynacji jest zespół faktów, okoliczności lub realności, należących wprawdzie do porządku przyrodzonego, lecz skierowanych przez Opatrzność do celu nadprzyrodzonego, a ostatecznie do zbawienia. Do wspomnianych skutków Predestynacji należy zaliczyć np. zdrowie, bogactwa, powodzenie doczesne, o ile dobra te pomagają nam w zdobywaniu cnót i prowadzą do miłości Bożej; dalej choroby, klęski i wszelakiego rodzaju nieszczęścia, o ile je Bóg chce lub na nie zezwala w tym celu, by nas ćwiczyły w cierpliwości i dały nam okazję do zasługi, do pokuty, do żarliwszej miłości i t. d. Oto skutki Predestynacji, których wspólnem źródłem jest nieskończona Miłość.

Piękna ta i pocieszająca nauka nie jest wymysłem teologów, lecz zawarta jest wyraźnie w Piśmie św. i wyrażona w treściwych słowach św. Pawła: „Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum: Tym, którzy miłują Boga, wszystko dopomaga ku dobremu“[1]), mianowicie ku prawdziwemu dobremu, jakiem jest zbawienie.

III. Reprobacja: Teorje błędne a wiara katolicka.

Lucidus (żył w V w. w Galji) uczył podobno, że ci, co nie zostali wybrani do żywota wiecznego, są zniewoleni do złego. Błąd ten — który Lucidus zresztą odwołał — został wznowiony w IX w. przez Gotschalka, mnicha z opactwa Orbais, i ujęty z biegiem czasu w system, zwany predestynacjanizmem. Gotschalk przyjmował dwojaką predestynację: Predestynację wybranych do chwały i predestynację odrzuconych do śmierci wiecznej. Wszyscy, którzy nie zostali wybrani

[1]) Rzym. 8, 28.

do dobrego, są zniewoleni do złego, jak z drugiej strony ci, co są wybrani, spełniają z konieczności uczynki dobre.

Wiklef, Jan Hus i Hieronim z Pragi wznowili wspomniane bluźnierstwa, powtarzane później przez Lutra i Kalwina: Luter czyni Boga sprawcą zarówno grzechu, jak i zasługi. Potworniejsza jeszcze jest nauka Kalwina: Ludzie, powiada on, nie są wszyscy równi w stosunku do celu ostatecznego; dla jednych bowiem przeznacza Bóg z góry żywot wieczny, a dla innych wieczne potępienie.

Janseniści twierdzili, że po grzechu pierworodnym Bóg nie chce prawdziwie i szczerze zbawienia wszystkich ludzi i że Chrystus umarł tylko za predestynowanych, tak, iż wszyscy inni pozostawieni są własnemu losowi i przeznaczeni na zgubę.

Przeciwstawmy nadmienionym błędnym teorjom naukę katolicką.

Synod w Orange (529 r.) wydał następujące orzeczenie: „Nietylko nie godzimy się na zdanie, że niektórych ludzi Bóg potęgą swą przeznacza do złego, lecz wyraźnie stwierdzamy, że jeśli są tacy, którzy przyjmują tak wielkie zło, to wykluczamy ich z oburzeniem z Kościoła"[1]).

Synod w Kiersy (853 r.) głosi podobną naukę: „Bóg przewidział, kto z ludzi ma pójść na potępienie, ale nie przeznaczył On nikogo na wieczną zgubę; a ponieważ Bóg jest sprawiedliwy, dlatego przeznaczył wieczną karę tym, co z własnej winy pójdą na zatracenie"[2]).

Jaśniej jeszcze wyraża się synod w Walencji (855 r.): „Wyznajemy stanowczo Predestynację wybranych do życia i predestynację grzeszników do śmierci; z tą jednak różnicą, że gdzie chodzi o wybór tych, co mają być zbawieni, tam miłosierdzie Boże wyprzedza zasługę, gdy przeciwnie, gdzie chodzi o potępienie tych, którzy zginą na wieki, tam przewinienie wyprzedza sprawiedliwy wyrok Boga. Przez Predystynację Bóg zarządził to, co sam wykona przez miłosierdzie swe względnie przez swój sprawiedliwy wyrok. Jeśli chodzi o złych, to Bóg przewidział ich złość, ponieważ pochodzi ona

[1]) Denzinger, 200.
[2]) Ibid. 316.

od nich samych; Bóg jej jednak nie przeznaczył, bo ona nie pochodzi od Niego. Co się zaś tyczy kary następującej po złych uczynkach, to Bóg ją przewidział i przeznaczył, dlatego że jest sprawiedliwy i że, jak powiada św. Augustyn, o wszystkich rzeczach wydaje sąd tak nieodwołalny, jak uprzednia Jego wiedza jest pewna. ...Wraz z synodem w Orange wykluczamy z Kościoła każdego, ktoby twierdził, że niektórych ludzi Bóg potęgą swą przeznacza do złego"[1]).

Wreszcie przypomnieć należy określenie soboru trydenckiego: Grzech nie pochodzi od Boga; ludzie z własnej winy schodzą z drogi prawej[2]).

Naukę katolicką streścić można w sposób następujący: 1) istnieje reprobacja dla złych, to znaczy, istnieje sprawiedliwy wyrok Boga, zarządzającego odwiecznie, że ci niegodni otrzymają karę za swoje przewinienia. Pismo św. nie używa wprawdzie wyrażenia „reprobacja", jednakowoż rzecz samą, choć w innych słowach, wyraźnie zawiera. Pismo św. nazywa odrzuconych przeklętymi: „Idźcie, przeklęci, w ogień wieczny"[3]); nazywa ich synami zatracenia: „Których mi dałeś, strzegłem i żaden z nich nie zginął, jeno syn zatracenia"[4]); nazywa ich „naczyniami gniewu zgotowanemi na zatracenie": „Vasa irae apta in interitum"[5]).

