R G B WH GR BL Grey Scale #13 C M Y K

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

Apol
94a
II

SŁOWNIK APOLOGETYCZNY

WIARY KATOLICKIEJ.

Alumnów
Dyecezyi Krakowskiej.

APPROBATUR.

Varsaviae, d. 1 Novembris 1893 anno.

† ***Vincentius***

Archiepiscopus Varsaviensis.

№ 4558.

ОДОБРЕНО.

Варшава $^{2}/_{14}$ Ноября 1893 года.

Судья Суррогатъ Варш. Р.-Катол. Духовной Консисторіи,
Каноникъ Митрополитальнаго Капитула

Кс. Р. Филоховски.

Секретарь

Кс. Л. Поневчинскій.

VII / 12

SŁOWNIK APOLOGETYCZNY

WIARY KATOLICKIEJ

PODŁUG D-ra JANA JAUGEY'A

OPRACOWANY I WYDANY
STARANIEM

X. Wł. Szcześniaka, Mag. Teol.
I GRONA WSPÓŁPRACOWNIKÓW.

TOM II.

* BIBLIOTHECA Seminarii Archiep. Cracov. *

WARSZAWA.
W DRUKARNI ST. NIEMIERY, PLAC WARECKI N. 4.
—
1894.

Дозволено Цензурою.

Варшава 6 Іюля 1894 года.

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit.
52164/2
Im. F. Dzierżyńskiego

H.

HEREZYA. — I. Herezyą nazywa się w Kościele katolickim wszelka nauka, wprost przeciwna jednemu z dogmatów, podawanych przezeń za objawione przez Boga. Katolik, staje się heretykiem *materyalnym*, gdy bezwiednie wyznaje jakąś naukę wierze objawionej przeciwną, staje się zaś *formalnym* heretykiem, gdy naukę przeciwną przyjmuje dobrowolnie i świadomie, a tem samem upornie. — Chrystus Pan, rozsyłając apostołów na głoszenie Ewangelii, włożył na ich słuchaczów obowiązek wierzenia ich słowom pod karą klątwy (Marek XVI, 15). W tych rzeczach przeto nietolerancya Chrystusowa była boska i konieczna, łatwa do zrozumienia dla każdego, kto ma dokładne pojęcie o Bogu, o człowieku, o wzajemnym ich stosunku, jak również o wartości prawdy objawionej. I Apostołowie podobnie jak Chrystus mieli ten sam wstręt i odrazę do herezyi połączonej z uporem: św. Jan widzi w niej dzieło Antychrysta (I Jan IV, 3) i zabrania przyjmować a nawet pozdrawiać heretyków (II Jan. 10); św. Piotr i św. Juda Tad. z najwyższem oburzeniem odzywają się o herezyi (I Piotr. II, 1, 17; Jud. 12 ss.); św. Paweł wyklina heretyków (Gal. I, 9), uśmierzyć ich pragnie swą duchową potęgą (I Kor. X, 1 nst.) i oddaje ich w moc szatana (I Tym. I, 20). — Nie innemi też względem herezyi uczuciami przejęty jest Kościół pierwotny, na co zbyteczna przytaczać dowody; rzecz to aż nadto widoczna. — Dzisiejsze zaś prawo kanoniczne przeciwstawia herezyi akty wyznania wiary, wizyty pasterskie biskupów po ich dyecezyach, potępianie książek i zdań po heretycku wypowiadanych, prawa zabraniające pewnego przestawania z heretykami, inkwizycye, ekskomuniki, pozbawienie urzędów i beneficyów kościelnych oraz religijnego pogrzebu, wreszcie w razie ponownego przejścia do herezyi, oddaje winnych w ręce władzy świeckiej. Co więcej, wiadomo, że Kościół wskazał książętom panującym w czasach żarliwości chrześcijańskiej pewne środki prze-

CZYTELNIA
Alumnów
Dyecezyi Krakowskiej.

ciw herezyarchom, przeciw ich uczniom, poplecznikom, a nawet przeciw jednostkom podejrzanym o herezyę.

II. Kościelne to prawodawstwo spotyka zarzut przedwstępny, któryby nazwać można ogólnym i zasadniczym, a mianowicie, że prawodawstwo rzeczone jest 1-o przeciwne prawu natury, 2-o przeciwne samemu duchowi pierwotnego chrystyanizmu. Zarzuca się nadto temu prawodawstwu kościelnemu, 3-o że wymagane przez Kościół akty wyznania wiary są nawoływaniem do hypokryzyi; 4-o że potępianie książek i zdań wolnomyślnych lub heretyckich jest mało skutecznem gnębieniem umysłów; 5-o że zakaz przestawania z heretykami, a zwłaszcza ekskomunika, są-to środki przeciwne wszelkiej miłości i wszelkiej towarzyskości; 6-o że pozbawianie pogrzebu religijnego, urzędów i beneficyów kościelnych jest ciężką niesprawiedliwością; 7-o że okropną jest rzeczą oddawanie heretyków — ponownych lub nieponownych—w ręce władzy świeckiej. Pomijamy tu, co mówi się o wizytach pasterskich a zwłaszcza o inkwizycyi; będzie o tem mowa w odnośnych artykułach.

III. *Odpowiedź.*

1-o Bynajmniej nie sprzeciwia się prawu natury rozróżnianie prawdy od błędu; popieranie jednej, a potępianie lub nawet zwalczanie drugiego, zwłaszcza, jeśli ta prawda i ten błąd pociągają za sobą następstwa praktyczne, dla życia osobistego lub społecznego wielkiej doniosłości będące; nie sprzeciwia się prawu natury prawne ustanawianie ograniczeń i kar, zastosowanych do niebezpieczeństwa i zbrodniczości złych i przewrotnych doktryn. Nie większej kary godna jest zbrodnia czynu, aniżeli zbrodnia myśli, słowa lub nauczania; niekiedy nawet te ostatnie bywają karygodniejsze. Czyż pierwszy-lepszy nauczyciel, który roznieca uśpione namiętności a w ciemnych i nieoświeconych massach ludowych wywołuje gwałty uliczne, nie jest wobec własnego sumienia odpowiedzialny za nieszczęścia, spowodowane przez tłumy? A jeśli tak, to czemużby on nie miał być odpowiedzialny za toż samo wobec prawa, wobec sądu, a nawet wobec kata?

2-o Prawda, że duch chrystyanizmu nie tylko pierwotnego ale i dzisiejszego, jest duchem miłości, politowania i przebaczenia. Atoli jest on również duchem sprawiedliwości względem Boga, którego prawa są nigdy nieprzedawnione, względem dusz, których sprawa bywa tem świętsza, im bardziej maluczkie i do zgorszenia łatwiejsze są one. Wiemy, z jaką to siłą bronił Chrystus praw swego Ojca i piętnował zbrodnię zgorszenia. Tymczasem ze wszystkich grzechów najgorszym i najbardziej winnym grzechem jest pycha herezyi, ze wszystkich zgorszeń najzgubniejsze są zgorszenia, dawane przez herezye. Jakże więc Chrystus nie miał piętnować fałszywych pasterzy i palcem wytykać fałszywych nauczycieli? — Skądinąd znów, Chrystus ustanowił swój Kościół jako społeczeństwo doskonałe, społeczeństwo dusz wprawdzie, ale dusz połączonych z ciałami, społeczeństwo żyjące zarówno życiem zewnętrznem, widzialnem, materyalnem, jak życiem wewnętrznem, niewidzialnem, duchowem i nadprzyrodzonem. Dał mu zatem siłę rządzenia, widzialną, zewnętrzną i, że tak powiem, dotykalną, opatrzoną podwójną władzą: prawodawczą i wykonawczą czyli karną, bez której niema sku-

tecznego i całkowitego rządu. W skutek tego zaopatrzony jest Kościół we wszelką władzę, konieczną do stłumienia herezyi. Widzieliśmy, jak władzę tę rozumieli Apostołowie i jak ją wykonywali.

3-o Akty wyznania wiary, wymagane od wiernych, nawracających się, podejrzanych o herezyę, mogą wprawdzie dawać sposobność do pewnych aktów hypokryzyi, zupełnie tak samo jak akty przysięgi, kontraktów, zwykłych stosunków towarzyskich i społecznych. Któż może o tem wątpić? ale któżby je chciał dla tego odrzucać i pomijać to wszystko, co może dać sposobność do kłamstwa, dwulicowości, krzywoprzysięstwa? Prócz tego, któż nie widzi korzyści płynących z tych uroczystych aktów wyznania wiary dla podtrzymania naukowej jedności wiary wśród wiernych, dla pouczania umysłów chwiejnych lub nieświadomych, dla otworzenia oczu, przyćmionych chmurami zwątpienia i błędu?

4-o Równie też znaczne są korzyści, płynące z aktów potępiania zdań i pism heretyckich: wiele na to dowodów składa historya kościelna. Skutkiem tego rodzaju potępienia ze strony Kościoła umniejsza się wprawdzie wolność druku, sprzedaży książek i czytania, ale za to też umniejsza się i ogranicza wylew trucizny ducha; istotną wartość dla umysłu ludzkiego ma — nie czytanie byle czego, lecz czytanie tego, co poucza o prawdzie, co podnieca miłość ku dobremu. Jeśli wyroki potępienia, wydawane przeciw złym książkom przez Kościół, nie mogą całkowicie opanować złego, to usunięcie ich sprowadziłoby niechybnie bezwzględne rozpasanie i prawdziwe orgie zepsutego ludzkiego ducha.

5-o Ekskomunika jest karą straszną, celem jej wszakże, jak celem wszystkich kar kościelnych, jest nawrócenie i poprawa nieszczęśliwego ekskomunikowanego. Jeśli tacy ekskomunikowani są tolerowani, czyli jeśli nie są oznaczeni imiennie, jako mający być przez wiernych unikani, wolno z nimi bez winy podtrzymywać stosunki towarzyskie, społeczne. W razie nawet, gdy są imiennie wykazani, wolno jeszcze podtrzymywać z nimi stosunki konieczne, rodzinne, służebne, pożyteczne wreszcie czy-to pod względem doczesnym czy duchowym. Skoro złagodniały nieco obyczaje publiczne w świecie, skoro prawodawstwo kryminalne odstąpiło od dawnej swej surowości, to tem samem mógł i Kościół katolicki złagodzić swą karność, czego też uczyć nie omieszkał.

6-o Zwolennicy pogrzebów cywilnych nie powinniby się użalać na odmowę pogrzebu religijnego, którą Kościół karze herezyę; nikt zresztą nie może się temu dziwić: pocóż żądać łączności w śmierci ze społeczeństwem, od którego się dobrowolnie odłączyło za życia? Toż samo a nawet więcej jeszcze powiedziałbym o pozbawieniu heretyków urzędów i beneficyów kościelnych. Pocóż chcieć zachować lub otrzymać służbę, obowiązek, godność jakąś w społeczeństwie, którego się odpycha pierwiastek podstawowy czyli wiarę?

7-o Jeśli Kościół w tych krajach, gdzie sam nie wykonywał władzy doczesnej, oddawał heretyków, zwłaszcza recydywistów czyli powtórnie od wiary odpadłych, ramieniowi świeckiemu dla wymierzenia im kary materyalnej, jeśli potwierdzał a nawet radził stanowić bardzo surowe prawa karne przeciw heretykom, jeśli skut-

kiem tego wielu herezyarchów i heretyków było więzionych, wieszanych, ścinanych, palonych, to trzeba dobrze zauważyć, że w gruncie rzeczy w państwie chrześcijańskiem, gdzie wiara katolicka stanowiła podwalinę ustaw i praw państwowych, religijna zbrodnia herezyi stawała się tem samem zbrodnią polityczną, która mogła być karana przez władzę świecką; że w rzeczywistości herezye prawie zawsze miały praktyczne następstwa okropne dla obyczajów, dla rodziny, dla społeczeństwa, które miało prawo, które było obowiązane przeciw nim przedsiębrać środki, dostateczne do ich stłumienia i zupełnej zagłady; że, zgodnie z bezstronnem świadectwem dziejów, wywoływane przez heretyków niepokoje, rozruchy, gwałty i wszelkiego rodzaju okrucieństwa wymagały pod grozą upadku państwa i społeczeństwa środków najbardziej energicznych i kar przykładnych, że wreszcie warunki czasów i obyczajów dopuszczały a nawet koniecznie wymagały takiego systemu karnego, którego groza—podówczas niedostateczna, dziś wydaje się nam nie do zniesienia. Po tych uwagach zauważmy jeszcze, że ze stanowiska teologicznego i przedmiotowego, na którym Kościół przedewszystkiem stoi, herezya jest najcięższą ze wszystkich zbrodni, gdyż ona wyrywa z duszy ludzkiej sam zarodek sprawiedliwości i życia wiecznego. Rozszerzać herezyę znaczy to popełniać najokropniejsze mężobójstwo, gdyż ono dosięga moralnego i nadprzyrodzonego istnienia jednostek i ludów niekiedy podczas całego szeregu pokoleń i wieków. Jeśli przeto Kościół, zgodny ze swemi zasadami i utraciwszy wszelką nadzieję nawrócenia heretyków i zatamowania ich szkodliwej propagandy, oddawał ich niekiedy w moc władzy świeckiej, nie żądając na nich bezpośrednio kary śmierci, ale też nie potępiając jej w ciężkich religijnych i społecznych okolicznościach, jakie trwały podówczas; jeśli pozostając w zgodzie ze swemi zasadami o chrześcijańskiej organizacyi państw, przyjął Kościół prawodawczy i wykonawczy współudział panujących; jeśli odwoływał się do nich o obronę wiary i zagładę herezyi, nie należy go za to strofować ani też gwałtownie się nań gniewać, lecz rozważać i sądzić te fakta przy świetle zasad, lecz uznać, że sprawy daleko mniejsze od tych tysiące razy wytaczały daleko więcej krwi ludzkiej, bardziej od krwi heretyków niewinnej, daleko czystszej i daleko szlachetniejszej.

Prw. *Jungmann.* „Dissert. in hist. eccl.“ diss. VII i XXVI.— *C. Cantu.* „Les Heretiques d'Italie;“ — *Philipps.* „Kirchenrecht;“— *J. Balmes.* „Le Protestantisme comparé au Catholicisme,“ ch. XXXIV — XXXV i t. d. *(Dr. J. D).*

X. W. S.

HONORYUSZ PAP. I NIEOMYLNOŚĆ PAPIESKA. — Zachowanie się Honoryusza pap. w sprawie herezyi monoteletów bywa wyzyskiwane przez Gallikanów [1]) i protestantów [2]), jako rzekomy dowód przeciw dogmatowi nieomylności papieskiej.

---

[1]) Np. *Richer.* Histor. Conc. Gener. Lib. I. c. X. str. 567 nst. Wyd. Kolońskie 1683. — *Dupin* Nouv. Biblioth. t. VI, str. 69, wyd. 1692 r. — *Bossuet.* Defensio declar. Cleri Gall. t. II str. 190.

[2]) Np. *Walch.* Ketzerhist. t. IX, 125. — *Bower.* Gesch. d. Päpste, t. IV, 185. — *Forbesius.* Instruct. historico-theologicae str. 240. — *Dorner.* Lehre v. d.

1-o Sobór Watykański tak określa naukę Kościoła o nieomylności papieskiej: „...Papież Rzymski, gdy przemawia *ex cathedra*, to jest, gdy, spełniając obowiązek pasterza i nauczyciela wszystkich katolików, na mocy najwyższej władzy Apostolskiej orzeka, że jakaś nauka z zakresu wiary i moralności powinna być wierzona przez Kościół powszechny, jest w zupełności... nieomylny.“ (Sess. VI. c. IV. *Prw.* w Słowniku art. *Papież*. § IV. *Nieomylność papieska)*. Żeby dowieść przeto, że wielki przywilej nieomylności spoczywa na kruchej podstawie, wystarczałoby wynaleść w szeregu następców św. Piotra choćby jednego tylko papieża, któryby z całą swobodą i świadomością, powołując się na swoją najwyższą powagę, urzędownie nauczał błędu. Otóż niektórzy historycy sądzą, że znaleźli takiego papieża w Honoryuszu (625 † 638). Miał on w dwóch listach pisanych do Sergiusza, patryarchy carogrodzkiego, wypowiadać zasady monoteletyzmu, wielokrotnie jako formalna herezya potępionego przez Kościół. Na poparcie swej teoryi dodają nadto rzeczeni historycy, że Honoryusz został wyklęty przez koncylium ekumeniczne jako heretyk monoteleta, i z tego wnoszą, że papieże nie są nieomylni. W razie gdyby powyższe fakta były prawdziwe, fatalny wniosek byłby nieunikniony. Łatwo się przeto domyślać, z jaką to gorączkową skwapliwością mnożyły się prace naukowe o sprawie Honoryusza papieża. Podejmowali je zarówno przeciwnicy jak obrońcy papiestwa. I nam ją też streścić tu trzeba pokrótce.

2-o Wyjaśnienie faktów.

Dla wyjaśnienia sprawy konieczne jest treściwe zestawienie faktów.

W początkach VII w. nie przestawały szerzyć niepokoju na Wschodzie dawno bo na dwieście lat przedtem powstałe spory o dwóch naturach i o jednej osobie Chrystusa Pana. Koncylium Chalcedońskie (r. 451) uroczyście orzekło, że w Jezusie Chrystusie są dwie natury zupełne, całkowite a różne między sobą: natura ludzka i natura boska. Stąd powstało pytanie, iloraka jest wola w Chrystusie? Umysł nieuprzedzony łatwo znajdzie na to odpowiedź w określeniu dwóch natur Chrystusa. Jeśli w Nim są dwie natury, to są też i dwie wole, albowiem natura rozumna nie byłaby całkowita bez woli, bez wolności, bez możności wyboru i decyzyi.

Inaczej atoli rzecz tę pojmowali niektórzy teologowie wschodni VII-go w. Przypuszczali oni, iż można wierzyć, że w Chrystusie Panu jest tylko jedna wola boska, w której jako w woli wyższej, jest pogrążona i całkowicie pochłonięta wola ludzka. Zwolennicy tego błędu nazywali się *Monoteletami* (μόνος jeden, jedyny; θέλησις wola). Przypuszczali, że w tej nauce znajdą sposób połączenia z Kościołem katolickim *Monofizytów* czyli *Eutychianów*, t. j. zwolenników jednej tylko natury w Chrystusie Panu. Ci ostatni

---

Person Christi, t. II 218. Sam nawet kard. *De la Luzerne* tak samo surowo sądził Honoryusza: Sur la declar. d. elergè de Frence en 1682. Paris. 1821.—Prw. *Palma*. Prael. histor. eccl. Romae 1839. II. p. I str. 116.

mieliby się zgodzić na uznanie dwóch natur w Chrystusie, gdyby im katolicy przyznali w tymże Chrystusie jednę tylko wolę; na tej podstawie miano prowadzić układy.

Pierwszym, który sobie tę myśl przyswoił, zdaje się być arcybiskup Konstantynopolitański Sergiusz, jedna z pierwszorzędnych osobistości greckiego cesarstwa. Sam cesarz Herakliusz oświadczył się za tą nauką i gwałtownie ją popierał. Nie trzeba sądzić atoli, że cesarz ów, biorąc udział w tym sporze, ulegał tylko skłonności do dogmatyzowania, tak jak to czyniło wielu innych cesarzów Bizantyjskich, chętnie przypisujących sobie pewien rodzaj nauczycielstwa w przedmiotach teologicznych. W owych czasach wszelki spór dogmatyczny odbijał się natychmiastowem echem w polityce. Nestoryanie stali po stronie Persów, dziedzicznych wrogów cesarstwa Wschodniego; obawiano się tedy, aby Monofizyci nie poszli ich śladem. Herakliusz, skutecznie walczący przeciwko Persom, przyklasnął usiłowaniom swego biskupa, podejmowanym w imię religijnego pokoju.

Lecz w rzeczywistości, jak to zazwyczaj w takich razach bywa, ustępstwa, czynione przez Sergiusza kosztem nienaruszalnej prawdy katolickiej, miały wyjść na korzyść samych tylko przeciwników Kościoła. Przypuszczać bowiem w Chrystusie jednę tylko wolę boską, znaczyło tyle, co powracać do błędu monofizytów, uznających w Chrystusie jednę tylko naturę.

To też prawdziwi katolicy nie mogli się zgodzić na poświęcenie dogmatu gwoli niepewnego pokoju. Pierwszym, co odkrył heretycką stronę nowej nauki i co ostrzegł przed nią świat chrześcijański, był patryarcha jerozolimski, sławny święty Sofroniusz. Chciał on udać się do papieża i ostrzedz go o tym subtelnym błędzie, który na nowo otwierał wrota monofizytyzmowi.

Na Stolicy Piotrowej zasiadał podówczas pap. Honoryusz (625 † 638). Nieszczęściem, Sergiusz uprzedził św. Sofroniusza wobec Stolicy Apostolskiej: napisał do papieża Honoryusza list pełen dwuznacznych i podstępnych wyrażeń, w którym przedstawiał sprawę w fałszywem świetle, utrzymując przesadnie, że nauką o jednej woli (energii) w Chrystusie zażegnał rozdwojenie pomiędzy stronnictwami monofizytów w Egipcie i przywiódł ich do wiary prawdziwej, że dla utrzymania nadal zaprowadzonej jedności polecił arcybiskupowi Aleksandryjskiemu, aby na przyszłość nie pozwalał wspominać ani o jednej ani o dwóch wolach w Chrystusie, lecz „że jeden i ten sam... Jezus Chrystus prawdziwy Bóg zarówno boskie jak ludzkie czynił rzeczy, i że wszelka Bogu odpowiednia a człowieka godna czynność pochodzi od jednego i tego samego wcielonego Słowa Bożego i do jednego i tegoż samego zmierza. [1])

W dalszym ciągu swego listu Sergiusz za jedno bierze wolę *ludzką* z wolą *ciała* i błędnie stąd wnioskuje, że, przypuszczając w Chrystusie Panu oprócz woli boskiej wolę ludzką, przyznajemy Chrystusowi wolę *ciała*, wolę grzeszną, przeciwną woli *bożej*. Taka zaś sprzeczność w Chrystusie rzeczywiście nie byłaby godna Boga.

---

[1]) *Mansi.* Collect. Concil. t. X. str. 530 nst.

W odpowiedzi na to pismo papież Honoryusz pisał dwa razy do Sergiusza, nic wszakże nie orzekając o kwestyi woli Chrystusowej, lecz winszując patryarsze skuteczności pracy w sprawie monofizytyzmu i zalecając naukę soboru Chalcedońskiego o dwóch naturach Chrystusa. Zanim wrócimy do treści tych listów papieskich, opowiedzmy dalszy obrót całego zajścia.

Św. Sofroniusz dowiedziawszy się, jaką odpowiedź dał papież Sergiuszowi, mocno żałował, że nie był wystąpił otwarcie przeciw błędowi Sergiusza i jego zwolenników. Wysłał tedy jednego ze swych uczniów do Honoryusza w celu powiadomienia go o prawdziwym stanie rzeczy na Wschodzie. Gdy wysłannik Sofroniusza przybył do Rzymu, Honoryusz już nie żył. Następcy zaś jego mieli niebawem całą siłą potępić monoteletyzm i ceną osobistej wolności i krwi własnej bronić nauki katolickiej. Zwolennicy kompromisu monoteletystycznego zawiedli się w swych pokojowych nadziejach: Wschód cały stanął w płomieniach gwałtownej rozterki; zdołali tylko wytworzyć nowe stronnictwo, herezyę subtelniejszą, aniżeli poprzednie, wszczęte zaś przez nich spory teologiczne trwały aż do VI-go Soboru Ekumenicznego, III-go Konstantynopolitańskiego (680 — 681). Co zaś do Sofroniusza, to umarł on jeszcze przed Honoryuszem, w chwili, gdy muzułmańskie hordy zalewały Palestynę i zagrażały biskupiej jego stolicy, Jerozolimie, rozpoczynając krwawą przegrywkę do wiekowych walk przeciw cesarstwu Byzantyjskiemu.

3-o Rozwiązanie zarzutu.

Teraz odpowiedzieć trzeba na następujące pytania:

Czy Honoryusz błędną podawał naukę w dwóch swoich listach do Sergiusza? Przypuściwszy, że dwa te pisma zawierają zdania heretyckie, czy można je uważać za nauczanie *ex cathedra*, to jest za nauczanie, noszące na sobie znamiona nieomylnego orzeczenia papieskiego w ścisłem jego znaczeniu? Wreszcie, czy Honoryusz był potępiony jako heretyk przez Sobór ekumeniczny?