2) Reprobacja nie jest czynnością, przez którą Bóg zarządza grzech tak, jak przez Predestynację zarządza dobro; jest to raczej akt, przez który Bóg ustanawia karę za grzechy, które ludzie popełnią sami z siebie i wyłącznie z własnej złośliwości. To też Zbawiciel doda do wyroku, jaki wyda na potępionych: Idźcie ode mnie, przeklęci, w ogień wieczny, pobudkę, zniewalającą Go do wydania takiego wyroku: Byłem głodny, a nie nakarmiliście mnie i t. d.

3) Przez reprobację Bóg nie ustanawia kary, zanim nie przewidział winy, gdy przeciwnie przez Predestynację Bóg postanawia udzielić przynajmniej łaski, zanim przewidział zasługę.

---

[1]) Denzinger, 816.
[2]) Ibid.
[3]) Mat. 25, 41.
[4]) Jan, 17, 12.
[5]) Rzym. 9, 22.

4) Przez Predestynację Bóg postanawia pomóc wybranym, aby doszli do zbawienia; przez reprobację natomiast Bóg bynajmniej nie chce pomagać złym, by poszli na potępienie, lecz godzi się na to, by im udzielić wszelakiej pomocy potrzebnej do spełnienia obowiązku, czyli innemi słowy, Bóg zajmuje się nimi powszechną Opatrznością swoją, a nawet powszechną Opatrznością nadprzyrodzoną, tak, że jeśli zginą, to nie dlatego że nie mogli być dobrymi, lecz jedynie dlatego, że dobrymi być nie chcieli: „Nec ipsos malos ideo perire quia boni esse non potuerent, sed quia boni esse noluerunt"[1]).

IV. Niezasłużoność Predestynacji i sprawiedliwość Reprobacji.

Pelagjanie zaprzeczali konieczności łaski, niwecząc tem samem dogmat Predestynacji w samej jego podstawowej zasadzie. Utrzymywali bowiem, że człowiek bez niezasłużonego współdziałania Bożego osiągnąć może zbawienie. Semipelagjanie przyjmowali wprawdzie łaskę nadprzyrodzoną, ale utrzymywali, że człowiek o własnych siłach uczynić może pierwszy krok na drodze zbawienia przez to, że się przygotowywa do otrzymania pierwszej łaski; skoro zaś otrzyma łaskę usprawiedliwienia, natenczas ma on prawo do łaski wytrwania aż do końca i, co za tem idzie, do chwały, będącej ostatecznem jej uwieńczeniem. Predestynacja zatem nie jest darem niezasłużonym.

Katolicy zgadzają się w następujących podstawowych punktach:

1) Reprobacja jest aktem doskonałej sprawiedliwości, ponieważ wyznacza ona karę tylko w tym celu, by ukarać winę, którą Bóg przewidział.

2) Chwałę otrzymują jedynie ci, którzy czynili dobrze; jest ona zatem w prawdziwem znaczeniu nagrodą za zasługę, tak, iż słusznie nazywać ją można ze św. Pawłem „koroną sprawiedliwości"[2]).

---

[1]) Denzinger, 321.

[2]) Ibid. 184.

3) By jednak móc zasłużyć na chwałę, trzeba posiadać łaskę; a ponieważ pierwsza łaska jest całkowicie niezasłużona, dlatego Bóg, uwieńczając nasze zasługi, uwieńcza własne dary swoje. Tak wyrażali się nieraz papieże, posługując się słowami św. Augustyna: „Dobroć Boża, powiada np. papież św. Celestyn I, jest tak wielka, iż chce On, by dary Jego stały się naszemi zasługami, dla których wieczną zgotował nagrodę"[1]). „Korona chwały, powiada synod w Orange, należy się dobrym uczynkom naszym, jeśli są spełnione; lecz łaska, do której nikt nie ma prawa, wyprzedza je, iżby mogły być spełnione"[2]).

4) Predestynacja uważana bądźto jako suma wszystkich dóbr zbawiennych, które Bóg przysposabia, począwszy od wezwania aż do uwielbienia, bądź też jako samo wezwanie do łaski, jest całkowicie niezasłużona. Jest bowiem prawdą wiary, że nikt o własnych przyrodzonych zdolnościach nie może się przygotować do łaski.

Natomiast między teologami katolickimi toczą się żywe dyskusje nad następującym problemem: czy wybór Boży, zwany Predestynacją do chwały, jest bezwzględnie niezasłużony, czy też zapada on ze względu na przewidziane zasługi, tak, iż Bóg wybiera pewnych ludzi do chwały, skoro przewidział, że oni korzystać będą z łaski. Przypatrzmy się pokrótce najważniejszym teorjom.

Zaczynamy od szkoły tomistycznej: Bóg ma szczerą wolę zbawić wszystkich ludzi i nikogo nie przeznacza do grzechu i na potępienie; wszelako z czystej dobroci i bez względu na przewidziane zasługi wybiera On pewnych ludzi do chwały wiecznej i przygotowywa im na podstawie tego wyboru pomoc i łaski, dzięki którym dojdą oni niechybnie, ale nie bez osobistego współdziałania, do zbawienia i szczęścia wiecznego. Taka jest nauka tomistyczna o Predestynacji.

Z drugiej zaś strony Bóg zezwala niezależnie od przewidzianych uczynków ludzkich na to, by inni z własnej winy nie dostąpili chwały i poszli na potępienie. Wszakże i dla nich przysposabia Bóg łaski potrzebne do zbawienia, tak, iż

[1]) Denzinger, 191.
[2]) Ibid. 178, 813.

jeśli pójdą na zatracenie, to nie z braku łaski, lecz z braku dobrej woli. Taka jest nauka tomistyczna o negatywnej Reprobacji.

Skoro zaś Bóg przewidział, że ludzie nadużyją łaski i wolnej woli i postępować będą drogą grzechu, natenczas postanawia ich karać: jest to reprobacja pozytywna.

System ten zgadza się w zupełności z następującą nauką synodu w Kiersy: „Że jedni się zbawią — to dar Boży; że inni pójdą na zatracenie — to własna ich wina"[1]).

Skrajni moliniści odrzucają negatywną reprobację, jak również nie godzą się na zdanie, że wybór predestynowanych jest pod każdym względem niezasłużony. Zdaniem ich Bóg chce jednako zbawienia wszystkich ludzi, choć nie udziela wszystkim łask jednakowych. Przewiduje On zapomocą t. zw. „wiedzy pośredniej", że niektórzy współdziałać będą z łaską aż do końca, i tych przeznacza na podstawie wspomnianego przewidywania do chwały; z drugiej strony Bóg przewiduje złe postępki innych, i dlatego postanawia ich odrzucenie.

Kongruiści wraz z Suarezem, Bellarminem i i. głoszą następującą teorję: Bóg przewiduje, że gdyby tych a tych postawił w pewnych korzystnych warunkach, to współdziałaliby oni z łaską i doszliby do zbawienia; i to jest powód, dla którego ich wybiera. Wybór zatem jest niezasłużony w tym sensie, że Bóg niezależnie od przewidzianych zasług przeznacza pewnych ludzi do chwały i chce ich umieścić w korzystnych warunkach; z drugiej strony niema bezwzględnej niezasłużoności, ponieważ Bóg wie mocą „wiedzy pośredniej" i niezależnie od własnego dekretu, że ludzie ci korzystać będą z łask, których im udzieli.

Nie tu miejsce na krytykę poszczególnych systemów, skoro nie zamierzamy wdawać się w jakąkolwiek polemikę[2]).

Dość będzie, jeśli przypomnimy, że molinizm i kongruizm są systemami, które Kościół toleruje, oraz że tomizm ma po swej stronie zarówno tajemnicę, jak i logikę, która głosi bezwzględną niezależność Boga tudzież niezasłużoność Jego po-

[1]) Denzinger, 317.

[2]) Por. N. Del Prado, De gratia et libero arbitrio, Friburgi Hel. 1907.

stanowień i wyborów: Tajemnica i logika! Tomiści nie lękają się ani jednego, ani drugiego, bo są przekonani, że logika prowadzi do prawdy, a tajemnica do Boga.

W życiu zaś praktycznem nie potrzebujemy zaprzątać sobie głowy teorjami szkół; wszak posiadamy niezawodny środek do praktycznego rozwiązania wspomnianego problemu: jest nim mianowicie miłość Boża i postępowanie według prawa Bożego stosownie do gorącej zachęty św. Piotra: „Przeto więc bracia, starajcie się, żebyście przez dobre uczynki pewne czynili wezwanie i wybranie wasze"[1]).

[1]) II Piotr. 1, 10. Por. Sum. Theol. I, q. 23.

ROZDZIAŁ IX.

Stosunek Boga do świata.

Teza XXIV. *„Ipsa igitur puritate sui esse a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cuiuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima causa.*

Czystością zatem bytu swego Bóg różni się od wszystkich rzeczy stworzonych. Z tego wynika nasamprzód, że świat nie może pochodzić od Boga inaczej, jak przez stworzenie; a powtóre, że moc twórcza, która wpierw i przez się odnosi się do bytu jako takiego, nie może być udzielona żadnej naturze stworzonej, nawet w sposób cudowny. Żaden wreszcie działacz stworzony nie potrafi wywrzeć wpływu na byt jakiego bądź skutku, jeno dzięki poruszeniu, otrzymanemu od Przyczyny pierwszej"[1]).

Przytoczona teza zawiera cztery ważne twierdzenia: 1) Istnieje różnica między Bogiem a światem; 2) świat pochodzi od Boga przez stworzenie; 3) siły twórczej Bóg nie może udzielić stworzeniu; 4) poruszenie Boże niezbędne jest przy wszelkich czynnościach stworzeń.

I. Bóg osobowy.

Znamy już zasadę, co z nieprzepartą siłą dowodową niweczy wszelkie zakusy panteistyczne. Jest nią mianowicie

[1]) Por. Sum. Theol. I, q. 44, 45 i 105; Cont. Gent. II, c. 6—15; III c. 66—69; IV, c. 44; De Pot. q. 3, a. 7.

czystość bytu Bożego. Już przez to samo bowiem, że Bóg jest Bytem samoistnym, jest On samą Doskonałością, jest nieograniczony i jedyny, i, co za tem idzie, jest różny od wszystkiego, co nosi na sobie cechę ograniczenia i wielości. Przez to, że Bóg jest Aktem czystym, wyklucza On wszelką potencjalność, a będąc z koniecznością transcendentnym, różni On się od wszystkiego, co jest potencjalne, nieokreślone i co podlega zmianom. Zgóry zatem wykluczone są wszelkie formy panteizmu: panteizm bytu nieokreślonego i nabierającego pewnych form rodzajowych i gatunkowych; panteizm ewolucjonistyczny, utożsamiający Boga z rozwojem, wreszcie panteizm emanacyjny, według którego świat jest niejako wypływem substancji Bożej.

II. Pochodzenie świata przez stworzenie.

Nadmieniona teza wyklucza, jak widzieliśmy, wszelkie formy panteizmu i podaje zarazem prawdziwą naukę o pochodzeniu świata. Wiele różnorakich hipotez, które powstały z biegiem czasu około ważnego tego zagadnienia, można sprowadzić do następujących: 1) Świat różny jest od Boga, lecz wieczny i niestworzony jak Bóg; 2) świat jest samym Bogiem; 3) świat stworzony jest przez Boga, lecz z substancji Bożej; 4) świat stworzony jest przez Boga, lecz z niczego.

Niedorzeczność pierwszej hipotezy wykazały dostatecznie dowody tomistyczne, stwierdzające istnienie Boga. Dość będzie przypomnieć, że ruch, istniejący w świecie, i bierność, którą w nim dostrzegamy, są niezbitym dowodem, że świat jest niekonieczny. Słynny materjalista Du Bois - Reymond czuł się zniewolony do następującego wyznania: „Ruch nie należy do istoty materji i dlatego konieczność przyczynowości wymaga, by ruch albo był odwieczny, albo powstał z nadprzyrodzonego impulsu. W pierwszym wypadku zgóry wyrzec się trzeba zrozumienia czegośkolwiek; a to stanowi niepokonalną zaporę dla każdego zdrowo myślącego człowieka; w drugim wypadku zaś trzeba przyjąć cud; a to stanowi trudność, wprawiającą pozytywizm w istną rozpacz"[1]).