Na te pytania rozliczne dawano odpowiedzi.

a) Niektórzy pisarze, jak Gravina i Coster, utrzymują, że dwa te listy Honoryusza są podrobione; Bellarmin wątpi o ich autentyczności [1]), Baroniusz zaś [2]), Bartholi i inni uważają je za podrobione i sfałszowane przez monoteletów; tego ostatniego zdania bronił za dni naszych Bottemanne *(ob.* niżej *bibliografię)*. Rozwiązanie-to istotnie radykalne. Rzecz jasna bowiem, że jeśli te listy nie są pisane przez Honoryusza, jeśli one są co do istoty rzeczy zmienione, sprawa cała upada. Atoli opinia ta o nieautentyczności listów Honoryusza nie zdaje się nam być możliwą do utrzymania. Pisma te bowiem noszą na sobie wszystkie znamiona autentyczności; przyjmują je bezspornie ludzie Honoryuszowi współcześni i wszyscy następcy tego papieża na Stolicy Rzymskiej. Gdyby je był wynalazł lub podrobił jakiś monoteleta, byłby w nich otwarcie pomieścił swe błędy; a tymczasem zaraz zobaczymy, że

---

[1]) *Bellarmin.* De Rom. Pont. lib. IV c. 11

[2]) Annales. pod r. 633.

listy te żadnych błędów monoteleckich nie zawierają. Przypuszczenie przytem wspomnianych autorów o nieautentyczności listów Honoryusza tak jest słabo uzasadnione, że zbyteczną nawet zdaje się rzeczą wchodzić w szczegółowy rozbiór rzeczonej autentyczności. To też przypuszczenie to ma przeciw sobie zdanie najpoważniejszych teologów i historyków, to znaczy najdoświadczeńszych krytyków w sprawach tego rodzaju. Zresztą dla wyjaśnienia sprawy Honoryusza nie ma potrzeby udowadniać autentyczności jego listów, gdyż nawet w obecnem swem brzmieniu żadnego nie przedstawiają one materyału do zarzutu.

b) Nie możemy tu przytaczać osnowy listów Honoryusza dla ich zbytniej rozciągłości. Znaleść je można w Zbiorach postanowień soborowych, między aktami VI soboru ekumenicznego; czytano te listy na XIV posiedzeniu tego soboru [1]). Bardzo zdolni i w rzeczach nauki Kościoła bardzo ściśli teologowie rozważyli wszystkie wyrażenia listów w mowie będących i uznali je za najzupełniej prawowierne. Prawda, że Honoryusz wzbrania się w nich wypowiedzieć jasno swe zdanie o dwóch wolach Chrystusa. Prawda, że wykład nauki jest nieco zawiły, ale wyraźnie zaczyna bronić istnienia dwóch natur w Chrystusie, całych, różnych a *działających (operantes)*. Każda z tych natur spełnia to, co jest jej właściwe (wiadomo zaś, że w ówczesnem rozumieniu *działanie* i *wola* były synonimami). Kiedy Honoryusz przyznaje tylko jednę wolę Chrystusowi Panu, rozumie pod nią naturę ludzką Chrystusa; chce mianowicie przez to powiedzieć, że w ludzkiej naturze Chrystusa nie ma, tak jak w człowieku, woli grzesznej, walczącej z wolą dobrą [2]). Sergiusz istotnie przedstawił sprawę w sposób tak podstępny, że myśl jego można było dwuznacznie tłómaczyć, i sądzić, że on sam broni tegoż zdania co papież [3]). W gruncie rzeczy Honoryusz chciał tylko, aby się w tej sprawie trzymano poprostu nauki Soboru Chalcedońskiego, a gramatykom (przez których rozumiał filozofów) zostawiono troskanie się o to, czy należało mówić o jednym czy też o dwóch działaniach *(operationes)* w Chrystusie. W skutek bałamutnego przedstawienia sprawy przez Sergiusza łudził się papież, że milczenie nakazane obu stronnictwom — Sergiuszowemu i Sofroniuszowemu — sprowadzi pokój. A tymczasem powinien był rozumieć, że zamiast się usuwać od jasnego orzeczenia i zamiast zostawiać rozwiązane ręce błędowi, obowiązkiem jego było objaśnić w tej sprawie świat chrześcijański.

Prawowierność tych listów Honoryusza, czyli zgodność ich z nauką Kościoła tak jest pewna, że ją uznają nawet niezbyt przychylni dogmatowi nieomylności teologowie, jak Natalis Aleksander, Witasse, Tournely, Régnier. Zaś Bp. Hefele, cokolwiek mógł później mówić, stosuje się do ich zdania w swej Historyi So-

---

[1]) Ob. *Labbé* Collect. Concil. t. VI, str. 928 i 968. *Mansi.* Collect. Concil. t. XI, 538, 579. *Hefele.* Conciliengesch. t. III § 296, 298.

[2]) „Non est assumpta... a Salvatore vitiata natura, quae repugnaret menti eius. Nam lex alia in membris aut voluntas diversa non fuit vel contraria Salvatori, quia super legem natus est humanae conditionis.“ (Ob. rozbiór obu listów Honoryusza: *Schneemann.* Stud. üb. d. Honor.-frage. str, 38).

[3]) *Petavius.* De Jncarn. t. I. 21, 12; *Schneemann.* l. c. str. 44 i 48.

borów. [1]) Za dni naszych podjął tę sprawę O. Palmieri i opracował ją z taką dokładnością i sumiennością, że zadowolnić może najwybredniejsze nawet wymagania. [2])

c) Przypuśćmy jednakże na chwilę, że listy Honoryusza zawierają formalne błędy religijne; przeciwnicy nieomylności nic na tem nie zyskają. By te listy można było użyć za dowód przeciw nieomylności, na to trzebaby dowieść naprzód, że one zawierają właściwe *orzeczenie dogmatyczne.* A tymczasem listy te nic podobnego nie przedstawiają. Co do treści ich, to żadnej w nich niema definicyi doktrynalnej, żadnego dekretu o jednej lub dwóch wolach, lecz zawierają tylko zachętę do pewnego danego sposobu mówienia, podówczas w teologii jeszcze nieustalonego. Prawda, że listy te są to pisma najwyższego pasterza; ależ bywają pisma papieskie, tyczące administracyi Kościoła, nawet odpowiedzi przesyłane biskupom świata katolickiego w przedmiotach moralności i wiary, gdzie papieże radzą, zachęcają, upominają, nie myśląc wszakże przez to wypowiadać dogmatycznego orzeczenia wiary, cały Kościół obowiązującego; takim właśnie pismem najwyższego Pasterza w przedmiocie wiary są listy Honoryusza. Żaden z biskupów nie uważał wówczas tych listów za listy synodalne, do wszystkich biskupów wysłane i wszystkich obowiązujące, i to tak dalece, że pozostały one nieznane na Wschodzie aż do śmierci Honoryusza i Sergiusza, a na Zachodzie aż do chwili, kiedy je światu ogłosił Pyrrus. [3]) Jakeśmy widzieli, papież odpowiada w nich wymijająco, otwartego wyjaśnienia sprawy odmawia, chce aby nie mówiono ani o jednej ani o dwóch wolach Chrystusa. Nie wypowiedział więc swego zdania ani w jednem ani w drugiem znaczeniu. Pierwszym zaś warunkiem dogmatycznego postanowienia jest jasne i dokładne twierdzenie, potępiające jakąś naukę lub nakazujące ją całemu Kościołowi. Aby istniała taka definicya, trzebaby było, albo żeby papież potępił był wszystkich tych, co nauczali o dwóch wolach w Chrystusie Panu, albo żeby wszystkim nakazał uczyć o jednej tylko woli; na tem właśnie polega istota rzeczy. Otóż choćbyśmy w analizie logicznej na części pocięli tekst listów rzeczonych, próżno będziemy czegoś podobnego w listach Honoryusza szukali. Przyznają to nawet przeciwnicy nieomylności, jak Natalis Aleksander, Roncaglia i inni, następnie wszyscy najpoważniejsi i od uprzedzeń najbardziej wolni teologowie, tacy jak Tomassinus, Ballerini i in. Do tegoż samego wniosku dojdą wszyscy, którzy bez uprzedzenia przystąpią do badania tej sprawy.

d) Lecz, mówią dalej niektórzy, Honoryusz został potępiony przez Sobór Ekumeniczny jako heretyk, a zatem widocznie pobłądził. Akta dziewiętnastej sessyi VI Soboru ekumenicznego zawierają w istocie anatemę rzuconą na Honoryusza tak samo, jak na przywódców monoteletyzmu: Sergiusza, Pyrrusa, Pawła, Teodora Faraneńskiego i innych. [4]) Akta te uznajemy za autentyczne, tak samo jakeśmy przyjęli autentyczność listów Honoryusza; nie chcemy

---

[1]) Conciliengeschichte, t. III (w tłómaczeniu francuskiem t. IV, str. 41, 174).
[2]) *Palmieri.* De Romano Pontifice, 1877, th. XXXIV.
[3]) *Jungmann.* Dissert. hist. t. II. str. 418.
[4]) Ob. *Jungmann.* Diss. hist. t. II. str. 446.

bowiem bronić przypuszczenia niektórych krytyków, jak Baroniusza, Bianchi'ego i in. uznających rzeczone akta za podrobione [1]), imię Honoryusza uznających za wstawione na miejsce heretyka Teodora.

Pytanie tylko, dla czego Honoryusz został potępiony? Wszak nie dla tego, ze podawał naukę monotelecką jak Sergiusz, Pyrrus i inni; albowiem-eśmy widzieli, że w liście papieskim niepodobna dopatrzeć błędnych teoryi.

Wielu protestantów i gallikanów utrzymuje, że Sobór Ekum. VI potępił Honoryusza jako *prawdziwego* heretyka. Inni znów, z których wielu jest nawet obrońców Honoryusza sądzą, że ojcowie rzeczonego soboru surowo osądzili Honoryusza i potępili go, jako winnego herezyi w rzeczach wiary, tylko pż, Leon II nie potwierdził soborowego wyroku, ale go złagodził i Honoryusza nie za herezyę, lecz za niedbalstwo potępił.

Z wielu wszakże teologami sądzimy, że ojcowie soboru owego rzeczywiście potępili Honoryusza, ale bynajmniej nie jako heretyka w właściwem słowa znaczeniu. Widać to z wyrażeń, jakich używają odnośnie do tego papieża [2]). Nazwa *heretyka* nie zawsze w pierwszych wiekach Kościoła używana była w tem ścisłem znaczeniu, jakie jej nadały wieki późniejsze. Nie rzadko nazwą heretyka oznaczano nie tylko twórcę błędnych nauk, ale nadto popleczników herezyi, o herezyę podejrzanych, albo tych wreszcie, co swojem postępowaniem, pobłażliwością lub niedbalstwem przyczyniali się ubocznie do rozszerzenia lub trwania herezyi [3]).

Okoliczność ta właśnie jest niesłychanie doniosłego znaczenia w omawianej sprawie Honoryusza pp.

I w rzeczy samej, przy wyklinaniu heretyków Sobór wielokrotnie odłącza Honoryusza od reszty wyklętych dla oznaczenia, że on pobłażał heretykom i tem pobłażaniem herezyę umacniał. Sądzimy przeto za prof. Jungmannem [4]), że ojcowie Soboru VI ekumonicznego rzucili *ogólną* klątwę na wszystkich tych, co się przyczynili do rozniecenia herezyi monoteleckiej, i napiętnowali ich ogólnem mianem heretyków. Stopnia atoli winy Honoryusza ojcowie dokładnie i jasno nie oznaczyli. Dopiero pp. Leon II swą apostolską powagą dokładnie określił, w jakiem znaczenie przyjmować należy potępienie Honoryusza i objęcie go wspólną klątwą z rzeczywistymi heretykami. Papież ten mianowicie w tem tylko znaczeniu przyjął wyrok ojców Soboru, oraz powagą apostolską zatwierdził go i dokładniej określił, że Honoryusz zasługiwał na potępienie nie dla tego, iżby miał być dotknięty herezyą monoteletów, lecz dla tego, że odrazu nie opanował Sergiusza i reszty monoteletów, jak na powagę apostolską przystało, oraz że nieroztropną swą pobłażliwością zdawał się popierać zamysły heretyków. Bo chociaż *subjektywnie*, t. zn. odnośnie do swych przekonań i zamiarów, Honoryusz łatwo może być wytłómaczony, to jednak *przedmiotowo* sposób jego

---

[1]) *Albert Dumont*, w czasop. „Annales de philosophie chrétienne," 1853.
[2]) *Jungmann*, loc. cit. str. 440.
[3]) Obszernie ten punkt oznacza *Bolgeni*. Fatti dommatici, t. I, c. IV.
[4]) loc. cit.

postępowania nie był dosyć opatrzny, owszem, był zanadto niedbały. Myśl tę Leon II wielokrotnie wypowiadał. W liście do ces. Konstantyna Pogonata, prosząc go o zatwierdzenie uchwał soborowych i potępienie heretyków, na soborze potępionych, papież znaczące czyni rozróżnienie pomiędzy heretykami a Honoryuszem, gdy powiada: „Wyklinamy zarazem twórców nowego błędu, to jest: Teodora Faranitańskiego biskupa, Cyrusa Aleksandryjskiego, Sergiusza... a także i Honoryusza, który nie uświetnił tego apostolskiego Kościoła nauką podaną przez apostołów, lecz przez pospolitą zdradę wywrócić nieskazitelną naukę dopuścił“ [1]). Podobnież się wyraża tenże Leon II w liście do Erwigiusza, króla Hiszpanii: „Od jedności z Kościołem katolickim odrzuceni zostali... razem z Honoryuszem, który się zgodził na skażenie nieskalanej, przez apostołów podanej wiary“ [2]), i temiż samemi prawie słowami pisze do biskupów hiszpańskich: „Klątwą dotknięci zostali Teodor.... Cyrus.... Sergiusz.... razem z Honoryuszem, który nie stłumił w zarzewiu płomienia heretyckiej nauki, jak na apostolską powagę przystało, lecz przez swe niedbalstwo rozniecił“ [3]). I tą właśnie a nie inną miarą mierzyć trzeba znaczenie soborowego orzeczenia przeciw Honoryuszowi.

Na zakończenie, z tego co się dotychczas powiedziało, taki wyprowadzamy wniosek, z naturą rzeczy i z historyczną prawdą najzupełniej zgodny: Honoryusz nie nauczał błędów monoteleckich. Listy jego nie noszą cechy dogmatycznego orzeczenia. Można surowo ganić sposób jego zachowania się wobec Sergiusza, nie można wszakże z tego czynić argumentu przeciw papieskiej nieomylności.

Bibliografia. Opis sprawy Honoryusza znaleść można u historyków Kościoła: Baroniusza, Pagi, Natalisa Aleksandra, Hergenröthera i in.; u teologów, w traktatach o *Kościele.* Dokumenty tej sprawy dotyczące widzieć można w zbiorach soborowych razem z aktami VI soboru ekumenicznego: *Mansi*, Concil. t. XI; Labbe. t. VI. *Hefele*, „Conciliengesch.“ t. III. *Sanclères*, „Hist. d. Conciles,“ t. III.—Często wspomina o tej sprawie S. Maxim Wielki w dziełach swych o Honoryuszu: *Migne.* Patrol. greca. t. XC, XCI. — *Specyalne rozprawy: Thomassin*, „In Concilia Dissert.“ XX; *Combefis*, „Diss. pro Actis VI Synodi,“ i „Historia Monoth. — *Garnier*, „De causa Honorii“ w app. *ad Libr. diurnum;* — *Ballerini*, „De vi ac ratione primatus,“ cap. XV, § 9. *Dom Gueranger*, „Défense de l'Eglise romaine,“ I i III, Paryż 1870; „Réponse aux dernieres objections,“ tamże. *Schneemann*, „Studien über die Honoriusfrage,“ Freibg. 1864; *Bottemanne*, „De Honorii papae epistolarum corruptione,“ Bois-le-Duc. 1870; *Pennachi*, „De Honor. R. p. causa, dissert.“ Rom. 1870; *Colombier*, „La Condamn. d'Honor.“ w czasop. „Etudes religieuses,“

---

[1]) W łacińskiem tłómaczeniu jest wprawdzie: *„wywrócić się starał„* proditione immaculatam fidem subvertere *conatus est,“* ale w greckim oryginale jest: *wywrócić dopuścił:*

„....ἀλλα τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ μιανθῆναι τὴν ἀσπίλον παρεχώρησε.“

(Ob. *Labbé*, Collect. Conc. VI, 1109; *Hefele*, Conciliengesch. III, 267).

[2]) *Labbe.* loc. cit. str. 1250.

[3]) „Sed negligendo confovit“ (Labbé, loc. cit. str. 1246).

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit.

1869—70; *Jungmann*, „Dissert. selectae in Hist. Eccl.“ t. II diss. XII. — Ktoby chciał mieć bibliografię, bardziej wyczerpującą omawianą sprawę, znajdzie ją w *Chevalier'a*, „Répertoire des sources historiques du moyen-âge,“ pod wyr. *Honorius*. — *Hergenröther*, „Kirchengesch.“ wyd. r. 1884, t. I. 511—532, gdzie przytacza bardzo bogatą literaturę omawianego przedmiotu.—*X. Nowodworski*, „Encykl. Kościel.“ t. 7. *(Dom. Fernand Cabrol.)*

X. W. S.

HUS JAN. — Gdy kazania i pisma Husa nie przestawały niepokoić ludności Czech, Morawy, Polski i Niemiec, cesarz Zygmunt i król czeski Wacław w porozumieniu z pap. Janem XXIII postanowili pociągnąć Husa przed Sobór Generalny, mający się zebrać w Konstancyi. Po tem wszystkiem co się było stało, Hus nie mógł odmówić stawienia się przed Soborem. Wszak przeciw wszelkim zarzutom utrzymywał zawsze, że nauka jego czysta i od wszelkiej herezyi wolna. Zaopatrzony tedy przez cesarza w list żelazny, (salvus conductus) wyruszył do Konstancyi 11 Października 1414 r. w towarzystwie przyjaciół, trzech czeskich rycerzy: Jana z Chlumu, Henryka z Chlumu i Wacława z Duba. Nie mniej jednak zaraz po przybyciu do Konstancyi został poddany pewnemu nadzorowi, a niebawem zamykany kolejno w pałacu biskupim, w domu Kantora katedralnego, w klasztorach dominikanów i franciszkanów, aż nareszcie internowany w zamku Gottlieben. Gdy zaś upierał się przy swych błędach, został osądzony za heretyka, zdegradowany i oddany w ręce władzy świeckiej. Cesarz odesłał go do elektora Palatynatu, ten zaś oddał go wujtowi m. Konstancyi, a ten spełnił wyrok prawa i spalił Husa na stosie. Fakta powyższe dały sposobność do oskarżenia cesarza i Soboru o złamanie danego słowa i przysięgi.

Jest w tej sprawie coś niejasnego. Żeby tę niejasność usunąć, zobaczymy, jakiego znaczenia był cesarski ów list żelazny, oraz, jakie było zachowanie się Husa podczas jego pobytu w Konstancyi.

Jeżeli to prawda, że cesarski list żelazny miał zapewnić Husowi całkowitą nietykalność, tak, iżby ten, nawet potępiony przez Sobór, mógł swobodnie powrócić do Czech i tam bezkarnie szerzyć dalej swoje doktryny, to ces. Zygmunt istotnie złamał swe piśmienne zobowiązanie, ale w takim razie łatwo byłoby zrozumieć, dla czego Sobór nie zwracał uwagi na taki dokument cesarski, tak przeciwny zasadom Soborowym i powszechnie uznanym prawom Kościoła — tępienia herezyi i heretyków. Zresztą, czyż można przypuścić, w braku pewnych niezawodnych dowodów, żeby cesarz, który wszystkimi środkami dążył do pokoju religijnego w Czechach, stosował do Husa tak szkodliwy liberalizm—i to w pełni XV w...?! Przeciwnie, cały przebieg procesu Husa dowodzi, że wydany na korzyść czeskiego nowatora list żelazny miał jedynie na celu zabezpieczenie pod pewnemi warunkami jego wolności i osobistą jego obronę w czasie podróży,—przywilej często wówczas stosowany do ekskomunikowanych i podejrzanych o herezyę.

Jakąż tedy wagę przyznawali owemu listowi żelaznemu Hus i jego przyjaciele?

Nawet w swem błędnem przekonaniu o poręczonej sobie przez cesarza nietykalności, Jan Hus ani na chwilę nie przypuszczał, aby papież i Sobór byli czemkolwiek zmuszeni do nietraktowania go jako heretyka. Nazajutrz po swem przybyciu do Konstancyi tak pisze Hus w *liście swym do narodu czeskiego i do swoich przyjaciół:* „Mieszkamy w Konstancyi na placu blizko pałacu papieskiego, a przybyliśmy tu bez listu żelaznego.“ A w innym liście tegoż dnia pisanym, powiada: „Przybyłem do Konstancyi bez papieskiego listu żelaznego. Proście więc Boga, aby mi udzielił stałości, gdyż wielu strasznych przeciwników występuje tu przeciw mnie.“

Przeciwnie, był przekonany, że ze strony cesarza nastąpiło zobowiązanie powrócenia go do Czech, jakikolwiek obrót wzięłaby jego sprawa na Soborze.

„Niech się Cesarz ulituje nad swem dziedzictwem—pisze on [1]), niech nie ścierpi, aby jaki zły człowiek przyniósł mu szkodę. Czemuż nie mogę mówić z cesarzem przed mem potępieniem: boć przyszedłem tu podług jego życzenia i z obietnicą, że mi będzie wolno do Czech powrócić całym i zdrowym.“

Położenie Husa, postawionego między dwiema władzami, nie zobowiązanemi względem niego żadnem wspólnem zobowiązaniem, było pod pewnymi względami dwuznaczne; ale niezgodność obu władz mogła tylko dotyczyć pytania o *osobistej wolności*, pytania, które Sobór z pobudek, o których zaraz powiemy, rozstrzygnął w sposób ograniczający takową wolność, a którego sam cesarz absolutnie nie rozstrzygał. Co do głównego pytania, a mianowicie, co do pytania o obowiązkowem poddaniu się podsądnego soborowym orzeczeniom, pomiędzy obydwiema władzami nie było nigdy dwóch zdań różnych, zarówno u cesarza jak w gremium soboru. Hus przeto i jego przyjaciele nigdy nie myśleli poróżnić pod tym względem cesarza z Soborem, tylko na swój sposób pojmowali to poddanie się soborowi, a takie pojmowanie rzeczy mogło jedynie wzmocnić podejrzenia i zaostrzyć środki surowości przeciw Husowi. Ten bowiem w istocie nigdy nie przyznał się do herezyi. Jak wszyscy bezwiedni heretycy, lub którzy się za takich podają, zjawił się Hus w Konstancyi i bardzo głośno rozpowiadał, że poddałby się, gdyby został przekonany o herezyę. Ale nigdy nie myślał zasłaniać się listem żelaznym i mówić o swej nietykalności. Przed swym wyjazdem do Konstancyi złożył następujące oświadczenie: „Si me de errore aliquo convincerit, et me aliena a fide docuisse probaverit, non recusabo quascunque haeretici poenas ferre“ [2]).

Eskortujący Husa rycerze — przyjaciele jego, toż samo kładli za warunek jego poddania się Soborowi, ale dalecy byli od żądania dlań bezkarności w razie, gdyby się okazał winnym, „nec vero cupimus ut convictus falsaque doctrina ei ostensa, impunitus abeat“ [3]). W tym samym duchu został zredagowany list panów czeskich, pro-

[1]) *Hist. et monumenta Johan. Hus*, epist. 54.

[2]) „Jeśli mnie (sobór) o jaki błąd przekona, a dowiedzie, żem uczył rzeczy z wiarą niezgodnych, nie odmówię poddania się wszelkim karom, na heretyków ustanowionym.“

[3]) „Nie żądamy, aby gdy będzie przekonany (o herezyę), i gdy mu błędna nauka będzie dowiedziona, odszedł bezkarnie.“ („Van der Hard. Conc.“ Const. t. IV. str. 33).

testujących przeciw uwięzieniu Husa. Protestowali oni w imię cesarskiego listu żelaznego przeciw tej surowej, przez Sobór przedsięwziętej mierze względem Husa; żądali, aby on został przesłuchany publicznie, aby nie zdawał sprawy z niczego więcej, tylko ze swojego sposobu wierzenia, ale zgadzali się na to, że powinienby się poddać Soborowi w razie, gdyby go przekonano o błędzie: „Ut dictus Magister Hus audiatur publice et de fide sola reddat rationem, et si convictus fuerit pertinaciter quidquam contra Scripturam Sacram et veritatem asserere, quod in eo dictamini et decisioni concilii debeat subjacere.“ [1]).

Jeśli Hus i zwolennicy jego mieli swój sposób tłómaczenia żelaznego listu Zygmunta, to miał go również i Sobór, a soborowy sposób widzenia rzeczy przeważył, a przeważył w okolicznościach i z powodów następujących.