[1]) Discours prononcé devant l'Académie de Berlin, 8 lipca 1880.

Renan również nie widzi drogi wyjścia: „W rzeczy samej, jeśli ruch istnieje odwiecznie, natenczas nie można pojąć, dlaczego świat nie doszedł do stanu spoczynku i doskonałości. Znajdujemy się zatem w sferze antynomij kantowskich, gdzie rozum ludzki zewszechstron dręczony jest sprzecznościami"[1]). Otóż jedynym środkiem zdolnym wyprowadzić rozum ludzki z tego labiryntu sprzeczności i zachować godność jego — to prawda, że istnieje Bóg różny od świata.

Na podstawie przytoczonych dowodów tomistycznych doszliśmy do przekonania, że istnieje Motor nieruchomy, Przyczyna pierwsza, Byt pierwszy i konieczny, Istota bezwzględnie doskonała, Inteligencja nieskończona i Byt istniejący przez się, który mocą bezwzględnej swej czystości wznosi się ponad wszechświatem.

Jeśli tedy świat różny jest od Boga i stworzony przez Boga, to nie może on wypływać z Boga, jak mniemali filozofowie indyjscy, budyjscy, nowoplatończycy, gnostycy, a wreszcie uczeni nowożytni, według których „stworzona natura jest niby córą Boga, dlatego że powstała z zarodka, odczepionego od substancji Bożej, tak, iż Bóg jest jednocześnie stworzycielem i ojcem w ścisłem słowa znaczeniu"[2]).

Niedorzeczność wymienionej teorji jest oczywista. Istnieją bowiem tylko dwie możliwości: albo mowa jest o emanacji ściśle immanentnej, przez którą Bóg staje się Wszystkiem, albo chodzi o emanację przechodnią, przez którą przyroda odczepia się od Boga jako nasienie lub cząstka Jego istoty. W pierwszym wypadku mamy ewolucję nieokreśloną i nieustanny rozwój w samem wnętrzu substancji Bożej, co równa się zaprzeczeniu prawdziwego Boga osobowego; w drugim zaś wypadku Bóg dzieli się na części, a więc już nie jest Bytem istniejącym przez się, ani nieskończoną Doskonałością, ani Aktem czystym.

Również pojąć niesposób, iżby Bóg wyważył świat z samego siebie, podobnie jak człowiek wyprowadza myśl z umysłu swego. Kiedy bowiem wytwarzamy myśl, natenczas

[1]) Dialogues philosophiques, str. 146.

[2]) A. Sabatier, La Philosophie de l'effort, str. 181.

umysł nasz rozwija się i przechodzi z potencji do aktu; to zaś sprzeciwia się bezwzględnej czystości bytu Bożego.

Ścisła zatem logika zniewala do wniosku, że świat różny jest od Boga i stworzony przez Boga; nie jest on zatem wyprowadzony z Boga, ani z jakiegoś uprzednio istniejącego i niestworzonego żywiołu, co, jak wykazaliśmy, jest rzeczą wprost niemożebną. Świat jest raczej wyprowadzony z nicości. Stąd wniosek jasny, że pochodzenie świata nie da się wytłumaczyć inaczej, jeno przez stworzenie. To też teza niniejsza powiada słusznie: mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse.

Równocześnie przytoczona teza wskazuje, idąc wślad za św. Tomaszem, na prawdziwe pojęcie stworzenia: jest ono produkcją bytu jako takiego.

Przy innych produkcjach powstaje byt ten lub ów; i tak np. woda zyskuje pewną określoną jakość, kiedy się staje lodem lub przechodzi w parę; nie zyskuje ona bytu jako takiego, ponieważ uprzednio już czemś była; kiedy nasienie wyrośnie w roślinę lub stanie się potężnym dębem, natenczas nabiera ono formy określonego bytu, a nie staje się bytem jako takim, ponieważ istniało ono już uprzednio jako pewna siła, która zwolna dalsze zyskała stopnie rozwoju. Przeciwnie rzecz się ma, gdy chodzi o stworzenie; tu uprzednio nie było niczego, tak, iż wszelka realność, istniejąca w podmiocie, została dopiero wytworzona; kresem zaś czynności twórczej jest byt w całkowitej swej substancji, czyli byt jako taki.

Pierwszorzędni uczeni oświadczyli się za dogmatem stworzenia, przez to mianowicie, iż stwierdzili, że Bóg udzielił bytu elementom wraz z wszystkiemi ich właściwościami i przymiotami. Posłuchajmy, co pisze Hirn: „Wszechświat w swej całości nie dopuszcza innego wytłumaczenia jak to, że jest dziełem wolnej woli, wyprzedzającej wszelkie zjawiska i zdolnej nietylko do kierowania elementami, — wszak człowiek także do pewnego stopnia niemi kieruje — lecz do udzielenia elementom wraz z wszelkiemi ich właściwościami i przymiotami bytu jako takiego. Rzeczywistość wspomnianej interwencji wydaje nam się jakoby prawdą ma-

tematyczną. To, co ona stwierdza, uważać można za ostatnie słowo, z jakiem nauka nowożytna zwraca się do każdego prawego i niezależnego umysłu".

III. Siły twórczej Bóg nie może udzielić stworzeniu.

Z powyższych wywodów wypływa dalszy wniosek, zaznaczony w tezie niniejszej, mianowicie, że Bóg nawet w sposób cudowny nie może udzielić siły twórczej żadnemu stworzeniu.

Gnostycy i manichejczycy, jak później albigensi, wyobrażali sobie, że Bóg najwyższy powinien pozostawać w oddaleniu od świata materjalnego; z czego wnosili oni, że dzieło stworzenia dokonane zostało za pośrednictwem stworzeń pośrednich, zwanych demiurgami. Ten sam błąd popełniają Avicenna i filozofowie arabscy[1]).