Na drugi dzień po swem przybyciu do Konstancyi (d. 4 Listopada 1414 r.), Jan Hus zawiadomił o tem papieża przez pośrednictwo życzliwych sobie protektorów i przyjaciół: Jana z Chlumu i Latzenbocka. Ci upraszali jednocześnie papieża o protekcyę dla Husa. Jan XXIII pp. na to im odpowiedział: „Gdyby nawet Hus zabił mego własnego brata, jeszczebym nie dopuścił, aby mu się stała jakaś krzywda w Konstancyi.“

W ciągu tych pierwszych dni pobytu w Konstancyi Husowi wolno było wybierać sobie mieszkanie, urządzać wszystkie swe sprawy i znosić się z przyjaciołmi. Szczegóły te stwierdza list pisany do wiernych Pragi przez ucznia Husa, proboszcza z Janowic: „Najdrożsi przyjaciele, pragnę, abyście wiedzieli, że wczoraj do naszego mieszkania przyszedł audytor św. pałacu apostolskiego wespół z biskupem i officyałem Konstancyi; rozmawiali z mistrzem, i pomiędzy papieżem a kardynałami odbyła się wielka narada w przedmiocie jego interdyktu i ekskomuniki. Uradzili, że ktoś z ich strony uda się do Mistrza w celu powiedzenia mu, że papież na mocy swej najwyższej władzy zawiesza interdykt i ekskomunikujący go wyrok, jak również celem proszenia go, żeby dla uniknięcia zgorszenia i zbiegowiska ludu nie pokazywał się w miejscach, gdzie uroczyście celebruje papież lub kardynałowie, zostawiając mu wszakże wolność zwiedzania miasta, kościołów i wszystkich miejsc, które mu się zwiedzić podoba. Zrozumieliśmy, że oni wszyscy się boją przyszłego kazania, które mistrz Jan ma zamiar wygłosić do duchowieństwa. I rzeczywiście, wczoraj ktoś—nie wiemy, czy wróg czy przyjaciel, rozpuścił pogłoskę, że w najbliższą niedzielę Jan Hus będzie kazał do duchowieństwa w katedrze Konstancyi, i że każdemu z obecnych da po dukacie. Dotąd jesteśmy zupełnie wolni w mieście: Mistrz odprawia codzień Mszę św. i wszędzie swobodnie działa.“

Dnia 28 Listopada Jan Hus w towarzystwie Jana z Chlumu stanął wobec kongregacyi kardynałów. Tu oświadczył, że wolałby raczej umrzeć, niż być przekonanym o herezyę, i jeżeliby go przekonano o błędzie jakimś, bez wahania by się go wyrzekł. Powrócił następnie do swego mieszkania, ale wieczorem tegoż dnia został zaprowadzony do mównicy papieskiego pałacu, a stamtąd do domu

[1]) Patrz *Raynaldi*, Annal. r. 1415, XXII.

wielkiego Kantora, gdzie pozostawał dni ośm. Odtąd przechodził on kolejno rozmaite areszty: u Dominikanów, u Franciszkanów, i wreszcie (Marzec 1415 r.) w zamku Gottlieben.

I cóż wpłynęło na zmianę postępowania Ojców Soboru z Husem? Ulrych v. Reichenthal mówił o usiłowaniu ucieczki, ale ponieważ ono stać się miało dopiero w Marcu 1415 r., nie mogło przeto służyć za powód aresztowania, dokonanego już w Październiku roku przeszłego; mogło ono tylko usprawiedliwić zamknięcie Husa w Gottlieben, nakazane właśnie w Marcu 1415 r. Jakkolwiekby zresztą było, całe postępowanie Husa w Konstancyi było arrogan-ckie i heretyckie: chociaż zawieszony w czynnościach kościelnych, nie przestał jednak odprawiać Mszy św. we własnem mieszkaniu; przed każdym, kto się trafił, wygłaszał zdania nieprzychylne dla Kościoła, a wrogie dla papieża, kardynałów i biskupów; nadto przybyła do Konstancyi w połowie Listopada deputacya od doktorów i proboszczów Pragi z prośbą o ukaranie Husa, zarzucając mu, że zrujnował uniwersytet praski przez wypędzenie Niemców, że szerzył błędne nauki Wiklefa i nawoływał lud do grabienia majątków kościelnych; deputaci żądali, aby zamknięto Husa w więzieniu, gdyż inaczej stronnicy jego mówić będą, że sobór pochwalił jego doktrynę, a wtedy „wynikłoby tak straszne prześladowanie Kościoła, jakiego świat nie widział od czasów Konstantyna.“ Wszystko to obok przykrego wrażenia, jakie mógł sprawić Hus na Ojcach Soboru, mogło im się wydawać dostateczną przyczyną ograniczenia przyznanej mu przez cesarza, lecz nie potwierdzonej wyraźnie przez władzę duchowną nietykalności osobistej [1]).

Sądząc z listów powyżej wspomnianych, Hus — co najmniej aż do swego zamknięcia w Gottlieben, był raczej nadzorowany, aniżeli więziony. Dosyć naiwnie się użalał w *liście do narodu czeskiego*, (19 Stycznia 1415 r.), *że papież wszystko urządził, że każdy ma swoje zajęcie i że on jeden tylko jest pominięty.* Dziwne byłoby zaprawdę, gdyby było inaczej. U Braci Mniejszych, gdzie najdłużej przebywał, był zamknięty w refektarzu. Postępowano z nim względnie. „Wszyscy duchowni dworu papieskiego i wszyscy moi stróże traktują mnie z wielką względnością.“ (List do Jana z Chlumu). Ba, nawet rozprawy tam pisał: „Zacząłem dziś rozprawę o ciele Chrystusa Pana; wczoraj napisałem inną rozprawę o małżeństwie. Każecie je przepisać. Odwiedziło mnie kilku polskich rycerzy i jeden czech z nimi.“ (List do Jana z Chlumu). Wawrzyniec Bizemius wymienia cały szereg tematów teologicznych, o których pisał Jan Hus w swem więzieniu. „*Ibi scripsit de Mandatis Dei et Oratione Domini. Item: qualiter committatur peccatum mortale; de Cognitione Dei, de tribus hostibus hominis; de Poenitentia; de Sacramento Corporis et Sanguinis Domini; de Communione utriusque Speciei.*“ Prawda, wspomniany autor zaznacza, że pisma te i listy wysyłano do Czech bardzo ostrożnie *(caute)*, ale w każdym razie nie dowodzą one ani surowości więzienia, ani pojednawczego usposobienia Jana Husa.

Przyjaciele mistrza Jana protestowali przeciw jego uwięzieniu, donieśli o niem cesarzowi, który początkowo zaprzeczył temu, co

[1]) *Nowodworski*, Histor. Powsz. t. 5, str. 288 nast.

się stało, ale gdy przybył do Konstancyi w wigiliję Bożego Narodzenia, potwierdził środki przedsięwzięte przez biskupów.

Jak pojmował sam Zygmunt swój list żelazny, wyraźnie się okazało nieco później przy badaniu, jakiemu poddano Husa d. 7 Czerwca 1415 r. Cesarz na posiedzeniu soborowem oświadczył istotnie, że udzielił Husowi list żelazny na to, aby go dopuszczono do publicznego przesłuchania na soborze, a kiedy to nastąpiło, on (cesarz) jest z tego zadowolniony, gdyż stało się zadość jego woli; że gdyby Hus poddał się Soborowi, ten traktowałby go łagodnie, ale jeżeliby ktokolwiek chciał uporczywie trwać w swej herezyi, on sam, Zygmunt, oddałby go pierwszy w ręce kata. Trzeba dodać, że Hus wcale nie protestował przeciw takiemu tłómaczeniu listu żelaznego, i w swej odpowiedzi na powyższe oświadczenie cesarza nie wyrażał nic więcej, jak tylko swą wdzięczność dla niego. [1])

Hus znowu w liście do jednego ze swych przyjaciół *(Epist.* 33) podsuwał inne intencye Zygmuntowi i inne nadawał znaczenie jego listowi żelaznemu. Podług tego listu Husa, cesarz miał podobno powiedzieć: „Dałem mu list żelazny; jeśli nie zechce się poddać wyrokowi Soboru, odeślę go razem z zapadłym nań wyrokiem do króla Czech, aby go król osądził i duchowieństwo.“ Komu z nich wierzyć: Husowi czy cesarzowi? Jeżeli Husowi, — to należy przypuszczać, że cesarz wierzył, iż wyrok zapadły w Konstancyi na Soborze ekumonicznym, może być *krytykowany* albo *zastosowany* na jakimś synodzie w Czechach. Krytykowany? Ależ ani Hus, ani ces. Zygmunt nie mogli nawet myśli podobnej o krytyce Soboru powszechnego do głowy przypuścić. — Zastosowany? Ale jakaż w takim razie byłaby korzyść dla Husa? Wszak katowska ręka, której nie uszedł w Konstancyi, dotknęłaby go w Czechach.

Ale przedewszystkiem idzie tu o to, aby Sobór postawić ponad tą całą sprawą. Jeżeliby dla uwolnienia Soboru od wszelkiej odpowiedzialności powyżej przytoczone dane nie wystarczały, należałoby tylko powołać się na przykład Hieronima z Pragi, w tym samym czasie i na ten sam sobór upraszającego o list żelazny.

Następującą otrzymał on odpowiedź na swą prośbę: „Sobór, o ile to odeń zależy i podług wymagań wiary prawdziwej, udziela ci list żelazny, aby cię uchronić od wszelkiej przemocy, z zachowaniem wszakże praw sprawiedliwości, *salva semper justitia;*“ to znaczy, że gdyby uznano, że Hieronim wyznaje jakąkolwiek herezyę, zmuszonoby go do wyrzeczenia się jej, albo też, w razie odmowy, do przyjęcia słusznej za nią kary. Orzeczenie to należy do podstawowych zasad epoki. Godzenie tych zasad ze względnością dla Husa, byłoby niezrozumiałe zarówno ze stanowiska prawa państwowego, jak kościelnego w XV w. O jakiemkolwiek tedy złamaniu cesarskiego słowa, o naruszeniu listu żelaznego mowy być nie może. List bowiem żelazny, z natury swej i z treści, jakeśmy to widzieli, był tylko najzwyczajniejszym paszportem, polecającym podróżnego opiece władz państwowych, ale bynajmniej nie uwal-

[1]) Ob. *Nowodworski.* Histor. Powszech. t. V str. 291, *nota.*

niającym go od jurysdykcyi sędziów i od wyroków sądowych. [1])

Słowem, jakiejkolwiek krytyce mogłoby podlegać postępowanie cesarza w tej sprawie, to pewna, że zachowanie się Soboru było najzupełniej poprawne.

Tylko z największą niesprawiedliwością powtarzać można oklepane, a w żadnym aprobowanym dekrecie soborowym nie znajdujące się zdanie Gieselera [2]), przypisywane przezeń soborowi, że „heretykom żadnej wiary dochowywać nie trzeba.“ [3])

(O. Guilleux).
X. W. S.

HYPNOTYZM. — Hypnotyzm w gruncie rzeczy nie różni się od tego, co dawniej zwano *mesmeryzmem* i *magnetyzmem zwierzęcym;* ale od jakiegoś czasu stał się on przedmiotem głębszych i liczniejszych badań, które sprowadziły nowe objawy, równie nadzwyczajne jak różnorodne.

Z dwóch stron dotyka hypnotyzm kwestyi religijnych. Po pierwsze, wobec praktyk hypnotycznych moralista chrześcijański stawia sobie pytanie, czy wolno się tym praktykom oddawać; jestto zagadnienie, którem się tu zajmować nie będziemy. Powtóre, uważany z innego względu, hypnotyzm powinien być starannie badany przez współczesnych nam apologetów, gdyż niektórzy szukają w nim zarzutów przeciw wolnej woli człowieka i przeciw cudom. I te właśnie zarzuty zbadać nam tu trzeba.

Naprzód wszakże nie będzie od rzeczy treściwie opisać zjawiska hypnotyczne. Ponieważ mowa tu o faktach poszczególnych i nowych, przeto z najwyższą tylko oględnością przypuszczać możemy ich rzeczywistość i określać ich naturę. Gdybyśmy się tu zajmowali pytaniem o godziwości lub niegodziwości praktyk hypnotycznych, musielibyśmy się w razie wątpliwości przechylać na stronę rygoryzmu, zważywszy, że wystarcza aby czynność jakaś groziła poważnem niebezpieczeństwem, by już tem samem mogła być zabroniona. Ponieważ jednak stoimy na stanowisku apologetycznem, przeto nie wypada nam używać broni, którąby się z czasem mogła okazać niedostateczną. To też przyjmujemy tu za autentyczne tylko fakta dobrze stwierdzone i powszechnie przyjmowane przez badaczów hypnotyzmu. W razie niepewności źródła, z którego te fakta pochodzą, przypuszczać będziemy, że one zostały wytworzone przez siły natury. Skoro zaś dalsze odkrycia wykażą, że fakta, któreśmy dotychczas uważali za wątpliwe, są pewne, zaczniemy badać ich naturę i postaramy się o ich wyjaśnienie. Je-

---

[1]) O znaczeniu listu żelaznego ob. *Pignatelli.* Consult. Canon. t. V. Cons. 67 n. 66 — 73, str. 1688 nst. Wyd. Weneckie 1688 r.; *Natalis Alex.* Histor. Saec. XV. Dissert. VIII. t. XVII. str. 402 nst.; *Höfler.* W czasop. Histor. Polit. Blätter. t. IV, str. 422 nst. Także t. XLI (r. 1858) str. 529 nst. *Hefele.* Conc. Gesch. t. VII, str. 218 — 227.

[2]) *Gieseler.* Kirch. Geschichte. II. II, str. 418.

[3]) O bezpodstawności zdania: nullam fidem haeretico esse servandam ob. *Pallavicini.* Histor. Conc. Trid. XII, 15, 8; *Hefele.* Conc. Gesch. VII, str. 227 nst. *Höfler,* w Hist. Pol. Blätter, t. IV, str. 421 nst. *Prw.* doskonały art. X. Nowodworskiego *Encykl. Kośc.* art. *Hus,* t. VII.

śli poważne dowody wykażą, że pewnych zjawisk, któreśmy próbowali tłómaczyć sposobem naturalnym, nie należy przypisywać siłom natury, to nowy ten argument dorzucimy do szerego tych, których-eśmy już używali przeciw racyonalistom, przeczącym możliwości istnienia wszystkiego, co nie jest naturalne. Sądzimy więc, żeśmy we wszystkich tego rodzaju zagadnieniach obowiązani postępować z wielką oględnością, przekonani, że źle czyniłby apologeta, któryby przeciwnikom dawał odpowiedzi niebaczne i bezzasadne, zwłaszcza gdy może zarzuty ich rozwiązać bez uciekania się do danych niepewnych.

I. **Fakta.**—Hypnotyzm jest rodzajem snu sztucznego, otrzymywanego rozmaitymi środkami. Sen ten jest mniej lub więcej głęboki, i tem łatwiej się mu podlega, im się doń więcej bywa przyzwyczajonym skutkiem poprzedniego doświadczenia. Czy wielu jest ludzi, którzy się mogą poddać do pewnego stopnia snowi hypnotycznemu? Czy hypnotyzm jest stanem chorobliwym, czy też snem jakimś nadzwyczajnym, nie mającym w sobie nic patologicznego? Jak trzeba rozróżniać jego fazy czyli stopnie? Wszystko to są pytania bardzo doniosłe, odnośnie do których powstały dwie szkoły hypnotyczne: szkoła Salpêtrière'ska, na czele której stoi Dr. Charcot, i szkoła Nancy, której najpoważniejszym przedstawicielem jest Dr. Bernheim. Ale nie do nas należy je tu oceniać. W tłómaczeniu zjawisk szkoła Salpêtrière'ska przyznaje więcej wpływu przyczynom fizycznym i fizyologicznym, szkoła Nancy zaś — więcej przyczynom psychicznym i suggestyi. Nie można lekceważyć tego rozróżnienia, skoro się przystępuje do głębszego zbadania i szczegółowego wyjaśnienia faktów; lecz ponieważ musimy się zamknąć w ramach bardzo ścisłych, wystarcza sobie przypomnieć, że podług filozofii św. Tomasza z Akw. zjawiska te nie mogą się wytwarzać bez jednoczesnego współudziału ciała i duszy, działających wspólnie i wzajem na siebie oddziaływających.

Opiszmy więc te zjawiska tak jak one się odbywają w najpodatniejszych osobnikach i w najlepszych warunkach. Przebiegniemy naprzód te zjawiska, których rzeczywistość zdaje się być niezawodną. Później zaś powiemy o tych, których rzeczywistość jest mniej lub więcej sporna i wątpliwa.

1-o *Fakta, których rzeczywistość zdaje się być niezawodną.* — Fakta tego rodzaju polegają na hallucynacyach poddawanych przez hypnotyzera, na poddawanem w ten sam sposób chceniu oraz na zjawiskach nadzwyczajnych i więcej lub mniej stałych, zachodzących w działaniu różnych organów naszego ciała, tych nawet, które w stanie normalnym zdają sie być zupełnie od woli naszej niezależne. I jeszcze zauważyć trzeba, że zjawiska te bywają zazwyczaj poddawane w czasie snu hypnotycznego, bądź z zamiarem aby się urzeczywistniły podczas tego samego snu, bądź też aby się urzeczywistniły w czasie więcej lub mniej odległym po przebudzeniu się ze snu osoby zahypnotyzowanej; mogą one być nawet poddane osobom bardzo wrażliwym na jawie po za snem hypnotycznym.

Hallucynacye polegają na widzeniu, słyszeniu, smakowaniu, odczuwaniu rzeczy, która została poddana przez hypnotyzera, a która w rzeczywistości wcale nie istnieje; albo też przeciwnie,

kiedy hypnotyzer poddaje osobie hypnotyzowanej przeciwne przekonanie, aniżeli to, jakie ona w danym razie posiada. Hallucynacya wówczas polega na niewidzeniu, niesłyszeniu, nieodczuwaniu przedmiotów, jakie się ma przed oczyma, dźwięków, jakie się rozlegają, albo nawet bólu, jakiby się powinno odczuwać. Te pozytywne i negatywne hallucynacye bywają często razem pomieszane. Następujące tego przykłady przytacza Dr. Bernheim. *(De la Suggestion et de ses applications à la théurapeutique).*

„Leczonemu przezemnie pewnemu choremu, dotkniętemu cierpieniem sercowem, powiedziałem podczas jego snu sztucznego: „Przebudziwszy się, weźmiesz książkę, leżącą na stoliku; otworzysz ją na str. 56, znajdziesz tam twój portret doskonale zrobiony.“ Po przebudzeniu się mego chorego, widzę, że bierze on do ręki książkę. Pytam go tedy: „czego szukasz?“ — „Powieści, którą wczoraj czytać zacząłem; zdaje mi się, żem się zatrzymał na 56 stronnicy.“ Czy masz znaleść coś szczególnego na tej stronnicy“ pytam go dalej. — „Nie, to tylko dalszy ciąg owej powieści.“ Szuka więc stronnicy 56, a znalazłszy ją, zdaje się być mocno zdziwionym. „Patrzcie! a to znów co? wszak to portret!?“ Patrzy nań chwilę i rozpoznaje w nim siebie samego: „To ja jestem.“ Szukając stronnicy, nie wiedział, że miał znaleść swój portret: w portrecie tym nie odrazu rozpoznał samego siebie.“

„Pewnemu panu kazałem jeść już-to imaginacyjne wiśnie, już-to gruszki albo winne grona zmyślone; albo znów, gdy był niezdrów na żołądek, kazałem mu wypić butelkę fikcyjnej wody Sedlitz. Bierze on tedy fikcyjną ową butelkę, nalewa do szklanki również nieistniejącej, pije z kolei coś trzy czy cztery takie szklanki imaginacyjne, czyniąc przytem ruchy połykania, uważa, że woda jest gorzka, stawia następnie szklankę na miejscu właściwem i ma niekiedy w ciągu dnia kilka (do czterech lub pięciu) skutków wody gorzkiej, wywołanych tym imaginacyjnym środkiem przeczyszczającym.“

„Pewnej pani G... intelligentnej, wrażliwej, wcale nie histerycznej... kazałem słuchać muzyki wojskowej, na dziedzińcu szpitalnym grającej... I oto: żołnierze wstępują na wschody, wchodzą do sali, pani ta widzi tambormażora, jak się wkoło obraca, jeden z muzyków zbliża się do niej, przemawia; ona widzi go pijanym,... woła siostry i infirmerki, te przybiegają, pijanego wyrzucają za drzwi... — Cały ten obraz poddany jej w czasie snu, rozwija się przed nią jasno i wyraźnie... Napróżno ulegała już nieraz takim hallucynacyom..., nie może się od nich uwolnić.“

Pani G... przezemnie leczonej, w obecności dwóch innych pań, z miasta przybyłych, by zwiedzić szpital, poddałem myśl, że po przebudzeniu się już mnie więcej nie ujrzy, że mnie więcej już nie usłyszy, że mnie już tu więcej nie będzie. Przebudziwszy się, zaczęła mnie szukać; napróżno się jej pokazuję, krzyczę do ucha, że jestem, szczypię jej rękę, którą ona raptownie wyrywa, nie domyślając się nawet pochodzenia tego wrażenia; obecne panie mówią jej, że jestem przy niej, że do niej mówię; ona pomimo to mnie nie widzi i sądzi, że osoby te chcą z niej żartować.“

Tego rodzaju suggestya może nawet zupełnie ogłuszyć człowieka, albo zupełnie oślepić lub sparaliżować jakiś członek ciała.

Mówi się np. do osoby zahypnotyzowanej: „Nie będziesz już mógł poruszać palcem,“ i pomimo wszelkich wysiłków woli palec zostaje nieporuszony. Każe jej np. stracić wrażliwość: „Ręka twoja już nic czuć nie będzie,“ i odtąd można szczypać, kłuć tę rękę, poddawać prądowi elektrycznemu, a zahypnotyzowany najmniejszego nie zrobi ruchu i nie da najmniejszego znaku bólu. Nawet bez suggestyi hypnotyzm sprowadza znieczulenie i katalepsyę, w której członki ludzkiego ciała bez żadnego utrudzenia zachowują pozycye najbardziej niedogodne. Dowodzi to, że hypnotyzowani nie udają, gdyż podobne znieczulenie trudno byłoby udawać. Dodajmy przytem, że skutki te można otrzymywać innymi środkami, niż za pomocą słowa. Wytwarzają się zgięcia przez naciskanie muskułów, których działania hypnotyzowany nie rozumie. Ponieważ jednak postrzegł to naciskanie i ponieważ mogło mu ono poddać myśl nie działania już więcej tym muskułem tak naciskanym, możliwa rzecz przeto, że zjawisku temu nie obca jest suggestya. Zdaje się jednak, że większy w tem udział mają przyczyny fizyologiczne aniżeli psychiczne.

Suggestya może wmówić w człowieka, że się w pewnej jakiejś danej chwili doświadczyło czegoś, czego się nigdy nie doświadczało, albo najzupełniej każe zapomnieć o tem, co się w rzeczywistości widziało, słyszało i doświadczało. Wmawia się w hypnotyzowanego, że został uderzony, raniony, że był świadkiem zbrodni, popełnionej przez tego lub owego, podczas gdy wszystko to jest imaginacyjne i zmyślone. I przeciwnie, można się w jego obecności oddawać wszelkiego rodzaju zdrożnościom, i następnie kazać mu o tem wszystkiem zapomnieć.

Wreszcie hallucynacye te mogą się odnosić do osoby samego hypnotyzowanego. Skoro się mu odpowiednie myśli podda, będzie się on uważał z kolei za generała, za wielką panią, za mnicha, za sędziego, albo nawet za zwierzę, za konia, kota, psa, i będzie postępował odpowiednio do swego przeświadczenia.

Pośród tych zjawisk hallucynacyjnych, których świadomość znikła, zaznaczyliśmy już kilka, odnoszących się do woli człowieka; ale warto z pośród nich podnieść takie, w których osoba hypnotyzowana chce tego, co jej zostało poddane, przy całem jednak przekonaniu, że działa dobrowolnie i swobodnie, nie przypominając sobie wcale, że czyn, który chce spełnić, został jej poddany w śnie hypnotycznym.

Nie będziemy się zatrzymywali nad temi czynnościami, które są następstwem hallucynacyi, omawianych przez nas powyżej. Z chwilą, kiedy te doświadczane hallucynacye i rzekome owe narzucone wspomnienia pozostają w pamięci danej osoby, tak samo będzie ona postępowała na mocy tych wspomnień chimerycznych, jakby postępowała na mocy wspomnień rzeczywistych; tak samo będzie doświadczała uczuć sympatyi względem tych, do którychby wstręt mieć powinna, a nienawidzieć będzie tych, którzy jej najwięcej wyświadczyli dobrego; będzie ona składała fałszywe świadectwa z najzupełniej dobrą i niezachwianą wiarą.