Jest prawdą wiary, że Bóg stworzył wszystko bezpośrednio, zarówno stworzenia materjalne, jak duchowe. Katolicy naogół są zdania, że wedle zwykłych dróg Opatrzności stworzenie nie może być przy akcie twórczym p r z y c z y n ą g ł ó w n ą. Mimo to sądził Durand, że Bóg mógłby dzięki bezwzględnej swej wszechmocy sprawić, iżby stworzenie było przyczyną główną przy akcie stworzenia. Zdanie to Arriaga uważał za dopuszczalne; ogół jednak doktorów słusznie je odrzuca. I w rzeczy samej jest niemożliwość tej hipotezy zupełnie oczywista. Przepaść bowiem między nicością a bytem jest nieskończona; by ją przekroczyć, potrzeba nieskończonej potęgi. Potęga zaś nieskończona sprzeciwia się bezwzględnie stworzeniu, które w substancji swej i w swych władzach jest ograniczone i skończone. Z tego wynika, że zdolność do spełnienia aktu twórczego w charakterze przyczyny głównej nie może być żadną miarą udzielona stworzeniu.

Czyżby jednak stworzenie nie mogło być przynajmniej przyczyną n a r z ę d n ą przy akcie twórczym? Słynni scholastycy, jak np. Piotr Lombard, Durand, Suarez i Vasquez przemawiali za tem; większość jednak teologów poszła za

[1]) Por. Sum. Theol. I, q. 45, a. 5.

zdaniem św. Tomasza, wyrażonem w niniejszej tezie. Oto dowód miarodajny, który wyłożyliśmy na innem miejscu[1]).

Narzędzie winno wykonywać czynność przygotowawczą, która przysposabia grunt dla czynności przyczyny głównej; w przeciwnym razie mielibyśmy narzędzie bezużyteczne, miasto prawdziwego współdziałacza. Otóż tam, gdzie chodzi o akt twórczy, wszelka czynność wstępna jest wprost niemożliwa, ponieważ w całym skutku niema najmniejszej realności, któraby nie była wyprowadzona bezpośrednio z nicości; a więc niema tam miejsca dla działalności przyczyny stworzonej. Przy czynności twórczej akcja narzędzia nietylko nie wyprzedza akcji głównego działacza, lecz przeciwnie, skutek twórczego działania Bożego wyprzedza wszelką działalność stworzoną, ponieważ skutkiem tym jest sam byt, czyli byt jako taki, który jako skutek uniwersalny wyprzedza wszelkie inne skutki, nie suponując żadnego.

Wszelka czynność stworzeń ma charakter przypadłościowy i sprawia, że z danego podmiotu wypływa wszystko, co odnośna czynność urzeczywistnia. Przypadłość bowiem zależna jest zarówno w swem działaniu, jak i w swem istnieniu. Jest ona niestała i słaba, i dlatego potrzebuje ustawicznie podtrzymującego podmiotu; również niezbędny jest dla niej grunt materjalny, z któregoby czerpać mogła wszystko, co produkuje, oraz wszystko, co powstaje z jej pomocą. Działalność przyczyny drugorzędnej polega wyłącznie na tem, że istniejące już siły i energje modyfikuje i niemi kieruje, i to wtedy nawet, kiedy tworzy arcydzieła, mające przetrwać wieki całe. Nawet najgenjalniejsze wynalazki i najwznioślejsza koncepcja anioła, samo nawet widzenie uszczęśliwiające, — wszystko wypływa z podmiotu i gruntuje się na jakiejś zdolności. Słowem, wszelka czynność stworzona jest modyfikacją i przemianą. I dlatego nie da się ona żadną miarą pogodzić z aktem twórczym, wykluczającym wszelki istniejący uprzednio podmiot, oraz wszelki ruch i wszelką ewolucję.

Możemy być podobni Bogu przez naturę i przez łaskę; nigdy jednak nie będziemy podobni do Niego przez siłę

[1]) E. Hugon, Causalité instrumentale en Théologie, str. 191—193.

twórczą; możemy być pomocnikami Boga w dziełach nieskończonego Jego miłosierdzia i sługami Jego w dziele uświęcenia stworzeń; nigdy jednak nie możemy być narzędziami Jego tam, gdzie chodzi o działalność twórczą; jest ona charakterystyczną własnością samego Boga.

IV. Poruszenie Boże.

Ostatni wniosek, wypływający z postawionych wyżej zasad, stwierdza konieczność poruszenia Bożego przy wszystkich czynnościach stworzeń.

Jest prawdą wiary, że wszelkie stworzenie, by móc wogóle istnieć, potrzebuje ustawicznego i bezpośredniego wpływu Bożego. To zachowawcze działanie Boga nie jest niczem innem, jak dalszym ciągiem czynności twórczej. Jak więc stworzenie nie może samo sobie udzielić bytu, tak też nie potrafi zachować go, choćby i na moment, bez pomocy Bożej. Bóg zatem udziela nam istnienia, niby ustawicznej jałmużny; nosi On wszystkie rzeczy mocą swą, jak pięknie św. Paweł powiada: portans omnia verbo virtutis suae[1]); jeśliby choć na chwilę zaniechał swej zachowawczej działalności, wszystko obróciłoby się wniwecz.

Wszakże nie koniec na tem. Bóg stwarza stworzenie, zachowuje je i daje mu władze, będące bezpośredniemi zasadami czynności; natury zaś tak bogato wyposażonej Bóg nie pozostawia samej sobie, lecz współdziała On bezpośrednio przy każdej jej czynności.

Zdaniem Duranda wpływ Boga na działanie przyczyn drugorzędnych nie jest bezpośredni i nie różni się od Jego działalności twórczej i zachowawczej. Wszelako zdanie to słusznie odrzucili inni teologowie, a choć nie zawiera ono wprost herezji, to jednak jest błędne i nie powinno być dopuszczone do szkół katolickich. Niebezpieczniejszy jest system racjonalistyczny, według którego Bóg po stworzeniu świata przestaje się nim zajmować, pozostawiając szczególnie stworzenia wolne własnej ich inicjatywie.

---

[1]) Żyd. 1, 3.