Chcemy tu tylko zaznaczyć owe chcenia, narzucane same przez się i, że tak powiem, bez żadnych pobudek. Rozróżnić tu

jeszcze trzeba to, co nazwaćby można zwichnięciem woli pozytywnem i zwichnięciem woli negatywnem, to jest rozróżnić trzeba wypadki, w których chcenie jakieś bywa osobie hypnotyzowanej narzucone, oraz wypadki, w których chcenie jakieś bywa jej zakazane.

Poleca się np. osobie hypnotyzowanej, aby bezpośrednio po przebudzeniu się ze snu hypnotycznego, albo w pewien czas potem, który nieraz rozciągano nawet do kilku miesięcy, spełniła czynność jaką złą albo śmieszną; hypnotyzowany spełnia ją punktualnie. Tym sposobem zmuszano do popełniania złodziejstwa a nawet zabójstwa na manekinach. Hypnotyzowany działa wówczas nie przypominając sobie nawet, że czynność jego była mu poddana. Zazwyczaj postępuje on jak automat bez żadnego namysłu; nie zdaje się on widzieć świadków, którzy nań patrzą, nie zdaje się czuć tego, co czynność jego zawiera w sobie nagannego.

Podobnego rodzaju spostrzeżenie podaje Liègeois [1]): „Muszę się oskarżyć, żem próbował kazać zabić p. P... byłego urzędnika, i to — rzecz szczególna — w obecności generalnego komisarza z Nancy, który był świadkiem czynu, o jakim chcę mówić. — Zaopatrzyłem się w rewolwer i kilka kartuszów. Nie chciałem, aby osoba wciągnięta w doświadczenie, — które spełniałem na los szczęścia pomiędzy pięcioma czy sześcioma somnambulikami, jacy tego wieczora znajdowali się u pp. Liébeault — myślała, iż szło tu o żart jakiś tylko. Nabiłem więc pistolet i strzeliłem w ogrodzie. Powróciłem następnie, pokazując obecnym tekturę, przebitą moją kulą. — W parę sekund może potem poddaję pani G... myśl zabicia p. P... wystrzałem z pistoletu. Pani G... z bezwzględną nieświadomością i z najzupełniejszą uległością zbliża się do p. P... i strzela doń z rewolweru. — Zapytana w tej chwili przez komisarza, wyznaje zbrodnię z najzupełniejszą obojętnością. Zabiła p. P..., gdyż się jej nie podobał. Można ją aresztować, doskonale wie, co ją czeka. Jeśli ją na śmierć skażą, pójdzie na tamten świat jak owa ofiara, która przed nią rozciągnięta na ziemi, broczy we krwi własnej. Zapytują tę panią, czy to nie ja przypadkiem poddałem jej myśl spełnionego przez nią morderstwa. Twierdzi, że nie; dobrowolnie się posunęła do tego czynu; sama tylko jest winna; zdaje się na los, bez narzekania przyjmie wszystkie następstwa spełnionego przez się czynu.“

W innych znów razach zahypnotyzowany zdaje się walczyć przeciw suggestyi, która go opanowała jakby *idée fixe;* zgadza się on na myśl sobie poddaną tylko z wielkiem wahaniem, albo też spełnia ją tylko częściowo, albo nawet wcale spełniać jej nie chce.

„Sposób, w jaki poddają się suggestyom osoby hypnotyzowane, powiada Beaunis, daje cenne wskazówki odnośnie do stanu woli somnambulików. Niema nic ciekawszego ze stanowiska psychologicznego, jak śledzenie na ich twarzach początku i rozwoju poddanej im myśli. Będzie to, naprzykład, pośród banalnej jakiejś rozmowy, nie mającej nic wspólnego z suggestyą. Naraz hypnotyzer, który jest przestrzeżony o tem i czuwa nad swem medium,

[1]) De la Suggestion et du Somnambulisme dans leurs rapports avec la jurisprudence et la medecine legale, n. 164.

nie dając mu tego poznać, spostrzega w danej chwili jakby coś w rodzaju zatrzymania myśli, jakiegoś starcia wewnętrznego, objawiającego się jakimś znakiem niedostrzegalnym, spojrzeniem, ruchem, zmarszczeniem oblicza ;rozmowa trwa w dalszym ciągu, ale myśl poddana wraca nanowo, wprawdzie słaba jeszcze i niezdecydowana; jest nieco pomieszania w spojrzeniu; czuje się, że coś niespodziewanego, jak błyskawica przebiega chwilami umysł; niebawem myśl powoli się wzmaga, coraz bardziej opanowywa umysł, walka zaczęta; oczy, ruchy, wszystko mówi, wszystko zdradza wewnętrzną w człowieku tym walkę; można śledzić zmiany myśli; człowiek ten słucha jeszcze rozmowy, ale pobieżnie, machinalnie; jest on gdzieindziej w tej chwili; cała jego istota wydana jest na łup tej *idée fixe*, która się coraz bardziej w mózg jego wżera; wreszcie nadchodzi chwila, wahanie się znika, cała postać przybiera znamienną cechę postanowienia i stanowczości; hypnotyzowany wstaje i spełnia myśl sobie poddaną. — Wewnętrzna ta walka bywa mniej lub więcej przeciągła, względnie do natury poddanego czynu, a nadewszystko względnie do stanu samego somnambulika. Jeśli dane medium było często hypnotyzowane, a zwłaszcza przez tę samą osobę, osoba ta nabiera takiej nad niem mocy, że czynności najdziwaczniejsze, najważniejsze a nawet najniebezpieczniejsze, spełniają się bez żadnej pozornie walki i bez próby oporu.“ „Mogę się stanowczo zgodzić na spostrzeżenia mego kolegi,“ pisze Bernheim, który przytacza słowa Beaunis'a w swem dziele *De la Suggestion*, str. 52.

„Skutek poddawania czynów po-hypnotycznych nie bywa bezwzględnie fatalistyczny, dodaje tenże Bernheim; pewne jednostki mogą mu się oprzeć. Chęć spełnienia czynu nakazanego jest mniej lub więcej narzucona, pewne jednostki opierają się jej do pewnego stopnia. Podajemy niżej niektóre przykłady zupełnego mniej-więcej oporu woli. — Niejaki Dumont przedstawił pewną młodą hysteryczkę w Towarzystwie lekarskiem w Nancy. Podczas wywołanego w niej snu hypnotycznego polecono jej, aby po przebudzeniu się wzięła szkło owalne, otaczające jeden z palników gazu, umieszczonego ponad stołem, aby je schowała do kieszeni i wychodząc zabrała ze sobą. Przebudziwszy się, młoda osoba zbliża się bojaźliwie do stołu, zdaje się być pomieszaną, widząc oczy wszystkich ku sobie zwrócone; następnie po chwili jakiegoś wahania klęka na stole. Zostaje tam przez jakie dwie minuty z obliczem pomieszanem i zawstydzonem tą jej postawą, spogląda naprzemian to na otaczające ją osoby, to na przedmiot, który ma zabrać, podnosi rękę, następnie ją cofa i raptownie zabiera szkło, kładzie je do kieszeni i prędko się oddala. Na oddanie szkła zgadza się dopiero po wyjściu z sali. — Niejakiemu D... poddaję myśl, aby po przebudzeniu się obszedł trzy razy salę; czyni to jednak tylko raz jeden. — Młodemu G... poddaję, aby gdy się przebudzi, położył się jak długi na stole: przebudziwszy się, spogląda wprawdzie na stół, ale nań nie wchodzi.“

W hypnotyzmie można poddawać nie tylko odrębne jakieś chcenia, ale co dziwniejsza, można przez często ponawiane suggestye zmieniać na czas nieograniczony usposobienie moralne, zwyczaje i charakter osoby. To też próbowano zastosować ten nowy

środek do wychowania i poprawy dzieci zepsutych, i zdaje się, że dochodzono niekiedy do rzeczywistych rezultatów. Nie myślimy, rozumie się, chwalić tego systemu wychowania, przytaczamy tylko fakta tak, jak nam je opowiedziano.

Dr. Bernheim opowiadał na kongresie przedstawicieli francuskiego *Stowarzyszenia popierania nauk* (w sekcyi pedagogicznej), odbytym w Tuluzie w r. 1887, fakt następujący. „Pewna matka przyprowadziła mi dziecko dziesięcioletnie, niesforne, złośliwe, leniwe; nie chce ono jadać mięsa prawie od czasu, jak jest na świecie; gdy rodzice robią mu za to uwagi, wszystko co ma pod ręką rzuca im w oczy z największem uniesieniem; ostatnie jest w szkole, a prawie trzydzieści razy na miesiąc w szkole wcale nie bywa. Usypiam je tedy z łatwością i po dwóch czy trzech posiedzeniach dziecko to okazuje się zmienionem, jada mięso, staje się pracowitem. Upłynęło odtąd ośm miesięcy, a rezultat utrzymuje się dotąd. Matka mi mówi, że dziecko jej zupełnie się zmieniło.“

Komunikat ten wywołał Dr. Berillon, naczelny redaktor paryskiego *Revue de l'hypnotisme* przez inne opowiadanie, zapisane w protokóle w następujących słowach:

„Na kongresie w Nancy w 1886 r. Dr. Berillon przedstawił ogólne studyum nad suggestyą, rozważaną ze stanowiska pedagogiki. Skutkiem zachęty, jaką z wielu stron otrzymywał podówczas, autor nie wahał się zastosować w wielu wypadkach hypnotyzm. W krótkim czasie zdołał szczęśliwie zmniejszyć a następnie po kilku posiedzeniach hypnotycznych zupełnie uleczyć: 1-o wielką przewrotność charakteru dziewczynki jedenastoletniej;... 4-o nieprzepartą skłonność do złodziejstwa i kłamstwa w pewnej panience szesnastoletniej; 5-o zastarzały nałóg onanizmu u wielu dzieci. Wszystkie otrzymane rezultaty okazały się trwałymi.

Zjawiska, jakieśmy badali dotychczas, są przedewszystkiem psychiczne. Teraz zaś przytoczymy niektóre z zakresu fizyologii, oraz takie, które dotyczą nawet czynności i organów ciała, na które wola nasza nie zdaje się wywierać żadnego wpływu w stanie ich normalnym.

Jak suggestya znosi zupełnie albo osłabia wrażliwość, jak sprowadza paraliże, tak samo również w pewnych wypadkach wraca utraconą wrażliwość wzrokowi i słuchowi, leczy zadawnione paraliże, albo przynajmniej znaczne powoduje w nich ulgi. Dr. Bernheim w wyż przytoczonej swej książce *De la Suggestion* opisuje mnóstwo różnych uleczeń, jakie tą drogą otrzymał. Powiada on, że otrzymywał pożądane rezultaty nie tylko w hysteryi, w newrozach, w chorobach nerwowych różnego rodzaju, lecz nadto w organicznych cierpieniach systemu nerwowego, w chronicznych reumatyzmach stawowych, w cierpieniach żołądkowych i t. p.

Wszystkie te uleczenia tłómaczy on działaniem wyobraźni na system nerwowy, a za pomocą systemu nerwowego na wszystkie organa ciała.

To też uznaje, że terapia ta jest bezsilna wobec porwanych albo stoczonych tkanek. Wszelako uszkodzenie jakieś może zostawiać w systemie nerwowym pewne zamieszanie, które trwa dalej pomimo, że tkanki zostały naprawione, albo też zostawia pewien nieporządek, nie pochodzący już z samego uszkodzenia, lecz z od-

działywania, jakie ono wywierało na te części, które nie zostały jeszcze uszkodzone. Te właśnie następstwa uszkodzenia bywały leczone przez suggestyę hypnotyczną. Nie do nas należy tu sądzić o znaczeniu i niedogodnościach tej terapii; aleśmy uważali za konieczne wspomnieć o nich, by módz następnie sprawdzać wiele twierdzeń Bernheima, który z wielką dokładnością zapisuje swe doświadczenia.

Niektóre z tych skutków, jakie on otrzymał przez suggestyę otrzymywano przez zastosowanie magnesu. Magnes działa albo wprost na system nerwowy, albo też obecność jego, dopatrzona przez chorego, działa na tego ostatniego przez suggestyę. Dawane oba te wyjaśnienia, i oba mogą być prawdziwe.

Dobrze zresztą będzie zauważyć, że suggestya działa na funkcye organiczne, które w zwykłych warunkach bywają wyjęte z pod wpływu woli. Można przez suggestyę otrzymać przyśpieszenie albo zwolnienie tętna sercowego, albo napływ krwi lub silne zabarwienie w oznaczonym punkcie ciała.

U pewnych osobników, ale u bardzo nielicznych, otrzymano przez suggestyę nietylko zaczerwienienie, lecz nadto pewne wzdęcie na skórze za przyłożeniem zwykłych marek pocztowych, które osoba zahypnotyzowana uważała za wizykatorye. Wreszcie, Bourru de Rochefort sprowadził u pewnego młodego hystero-epileptycznego marynarza upływy krwi w warunkach bardzo szczególnych. Końcem futerału od sztyletu narysował on nazwisko marynarza na obu jego ramionach; następnie pogrążonemu raz w śnie somnambulicznym powiedział: „Dziś o czwartej godzinie zaśniesz, i pójdzie ci krew z ramienia na liniach, jakie zakreśliłem poprzednio, a nazwisko twoje zostanie wypisane na twych ramionach krwawemi literami.“ I rzeczywiście, o czwartej godzinie po południu ulega ów marynarz snowi hypnotycznemu. Na lewem jego ramieniu zaczynają występować litery wypukłe i mocno zaczerwienione, a na wielu miejscach występują małe krwi kropelki. W trzy miesiące potem litery były jeszcze widzialne, aczkolwiek z wolna mocno pobladły. (Dr. Bernheim, „*De la Suggestion*,“ str. 107). Też same doświadczenia powtórzono na tymże chorym w schronieniu Lafont blizko Rochelli, gdzie go umieszczono jako chorego.

2. *Fakta, których rzeczywistość niepewna, albo których nieprawdziwość udowodniona.* — Opisaliśmy powyżej objawy hypnotyzmu, które wydają się być moralnie pewnemi; teraz pozostaje nam powiedzieć nieco o faktach, których rzeczywistości nie wszyscy ci badacze przypuszczają, co je wytworzyć chcieli lub co je sprawdzali.

Ponieważ fakta te są niepewne i kłamliwe, przeto w krótszych słowach o nich wspomnimy, aczkolwiek są one daleko bardziej dziwne, aniżeli poprzednie.

Przypisywano między innemi osobom magnetyzowanym zdolność widzenia rzeczy poprzez ciała ciemne, oraz rozpoznawanie choroby innych osób, o które magnetyzowanych pytano. Zjawiska te opisano w sprawozdaniu o magnetyzmie, złożonem akademii medycznej w Paryżu r. 1831: atoli, aczkolwiek badano licznych magnetyzowanych, sprawozdanie powiada, że pierwsze z dwóch powyższych zjawisk stwierdzono tylko u dwóch somnambulików, a drugie tylko u jednej osoby. „W kilka lat później, w 1837 r., powiada Dr.

Bernheim *(De la Suggestion*, str. 152) pewien magnetyzer, niejaki Berna, wobec nowej komisyi oznaczonej przez akademię, czynił doświadczenia, dotyczące przenoszenia wzroku; doświadczenia te jednak nikogo nie przekonały. Dubois złożył sprawozdanie ujemne. Inny z członków akademii Burdin Starszy, ofiarował nagrodę w kwocie 3000 fr. temu, ktoby okazał zdolność czytania bez pomocy wzroku i światła. Zjawili się wprawdzie kandydaci do nagrody, ale nagrody nie wzięli.“ Dzisiejsi zaś lekarze, zarówno należący do szkoły Salpêtriere'skiej jak do szkoły Nancy, wszyscy oświadczają stanowczo, że takich zjawisk nigdy nie stwierdzili. „Czy potrzeba mówić, powiada Dr. Bernheim *(De la Suggestion*, str. 137), żem nigdy nie widział takiego cudu, jak jasnowidzenie. przewidywanie przyszłości, widzenie wewnętrzne, widzenie na odległość lub przez środek ciał ciemnych, przenoszenie zmysłów, instynkt leczniczy i t. d.“ Zdarza się często, że wyobraźnia hypnotyzowanego przekonywa go, że widzi coś własnemi oczyma, co on właściwie tylko odtwarza w swej hallucynacyjnej wyobraźni. Widzieliśmy naprzykład taki wypadek. Pewnemu hypnotyzowanemu pokazano zegarek po za osobą, której on nie widział w skutek negatywnej suggestyi. Zapytano go więc, którą godzinę widzi na zegarku, odpowiada: — jedenastą. Była to rzeczywiście jedenasta godzina. Proszono go dalej, aby opisał łańcuszek: do którego zegarek był przymocowany. Chory waha się przez chwilę, przeciera oczy i odpowiada, że pomiędzy nim a zegarkiem jest jakby jakaś chmura.

Jedenasta godzina rzeczywiście niedawno przed tem wybiła na sąsiednim zegarze, co widocznie poddało myśl choremu, że widział jedenastą godzinę na zegarku. Nie było tam żadną miarą przecież widzenia przez ciało ciemne, lecz hallucynacya zgodna z rzeczywistością. Czyż więc nie należałoby owych analogicznych faktów widzenia nawskroś ciał nieprzejrzystych, w tak nieznacznej liczbie podawanych, przypisać podobnymże złudzeniom? Czy nie stali się przypadkiem ofiarami twierdzeń osób magnetyzowanych owi badacze, którzy uwierzyli byli w rzeczywistość tych złudzeń? Jest to tem prawdopodobniejsze, że w hypnotyzmie raz na pewnym punkcie rozbudzona czujność osób magnetyzowanych odnajduje poszlaki niedostrzegalne dla osób innych, nie będących w stanie magnetyzmu.

Dr. Cullére *(Magnétisme et hypnotisme)* podaje, że pewna hypnotyzowana, pozostając nieruchomą przed nieprzejrzystym kartonem papieru, widziała jak w zwierciadle i opisywała rozmaite przedmioty, jakie pokazywano po za jej plecami. Dr. Bernheim czynił też doświadczenia i otrzymał też same skutki; ale dostrzegł przecież, że hypnotyzowani z rozmaitych poszlaków, niedostrzegalnych dla nikogo innego, odgadywali przedmioty, które im się zdawało i przekonani byli, że widzą. Tych zatem zjawisk, aż do czasu póki lepiej nie będą zbadane i opisane, nie można przyjąć jako ostatni wyraz prawdy.

Dr. Bourru de Rochefort i Dr. Luys, oparci na różnych doświadczeniach utrzymywali, że substancye trujące, hermetycznie zamknięte w rurce szklanej, mogły z pewnej nawet odległości działać na osoby hypnotyzowane i nie będąc przez nie zażywane, wywołać w nich objawy zatrucia. Dla zbadania tej sprawy Akademia me-

dyczna wyznaczyła komisyę. Po szczegółowem zbadaniu rzeczy komisya ta przez usta D-ra Dujardin-Beaumetz'a w sprawozdaniu, czytanem na posiedzeniu dnia 9 Marca 1888 roku zawnioskowała, że żaden ze stwierdzonych w tych doświadczeniach skutków nie miał łączności z naturą substancyi, zamkniętych w rurkach szklannych, i że tem samem, należało przyjąć jako rzecz pewną, że niepokój okazywany przez chorych miał swe źródło w ich fantazyi lub we wspomnieniach przeszłości.

Wreszcie, zjawiskiem jeszcze bardziej nadzwyczajnem, aniżeli wszystko, cośmy wyżej powiedzieli, jest t. zw. *poddawanie myślne* (suggestion mentale). Niektóre osoby hysteryczne miały być uśpione i przebudzone samym tylko wewnętrznym, bynajmniej na zewnątrz nie ujawnionym, aktem woli ich hypnotyzera, którego one widzieć nie mogły i który znajdował się nawet od nich oddalony na wiele kilometrów. Miały one świadomość rozkazów, jakie im myślnie narzucał, jak gdyby suggestye żywym głosem czynione a przez nie słyszane. Zdaje się rzeczą nie łatwą zaprzeczać poprostu tych faktów, które starannie badali pp. Ochorowicz, Gibert i Piotr Janet. Niemniej jednak wymagają one jeszcze potwierdzenia, albowiem wszyscy ci panowie, co się nimi zajmują, nie mają zupełnego przeświadczenia, a skądinąd wiemy, że doświadczenia, prowadzone przez Dr. Luys'a, a które niemniej zdawały się być pewnemi, i które dokonywano na znacznie większej ilości osób, okazały się w końcu niedokładnemi.

Przedstawiwszy w ten sposób fakta, postaramy się teraz odeprzeć zarzuty, jakie niektórzy wyprowadzają z tych faktów bądź przeciw wolnej woli człowieka, bądź przeciw cudom.

II. **Zarzuty przeciw wolnej woli człowieka** — Zarzuty te dają się sprowadzić do dwóch głównych: pierwszy, wzięty z całkowitego ale przejściowego automatyzmu somnambulików zupełnie zahypnotyzowanych; drugi — ze zmian głębokich i stałych, jakie może wytworzyć suggestya w zwyczajach naszych moralnych.

1. *Zarzut zaczerpnięty z przejściowego automatyzmu osób zahypnotyzowanych.* — Zarzut ten w następujący sposób wypowiada Beaunis (*Le Somnambulisme provoqué*, str. 183): „Mogę powiedzieć hypnotyzowanemu podczas snu jego: Za dziesięć dni uczynisz to a to, o tej a o tej godzinie, i mogę zapisać na papierze datowanym i opieczętowanym to, com mu polecił. W oznaczonym dniu o umówionej godzinie akt się dokonywa, hypnotyzowany słowo w słowo spełnia to, co mu zostało poddane; spełnia on to w przekonaniu, że jest wolny, że czyni to dla tego, iż tak chce, i że gdyby chciał mógłby uczynić inaczej; a jednak, jeśli mu każę otworzyć zapieczętowaną kopertę, znajdzie on tam na dziesięć dni przedtem zapowiedziany czyn, przed chwilą dopiero przezeń spełniony. Możemy więc uważać się za wolnych, a nie być wolnymi. Czyż więc możemy polegać na świadectwie naszego sumienia, i czy nie mamy prawa odrzucić tego świadectwa, które nas mylić może w ten sposób? A wobec tego w cóż się obraca dowód wolnej woli naszej, wzięty z przeświadczenia, jakie o niej mamy?