Syllabus Piusa IX potępia następujące zdanie: „Zaprzeczyć należy wszelkiej działalności Bożej na ludzi i na świat"[1]). Sobór watykański ogłasza, że Bóg po stworzeniu świata zachowuje go przez swą Opatrzność i zarządza nim, dosięgając wszystkich rzeczy silnie od początku do końca i kierując wszystkiem wdzięcznie[2]).

Sobór stwierdza zatem trzy ważne prawdy: naprzód prawdę o stworzeniu wszystkich rzeczy, universa quae condidit; następnie prawdę o zachowaniu ich, tuetur; a wreszcie prawdę o rządach, które Bóg wykonywa przez wpływ, dosięgający wszystkich rzeczy, gubernat, attingens...

Rozum poucza najwyraźniej o tem, że wszelka czynność jest produkcją bytu. Wszak oczywista, że ilekroć działamy, powstaje coś realnego, czyli że powstaje nowy byt w tej lub innej formie. Jesteśmy więc zniewoleni przyjąć zarówno interwencję stworzenia w charakterze przyczyny bliższej, wytwarzającej ten lub ów byt, czyli byt w formie partykularnej, jako też interwencję Przyczyny pierwszej, która daje byt jako taki, będący właściwym skutkiem działalności Bożej.

I otóż w tem właśnie leży racja, dla której przyjmujemy realną przyczynowość stworzeń przeciwko okazjonalistom, a z drugiej strony aktualne i bezpośrednie działanie pierwszego Motora przeciwko racjonalistom.

Jasną jest rzeczą, że Bóg i stworzenie nie mogą pozostać na tej samej linji. Czynność bowiem przyczyny drugorzędnej stoi do czynności Przyczyny pierwszej w takim stosunku, jak poruszenie rzeczy zmiennej do czynności poruszającego ją motora. Czynność zaś motora, powiada Doktór Anielski, wyprzedza logicznie i przyczynowo poruszenie rzeczy zmiennej[3]). Z tego wynika, że koniecznie przyjąć musimy poruszenie Boże, wyprzedzające czynność naszą; nazwiemy je poruszeniem uprzedzającem czyli premocją. A ponieważ wolny wybór woli naszej, na którym polega zasługa, jest produkcją bytu najwznioślejszego i naj-

[1]) Denzinger, 1703.
[2]) Ibid. 1784.
[3]) III Cont. Gent. c. 140.

doskonalszej realności, i prawdziwem uwieńczeniem wolnej woli, stąd słusznie wnosimy, że i jego przyczyną winna być uprzedzająca determinacja ze strony Boga, którą nazywamy p r e d e t e r m i n a c j ą.

Nie mamy zamiaru wdawać się na tem miejscu w kontrowersje szkolne; wszakże niech nam wolno będzie przytoczyć piękne zdanie Bossueta: „Oto zdanie tych, których zowią tomistami; oto co najznamienitsi z nich chcą wyrazić przez terminy „premocja" i „predeterminacja fizyczna", które wydają się niektórym nieociosane, a które jednak, gdy je dobrze zrozumiemy, mają sens tak głęboki"[1]).

Najnowszy komentarz do kwestji 105 Summy teologicznej, gdzie mowa o zagadnieniu, którem się obecnie zajmujemy, wykazuje dobitnie, dlaczego przy każdym akcie i przy każdym poszczególnym wyborze potrzeba specjalnego poruszenia ze strony Boga. Otóż racja jest ta, że inaczej mielibyśmy coś stworzonego, nie podlegającego w działalności swej wpływowi Boga czyli wpływowi pierwszego Działacza; a to jest niemożebne.

„Czyż wobec tego potrzeba jeszcze stwierdzać długiemi wywodami, że uprzedzające poruszenie oraz uprzedzające poruszenie fizyczne, a wreszcie uprzedzająca determinacja fizyczna, czyli predeterminacja fizyczna, stanowią najczystszą naukę św. Tomasza, zawartą w przytoczonym artykule, w którym Doktór Anielski traktuje tę ważną kwestję ex professo? Wszak mowa tam wyraźnie o pierwszym Motorze, którego uprzedzającej działalności wymaga wszelka czynność przyczyny podrzędnej; również mowa tam o uprzedzającem poruszeniu fizycznem, ponieważ konieczne jest poruszenie, aplikujące działacza drugorzędnego do czynności, nawet tam, gdzie w grę wchodzi wolna wola, która sama potrafi powziąć decyzję i wybrać określone dobro; konieczna jest uprzedzająca determinacja fizyczna, czyli predeterminacja fizyczna, ponieważ chodzi tam wyraźnie o poruszenie, skłaniające wolę do ściśle określonego wyboru"[2]).

---

[1]) Traité du Libre Arbitre, c. 8.

[2]) Th. Pègues, Comment. litt. français, t. V, str. 300.

V. Zakończenie.

Dobiegamy do końca tego wykładu dwudziestu czterech tez tomistycznych. W toku rozważań przekonaliśmy się w rzeczy samej o tem, cośmy na wstępie zaznaczyli, mianowicie, że tezy te są niejako streszczeniem całej filozofji.

Na samym wstępie wywodów poznaliśmy Boga, który jako Akt czysty, nieskończony i najwznioślejszy stanowi szczyt ontologji; kończymy je wzniesieniem myśli do Boga — pierwszego Motora: On nas stworzył i nas zachowuje, On pobudza nas do działania i jest ostatecznym Celem naszym, któremu należy się bezgraniczna miłość: Modus diligendi Deum sine modo diligere[1]).

---

[1]) Św. Bernard. De diligendo Deo, c. 1; P. L. 182, 974.

Gimnazjum Z. Pętkowskiej i W. Madejskiej w Łodzi
Sodalicja Marjańska

DODATEK TŁUMACZA.

Wyłożone w niniejszej książce dwadzieścia cztery tezy tworzą najbardziej zasadnicze podstawy całej filozofji św. Tomasza. Stąd jasny wniosek, że na miano filozofji „tomistycznej" czyli tomizmu zasługuje tylko ten system filozoficzny, który wymienione tezy bez wyjątku i zastrzeżeń przyjmuje. Ktoby więc choć jedną z nich odrzucił, ten nie jest tomistą, bo jego filozofja różni się zasadniczo od filozofji Doktora Anielskiego, tem bardziej, że system filozoficzny św. Tomasza tworzy organiczną i tak logicznie przemyślaną całość, iż niepodobna oddalić się w jednym punkcie od myśli św. Tomasza, nie burząc tem samem całego systemu tomistycznego.