Zanim odpowiemy na tę trudność, trzeba nam sobie zdać sprawę ze sposobu, w jaki wola hypnotyzera narzuca się osobie hypno-

tyzowanej. Przypuszczają niekiedy, że na to potrzeba, aby ta ostatnia uczyniła rodzaj zrzeczenia się swej woli. Tak nie jest. Istnieje sposób przemienienia snu zwykłego na sen hypnotyczny bez wiedzy osoby hypnotyzowanej, która jednak przez to nie mniej zostaje pod wpływem hypnotyzera. Skądinąd znów, by zostać zahypnotyzowanym w stanie czuwania, nawet wtedy gdy się nie zna stanu zależności, o jaki się przez zahypnotyzowanie przyprawiamy, wystarcza się dać uśpić lub wprawić w otrętwienie. Hypnoza jest odrębnego gatunku snem sztucznym. W śnie naturalnym ustaje działanie władzy myślenia, oczy się przymykają, zmysły tracą wrażliwość, a władza poruszania się jest jakoby unicestwiona. Stąd wniosek, że żyjemy tylko w naszych władzach roślinnych i w zostawionej samej sobie wyobraźni. Według filozofii św. Tomasza z Akwinu (IV Sent. D. G. art. 4, q. 1; *De Veritate*, q. XXVII, art. 3), w stanie somnambulizmu sen nie znosi zdolności postrzegania pierwszych zasad. To też człowiek uśpiony otrzymuje natchnienia i suggestye i zatwierdza takowe jako prawdy niewątpliwe. Atoli, według tegoż samego Doktora, sen nasz wprawiając w otrętwienie zmysły, nie dopuszcza rozumowania, sądzenia, i co zatem idzie, wolnej woli, albo też jeśli coś z tego wszystkiego zostawia, to chyba w chwilach snu bardzo lekkiego. Otóż ponieważ somnambulizm i hypnoza podobne są do snu naturalnego, przeto pozostajemy w posiadaniu władzy poruszania się, podczas gdy inne władze nasze sen mniej lub więcej znieczula. W zupełnej hypnozie różne władze nasze ulegają jakby pewnemu rozprzężeniu i działanie ich jest albo skrępowane albo wolne podług upodobania hypnotyzera. Tylko że, ponieważ suggestye te bywają poddawane i ponieważ one paraliżują działanie wszystkich tych władz naszych, które w stanie normalnym mogłyby owe suggestye kontrolować i wartość ich oceniać, przeto z tego wynika, że to co nam bywa poddane, staje się jakby jakąś *idée fixe*, z której w żaden sposób wydobyć się nie możemy i względem której jesteśmy bezwolni; albowiem tam tylko bywa wolność, gdzie bez przeszkody działa władza rozumowania. To też w zupełnej hypnozie osoba hypnotyzowana bywa pozbawiona wolności, a jednocześnie rozumowi jej odbiera się sposób poznania tego zniknięcia jej woli. A zatem pozostaje ona w złudzeniu co do moralnego charakteru swych czynności, które uważa za samodzielne i wolne, podczas gdy je spełnia z konieczności. Jest-to złudzenie, zupełnie podobne do tego, jakiegoby doświadczał ubogi żebrak, który trzyma kij, a któremuby poddano myśl w hypnozie, że jest królem i dzierży złote berło w ręku. Czyż więc te hallucynacye dowodzą, że prawdziwy król błędnie jest przekonany, że jest królem, albo że myli się ten, co widzi rzeczywiste berło? Żadną miarą! gdyż hallucynacye należą do stanu osoby hypnotyzowanej, która ich po za hypnozą doświadczać nie będzie. Tak samo się rzecz ma ze złudzeniami co do rzekomej wolności naszych czynów. Wcale one nie dowodzą, aby świadomość naszej wolnej woli była na jawie imaginacyjna i nierzeczywista. Argument D-ra Beaunis'a polega na zdaniu, wyrzeczonem po zniesieniu wolności osoby hypnotyzowanej: „Oto patrzcie: ludzie nie mają wolności woli, wyobrażają sobie tylko, że ją posiadają.“ Znaczy to tyle, co gdyby ktoś wskazywał na człowieka umysłowo chorego lub

we śnie pogrążonego i mówił: „Oto patrzcie: ludzie chorują umysłowo i żadnego nie posiadają rozumu.“

Skądinąd znów zauważyć trzeba, że stan hypnotyczny trwa nietylko wtedy, gdy się ktoś zdaje być w uśpieniu, lecz za każdym razem, kiedy się wykonywa szczegółową suggestyę hypnotyczną, choćby to było nawet w siedm miesięcy po dokonaniu suggestyi. Istotnie bowiem, rzecz jasna, że podczas wykonywania tej suggestyi znajduje się człowiek w tym samym albo w podobnym stanie hallucynacyi, co przed siedmiu miesiącami i że nawet wtedy, gdy się zdaje być rozbudzonym, czuwanie jego jest tylko pozorne. To też Bernheim zasadza hypnozę na tym stanie uległości dla suggestyi. Tak więc w chwili, gdy się spełnia suggestya, na jakiś czas przedtem poddana, ten kto ją wypełnia, wpadł w stan hypnotyczny. Poddać hypnotyzowanemu to, co ma uczynić w oznaczonym czasie, znaczy tyle co mu powiedzieć: „W tej a tej chwili ulegniesz hypnozie i uczynisz rzecz tę a tę.“ W oznaczonej chwili suggestya, przechowywana dotychczas w stanie nieświadomości, budzi się przez czyn zewnętrzny, do którego była przywiązana, medyum zasypia snem hypnotycznym i dopełnia suggestyę. Dziwne to zjawisko nie trudno będzie zrozumieć skoro się zważy, że dla zahypnotyzowania jakiejś osoby, bardzo do tego podatnej wystarczy powiedzieć: „zaśniesz, ujrzawszy ten a ten przedmiot, usłyszawszy ten a ten dźwięk,“ i że dana osoba rzeczywiście zaśnie w oznaczonej godzinie, albo na widok oznaczonego przedmiotu lub dźwięku.

Ale nie wszyscy wpadają w hypnozę zupełną: stan ten miewa różne stopnie i może być mniej albo więcej głęboki, jak bywa sen naturalny. Z tego wynika, że suggestye poddawane bywają mniej albo więcej, czyli że paraliżują one nasze władze duchowe i cielesne mniej albo więcej i że mogą nam pozostawić pewien rodzaj woli połowicznej. Warto byłoby zbadać również i ten stan hypnotyzmu niedoskonałego. Widać w nim pewien opór suggestyom pochodzący z woli, ale z woli przeszkodzonej, paraliżowanej, jak się to dzieje niekiedy w półsennem marzeniu.

Bywają jednak wypadki, w których ów opór suggestyom nabiera takich samych cech zewnętrznych, a jednak bywa tylko oporem czysto pozornym, albowiem jeśli istnieje jakiś opór, to raczej przeciw snowi hypnotycznemu, któremu się ulega i z którego się wychodzi, aniżeli przeciw suggestyi, która się spełnia automatycznie, skoro tylko hypnoza zostaje dokonana. Wypadki te zdarzają się u somnambulików zupełnych. Niekiedy ci somnambulicy spełniają tylko część tego, co im zostało poddane, — zazwyczaj początek, a następnie powracają do swego normalnego stanu; w innych znów razach, jeśli suggestya spełnić się miała w chwili po ich przebudzeniu się ze snu, za nadejściem tej chwili wahają się z początku, a następnie dają się zupełnie pociągnąć. Otóż skąd pochodzi ten pozorny opór suggestyom? Pochodzi on stąd, że stan hypnotyczny danej osoby nie jest całkowity, albo też stąd, że stan ten już ustąpił. Dziecko, któremu poddano myśl, aby za przebudzeniem się weszło na stół, albo żeby trzy razy obeszło salę, rade spogląda na stół zamiast nań wskoczyć, albo raz tylko zamiast trzech razy obchodzi salę. Dziecko nie dość długo było zupełnie zahypnotyzowane, aby dokonało suggestyi do końca. Ono się nie opiera suggestyi, ono

się wyrywa ze snu hypnotycznego. Przypominamy sobie tę panienkę, której polecono wziąść szkło od lampy i która po przebudzeniu waha się razy kilka zanim to uczyni. Przypominamy sobie również osoby zahypnotyzowane, które opisuje Dr. Beaunis, a którym poddano suggestye, mające być dokonanemi pośród zwykłych ich zajęć. Za nadejściem oznaczonej chwili zdają się one walczyć przeciw jakiejś myśli, która je opanowała, która wciąż nanowo i z coraz większą siłą powraca dopóki wreszcie nie zapanuje nad niemi i nie pociągnie ich zupełnie. Wszystkie te osoby walczą raczej ze snem, który je opanowywa, aniżeli z suggestyą; gdyż skoro zasną zupełnie, dokonają suggestyi fatalistycznie i automatycznie. A zatem powoli tylko wpadają one w hypnozę całkowitą; lecz skoro tylko znajdą się w stanie całkowitego uśpienia, wolność ich będzie skrępowana. Są to osobniki, których rozkaz hypnotyzera nie usypia w jednej chwili i które tylko stopniowo dają się wciągnąć w stan letargiczny, podobni w tem do duszy cnotliwej walczącej przeciw pokusom, albo do poważnego męża, któremu trudno się poddać śmiesznym jakimś rozkazom. Dowodem, że tak bywa zazwyczaj, gdy opór ten zdaje się istnieć, jest to, iż opór ten zależy przeważnie od więcej lub mniej głębokiego snu hypnotycznego. W istocie, podług świadectwa Dra Beaunis'a, potwierdzonego przez Dra Bernheima, „wewnętrzna ta walka bywa mniej lub więcej przeciągła względnie do natury poddanego w suggestyi czynu, *a przedewszystkiem, względnie do stanu somnambulika. Gdy medium było często hypnotyzowane, a zwłaszcza przez tę samą osobę*, osoba ta zdobywa sobie taką nad niem władzę, że najdziwaczniejsze, najważniejsze a nawet najbardziej niebezpieczne czynności spełnia ono *bez pozornej walki i bez poważnego usiłowania oparcia się.*“

Można więc powiedzieć: 1° że suggestye bywają spełniane bez żadnego oporu, ile razy poddane hallucynacye przyjęte są bez najmniejszej wątpliwości, to znaczy ilekroć bywa zupełna hypnoza; 2° opór suggestyom bywa najczęściej pozorny wtedy, gdy osoba hypnotyzowana przechodzi ze stanu czuwania do stanu hypnozy zupełnej, albo też ze stanu hypnozy zupełnej do stanu czuwania, zważywszy, że w tych razach nie tyle oporna wola oddziaływa przeciw czynom poddanym w suggestyi, ile raczej człowiek, który walczy ze snem, by powrócić do stanu czuwania; 3° wreszcie, że w hypnozie niezupełnej osoba zahypnotyzowana zachowuje połowiczną wolność i że jej wola rzeczywiście się opiera ale opiera się słabo. Do takich osób, znajdujących się na tym stopniu niezupełnej hypnozy, można zastosować to, co mówią starożytni pisarze a w szczególności św. Tomasz z Akw. *(m. p.* oraz 1-a 2-ae q. 84, a. 8 ad 2) o tych, którzy śpią snem lekkim. Dodajmy nadto, że taka suggestya, która działa przeciw nawyknieniom osoby zahypnotyzowanej, może usunąć hypnozę, zwłaszcza hypnozę niezupełną, czyli raczej, że narzucenie suggestyi może się stać rzeczą niemożliwą, jak to pewne przykłady zdają się tego dowodzić.

Krótko mówiąc, podobieństwo, jakie niektórzy chcą zaprowadzić pomiędzy człowiekiem zahypnotyzowanym a człowiekiem swobodnie działającym, najmniejszej nie ma podstawy; cechy bowiem obu stanów psychicznych, które usiłują niektórzy do siebie zbliżyć,

są bezwzględnie ze sobą sprzeczne. W rzeczy samej, to co sprawia, że jesteśmy wolni, jest to właśnie możność wyboru postanowienia pośród wielu skłaniających nas na wsze strony pobudek; gdy przeciwnie znów, to co wywołuje hypnozę, jest to, że władze nasze są związane względem wszystkiego, co istnieje po za czynami albo obrazami poddanymi nam w suggestyi. Prawdą jest więc, że zarzut wzięty z automatyzmu osób zahypnotyzowanych, zasadza się naprzód na zniesieniu wolności tych osób, a później na przedstawieniu ich za typy człowieka wolnego. Tym samym sposobem z łatwością możnaby dowieść, że żaden ptak nie posiada skrzydeł. Dosyć byłoby wziąść jednego, któremu obcięto skrzydła, a później przedstawić go jako typ wszystkich ptaków.

2. *Zarzut wzięty z wielkich i stałych zmian, jakie suggestya zdolna wytworzyć w naszych nawyknieniach moralnych.* Widzieliśmy, że suggestye hypnotyczne często ponawiane, zmieniały stale a może i ostatecznie pewne skłonności moralne. Czyż to więc nie dowód, że nie istnieje żadna wolność w osobach zahypnotyzowanych, których skłonności dały się zmienić w ten sposób? Z tego zaś można zawnioskować, że wolności tej nie masz także i u innych ludzi zważywszy, że skłonności moralne, wynikające z ich przyrodzonego temperamentu i z ich nawyknień, podobne są do skłonności wytworzonych przez hypnotyzm?

Zanim damy odpowiedź na ten zarzut, zauważymy, iż rzeczona więcej lub mniej stała zmiana skłonności moralnych w osobie hypnotyzowanej może się tłómaczyć w dwojaki sposób. Może ona bowiem pochodzić albo stąd, że osoba ta pozostaje w ciągłym stanie szczególnej hypnozy, którą chciano nazwać *czuwaniem somnambulicznem* lub *stanem drugim wywołanym* (Liègeois, op. cit. IX), albo też stąd, że działa ona mocą nawyknień, wytworzonych w czasie stanu hypnotycznego, a trwających w dalszym ciągu, gdy stan hypnotyczny już przeminął. Nie wiemy, które z tych dwóch wyjaśnień będzie prawdziwe, lecz którekolwiekbyśmy przyjęli, to pewna, że wytworzone w śnie hypnotycznym skłonności moralne niczem nie upoważniają do powątpiewania o wolności woli tych osób, które nie poddawały się hypnotyzmowi.

Jeśli się powie, że ten, którego charakter zmieniono w ten sposób przez suggestye hypnotyczne, pozostaje w stanie ciągłej hypnozy, albo też, jak powiada Dr. Azam i Liègeois, — w stanie drugim wywołanym, że niektóre z tych władz, te naprzykład, które czyniły charakter wadliwym, pozostają przeszkodzone i jakby sparaliżowane, podczas gdy siła innych władz jest wzmocniona, — to w takich razach trzeba będzie człowieka tego zahypnotyzowanego przyrównać do maniaka, ulegającego jakiejś *idée fixe*, do idyoty ulegającego suggestyi, albo do zwierzęcia dobrze tresowanego. Człowiek ten nie będzie się cieszył wolnością swych czynów, albo przynajmniej nie będzie jej posiadał w całej jej pełni. Ale czyż to będzie postępowanie logiczne wnioskować z tego cośkolwiek o wolnej woli tych ludzi, którzy nie poddali się owej hypnotycznej tresurze, i którzy pozostali panami siebie samych?

Jeśli znów kto powie, że ten co stale ulega skłonnościom, wytworzonym przez suggestye hypnotyczne, nie znajduje się w hypnozie ciągłej, że on tylko przechowuje nawyknienia, wytworzone w nim

przez hypnotyzera, jak dziecko ulegające zwyczajom, urobionym w niem przez wychowawcę, — to takie wyjaśnienie sprawy nie wyjaśnia pewnych faktów, których coprawda autentyczność nie została dotąd należycie udowodniona. Niektórzy, w istocie, twierdzą, że suggestya, poddana leniwemu uczniowi na jeden rok szkolny, zmieniła go tylko na ten rok jeden, i że po tym czasie uczeń ten był tak samo leniwy jak dawniej; co właśnie miałoby dowodzić, że w ciągu roku, kiedy ten uczeń był pracowity, znajdował się w hypnotycznym *stanie drugim*. Postępowanie jego w drugim roku dowodziłoby w istocie, że w pierwszym roku nie działał on na mocy nawyknienia, jakie w nim wytworzono i jakie powinno było w nim zostać, lecz skutkiem przymusu, który przejściowo tylko paraliżował leniwe jego skłonności. Cokolwiekbądź, jeśli się przypuszcza, że hypnotyzm wytwarza nawyknienia podobne do tych, jakie nam daje wychowanie, to nawyknienia te nie dostarczają żadnego nowego zarzutu przeciw wolności woli, gdyż hypnotyzm nie więcej pozbawia nas wolnej woli, aniżeli samo wychowanie.

Wreszcie, jeśli kto myśli, że dwie te przyczyny łączą się w jednę, by wyjaśnić omawiane przez nas zmiany moralne, powiemy mu na to, że osoby zahypnotyzowane mają wolność niezupełną i że trzeba je przyrównać do osób bardzo słabego charakteru czyli do osób działających machinalnie, bez namysłu, rutynicznie, a nie do ludzi rozważnych i silnej woli, którzy się wyrabiali i wyrabiają w cnocie. Mamy więc prawo zawnioskować, że zjawiska hypnotyczne nie przedstawiają żadnego poważnego zarzutu przeciw istnieniu wolnej woli człowieka.

III. **Zarzut przeciw cudom** może być sformułowany w ten sposób: „Przy pomocy hypnotyzmu dokonywamy tych samych uzdrowień i nadzwyczajnych zjawisk, jakie Kościół uważał za cuda; ponieważ zaś to, czego dokonywamy, jest naturalne, zatem uzdrowienia i nadzwyczajne owe zjawiska przez Kościół uważane za cuda, były naturalne; a więc nigdy cudów nie było.“

Zarzut ten zamyka w sobie trzy twierdzenia, które nam roztrząsnąć trzeba: 1° Czy prawda, że dokonywane przez hypnotyzm zjawiska są naturalne? 2° Czy prawda, że dokonywane przez hypnotyzm zjawiska naturalne były przez Kościół uważane za cuda? 3° Czy prawda, że nigdy nie bywało innych cudów nad fakta podobne do zjawisk hypnotycznych?

1. *Czy zjawiska dokonywane przez hypnotyzm są naturalne?* Podzieliliśmy te zjawiska na dwie kategorye: jedne, których rzeczywistość zdaje się moralnie być pewną, drugie, których prawdziwość bywa w ogóle wątpliwa. Te ostatnie zaś, jeśli były prawdziwe, w szczególności zaś *suggestya na odległość*, nie mogłyby się zaliczać do rzędu zjawisk naturalnych, gdyż nie są to tylko fakta jakieś nieznane, ale są to fakta, spełnione, jak się zdaje, przeciw znanym prawom natury. Jednem właśnie z tych praw jest prawo, że jedynie przy pomocy zmysłów możemy odgadnąć to, co się dzieje po za nami, a nadewszystko, że myśl i wolę innych ludzi możemy poznać tylko za pomocą znaków zewnętrznych, które nam je okazują. Tymczasem, w zjawiskach suggestyi na odległość prawo to zdaje się być pogwałconem, gdyż wszystkie dotychczasowe wyjaśnienia, któremi próbowano udowodnić, że jest inaczej, okazały

się niedostatecznemi. Jeśli tedy fakta te i tym podobne, jakieśmy w tym rzędzie umieścili, istnieją, jak mniemają niektórzy, to zdają się one być ponad siły natury naszej i należą do tejże samej kategoryi, co zjawiska *spirytyzmu.* (Ob. ten art.). Atoli, jakeśmy widzieli, udowodniono kłamliwość wielu z tych faktów, które początkowo przedstawiano za pewne, a niedostatecznie jeszcze udowodniono prawdziwość i rzeczywistość innych.

Co się tyczy zjawisk, któreśmy uważali prawie za autentyczne, to niektórzy pisarze sądzą, że one przewyższają siły natury. Nam się zaś zdaje, o ile sięgają nasze najrozleglejsze informacye, że nic nie dowodzi, aby zjawiska te nie były naturalne. Wszak podobne do zjawisk hypnotycznych skutki sprowadzają także substancye narkotyczne, choroba hysteryi (ob. ten art.) i somnambulizm. Wprawdzie ta zachodzi między nimi różnica, że w hypnotyzmie wyobraźnia hypnotyzowanego nie bywa pozostawiona sama sobie, jak się to dzieje w hysteryi lub w somnambulizmie naturalnym, i że jest kierowana przez suggestye hypnotyzera, ale ten stan suggestyjności, wyróżniającej hypnotyzm, nie zawiera w sobie, zdaje się, nic przeciwnego prawom natury. Polega on istotnie na tem, że dozwala nam się komunikować z jedną lub wieloma osobami, wówczas, gdy pewne władze nasze są przytłumione. Otóż, to przypuściwszy, łatwo pojąć, że osoba zahypnotyzowana miewa hullacynacye i chcenia, jakie jej zostały poddane. Można wytłómaczyć pewne uzdrowienia przez oddziaływanie wyobraźni osoby hypnotyzowanej na własny jej system nerwowy, zwłaszcza jeśli ta osoba jest hysteryczna. (Ob. art. *Hysterya).* Można aż do pewnego stopnia wytłómaczyć nawet u osobników wyjątkowych, zajmujących odrębne miejsce w rzędzie hysteryków, owe upływy krwi oraz owe nabrzmienia na skórze, które niesłusznie przyozdobiono szumną nazwą *stygmatów.* (Ob. ar. *Franciszek z Assyżu.* Stygm. św. Fr.).

2. *Czy zjawiska naturalne, których dziś dokonywa hypnotyzm, były w przeszłych wiekach uważane przez Kościół za cuda?* Zjawiska dokonywane przez hypnotyzm, które my się skłaniamy uważać za naturalne, mogły być niegdyś za jedno brane z cudami przez ludzi nieoświeconych; ale Kościół nigdy ich za cudowne nie uważał, czego dowodem jest nietylko historya, lecz także zasady rozróżniania prawdziwych cudów, spisane przez Benedykta XIV w dziele *De canonizatione sanctorum,* streszczającem całą tradycyę rzymskich kongregacyi i cieszące się niezrównaną w tym przedmiocie powagą. I w istocie, faktami nadprzyrodzonymi, zbliżonymi do zjawisk hypnotycznych, są: ekstaza, uzdrowienia i stygmaty. Otóż radzibyśmy, aby nam ukazano choćby jeden z faktów tej natury, któryby był uważany przez Kościół za cudowny, a któryby w rzeczywistości był tylko naturalnem zjawiskiem hypnotycznem. Nie należy zapominać, że aby ekstazę uważać było można za cudowną, według Benedykta XIV trzeba, aby towarzyszyły jej zjawiska same przez się nadprzyrodzone; otóż zjawiska te nigdy się nie zdarzają obok hallucynacyi osób hypnotyzowanych. (Ob. art. *Ekstaza).* Aby uzdrowienia można było zaliczyć do cudów, trzeba aby ich nie można było przypisać wyobraźni, na której oddziaływanie Benedykt XIV każe zwracać szczególną uwagę. (Ob. art. *Cuda* § VIII *cuda świętych).* Wreszcie stygmaty, które uważano w Kościele za nadprzyrodzone,

w szczególności stygmaty św. Franciszka z Assyżu, nie zasadzały się na zwykłym upływie krwi; były to grube gwoździe, które się zdawały jak gdyby z żelaza wyrobione, a przebijały ręce i stopy na obie strony, albo też były to inne tego rodzaju formacye, jakich hypnotyzm na żadnym osobniku nigdy nie wykazał. Otóż, wskutek tych właśnie szczególnych formacyi, nie zaś wskutek upływu krwi, stygmaty owe, zgodnie z zasadami Benedykta XIV, były uważane za cudowne. (Ob. art. *Stygmaty św. Franciszka z Assyżu).*

Wreszcie, choćby nawet kiedy udowodniono, że w procesach kanonizacyi świętych Pańskich, lub w innych dokumentach tej samej doniosłości, wzięto zjawiska hypnotyczne za cuda, nie stanowiłoby to jeszcze żadnej dla nas trudności, zważywszy, że Kościół nie przypisuje sobie nieomylności w czynach, w których ocenia cuda świętych.

3. *Czy wszystkie cuda są podobne do zjawisk hypnotycznych?* Bynajmniej. Większość najznakomitszych cudów nie ma najmniejszego podobieństwa do zjawisk hypnotycznych. Bywają między nimi takie, które się zdarzyły w świecie czysto materyalnym, gdzie hypnotyzm jest zupełnie bezsilny. Mnóstwo uzdrowień następowało wskutek raptownego zniknięcia uszkodzeń i nabrzmienia ciała, albo też wskutek raptownej zmiany żywych tkanek: to znaczy—zjawisk, jakich niezdolne są sprowadzić suggestye hypnotyczne, jak to oświadcza Dr. Bernheim, który zasady terapii wyjaśniał przez hypnotyzm. Wreszcie, mnóstwo zmarłych zostało w ciągu wieków przywołane cudownym sposobem do życia. Liczne tego rodzaju wskrzeszenia przytaczamy w art. *Cuda.* (§ VIII *Cuda świętych).*

A zatem, zjawiska, otrzymywane za dni naszych przez hypnotyzm, żadną miarą nie dowodzą, aby cuda w Kościele były tylko pozornie nadprzyrodzone, czyli innemi słowami, aby cuda wcale nie istniały. *(J. M. A. Vacant).*

X. S. G.

HYSTERYA. „Najogólniejsze i zarazem najprostsze określenie hysteryi, według O. Bonniot, który nam służył za przewodnika w tem, co tutaj piszemy (Le Miracle et ses contrefaçons, p. 295), jest takie: hysterya jest to chroniczny szał systemu nerwowego. Szał, albowiem wszystkie funkcye tego niezmiernie ważnego narządu nie mają w sobie nic stałego, nic regularnego; niektóre z nich, czasami jedne, czasami drugie, względnie do osobistości chorego, są całkowicie zwyrodnione, a wszystkie z czasem mogą uledz zwyrodnieniu, czego wcale przewidzieć niepodobna.“

Nazwa, dana tej chorobie, nie wskazuje ani jej siedliska, ani natury. „Hysterya, zwraca uwagę Dr. Karol Richet, jest chorobą nerwową, nie więcej nad inne choroby nerwowe niebezpieczną, pomimo strachu, jakim przejmuje ona osoby napół wykształcone; możemy rzec śmiało, iż strach ten wcale jest nieusprawiedliwiony.“ Choroba ta czepia się zarówno kobiet jak i mężczyzn, choć tych ostatnich nierównie rzadziej.

Dotychczas nie zdołano wykryć żadnej wady organicznej u hysteryków, a dziwna ta choroba ujawnia się jedynie przez rozstrój funkcyi, pozostających w związku z systemem nerwowym.

Symptomaty tej choroby można badać albo w zwykłym stanie osób, które zostały nią dotknięte, albo w chwilach ataku, przez nią wywołanego.

Stałe symptomaty tej choroby są niekiedy natury fizycznej, ale w większości wypadków pozostają w związku z charakterem hysteryków.

Oto jak Dr Regnard opisuje symptomaty zewnętrzne, jeśli tak rzec można, tej choroby:

„Nic na zewnątrz nie pozwala przypuszczać istnienia hysteryi, chyba tylko pewnego rodzaju dziwactwo w ubieraniu się. Hysteryczka lubi kolory jaskrawe, zawiesza na sobie świecidełka i nawet, ponieważ częściowy paraliż organu wzroku pozwala jej widzieć kolory tylko najjaskrawsze, zdarza się, iż wybiera sobie materye czerwone i krzyczące. Kiedy posunie się w latach, staje się niechlujną, włosy utrzymuje często w nieporządku. Ogromna większość hysteryczek ma jeden bok znieczulony, częściej lewy, niż prawy. Można je krajać, kłuć, palić, a one nic nie czują. Co więcej, te całkowicie znieczulone części tak dalece są małokrwiste, że, kiedy je ranimy, krew wcale się nie pokazuje. Obok hemianestezyi hysterycznej często spotyka się wypadki anestezyi całkowitej.“ (Regnard, Les maladies épidémiques de l'esprit, str. 74).

Dr. K. Richet, podając zdania wszystkich swoich kolegów, podnosi raczej chorobliwe cechy porządku umysłowego, jakie zauważono u hysteryczek: Dzień, powiada on, *(L'Homme et l'intelligence)*, opisując zwyczaje i rozmowy chorych szpitala Salpêtrière, dzień spędzają one na śmiechach bez końca z rzeczy wcale nieśmiesznych, ze sługi np. koło nich przechodzącej, z łóżka źle posłanego, z ptaszyny, która usiadła na drzewie koło okna, z czapeczki, źle włożonej na głowę. Te same przyczyny mogą również płacz wywołać. Zawsze rozprawiają bez końca, oburzają się, gniewają i wyrzucają potoki słów wśród ustawicznego podniecenia, bez celu i bez przyczyny... Przychodzą im do głowy dziwaczne myśli, nie mniej nieuzasadnione antypatye i sympatye. Hysteryczki pragną tylko tego, żeby się niemi zajmować, żeby się interesować ich małemi namiętnostkami, żeby iść za ich upodobaniami lub za ich gniewem, żeby podziwiać ich inteligencyę i piękność. Opowiadają nieprawdopodobne historye, kłamią bezczelnie, a kiedy się je przekona o kłamstwie, wcale to ich nie wstydzi. Pozbawione wszelkiego zmysłu moralnego, są posłuszne, bo muszą słuchać. Nie powstrzymuje ich żadne poczucie wstydliwości ani nawet fałszywego wstydu; opowiadają swoje przygody pierwszemu lepszemu, byleby im się podobał z pierwszego wejrzenia. Na wszystko mają odpowiedź, stawiają pytania bardzo niedyskretne, mówią szczerą prawdę każdemu. Nie zbywa im na miłości własnej i gniewają się, gdy się nie zwraca na nie uwagi. Zresztą nigdy się nie trzymają jednego zdania i przechodzą zadziwiająco prędko od jednego uczucia do drugiego. Żadne zdanie, żadne rozumowanie nie zdoła ich zniewolić ani przekonać. Umysł ich biega z miejsca na miejsce bez możności powstrzymania się, i tak dalece trudno zatrzymać uwagę hysteryczki na jednym punkcie, jak niepodobna nakazać latającej ptaszynie, by się zatrzymała i spoczęła na pewnej jakiejś gałęzi. Brak im absolutnie zdrowego rozsądku; nieszczęśliwe te istoty, sobie samym pozostawione,

popełniają wszelkiego rodzaju niedorzeczności.“ Rysy tego obrazu streszcza autor w tych słowach, hysterya „jest to niemoc woli do zapanowania nad swemi pasyami.“

Takie są symptomaty w zwykłym stanie choroby; przyjrzyjmy się teraz chorobie w chwili „kryzysu.“ Cytujemy znowu słowa Dra Regnard'a:

„W pewne dni hysteryczki przechodzą ataki. Ataki te są poprzedzane pewnemi objawami. Chora słyszy nagle dźwięki dzwonów, kręci się jej w głowie, wszystko się dokoła niej obraca. Ten stan zawrotu głowy może trwać kilka godzin, niekiedy kilka dni. Potem następują wzdęcia w gardle, uczucie duszenia, pochodzące ze spazmatycznego skurcza kanału oddechowego. Nazywa się to *kulą hysteryczną*, ponieważ chora wierzy, że kula tłoczy się jej do gardła.

„Atak przechodzi kilka faz, które opisuje prof. Charcot.

„Pierwsza faza jest to peryod *tetaniczny:* hysteryczka, jeśli stoi, obraca się wkoło siebie i pada ciężko na ziemię, wydając głośny okrzyk. Wszystkie jej członki sztywnieją, oczy się przewracają, przechodzi małe wstrząśnienia od stóp do głów, ślina ciecze z ust. Peryod tetaniczny dzieli się znowu na dwie fazy: w pierwszej (peryod toniczny) hysteryczka jest absolutnie sztywna, usta ma otwarte, palce skurczone; przytomność, jak w dalszym ciągu ataku całkowicie utracona; w drugiej (faza kloniczna) członki podlegają gwałtownym drganiom, zawsze jednakim: twarz przedstawia przerażający wyraz, skurcze coraz to nowe. Peryod tetaniczny ze swemi dwiema fazami, toniczną i kloniczną, trwa niezbyt długo. Oddech jest zatrzymany i grozi uduszeniem; po tem wszystkiem nastaje chwila uspokojenia: chora pada wycieńczona i ciężko oddycha.

„Po kilku minutach spokoju, chora wydaje kilka zgrzytliwych okrzyków i zaczyna się atak drugi t. j. *peryod gwałtownych ruchów*.... Hysteryczka gwałtownie się podnosi, jakby ją popychała jakaś sprężyna, ciało unosi się w górę, opada na ziemię, odbija się, i to się powtarza około dwudziestu razy bez wytchnienia. Najwięcej po minucie, hysteryczka pada wyczerpana i prawie nieżywa. W tym stanie spokoju pozostaje przez kilka chwil, bez ruchu i bez przytomności.

„Potem następuje, ale nie zawsze, pewna przerwa, podczas której dokonywają się najciekawsze objawy; chcę mówić o skurczach. Skurcze są rozmaite, wymieniamy niektóre z pomiędzy nich. Widzi się nagle ciało chorej podnoszące się na łóżku: nogi zbliżają się do głowy i chora przybiera kształt arkady mostu, trwa to przez całe godziny. Skurcz może być bardziej umiejscowiony. Mogą być dotknięte nim albo same kończyny górne, albo też same dolne. Zdarzają się też często skurcze umiejscowione na języku i na twarzy.... wówczas rysy się wykrzywiają, z ust wychodzi czarny, spieczony język.

„Po skurczach albo bezpośrednio po gwałtownych ruchach, jeśli skurczów nie było, następuje peryod *hallucynacyi*.... Chora wstaje, jest nieprzytomna, nic nie widzi, nic nie słyszy, i wówczas zaczyna się delirium, przerywane hallucynacyami, na tle codziennych zajęć i osobistych wspomnień.

„Kiedy się skończy jeden atak, może się zacząć drugi, trzeci i t. d., bez żadnych, lub z małemi tylko zmianami.

„Takowe napady hysteryi mogą być wywoływane epidemicznie: jeśli kilka hysteryczek mieszka na jednej sali, to w razie ataku

u jednej, jakby na skinienie te same objawy powtarzają się u wszystkich innych.“ (Regnard, *Les Maladies épidémiques de l'esprit*, p. 74—90).

Często po atakach przychodzi delirium. Hysteryczka kryje się po kątach i płacze całymi dniami, albo też biega z rozczochranymi włosami, krzyczy i prorokuje.

Ważny jest punkt do zanotowania, że można podlegać tej chorobie w rozmaitych stopniach.

Niektórzy hysterycy przez całe życie mają jeden tylko, albo dwa ataki całkowite; większość ma kilka ataków, po za którymi nie przedstawia żadnych innych objawów, prócz pewnej dziwaczności charakteru.

„Atoli, mówi w dalszym ciągu Dr Regnard (ibid. str. 102), bywają i tacy, u których dostrzegają się inne stałe objawy chorobliwe, po za rozstrojem umysłowym; objawy te nie mniej są ciekawe od innych. Na czele tych szczególnych objawów kładziemy *paraliż hysteryczny*, który odejmuje czasami władzę ruchu, czasami czucie, a niekiedy obiedwie te władze razem.“

Skoro dotknięta zostanie władza ruchu, połowa ciała, jedno ramię, jedna noga, i t. d. stają się zupełnie niezdolne do poruszania się. Gdy zaś paraliż padnie na władzę czucia, odejmuje wzrok i słuch; stąd pochodzi całkowite lub częściowe znieczulenie, zupełna lub częściej niezupełna ślepota, albo głuchota.

Wreszcie spotykają się u hysteryków, oprócz paraliżu jeszcze *ztrętwienia*, nieodłączne od tej choroby.

„Podczas gdy w paraliżu, mówi Dr. Regnard (ibid. str. 107), jedna jakaś część ciała bywa obezwładniona, to w otrętwieniu, przeciwnie, jest ona unieruchomiona sztywnością muskułów, które wszystkie trętwieją. Ztrętwienie rzuca się niekiedy na jeden tylko bok korpusu, a rzadko na obydwa. Widzi się np. ramię raptownie wygięte: palce tak skurczone, że paznogcie wpijają się w skórę ręki i sprawiają małe obrażenia. Jeżeli otrętwienie ogarnia nogę, stopa wykrzywia się na wewnątrz i na zewnątrz, i chory zostaje *kaleką hysterycznym*, jakich często można spotkać.

„Wszystko to budzi szczególne zajęcie dla paraliżów i skurczów hysterycznych. Dolegliwości te powstają albo same przez się, albo w następstwie jakiegoś silnego wstrząśnienia. Trwają czasami kilka godzin tylko, czasami lata całe. W końcu mogą ustąpić całkowicie, bądź powoli przy zastosowaniu pewnych środków, a czasami i bez nich, bądź też nagle podczas ataku (co się zwykle zdarza), albo wskutek jakiegoś żywszego wzruszenia.

„Dolegliwości, które prędko ustąpiły, rychło mogą powrócić. Zależy to od tego, że hysterya działa na funkcye organów, ale samych organów nie obraża.“ (*Regnard*, ibid. str. 110).

Zatrzymaliśmy się dłużej nieco nad tymi chorobliwymi objawami, gdyż dostarczają one materyału do wielu zarzutów przeciwko postępowaniu Kościoła katolickiego.

Utrzymywano, że większość faktów, które teologowie katoliccy mieli za nadprzyrodzone, mocą dyabelską wytworzone, była tylko zjawiskiem pochodzącem z hysteryi. Indyjscy fakirzy, pytonisse pogańskie, prorokinie montanistowskie, kalwini z Cevennes, konwulsyoniści jansenistowscy, opętani, czarnoksiężnicy i czarownice średnich wieków, wszyscy oni byli hysterykami. Twierdzenie to roztrząsaliśmy w artykule: *Cud*, tudzież w artykułach: *Opętanie dyabelskie* i *Czary*.

Twierdzono też, że święci i święte, którym Kościół cześć oddaje, a którzy wpadali w ekstazę i posiadali dar wizyi, byli zwyczajnymi hysterykami. Porównywano ich nieczułość i nieruchomość z anestezyą i katalepsyą hysteryków, i upodobniano ich wizye do hysterycznych hallucynacyi, właściwych trzeciej fazie ataku hysterycznego.

Atoli, jeżeli sumiennie porównamy cechy hysteryi, podane wyżej w słowach uczonych specyalistów, z charakterem świętych, to napewno znajdziemy wielką różnicę pomiędzy niemi. Z jednej strony brak stałości, kłamstwo, aż do śmieszności posunięta miłość własna, absolutny bezwstyd; z drugiej strony—stałość i spokój, szczerość, pokora, zaparcie siebie, najskromniejsza czystość i wstydliwość. Brak czucia i wizye u świętych również nie są podobne do anestezyi i hallucynacyi hysterycznych. Dr. Charcot wykazał, że atak hysteryczny postępuje powoli i stopniowo, i że fazę hallucynacyi zawsze poprzedza odczucie kuli hysterycznej, katalepsya i gwałtowne ruchy; a przecież nic podobnego nie poprzedza wizyi u świętych.

Przytem przekonaliśmy się, w artykule: *ekstaza*, że ekstaza nadnaturalna różni się absolutnie od ekstazy hysterycznej i od tego wszystkiego, co współczesna medycyna nazywa ekstazą naturalną i chorobliwą.

Nakoniec wspominano a nawet utrzymywano, że uzdrowienia, które Kościół uważał dotąd za cudowne, były zwyczajnemi uleczeniami paraliżu, ślepoty, głuchoty, strętwień hysterycznych; uleczeniami wywołanemi zupełnie w sposób naturalny w skutek bardzo żywej emocyi religijnej, której towarzyszyła wiara w uzdrowienie.

Pragnęlibyśmy, ażeby który z naszych przeciwników nie poprzestając na ogólnikach, spróbował dowieść swego założenia; niech wybierze dowolnie kilka cudów, uważanych za główne i niezbite, i niech postępuje według zasad logiki. Jesteśmy przekonani, że uzna w końcu swoją nieudolność.

W artykule *Cud* (VIII Cuda świętych) wykazaliśmy, że pierwszorzędne cuda, zdziałane w ciągu wieków przez świętych i podawane przez Kościół za nadprzyrodzone, nie mają żadnej łączności z hysteryą i podobnemi jej chorobami.

I w rzeczy samej, wielka ilość cudów polega na uzdrowieniu obrażeń lub chorób zupełnie różnych od tych, któreśmy przed chwilą opisali, święci bowiem spełniali nawet mnóstwo wskrzeszeń. Oprócz tego, według prawideł, przepisanych przez Benedykta XIV w przedmiocie zjawisk wywołanych przez imaginacyę i sprawdzanych przez Stolicę Apostolską przy badaniu cudów, wymaganych do beatyfikacyi i kanonizacyi świętych, według tych zasad, powtarzam, wyleczenie chorób, należących od systemu nerwowego, nie powinno się zaliczać do rzędu cudów niezawodnych, gdy uzdrowienia te dokonane zostały w chwili ataku lub w następstwie gwałtownego wzruszenia.

Najnowsze prace w przedmiocie hysteryi bynajmniej nie wykazują fałszywości nadprzyrodzonych faktów, uznanych przez Kościół za nadprzyrodzone. *(J. M. A. Vacant).*

Ks. A. K.

I.

IDEALIZM. — „Idealizmem nazywają, powiada Frank *(Dict. de Sc. phil.* art. *Idéalisme)* te doktryny filozoficzne, które uważają ideę bądź za pierwiastek poznania, bądź też za pierwiastek poznania razem i bytu. — Można zapytać, czy idea jest tylko warunkiem, bezwzględną jakąś formą myśli, tego jednak rodzaju formą, że jest w niej pewna łączność pomiędzy myślą a jej przedmiotem, czyli pomiędzy ideą a bytem?, czy też ta idea jest tylko zwykłą formą myślną i podmiotową, która wcale nie przekracza granic myśli i nie dosięga ani bytu ani rzeczywistości rzeczy? czy też wreszcie ideę tę można brać za jedno z bytem, czy stanowi ona samą istotę rzeczy? Oto są trzy sposoby pojmowania idei, które dały początek trzem wielkim systemom, obejmującym wszystkie formy idealizmu: *idealizm umiarkowany* Platona, *idealizm subjektywny* Kanta oraz *idealizm absolutny* Hegla."

Zajmiemy się tu tylko *idealistami współczesnymi*, którzy, jak Stuart Mill albo Vacherot, zakładają istotę i wszelką rzeczywistość zarówno bytów materyalnych jak Boga na idei subjektywnej, czyli na wrażeniu albo na pojęciu, jakie o tych rzeczach mamy sami w sobie.

1. *Idealizm sensualistyczny Stuarta Milla.* — Wiadomo powszechnie, że w ubiegłym wieku Berckeley przeczył istnienia bytów materyalnych i mniemał, że nasze wrażenia są to poprostu tylko stany świadomości, nie mające wcale swego przedmiotu w świecie zewnętrznym, jaki zdaje się nam że postrzegamy. Idealizm ten ma dziś jeszcze swych zwolenników, a filozofem, który zdaje się najzręczniej go bronić, jest Stuart Mill.

Filozof ten należy do szkoły assocyacyonistów. (Ob. ten art.). Podług tej szkoły wszelkie nasze poznanie tworzy się 1) z pierwotnych danych świadomości i 2) z danych świadomości, utworzonych na mocy praw assocyacyi pojęć. Właśnie do kategoryi pojęć, utworzonych podług praw assocyacyi, należą idee materyi i ducha. Idee te zatem nie miałyby być proste, ani postrzeżone przez bezpośrednią intuicyę rozumu, lecz przeciwnie, miałyby być złożone i miałyby wynikać z assocyacyi, nieodłącznej i nierozdzielnej od danych, z których jedne, — te co tworzą pojęcie ducha, posiadają cechę zjawisk duchowych, podczas gdy inne, — te co tworzą ideę materyi, mają

cechę zjawisk materyalnych. Nadto, podług tej samej teoryi, rzeczywistość objektywną przypisujemy stałym skutkom assyocyacyi, czyli innemi słowy, ogółowi zjawisk, jakie się w naszej świadomości nierozdzielnie ze sobą jednoczą. Tym sposobem nabieramy przekonania, że istnieją substancye, w szczególności zaś, że istnieje substancya duchowa w nas, a substancye cielesne po za nami; ale w rzeczywistości niemasz substancyi ani w nas ani po za nami; są tylko zjawiska, podług praw rozmaitych następujące po sobie. (Ob. art. *Pozytywizm).*

Teorye te podziela Stuart Mill wspólnie z Herbertem Spencerem; ale jest między tymi myślicielami pewna różnica. Herbert Spencer przypuszcza istnienie świata zewnętrznego. Uważa on, że tylko to istnienie wyjaśnić może pochodzenie pojęcia naszego o zjawiskach duchowych. Stuart Mill zaś, przeciwnie, odrzuca to istnienie, które, jego zdaniem, niczego nie dowodzi. Podług niego, stany świadomości naszej można podzielić na dwie kategorye: na stany, w których zdaje się nam, że postrzegamy nasze myśli, i na takie stany, w których zdaje się nam, że postrzegamy ciała czyli istoty cielesne; ale przyczyny tej rożnicy nie należy szukać po za samemi zjawiskami psychicznemi czyli po za naszemi wrażeniami.

W rzeczywistości bowiem, jakże to pojmujemy materyę? Jako coś, co trwa niezależnie od naszych wrażeń i po za naszemi wrażeniami; jako coś, co istniało, zanim-eśmy o niem myśleli, co istnieje bez przerwy, gdy o niem już nie myślimy, jako coś, co wywoła w naszem *ja* jedno i to samo wrażenie zawsze, ilekroć doświadczymy wrażenia miejsca, w którem znajduje się przedmiot. „Widzę kawałek białego papieru na stole, powiada wyjaśniający tę teoryę Ribot *(La Psychologie anglaise contemporaine*, 3 édit. p. 151), przechodzę do innego pokoju i więcej go już nie widzę; przekonany jednakże jestem, że papier ten zawsze się tam znajduje, że skoro wejdę ponownie do tegoż pokoju, zobaczę go jeszcze. Wierzę, że Kalkuta istnieje, aczkolwiek jej wcale nie widzę, i że istniałaby ona jeszcze, choćby wszyscy jej mieszkańcy odrazu wymarli. Zanalizuj to twoje przekonanie, a zobaczysz, że da się ono sprowadzić do następującego zdania; gdybym został raptownie przerzucony nad brzegi Hongly, miałbym wtedy wrażenia, któreby mię przekonały, że Kalkutta istnieje. W tych dwóch wypadkach (a wszystkie się w nich zamykają), pojęcie czyli idea moja o świecie zewnętrznym jest ideą wrażeń rzeczywistych lub możliwych. Różne te możliwości są nawet ważną dla mnie rzeczą na świecie. Obecne bowiem wrażenia nasze są na ogół nie zbyt znaczne i przemijające; możliwości zaś, przeciwnie, są stałe.“ Z czego wnioskuje Stuart Mill, że pojęcie *stałej możliwości wrażeń* jest tem samem, co pojęcie *substancyi materyalnej.* Ponieważ pojęcie możliwości jest zjawiskiem psychycznem, które w duszy naszej może się urabiać w ten sam sposób, w jaki się formują nasze pojęcia o rzeczach duchowych, przeto wnioskuje on z tego, że istnienie świata zewnętrznego nie jest konieczne do wyjaśnienia tej idei możliwości, i że w skutek tego świat zewnętrzny nie istnieje. „*Materye zatem*, powiada tenże Stuart Mill (dz. cyt. str. 143), można określić: *stała możliwość* wrażeń. Gdyby mnie kto pytał, czy wierzę w materyę, zapytałbym go naprzód, czy zgadza się na to określenie. Jeśli się zgadza, to wierzę w mate-

ryę; i tak czynią wszyscy Berckeleyści. We wszelkiem zaś innem znaczeniu nie wierzę w materyę. I szczerze przyznaję, że to pojęcie materyi zamyka w sobie wszelkie znaczenie, jakie się do materyi w ogólności przywiązuje, zostawiając na boku wszelkie teorye filozoficzne lub teologiczne."

Takiego tłómaczenia naszych wrażeń nie można uważać za dostateczne. W rzeczywistości bowiem, gdyby ono było dokładne, to zawsze widzielibyśmy te same przedmioty w tych samych miejscach i w tych samych okolicznościach; widziałbym zawsze na mojem biurku ten sam papier, który tam położyłem. Tymczasem to się sprzeciwia doświadczeniu, gdyż zdarza mi się często ku niemałemu zdziwieniu w miejscach, które niegdyś widziałem, znajdować przedmioty, których poprzednio nie zauważyłem. Często napróżno szukam jakiego papieru, który myślałem, żem zostawił na biurku, i nie mogę pojąć, dla czego znaleść go nie mogę. Potrzebne jest zatem rzeczywiste istnienie świata zewnętrznego do wyjaśnienia różnych naszych wrażeń. Idealistyczna zatem teorya Stuarta Milla utrzymać się nie da, choćbyśmy nawet przyjęli jego assocyacyonizm i fenomenizm. Zresztą z art. *Assocyacyonizm* czytelnik przekonać się może, iż system idealistyczny jest błędny, gdyż przypuszcza, że myśl nasza składa się wyłącznie z wrażeń i z pewnych grup tychże wrażeń.

Na wszystkie te zasadnicze pytania jedna tylko filozofia daje dostateczną i wyczerpującą odpowiedź, a mianowicie ta, która pewnej od zmysłów odrębnej władzy duchowej, rozumowi, przypisuje moc pojmowania z pewnością istoty rzeczy, ich substancyi oraz przyczyny, i która jednocześnie przyznaje zmysłom moc objawiania z pewnością ciał, stanowiących świat materyalny. Przy tej filozofii, zgodnej z ogólnem przekonanem, istnienie świata zewnętrznego jest pewne, gdyż zmysły nasze postrzegają go z najzupełniejszą oczywistością.

II. *Idealizm Vacherot'a.* — Musimy powiedzieć słów kilka o idealizmie, który czyni Boga zwykłą tylko ideą. Hegel uważał ideę za podstawę wszechświata, w którym, jego zdaniem, objawia się ona i rozwija. Bóg zatem jest dlań ideałem, który świat bezustannie usiłuje wytworzyć, ale który nie bywa nigdy całkowicie urzeczywistniony. Nie istniałby zatem Bóg taki, lecz pozostawałby zawsze w drodze do istnienia. Teoryi tej nie będziemy tu roztrząsali, gdyż nie ma ona już dziś zwolenników, o ile nie bywa brana za jedno z ewolucyonizmem, na innem miejscu tego „Słownika" odpartym. (Ob. art. *Ewolucyonizm, Panteizm).*

Ale nie możemy milczeniem pominąć doktryny Vacherot'a, którą niedawno jeszcze wygłaszał. Doktryna ta rozróżnia to, co Hegel pomieszał; zamiast przedstawiać nam Boga jako byt—nicość, stawia nam alternatywę wyboru pomiędzy Bogiem niedoskonałym, urzeczywistnionym w świecie, i pomiędzy Bogiem doskonałym, istniejącym tylko w naszej myśli.