Ciekawe i wielce pouczające pod tym względem jest zestawienie tez tomistycznych z odnośnemi tezami Suareza († 1617). Zestawienie takie wykazuje, że Suarez godzi się tylko na cztery tezy tomistyczne, wszystkie inne zaś odrzuca, przeciwstawiając im całkiem odmienną naukę. Gdzie więc logika u tych, którzy naukę Suareza, czyli suarezjanizm, utożsamiają z tomizmem, a Suareza nazywają prawowitym tomistą?[1]) Tomizm i suarezjanizm — to dwie całkiem odmienne filozofje. Wynika to z całą oczywistością z następującego zestawienia dwudziestu czterech tez tomistycznych z tezami, wyrażającemi odnośną naukę Suareza[2]).

Św. Tomasz.	**Suarez.**
1. Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus	1. Potentia et actus non ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit

[1]) Patrz np. Le Bachelet, Jésuites (La Théologie dans l'ordre des): Dict. Théol. Cat. t. VIII, col. 1012—1069.

[2]) Patrz „Der Katholik", 1918, 21—26.

purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.

2. Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem

3. Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus et simplicissimus, cetera cuncta, quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.

4. Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis, tum proportionalitatis.

5. Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus; ea vero, nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.

6. Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive ad aliquid. Quamvis enim ad aliquid non significat secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subiecto.

actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis coalescat. Omne enim ens est actu per semetipsum carens potentia et actu tamquam veris primis et intrinsecis principiis componentibus. Disput. metaph. 31 (per totum).

2. Actus non limitatur per solam potentiam, sed vel per semetipsum, vel aliunde. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem non necessario unicus existit, ubi vero est finitus et multiplex non in veram incidit cum potentia compositionem. Disp. met. 30, sect. 2. De Angelis I, c. 12 i 15.

3. Quapropter differentia inter Deum et cetera cuncta non in hoc ponenda est, quod solus Deus in absoluta ipsius esse irrecepti ratione subsistit, alia vero naturam habeant, qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant. Immo hoc falsum esse asserendum omnino est. Disp. metaph. 31.

4. Unitas conceptus obiectivi entis longe clarior et certior esse videtur, quam quod ens sit analogum; et ideo si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda (Disp. met. 31, sect. 2, n. 36). Ceterum solum analogia attributionis, non autem proportionalitatis inter Deum et creaturas intervenire potest. Disp. met. 18, sect. 3, n. 10—13.

5. Omnis compositio realis, quam creaturis attribuere cogimus, optime intelligi potest etiamsi esse in essentia realiter a se distincta non recipiatur. Disp. met. 31 sect. 13 n. 25—26.

6. Relatio non est res aliqua aut modus ex natura rei distinctus ab omni forma absoluta, ut respiciens aliam. Disp. met. 47, sect. 2, n. 22.

7. Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.

8. Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae nominibus designantur.

9. Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale.

10. Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt-et est veri nominis accidens.

11. Quantitate signata materia principium est individuationis, id est numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica.

12. Eadem efficitur quantitate, ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse potest.

7. Creatura spiritualis est in sua essentia ita simplex, ut in ea nec compositio essentiae cum esse remaneat, et licet de facto ponenda sit in ea compositio substantiae cum accidentibus, hoc tamen ex ipsamet ratione entis creati de eis demonstrari non potest. Disp. met. 31 s. 13. n. 26; 18 s. 3, n. 18; de Angelis I c. 7.

8. Creatura corporalis ex materia et forma est composita. Materia tamen non est simpliciter pura potentia dicenda cum propriam entitatem propriumque esse partiale habeat. Disp. met. 13, sect. 4, n. 9; sect. 5, n. 9; disp. 31 s. 11, n. 8-10 i 15.

9. Utraque igitur dictarum partium immediate et adaequate per esse proprium et partiale existit et solummodo mediate et inadaequate dicitur per esse totius existere. Etsi non dicantur per se produci vel corrumpi, hoc exinde venit, quod ad invicem ordinentur. Disp. met. 15, sect. 4.

10. Corpoream naturam extensio in partes integrales ita consequitur, ut idem sit corpori esse substantiam et esse extensum. Substantia quippe ratione sui divisibilis est ad modum eius, quod est intra ordinem dimensionis. Quantitatem vero, quae solam extensionem in ordine ad locum substantiae tribuit, a substantia ipsa realiter differre ratione naturali sufficienter demonstrari non potest. Disp. m. 40, s. 2 i 4; in III D. Thomae q. 75, a. 1, disp. 48, sect. 1, n. 21.

11. Plane concludendum est, materiam signatam non esse principium individuationis, id est numericae distinctionis, quae etiam in puris spiritibus esse potest, unius scilicet individui ab alio in eadem natura specifica. Disp. met. 5, s. 4—6; przedewszystkiem s. 4, n. 34; s. 2, n. 23; de Angelis, I c. 15, n. 3.

12. Quantitas non est proxima ratio constituens corpus alicubi et licet corpus mediante quantitate constituatur in loco, tamen praesentia in spatio est modus tum substantiae tum quantitatis. Quamobrem esse in spatio per substantiam indiscriminatim convenit tum substantiae materiali, tum immate-

riali absque omni alio fundamento proximo. Substantia vero materialis non in uno tantum loco esse potest, immo mirabile est contrariam sententiam gravissimis theologis persuaderi potuisse. Disp. met. 51 (per totum); in III. D. Thomae q. 75, a. 1, disp. 48, s. 1, n. 21, s. 4, n. 5; de Angelis IV c. 2 n. 4.

13. Corpora dividuntur in bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas.

13. Admittitur a Suaresio, quamvis nolit cum S. Thoma primum motum viventis attribuere generanti. Disp. met. 18, s. 7, n. 34–35.

14. Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium, quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito eo ipso per accidens corrumpuntur.