Vacherot, jakkolwiek uznaje wszystkie niedoskonałości świata, sądzi jednak, że świat ten jest tylko pozornie przypadkowy, że objawia się on rozumowi jako konieczny, i że tem samem, aczkolwiek się przedstawia naszej wyobraźni pod formą skutku przypad-

kowego, w gruncie rzeczy jest przyczyną i to przyczyną absolutną Jakże Vacherot udowadnia to swoje tak szczególne a tak ważne zdanie? „Nigdzie, powiada Caro *(L'idée de Dieu*, 7 wyd., str. 541) nie dowodzi on tego. Twierdzi tylko o tem w tysiącznych rozmaitych formach. Twierdzenie to jest jakoby postulatem całego jego systemu. Czyż te wszystkie gołosłowne twierdzenia przyjmować należy za dowody?“ Z drugiej znów strony, Vacherot uważa pojmowanego przez nas Boga doskonałego za mogącego mieć rzeczywistość i osobowość bytów, które postrzegamy. Z tego znów wnioskuje, że niepodobna, aby ten Bóg istniał po za naszą myślą.— Drugie twierdzenie jest nie mniej od pierwszego pozbawione dowodów; albowiem, skoro istoty rzeczywiste, jakie poznajemy bezpośrednio przez nasze zmysły zewnętrzne albo przez naszą wewnętrzną świadomość, wszystkie są niedoskonałe, nie wynika z tego, aby rzeczywistość nie mogła być własnością bytu doskonałego, jaki umysł nasz pojmuje. Jak zauważył Janet *(La Crise philosophique)*, „można było spierać się z Kartezyanami o to, czy istnienie jest doskonałością, ale jednak byłoby dziwnem, gdyby ono było niedoskonałością. Pomimo wszystkiego *być* warto więcej aniżeli nie *być*.“ Innemi słowy, trzebaby było, żeby istnienie było niedoskonałością, jeśliby to co doskonałe istnieć nie mogło; tymczasem, czyż to nie widoczna, że więcej warto istnieć aniżeli nie istnieć? a tem samem, czyż to nie widoczna, że byt doskonały istnieć może? A przecież te dwa tak źle uzasadnione zdania służą Vacherot'owi za podstawę do twierdzenia, że świat niedoskonały jest sam jeden rzeczywisty, i że Bóg doskonały żyje tylko w naszej myśli. Idąc wślad za tą doktryną, w świecie, który ustawicznie postępuje naprzód, odnajduje się Boga w *możności (in potentia)*; Boga zaś w *czynie* (*in actu)* szukać trzeba w ideale nie posiadającym rzeczywistości. „To co nieskończone, powiada Vacherot *(La Metaphysique et la science)*, jest rzeczywiste, żyje ono we wszechświecie, w świecie natury i w świecie ducha; ale cechy bóstwu właściwe, piękno, harmonia, cnota, mądrość, świętość, nie znajdują w niem doskonałego i zupełnego wyrazu. Umysł odgaduje w niem raczej te cechy, aniżeli je widzi; są one w niem ukryte pod przyćmionemi i niezupełnemi formami, które uderzają naszą wyobraźnię...

Ideał w całej swej prawdzie okazuje się tylko w myśli. Tylko właśnie w stanie czystej umysłowości (po za rzeczywistością) rozum najlepiej pojmuje prawdę przymiotów boskich; ale wtedy Bóg ten zupełnie podobny jest do abstrakcyi. Na co się przyda, aby abstrakcya była prawdą!... Wszak abstrakcyjny Bóg samej tylko myśli, po za wszelkim czasem, po za przestrzenią, ruchem, życiem, po za wszelkimi warunkami rzeczywistości... Bóg, którego działalność nie zna ruchu, myśl nie zna rozwoju, wola — wyboru, wieczność—trwania, którego niezmierzoność nie ma przestrzeni..., taki Bóg właśnie nie ma innego tronu prócz tronu ducha, ani innej rzeczywistości prócz idei.“

Jakeśmy wyżej zauważyli przy wykładzie tej doktryny, opiera się ona całkowicie na dwóch zdaniach, wygłaszanych wprawdzie, ale nie udowodnionych. Nadto doktryna ta znajduje odparcie w dowodach istnienia Boga rzeczywistego, doskonałego i od świata różnego, jakie podajemy w art. *Bóg*, *Stworzenie świata*, *Opatrzność*.

Uznawana przez Vacherot'a niedoskonałość świata dowodzi właśnie, że świat jest przypadkowy a nie konieczny. Ponieważ dobro i działanie, jakie się w nim rozwijają, są rzeczy przypadkowe, przeto nie dadzą się wyjaśnić bez istnienia przyczyny koniecznej i bezwzględnie doskonałej. Dowód ten rozwijamy w wyż wspomnianych artykułach. Dodamy tu tylko, że istnienie tej przyczyny doskonałej nie może być czysto idealne. Albowiem, jeśli pojęcia nasze oddziaływają na nas, to przecież nie oddziaływają one na resztę świata. Zresztą, jakże moglibyśmy pojąć byt doskonały, gdyby on nie istniał już przed naszą myślą i gdyby nam był nie dał władzy pojmowania go i rozważania? *(J. M. A. Vacant).*

X. S. G.

INDEKS. — *Indeks* jest-to katalog książek, które Stolica Apost. potępiła jako szkodliwe wierze i moralności chrześcijańskiej, i których czytania zabroniła wiernym. Etymologicznie wyraz *Index* znaczy *wskazówka*. Katalog ten bowiem ma wskazywać wiernym dzieła, które Kościół uznaje za szkodliwe.

Reguły *Indeksu*, zakazy, jakie on w sobie zawiera, są to środki czysto dyscyplinarne. Można więc je naruszać, nie naruszając jeszcze tem samem żadnego z istotowych artykułów wiary katolickiej. Aczkolwiek wszystkie orzeczenia doktrynalne odnoszą się w pewnej mierze do nieomylności Kościoła, to jednak dekrety Kongregacyi Rzymskich, nawet podpisywane przez Papieża, nie są nieomylne: nieomylność bowiem zastrzeżona jest wyłącznie dla aktów, posiadających skądinąd wszystkie cechy definicyi dogmatycznej, a wychodzących bezpośrednio od Papieża. Z powodu książki potępionej ten tylko wpadałby w herezyę, kto nie tylko przekraczałby prawo zakazujące, ale nadto jednocześnie zaprzeczałby nieomylności, zamkniętej w powyżej zakreślonych granicach.

Prawo, jakie posiada Kościół do potępiania pewnych książek, polega z jednej strony na władzy, jaką mu udzielono, i na obowiązku, jaki nań włożono, czuwania nad zachowaniem wiary i obyczajów, a z drugiej strony — na szkodach, jakie dla jednostek i dla ogółu sprowadzają niezdrowe i złe czytania. Skoro chrześcijanin wszystkiego obawiać się powinien po towarzystwie z ludźmi bezbożnymi i wolnych obyczajów, skoro „złe rozmowy psuią dobre obyczaie“ (I Kor. XV, 33), jak powiada apostoł, to tem bardziej sprawia ten skutek czytanie pism, w których bezbożność i herezya jad swój wylały, które zbrukała niemoralność swemi niebezpiecznymi i bezwstydnie lubieżnymi obrazami. Często się powtarza, że książka jest najstalszym towarzyszem i przyjacielem najwierniejszym. Dokładniej wszakże byłoby powiedzieć, że jest-to nauczyciel lub kaznodzieja ukryty, zarówno uporczywy jak zręczny i wpływowy. Doradzca-to, którego głos, słuchany z mniejszą nieufnością, najpewniej przenika do umysłu i do serca. Nieznacznie, bez zbytecznego wstrząsania naszemi pojęciami i bez oziębiania naszych sympatyi, a przynajmniej bez podnoszenia jakichkolwiek zarzutów, jakieby miłość własna w braku rozumu nie omieszkała przeciwstawić twierdzeniom żyjącego interlokutora, książka, dzięki nawet swej nieosobowości, powoli dokonywa dzieła; wlewa ona swe myśli i swe uczucia do duszy czytelnika, rzeźbi je tam tem głębiej, im

mniej ten, co je otrzymał, domyśla się, że one mu z zewnątrz narzucone zostały, im z większą pewnością sądzi, że on sam wyrobił w sobie to albo owo przekonanie, przychylność lub niechęć względem pewnych osób i zasad. W tem leży tajemnica trującego wpływu tylu współczesnych nam publikacyi, to jest przyczyna okropnych spustoszeń, dokonywanych przez bezbożne i wolnomyślne dziennikarstwo. Kościół więc ma obowiązek ze względu na siebie, ze względu na powierzone sobie dusze oddalać w miarę możności wszelką sposobność do zepsucia. Dla tego to właśnie zabrania on wszystkim swym dzieciom bądź czytać, bądź przechowywać bez wyraźnego pozwolenia ze strony władzy kościelnej książki uznane za szkodliwe. Działając w ten sposób, okazuje Kościół troskliwość matki, odmawiającej swym dzieciom pokarmów, jakie uznaje za trujące albo podejrzane; naśladuje on surową przezorność ojca, który wydziera broń palną z rąk swego niemądrego syna; czuwa on nad własnem bezpieczeństwem, jak społeczeństwo świeckie, które pod pewnymi tylko warunkami i określonemi a przez się kontrolowanemi ostrożnościami pozwala na sprzedaż prochu, dynamitu i innych materyałów palnych lub wybuchowych; podobny wreszcie do roztropnego rządu, który zabrania i karze wszelki zamach przeciw istniejącym urządzeniom społecznym i wszelkie nawoływanie do niemoralności, jak np. publiczne wystawianie obscenów po wystawach i sklepach; Kościół pragnie zapewnić swym wiernym zachowanie dóbr najwznioślejszego porządku.

Powyższe powody najzupełniej wystarczają do sprawiedliwej oceny protestanckich i racyonalistowskich deklamacyi przeciw omawianemu tu punktowi prawodawstwa kościelnego. Kto uznaje w Kościele Chrystusowym cechę prawdziwej, hierarchicznej społeczności, i zastanawia się nad istotowym przedmiotem jego posłannictwa, którym jest podtrzymywanie i popieranie zachowania prawa chrześcijańskiego w części jego teoretycznej i praktycznej, ten powinien przyznać, że papieże, piętnując bezbożne i niemoralne pisma, spełniają najważniejszy ze swych obowiązków. Ku obronie tej karności kościelnej możnaby się powołać na jednozgodne uczucie wszystkich ludów i wszystkich sekt heretyckich, nie wyłączając nawet rzekomych reformatorów XVI w. U żydów, z powodu kilku obrazów niebezpiecznych dla wyobraźni młodzieży, jak również z powodu zasad albo raczej opowieści, których prawdziwe znaczenie przewyższało jej umysł, nikomu, kto nie dosięgnął lat przynajmniej dwudziestu, nie wolno było czytać *Księgi Rodzaju*, *Pieśni nad pieśniami* i niektórych rozdziałów *Ezechiela*. Euzebiusz historyk powiada, że król Ezechiasz kazał w ogień wrzucić książki, które niesłusznie przypisywano Salomonowi, z obawy, aby one się nie stały dla ludu pobudką do bałwochwalstwa. Nawet sami poganie nie mniej byli przekonani o konieczności oddziaływania przeciw wszelkim wybrykom pióra. Podają Cycero *(De nat. deorum* lib. I, n. 23) i Laktancyusz, że Protagoras Abderytanin został wygnany z miasta i z terytoryum Aten za to, że ogłosił pismo, w którem między innemi powiadał: „Czy bogowie istnieją, nie mogę tego ani twierdzić ani zaprzeczać.“ Dzieło to jego zostało za to spalone. Rzymianie podobnie jak Grecy byli pod tym względem nadzwyczaj surowi; świadczą nam o tem Titus Livius, Valerius - Maximus,

Swetoniusz, Seneka, Tacyt, (Ob. *Devoti.* Institutiones Canonicae, lib. IV, tit. VII, § III). Wszystkie gminy chrześcijańskie uważały się w prawie bronienia siebie samych odpowiednimi środkami. Św. Atanazy, św. Wiktor de Vite i św. Teodor Studyta powiadają, że aryanie zwłaszcza Grzegorz z Kappadocyi, patryarcha Alexandryjski, że Genzeryk i Hunneryk, król Hunnów, że obrazoburcy w ogień wrzucali księgi katolików. Wszyscy wiemy dobrze, iż Luter toż samo uczynił z kodeksem kościelnego prawa *Corpus Juris Canonici.* Uczniowie Marcina Lutra potępiali również utwory zwinglianów i kalwinów, przytaczając na swe poparcie zakazy, wydawane przez cesarzów Teodozyusza, Walentyniana i Marcyana czytania i przepisywania dzieł Nestoryusza, Eutychesa i apolinarystów. Można się przekonać z dzieła Zaccaria *Storia polemica delle proibizioni de' libri*, dissert. I. cap. 7, że Kalwini pod względem zakazywania i niszczenia książek w niczem nie ustępowali luterskim protestantom.

Tym sposobem sekciarze wszelkich odcieni dawali świadectwo ustalonej praktyce Kościoła, zgodnej z Pismem św. i zdrowym rozumem. Św. Paweł bowiem, czyż nie ostrzegał wiernych przed zarazą złych doktryn. Nie tylko twierdzi on, że „złe mowy psują dobre obyczaje," że trzeba „strzedz się bezbożności i próżnych rozmów, które prowadzą do niepobożności, i mowa ich szerzy się jako gangrena" (II. Tym., II. 16 — 17), co też niezawodnie trzeba rozumieć i o pismach bezbożnych; lecz nadto i w *Dziejach Apostolskich* czytamy (XIX, 19), że skutkiem nauk apostolskich w Efezie „wiele z tych, którzy się dwornością parali, znieśli księgi i popalili przed wszystkimi." Można więc powiedzieć literalnie, opierając się na tym ważnym fakcie, że zwyczaj odbierania wiernym i niszczenia niebezpiecznych książek jest zwyczajem apostolskim. Ojcowie Kościoła i Sobory wszystkich wieków zawsze były wierne temu zwyczajowi. Tak postępowali między wielu innymi „Sobór Nicejski względem Aryusza, i św. Leon Wielki, który, w liście do Tiburiusza zakazuje Hiszpanom „czytać w jakikolwiek sposób" prace pryscylianistów, i objaśnia, że „pisma apokryficzne winny być nie tylko wzbraniane, ale nawet niszczone i w ogień rzucane." Władza Kościoła pod tym względem nie ulega przeto żadnej wątpliwości; zwyczaj teraźniejszy opiera się na słusznych powodach i na prastarych i słynnych przykładach. Niech nam nie zarzucają tak zwanych „wielkich zasad nowoczesnych" wolności sumień, wolności prasy i wolności przekonań. Taka wolność, pojmowana jako prawo własne każdego osobnika wierzyć lub nie wierzyć w objawienie, działać na swój sposób i ogłaszać bez żadnych przeszkód z czyjejkolwiek strony swoje przekonania w jakichbądź kwestyach, wobec Boga i wobec rozumu wcale nie istnieje. Nie można jej bronić, chybabyśmy chcieli, by panował sceptycyzm i indyferentyzm religijny i moralny, chybabyśmy zaprzeczyli istnienia i powagi prawdy i cnoty, chybabyśmy postawili w jednym rzędzie prawdę z kłamstwem, dobro ze złem. Nie godzi się zatem nie uważać za niebezpieczne dzieł, które zmierzają do wywrócenia wierzeń i do zepsucia obyczajów, nie godzi się dopominać o bezczynność właściwych władz na korzyść autorów rozszerzających niemoralne książki. Prawdą będzie, gdy po-

wiemy ze św. Tomaszem, że kto napastuje religię i moralność, jest bardziej winny od fałszerza monety, tem więcej, że dobro, którego on usiłuje nas pozbawić, jest bez porównania wyższego rzędu. Pius IX w encyklice *Quanta cura* napiętnował przeciwne nam zasady i zarazem bezwzględne ich stosowanie w polityce; napiętnował takie zdanie: „Wolność sumienia i wyznania jest prawem własności każdego człowieka, które winno być ogłoszone i zapewnione w każdem dobrze urządzonem państwie, a obywatele mają prawo i zupełną wolność wypowiadania głośno i publicznie swych przekonań, jakiekolwiekby one były, słowem, drukiem, lub w inny sposób, bez możności ograniczenia jej przez władzę kościelną lub świecką.“

Potępienie pewnej książki zmierza wprost do zachowania wiary i moralności chrześcijańskiej i stanowi prawną przeszkodę do czytania takiej książki czy to prywatnie, czy też publicznie; należy ono zatem do władzy duchownej, mającej prawo czuwać nad sprawami religii, i obowiązuje na sumieniu. Jeśli historya przytacza niektóre przykłady mieszania się książąt świeckich do spraw tego rodzaju, to jednocześnie daje nam poznać, że książęta działali w myśl przedstawicieli władzy kościelnej, i na ich prośbę, ażeby wesprzeć swą powagą ich postanowienia, (Ob. *Devoti*, loc. cit. § 5). Do Papieża lub do soboru powszechnego należy władza ogłaszania osobiście lub przez pełnomocnika podobnych wyroków, obowiązujących cały Kościół; biskupi zaś mogą sprawować taką samą juryzdykcyę w swych własnych dyecezyach.

Indeks jest to zbiór dzieł, podlegających zakazowi powszechnemu. Pierwsze wydanie Indeksu ogłoszone zostało przez Piusa IV w r. 1564. Nieco później św. Pius V ustanowił specyalną kongregacyę, nazwaną Kongregacyą Indeksu, która ostatecznie została zreformowana przez Syxtusa V i od Kongregacyi świętego Officyum odłączona w r. 1587; zadaniem jej jest wynajdywanie i zakazywanie książek niebezpiecznych. Z tej więc Kongregacyi wychodzą dzisiaj prawie wszystkie zakazy. Niektóre wszakże książki, z powodu swej wyjątkowej złośliwości, podlegają cenzurze Kongregacyi św. Officyum, albo też czasami bywają potępiane przez specyalne breve papieskie; co gdy tak jest, okoliczność ta zawsze bywa zaznaczana w Indeksie. Dzieła na *Indeks* zapisane można sprowadzić, ze względu na sankcyę karną, do dwóch kategoryi. Pierwsza kategorya objęta jest artykułem konstytucyi „*Apostolicae Sedis*,“ która stanowi ekskomunikę, zastrzeżoną specyalnie Stolicy Apostolskiej i wymierzaną *ipso facto* t. j. przez samo wykroczenie przeciwko prawu i bez żadnego orzeczenia ze strony władzy, na tych „wszystkich, którzy z wiedzą i bez upoważnienia Stolicy Apostolskiej czytają książki apostatów i heretyków, herezyi broniących, albo też książki jakiegokolwiek autora z imienia potępione przez pismo apostolskie,“ a także i na „tych, którzy przechowują u siebie rzeczone książki, którzy je drukują, popierają i w jakikolwiek sposób bronią.“ Używanie zaś innych książek potępionych stanowi pogwałcenie prawa istniejącego, ale nie pociąga za sobą żadnej kary kościelnej, chyba z wyraźnego wyroku sędziego lub trybunału duchownego.

Okrom dzieł imiennie zakazanych, są jeszcze inne zabronione na mocy ogólnych prawideł, znajdujących się na początku każdego wydania *Indeksu*. Jedno z tych prawideł, należące do najważniejszych, było przedmiotem gwałtownych napaści ze strony protestantów a szczególniej ze strony towarzystw biblijnych; zakazuje ono czytania Pisma św. w języku narodowym, chyba pod pewnymi warunkami. Na mocy osobnych rozporządzeń, wydawanych w tej materyi, i z wyjątkiem wypadku, kiedy się ma specyalne na to pozwolenie, wierni nie mają prawa czytać innych wydań Pisma św. tłómaczonego na język narodowy, prócz tych, które były sporządzone i wydane przez katolików, i które mają approbatę Stolicy Apostolskiej, albo przynajmniej komentarze i objaśnienia, wyjęte z pism Ojców Kościoła i egzegetów katolickich. Tłómaczenie polskie Wujka, włoskie Martini'ego, niemieckie Allioli'ego i francuskie Glaire'a odpowiadają wszystkim tym warunkom, przeto też nikt nie przeszkadza rozszerzaniu tych wydań pomiędzy katolikami. Z tego widać, jak dalece spotwarzają Kościół sekciarze, oskarżając go o gwałcenie prawa boskiego przez zakaz czytania Biblii. Kościół nauczał zawsze, wślad za wszystkimi Ojcami, że tak obecnie jak i w pierwszych wiekach opowiadania ewangelicznego czytanie Biblii nie jest koniecznie wymagane do zbawienia, obok tego jednak zawsze powtarza, że jest ono pożyteczne. Po wszystkie czasy zalecał Kościół zgłębianie Ksiąg świętych. Na kapłanów wkłada obowiązek czytania codziennie choć kilku stron Pisma św. w pacierzach kapłańskich; czyta ludowi jako pokarm duchowny, Ewangelię i Epistołę w dni niedzielne i świąteczne, a pasterze mają obowiązek wyjaśniania ludowi przeczytanych ustępów; pragnie, aby wszyscy znali historyę świętą, a szczególnie życie Pana Jezusa. To też nie było epoki, w którejby kaznodzieje nie objaśniali ludowi słowa bożego, a w Rzymie Kongregacya *de Propaganda fide* każe drukować Biblię w wielu różnych językach.

Pierwotny tekst Biblii i starodawne tłómaczenia nie były nigdy zabronione. Dopiero gdy Albigensi a za nimi nowatorzy XVI wieku nadużyli Pisma św. dla zakłócenia sumień i szerzenia błędów, używanie Pisma św. w tłómaczeniu na języki narodowe uległo pewnym przepisom, których konieczność opiera się na naturze i niejasnych miejscach niektórych ksiąg Starego i Nowego Testamentu, na doświadczeniu, że czytanie niektórych ustępów nie przystoi pewnym osobom, nakoniec—na przykładzie starej synagogi. W Piśmie św. trzeba szukać tylko pożytku i dobra swojej duszy. A zatem wierni mogą je czytać o tyle tylko, o ile z czytania mogą odnieść korzyść, i te tylko wydania, które pozwalają zrozumieć i zasmakować w słowie bożem. (Ob. art. *Pismo święte*).

Zgadzają się wszyscy teologowie, że przepisy kanoniczne, odnośnie do książek zakazanych, obowiązują pod grzechem ciężkim we wszystkich krajach zarówno osoby duchowne jak i świeckie; wszelako ze względu na to, że materya jest mała, lub że czas zatrzymania u siebie książki jest krótki, grzech może być powszedni.

Zdarza się, iż skoro pewien autor dał widoczne dowody swojej złej tendencyi, Kongregacya Indeksu zabrania wszystkie jego dzieła, nawet i te, które może nie są złe. Przyczyna takiego po-

tępienia *in odium autoris* jest dwojaka: 1-o ukaranie autora, a 2-o ostrzeganie wiernych, by byli ostrożni względem pism, pomiędzy któremi często trudnoby im było odróżnić dobre od złych. Niektóre książki zakazane są prowizorycznie, t. j. dopóki nie zostaną poprawione *(donec corrigantur).* Dobrze jest wiedzieć, że poprawienie w takich razach może być podjęte przez Kongregacyę Indeksu, albo na jej rozkaz i pod jej okiem. *(J. Forget).*

Ks. A. K.

INKWIZYCYA *(Zasady I'i).* I. Wyraz *inkwizycya* w ogólności oznacza w języku kościelnym i kanonicznym wyszukiwanie zbrodni, zwłaszcza zbrodni herezyi, czynione przez właściwą władzę.

Każde stowarzyszenie ma prawo stawiać członkom swoim pewne wymagania, a w razie ich niedochowania ma prawo winnych upominać, przestrzegać, karać, a nawet, jeśli potrzeba, ze swej społeczności wykluczać. Konieczność i nietykalność takiego prawa uznać musi każdy umysł, nie już po chrześcijańsku, ale rozumnie tylko myślący, a uznać je musi jako prawo podstawowe, samo istnienie stowarzyszenia warunkujące.

Jeśli to prawo przeniesiemy na pole kościelne, przekonamy się niebawem, że ono wypływa z samej *istoty* Kościoła. Kościół bowiem, przez Chrystusa Pana ustanowiony stróżem i obrońcą skarbnicy wiary, powinien mieć *prawo* i *władzę* odpierania zamachów na czystość tej wiary i karcenia takowych.

Taką była i jest wola samego Chrystusa, której z wielką stanowczością i surowością przestrzegali tacy apostołowie, jak „apostoł miłości.“ Ten ostatni w liście do Galatów powiada: „Ale choćby my abo anyoł z nieba przepowiadał wam mimo to cośmy wam przepowiadali, niech będzie przeklęctwem.“ (Gal. I. 8). „Jeśli kto przychodzi do was, a tej nauki nie przynosi, nie przyjmujcie go do domu, ani mu daj zdrów mówcie.“ (Jan. II. 10). „Jużem osądził... tego, który tak uczynił.... podać takiego szatanowi na zatracenie ciała, aby duch był zachowan w dzień Pana Naszego Jezusu Christasa.“ (I Cor. V. 5).

Kościół przebacza błędy, ale nie może dać się opanować złej a z uporem połączonej woli przewrotnych jednostek.