14. Vegetalis et sensilis ordinis animae, cum habeant esse proprium, ab esse compositi distinctum, dicuntur comproduci cum composito. Et sicut materia prima potest conservari absque forma, ita et tales animae corrupto composito non necessario corrumpuntur. Disp met 15 (per totum) przedewszystkiem s. 2, n. 15, s. 9, n. 3.

15. Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.

15. Admittenda est haec propositio S. Thomae, quamvis sententia eius de individuatione animae humanae negari debeat. Disp. met. 5, s. 6, n. 6 ss.

16. Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo, ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.

16. Admittenda est haec propositio S. Thomae tamquam verissima. Disp. 15, s. 10, n. 61.

17. Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinent, in composito subjectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.

17. Admittenda est dimanatio facultatum a substantia animae, quamvis demonstrari non possit substantiam creatam per sese non posse esse principium totale et proximum accidentalis actionis seu formae. Disp. met. 18, s. 3.

18. Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem, ut secundum gradus elongationis a materia, sit quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum in-

18. Admittitur et probatur. Disp. met. 35, s. 3, n. 18; de Anima, 4, c. 1.

tellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.

19. Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat.

19. Contra doctrinam S. Thomae statuenda est conclusio valde probabilis negans realem distinctionem intellectus agentis ab intellectu possibili. De anima 4, c. 8, n. 13.

20. Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus.

20. Excludendus omnino est modus loquendi S. Thomae asserens singulare a nobis cognosci per conversionem ad phantasmata et contra ipsum statuenda est directa singularium perceptio. De anima, 3, n. 7-8.

21. Intellectum sequitur, non praecedit, voluntas, quae necessario appetit id, quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed inter plura bona, quae iudicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum, at quod sit ultimum, voluntas efficit.

21. Falsum est non posse voluntatem determinari ad liberum actum, nisi praecedat in intellectu definitum iudicium practicum. Disp. met. 19, s. 6.

22. Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est per ea, quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet a rebus, quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis ad primam causam incausatam; a corruptibilibus quae, aequaliter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis, quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi plus et minus sunt, vivunt, intelligunt ad eum, qui est maxime intelligens, maxime vivens; maxime ens; denique ab ordine universi ad intellectum separatum, qui res ordinavit, disposuit et dirigit ad finem.

22. Principia ex quibus S. Thomas demonstrat existentiam Dei, ut Omne quod movetur ab alio movetur, vel Maximum in unoquoque genere est causa omnium, quae sunt illius generis — non sunt ita evidentia, ut ex eis demonstratio confici possit. Quamobrem Deum esse per aliam viam debet demonstrari. Disp. met. 29, s. 1, n. 7, s. 3, n. 21.

23. Divina Essentia per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.

24. Ipsa igitur puritate sui esse a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse uniuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima causa.

23. Cum esse et essentia in omnibus rebus identificentur, Essentia Divina in sua metaphysica ratione per dictam identitatem non bene nobis constituta proponitur, nec ex illa ad eius infinitatem recte concluditur. Disput. metaph. 31 (per totum).

24. Deus igitur aliunde et non puritate sui esse a finitis omnibus rebus secernitur. Inde mundum nonnisi per creationem a Deo procedere per inductionem infertur, virtutem vero creativam nulli creaturae communicari posse evidenter demonstrari non potest. Omne insuper agens creatum, indiget concursu Dei, ut in esse uniuscumque effectus influat, reicienda tamen est illa motio, de qua S. Thomas qu. 3 de Potentia, a. 7 loquitur. Disp. met. 20, s. 1, n. 15, s. 2, n. 12; 22, s. 2, n. 52.[1])

---

[1]) Co się tyczy kontrowersji o stosunek metafizyki Suareza do metafizyki św. Tomasza por. L. Mahieu, François Suarez. La philosophie et les rapports qu'ella a avec sa théologie, Paris 1921; tenże, L'éclecticisme Suarézien: Revue Thomiste 1925, 250—285; P. Descoqs S. I, Le Suarézisme: Archives de Philosophie, 1924, 123—154; M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 525 nn. (Die Disputationes metaphysicae des F. Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung.)

SPIS RZECZY.

Strona

Przedmowa tłumacza V
Wstęp autora 3

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Ontologja św. Tomasza.

Rozdział I. — Możność i akt 9
„ II. — Istota i istnienie 17
„ III. — Substancja i przypadłości 28
„ IV. — Zastosowanie w porządku przyrodzonym i nadprzyrodzonym 38

CZĘŚĆ DRUGA.

Kosmologja św. Tomasza.

Rozdział I. — Materja i forma 55
„ II. — Ilość 65
„ III. — Pierwiastek ujednostkowienia 69
„ IV. — Miejsce 74
„ V. — Niedorzeczność teozofizmu w świetle zasad tomistycznych 78

CZĘŚĆ TRZECIA.

Biologja i psychologja św. Tomasza.

Rozdział I. — Zasada życia organicznego i życia zmysłowego . 87
„ II. — Dusza ludzka, jej natura, pochodzenie i przeznaczenie 98
„ III. — Zjednoczenie duszy z ciałem 107
„ IV. — Władze duszy 117
„ V. — Teorja poznania — Przedmiot umysłu ludzkiego . 126
„ VI. — Pochodzenie naszych idei 132
„ VII. — Sposób, w jaki poznajemy 139
„ VIII. — Wola i jej wolność 146

CZĘŚĆ CZWARTA.

Teodyceja św. Tomasza.

Strona

Rozdział I. — Dowody istnienia Boga 157
„ II. — Pięć dowodów tomistycznych istnienia Boga . . 172
„ III. — Istota Boża 185
„ IV. — Dodatek teologiczny do zagadnienia o naturze i przymiotach Boga 189
„ V. — Wiedza Boga 216
„ VI. — Wola Boga 228
„ VII. — Opatrzność Boga 236
„ VIII. — Predestynacja i reprobacja 245
„ IX. — Stosunek Boga do świata 257
Dodatek tłumacza 267

Biblioteka Główna
Akademii Obrony Narodowej
43040/2
12-043040-000-0