Do biskupów tedy, będących Kościołem nauczającym i spadkobiercami praw i władzy apostołów, należy z prawa bożego obowiązek wyszukiwania i nawracania zbłąkanych, przeszkadzania szerzeniu się heretyckich błędów i wykorzeniania ich w razie potrzeby przez zastosowanie środków odpowiednich. Oni też byli i są do dziś dnia *inkwizytorami z urzędu (inquisitores nati)*, czy to sami przez się, czy przez swych delegatów. Już w pierwszych wiekach objawiała się *inkwizycya kościelna*, czyli sądowy trybunał wiary pod postacią przestróg, upomnień, wskazówek, a w najgorszym razie wykluczenia winowajcy z Kościoła. Dopiero począwszy od Konstantyna W. wskutek ścisłej łączności pomiędzy Kościołem a państwem zaszła ważna pod tym względem zmiana, a kara kościelna przeciw heretykom zaczęła mieć niekorzystne dla nich państwowe następstwa, naprzód wygnanie, później inne kary doczesne, a nawet karę śmierci. Kary te jednak, zauważyć tu trzeba koniecznie, były naznaczane *nie* przez Kościół, lecz przez państwo i w celach państwowych. Wychodzono mianowicie z zasady, która już bardzo wcześnie, bo w kodeksie Teodozyusza i Justyniana znalazła prawne

uwzględnienie i przez całe średnie wieki, ba nawet przez reformatorów XVI w. była stosowana: „*co się czyni przeciw boskiej religii, to się obraca na szkodę wszystkich.*“ [1]) i „*Daleko cięższa jest obraza Majestatu bożego, aniżeli ziemskiego.*“ [2]).

Ta zasada panuje przez całe Średnie Wieki i jest jednym z łączników państwa z Kościołem. „W Średnich Wiekach, powiada Döllinger, którego nawet protestanci, przynajmniej teraz, sławią jako wielkiego historyka [3]), zarówno lud jak jego panujący był członkiem katolickiego Kościoła, obok którego żaden inny nie istniał. Wszyscy się na to zgadzali, że państwo w ścisłej swojej z Kościołem łączności, nie powinno ścierpieć żadnego odeń odstępstwa, że wszelkie w tym kierunku usiłowanie jest zamachem *na istniejący porządek społeczny.* Wówczas każda wyłaniająca się nowa heretycka nauka, czy to otwarcie wypowiedziana, czy ujawniająca się w koniecznych swoich następstwach nosiła na sobie rewolucyjną cechę; w miarę jak dostawała się do władzy, musiała sprowadzać rozprzężenie danego bytu państwowego, polityczny i społeczny przewrót. Owe sekty gnostyckie Katarów i Albigensów, które właściwie wywołały twarde owe i nieubłagane prawodawstwo średniowieczne przeciw heretykom, a następnie w krwawej wojnie musiały być pokonane, byli to *socyaliści* i *komuniści* swego czasu. Napadali na sakrament małżeństwa, na rodzinę i na zasadę własności. Gdyby byli zwyciężyli, nastąpiłby powszechny upadek, powrót do barbarzyństwa i pogańskiego rozsprzężenia. Każdy zaś cokolwiek znający historyę przyzna, że ówczesne państwa europejskie również i innym heretykom nie mogły otworzyć u siebie gościnnych podwoi, zwłaszcza Waldensom, bardzo rozpowszechnionym, a zasadami swemi o przysiędze i o prawie władzy państwowej do wymierzania kar na winnych bardzo dla ogólnego spokoju szkodliwym.“

„W Średnich Wiekach tedy prawo i sądy były w rzeczach religijnych dla wszystkich jednakowe. ...Dobrze wiedział król, że swe zerwanie z Kościołem niechybnie przypłaciłby koroną, że niebawem przestałby być królem katolickiego narodu. Na tysiąc lat przed pseudo-reformacyą nigdy żadnemu królowi do głowy nie przyszło wprowadzać do swego państwa jakąś inną religiję, nową naukę, albo się w jakikolwiek sposób od Kościoła odrywać.“

Tak mówi Döllinger. [4])

A zatem wobec ówczesnych powszechnie uznanych prawnopaństwowych i kościelnych pojęć, wobec istoty Kościoła i wypływającego z niej stosunku tegoż do herezyi, inkwizycya jako zasada najzupełniej usprawiedliwić się daje. Inkwizycya bowiem we właściwem znaczeniu, jest tylko sądem kościelnym w przedmiotach wiary. Że zaś wspomniane herezye średniowieczne były nietylko antyreligijne, lecz i antyspołeczne, że występowały nietylko przeciw Kościołowi, ale i przeciw państwu, nie wystarczała przeto dla ich zwalczenia sama tylko broń duchowna Kościoła, lecz musiała przyjść jej w pomoc, choćby dla własnej obrony, władza państwowa *(brachium saeculare).*

To też, skoro straszna herezya Albigensów wykazała niedostateczność biskupiej wyłącznie, dyecezalnej inkwizycyi, którą nawet

---

[1]) Cod. Justin. I. 5. *De haer.* [2]) Innoc. III. Epp. II. 1.
[3]) Kirche u. Kirchen, str. 50. [4]) Ob. Geschichtslügen. n. 21.

koncylium w Weronie r. 1184 starało się wzmocnić, Innocenty III pp. w początkach XIII w. założył pierwsze podwaliny pod powszechną inkwizycyę *ściśle kościelną*, którą Grzegorz IX w roku 1233 powierzył Dominikanom [1]) a którą zaprowadzono w tym samym czasie w Hiszpanii, we Włoszech a po części i w Niemczech. Tym zostali tu i ówdzie dodani do pomocy Franciszkanie. W Rzymie trybunał inkwizycyi, zostający początkowo pod przewodnictwem papieża, następnie kardynała prefekta, składał się przeważnie z Dominikanów, pomiędzy którymi dwaj główni byli Mistrz św. Pałacu i Komisarz Inkwizycyi. Paweł III pp. w r. 1542 wyposażył ją w sześciu komisarzy generalnych, których żarliwość uchroniła Włochy od zalewu protestantyzmu. Od tego czasu papież zastrzega dla siebie prefekturę Kongr. św. Officium, która się składa z wielu kardynałów, otoczonych gronem konsultorów czyli radzców, trzech ich zastępców, jednego adwokata dla oskarżonych i jednego lub wielu notaryuszów. [2])

II. Zupełnie różną od inkwizycyi kościelnej była t. zw. *inkwizycya państwowa*, lub jak chcą niektórzy — *kościelno-państwowa*, zaprowadzona po rozmaitych państwach w zakresie i w celach raczej politycznych aniżeli religijnych; Hiszpania, Portugalia, Sycylia, Rzeczpospolita Wenecka posiadały takie inkwizycye, które ściągnęły na się tyle oskarżeń. Najbardziej osławiona została inkwizycya hiszpańska, o której wypada czytelnikowi dać jakieś pojęcie, aby po niej mógł sądzić o innych inkwizycyach *polityczno-religijnych*. Została ona zatwierdzona przez Stolicę Apost. w 1478 r. na usilne błagania królestwa hiszpańskich Ferdynanda i Izabelli, których pierwszorzędnem zadaniem było ścieśnienie żydów i maurów, nadzwyczaj niebezpiecznych dla wiary i narodowości hiszpańskiej. Ścieśnianie to swobód żydów było połączone z taką surowością, że Rzym wielokrotnie musiał się w to wdawać, aby ułagodzić wyroki sędziów i los oskarżonych, aby królestwu przypominać zasady sprawiedliwości i ludzkości, aby przeszkadzać nadużyciom w konfiskatach, w banicyach i w piętnowaniu hańbą oskarżonych. — Filip II utrzymał inkwizycyę i posługiwał się nią energicznie przeciw protestantyzmowi; lecz żadnej nie zaprowadził w niej zmiany ani na złe ani na dobre; nie on też ją otoczył temi tajemniczemi i dramatycznemi formami, które tak silnie rozogniały wyobraźnię romansopisarzy; istniały one od powstania średniowiecznych trybunałów sądowych. Czy się nią zaś często posługiwał przeciw swym przeciwnikom politycznym? Istnieją poważne przyczyny odpowiedzenia, że nie; co najwyżej podwoił niezłomność i surowość tych sądów względem przekonań, podejrzanych zarówno ze stanowiska religijnego jak politycznego. Gdy niebezpieczeństwo protestantyzmu minęło, jak przeminęła groza żydowstwa i maurytanizmu, postępowanie sądowe inkwizycyi hiszpańskiej stawało się coraz rzadsze, coraz łagodniejsze, prawie nic nie znaczące, aż wreszcie znikła ta instytucya w początkach bieżącego stulecia, naprzód zniesiona dekretem Napoleona I w 1808 r., a następnie w 1812 po odczytaniu w Korte-

---

[1]) *Bullar.* Ord. Praedic. I. 37, 38; *Mansi.* XXIII. 74.

[2]) Prawną organizacyę i zakres władzy inkwizycyi. Ob. *Henner.* Beiträge zur Organisation u. Competenz der Päpstlichen Ketzergerichte. Leipzig. 1890. Recenzyę: *Histor. Jahrb.* 1893. 2 Heft. str. 332.

zach *raportu* zawierającego tyle pochwał dla inkwizycyi hiszpańskiej, że hr. Józef de Maistre w sławnych swych *Listach* mógł z niego zaczerpnąć wszystkie dane na usprawiedliwienie pod względem politycznym i filozoficznym tego strasznego rzekomo trybunału, który stanowił przez trzy wieki przeszło siłę i spokój korony królów bardzo katolickich. Nakoniec wznowiona pomimo protestów Anglii przez Ferdynanda VII w r. 1814, została inkwizycya hiszpańska ostatecznie zniesiona w r. 1820.

III. Zarzucają, że wszelka inkwizycya — czy kościelna czy państwowa — jest niemoralna, albowiem: 1-o wdziera się do nietykalnych tajników sumienia; 2-o zachęca do denuncyacyi; 3-o podtrzymuje w narodach fanatyzm i okrucieństwo; 4-o służy za polityczne narzędzie najgorszym tyranom, jak się to szczególniej działo w Hiszpanii; 5- budzi widoczną odrazę w najoświeceńszych narodach, gdyż nie mogła wytrwać we Francyi, gdzie przecież wzięła początek; 6-o żaden rozsądny umysł nie śmiałby jej pochwalić; 7-o nawet sama Hiszpania musiała się jej wyrzec; 8-o zresztą, proces Galileusza od trzech wieków już ją słusznie i całkowicie potępił.

Ponieważ ostatni zarzut omawia się w oddzielnym artykule (ob. *Galileusz*), przeto nic tu o nim nie powiemy; natomiast rozbierzemy pokrótce inne zarzuty.

1-o Niedokładnie się wyraża ten kto mówi, że inkwizycya się wdziera do wewnętrznych tajników sumienia: w rzeczywistości bowiem dzieje się wręcz przeciwnie; ona się zajmuje tylko zewnętrznymi objawami herezyi, szerzeniem błędów heretyckich za pomocą pisma i słowa, a jeśli kiedy dopytuje się o intencyę, to na to tylko, aby się upewnić, czy jakiś czyn zewnętrzny spełniony został z wolną wolą i czy jest odpowiedzialny. Inkwizycya najzupełniej pomija czyny wewnętrzne, nie wychodzące po za owo sanctuarium sumienia, które przenika w imię Boże jedynie spowiednik, i to wtedy, gdy mu się samo dobrowolnie otworzy.

2-o Dokładne dosyć pojęcie o znaczeniu inkwizycyi w Kościele, może dać porównanie jej z państwową — tajną lub nie tajną policyą. Żaden rząd nie może spełniać swego zadania bez policyi dobrze urządzonej i umiejącej przejrzeć najsubtelniejsze intrygi. Bez inkwizycyi, to znaczy bez starannej i umiejętnej czujności biskupów i papieża, Kościół bardzo rychło wydanyby został na łup błędu i występku. Być może iż z inkwizycyi tego rodzaju wynikły dla wielu pewne niedogodności, ale my, katolicy, należąc do Kościoła i znając jego ducha, możemy zapewnić tych, którzy doń nie należą i którzy się zbytecznie lękają ponurych rzekomo i podziemnych działań inkwizycyi, że one nic w sobie nie zawierają strasznego i że policya kościelna jest bez porównania mniej czynna, aniżeli policya państwowa. Znajdując się w nadzwyczajnych okolicznościach i ulegając wpływom politycznym, mogła inkwizycya niegdyś przyjmować, a nawet zachęcać do oskarżeń i donosicielstwa, ale w zasadzie i w duchu, w jakim ono było czynione, było to donosicielstwo szlachetne i ze względu na czasy najzupełniej usprawiedliwione.

3-o Inkwizycya nie budziła w ludzie fanatyzmu i okrucieństwa; jeśli zaś kiedy przychodziło do nadużyć, jak to było w Niemczech w XIII w., gdzie działał Konrad z Marburga, lub w Hisz-

panii w w. XV, gdzie się wsławił Torquemada [1]), nadużycia te były raczej skutkiem aniżeli przyczyną dzikich i barbarzyńskich obyczajów, których odbicie z taką grozą widzimy w średniowiecznym kodeksie karnym. Józef de Maistre i Jakób Balmès wykazali jak na dłoni, że Inkwizycya, o ile była sądem kościelnym, nigdy nie zasądzała, a tem mniej nie zastosowywała kary śmierci za występki antyreligijne; kara śmierci była od wieków przyjęta przez prawo cywilne, które uważało wszelkie antyreligijne i heretyckie działania za naruszenie fundamentalnego ustroju państwa; wykonywana zaś kara śmierci była przez władzę świecką, której wydawała inkwizycya niepoprawnych heretyków.

4. Bardzo żałujemy, że inkwizycya w Hiszpanii, w Portugalii, w Wenecyi i t. d. do tego stopnia musiała uledz wpływowi władzy świeckiej, iż wywołała niezadowolenie Kuryi rzymskiej, zawsze w miarę możności zalecającej i wykonywającej sprawiedliwość, miłosierdzie, miłość. Jednakowoż ani Ferdynanda i Izabelli, ani samego Filipa II bezwzględnie za to potępić nie można, jeśli się zważy, jakie oni mieli niebezpieczeństwa do zażegnania i jak świetne dla swych krajów i dla całej Europy odnieśli korzyści. Powtarzano już nieraz za Alfierim i De Maistrem, że okrucieństwo tych panujących, bardzo zresztą przesadnie wystawiane przez piszących, oszczędziło Hiszpanii potoków krwi i gór trupów, jakie zgrozą przejmowały Francyę, Anglię i Niemcy.

Zresztą za przelew krwi heretyków średniowiecznych odpowiedzialni są w pierwszym rzędzie sami heretycy, a nie ich sędziowie, boć nie sędzia spełniał czyny heretyckie, przez prawo ogólne, któremu i sędzia narówni z podsądnym podlegał, śmiercią karane. Stwierdzają fakta, że właśnie inkwizycya okazywała miłosierdzie i przebaczenie heretykom, nie tak jak sądy świeckie, które sądziły winnego podług spełnionego przestępstwa i nie przebaczały nikomu. Nigdy inkwizycya nie wydawała heretyków w ręce władzy świeckiej, skoro ci uznawali swe błędy i szukali pojednania z Kościołem. Sami tylko heretycy *oporni* i *powrotni*, t. zn. po jednem sądowem uwolnieniu powtórnie w herezyę upadali, jako niepoprawni i złej woli, w ręce sprawiedliwości wydawani bywali.

Rewolucya francuska gardłowała przeciw inkwizytorom i łzy krokodyle roniła nad ich ofiarami, a sama co czyniła w Paryżu, w Lyonie, w Nantes i w stu innych miastach Francyi i Europy?

5. Choćby nawet inkwizycya była odepchnięta przez oświeceńsze narody, to jeszcze stąd nie wynika, aby miała być potępiona przez narody mniej oświecone. Jeśli po stłumieniu herezyi Albigensów nie przetrwała długo we Francyi, to tylko dowód, że episkopat i prawodawstwo rządowe sądziło się być już dość silnem do spełnienia swego zadania bez inkwizycyi, co zresztą Józef de Maistre uważa za złudzenie i sądzi, że utrzymana dłużej w swej sile inkwizycya we Francyi zabezpieczyłaby była ją samą i świat cały od wielkiej i szatańskiej rewolucyi, której krwawy łańcuch nieszczęść po stu latach klęsk i rozczarowań do dziś dnia jeszcze się wlecze.

6. Sprowadzona do mądrych i roztropnych a przez prawo kanoniczne zakreślonych rozmiarów, inkwizycya nie miała tylu prze-

[1]) Pochodzi nie od łacińskiego wyrazu *torquere*=brać na tortury, lecz od wyrazu *Turris cremata*=spalona wieża.

ciwników, jak niektórzy przypuszczają. Józef de Maistre i Jakób Balmes, dwa te umysły wielkiej wiedzy i wielkiej podniosłości, przedsięwzięły jej obronę pełną siły, smaku i erudycyi. W ich ślady poszli inni publicyści, a banalne frazesy ich wolnomyślnych przeciwników straciły swój dawny wpływ na czytającą a rozsądną i poważną publiczność.

7. Zniesienie inkwizycyi mogłoby do pewnego stopnia dowodzić jej bezpożyteczności, a nawet szkodliwości dla Hiszpanii nowożytnej, ale nie dla Hiszpanii dawnej. Ileż to wybornych niegdyś instytucyi z czasem straciło zupełnie racyę bytu, nie zasługując przez to jednak na pogardę lub niewdzięczność naszych czasów! Nie bądźmy więc ani tak skorzy do zapominania o przeszłości, ani tak skłonni do jej zniesławiania: od dziś za sto lat co będą ludzie myśleli o nas i o naszych instytucyach?

Śmiało też zakończyć możemy ten pogląd ogólny na inkwizycyę słowami hiszpańskiego historyka [1]): „Z jakiegokolwiek stanowiska patrzyć będziemy na inkwizycyę, — czy to ze stanowiska prawa świeckiego, czy kościelnego, czy ze stanowiska dziejowego, w żadnym razie nie będzie ona zasługiwała na to zdanie, jakie o niej wypowiadano. Inkwizycya wprowadzona została wyłącznie w tym celu, aby bronić dogmatycznej i moralnej czystości wiary. Gdy Stolica Apostolska ustanawiała trybunały inkwizycyjne, działała na mocy swej najwyższej powagi, spowodowana prośbami świeckich mocarstw i zgodnie z prawami przez też same mocarstwa ustanowionemi. Łagodnością swą broniła inkwizycya pokutujących od surowości praw świeckich. Zaprowadzenie inkwizycyi było dobrze widziane przez różne sobory ekumeniczne i synody prowincyonalne, przez katolickich pisarzy, przez wybitnej nauki i świętości książąt Kościoła, którym świat dzisiejszy publiczną cześć na ołtarzach oddaje. A i wierni wyznawcy Kościoła z radością powitali św. Officium Inkwizycyi w Rzymie, upatrując w niem słusznie jedyny ratunek przeciw powszechnemu upadkowi wiary. Sama tylko herezya stanęła oporem.“ [1])

Prw. *J. de Maistre.* Lettres a un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole.“ *J. Balmès.* „Le Protestantisme comparé au catholicisme,“ t. II. *Jungmann.* „Dissertat. in Hist. Eccles,“ t. V. Dissert. XXVII. *Previti.* „Giordano Bruno e i suoi tempi;“ „Geschichtslügen. Neunte Aufl.“ Poderborn. 1889. n. 21, 22, 23, 24.

(Dr. J. D.
X. W. S.

INKWIZYCYA (*Historya I'i*). I. W pierwszych początkach średniowiecza heretycy należeli wyłącznie do sądów kościelnych, a kary kanoniczne były jedynemi karami, jakiemi wówczas tych ludzi ścigano. Chrześcijańscy cesarze rzymscy zaprowadzili surowe kary państwowe przeciw heretykom jako wewnętrznym wrogom państwa. Najazd Franków na dawną Gallię, a Lombardów na Italię położył koniec prawnym pościgom przez prawa cesarskie wymaganym: Feliks Urgel, jeden z twórców adopcyanizmu, wyprzysięga się heretyckich błędów i odzyskuje swą stolicę biskupią. Więcej uderzający jest przykład mnicha Gotteschalka; jakkolwiek uporczywie

[1]) *Rodrigo.* Historia verdadera de la inquisicion. Madrid. 1876. I. str. 192. *Prw.* recenzyę *O. Grisar* w czasop. Zeitschr. f, kath. Theol. 1879. str. 548 nst.

nie zgadzał się na odwołanie swej herezyi o przeznaczeniu, został jednak skazany poprostu tylko na pletnie i na więzienie, zgodnie z przepisami reguły benedyktyńskiej odnośnie do zakonników niepoprawnych i nieposłusznych: ale ramię świeckie nie wmieszało się w całą tę sprawę i Gotteschalk umarł spokojnie w r. 868 pomimo trwałego swego oporu w pogodzeniu się z Kościołem.

W początkach XI w. zachodzi ogromna zmiana. W r. 1022 wielu *Katarów* zostaje żywcem spalonych w Orleanie na rozkaz króla Roberta i za przyzwoleniem zgromadzonego ludu. *Katarowie* była to sekta manichejska, wyznająca w zakresie dogmatu wschodni dualizm, pogardę ciała i metempsychozę, w etyce zaś — błąd antychrześcijański i antyspołeczny o naturze małżeństwa, które ci heretycy stawiali na równi z cudzołóztwem. Błąd ten otworzył na oścież wrota nieporządkom, których nie zdołał opanować podział sekciarzy na dwa jakoby stany: *doskonałych* i *wierzących*. Pierwsi obowiązani byli do zachowania bezwzględnej czystości i surowej wstrzemięźliwości od mięsa. *Wierzącym* wolno było żyć podług zwyczajów ogólnie przyjętych, z jedynym tylko warunkiem przyjęcia w chwili śmierci jedynego sakramentu Katarów t. zw. *Consolamentum*, który miał gładzić wszelką zmazę duchową. Modne jest dziś zdanie, że obyczaje Katarów były czyste; niestety, świadectwa współczesne mówią coś wręcz przeciwnego. [1])

Rzecz prosta, że herezya Katarów miała daleko większe antyspołeczne znaczezie, aniżeli błędy Feliksa Urgel'a i Gotteschalka, a to samo już mogłoby wystarczyć na usprawiedliwienie aktu surowości względem nich króla Roberta. Nie mniej jednak surowość ta była wówczas nowością, o czem ani na chwilę nie pozwalają wątpić współczesne świadectwa. Czemużby nie można przypuścić, że król Francyi chciał przeciw tym nowo-manichejczykom (Katarom) używać tych samych środków, jakich przeciw nim używali cesarze bizantyjscy w pierwszych wiekach chrześcijaństwa? Wiadomo, że herezya Katarów, zrodzona w cesarstwie bizantyjskiem, szybko się tam rozwinęła i że cesarskie prawa nakazywały przeciw sekciarzom wymierzać karę ognia; wykonywano też liczne wyroki śmierci, wskutek których wielu Katarów porzuciło Wschód, gdzie życiu ich groziło ciągłe niebezpieczeństwo, i przybyło rozszerzać swe błędy w Europie Zachodniej. W średnich wiekach śmierć na stosie była karą bardzo rozpowszechnioną; mógł przeto król Robert ją zastosować do manichejczyków bez żadnego pogwałcenia pojęć współczesnych. Co zaś w tem było nowego na Zachodzie, to nie kara śmierci na stosie, lecz zastosowanie tej kary do heretyków. Nie działo się to jednak bez pewnego oporu; biskupi nie zgadzali się na oddawanie Katarów w ręce władzy świeckiej. Zwyczaj jednakże powoli się szerzył, przeszedł z Francyi do Flandryi, następnie do Niemiec. Prawodawstwo było jeszcze chwiejne; niekiedy heretyków wieszano, a nawet poprostu tylko więziono; Abailard, chociaż powrotny heretyk, został jednak

[1]) Prw. *O. Danzas*. Etudes sur les temps primitifs de l'Ordre de S. Dominique, 2-e serie. S. Raymond de Pennafort et son époque, t. I str. 385, not. 2; str. 387 not. 2, str. 410, not. 2; str. 411, not. 1; str. 412, not. 2; str. 427, not. 3; str. 428, not. 2 i 3.

przez Piotra Czcigodnego litościwie przyjęty i żywiony w opactwie Klunijaceńskiem († 1142).

Krainy Włoch i Languedocyi okazywały się dłużej niedostępnemi duchowi rygoryzmu, ogarniającego od pewnego czasu prowincye Europy północnej. Prawda, że już w pierwszych latach XI w. palono heretyków w Medyolanie na rozkaz władzy municypalnej pomimo oporu arcybiskupa Heriberta; ale zaszłe niebawem spory o inwestyturę, walka praw kanonicznych przeciw symonii i zepsuciu duchowieństwa, zamieszania i wojny niepokojące Włochy, dozwoliły Katarom najbezpieczniej rozszerzać się w Lombardyi, w Toskanii, a nawet w Państwie Kościelnem. Szczególnie jednak srodze została nawiedzona przez herezyę południowa Francya, a współcześni kronikarze malują nam opłakany obraz zepsucia, szerzonego przez nowo-manichejczyków w Langwedocyi. Pod koniec XII w. mocno tem zaniepokojeni papieże zaczęli na seryo myśleć o położeniu tamy wzmagającym się bezustannie postępom herezyi. Lucyusz III pp. postanowił w r. 1184 na Synodzie w Weronie oddawać opornych heretyków w ręce władzy świeckiej, ale nie zdaje się, aby te groźby zostały uwieńczone pomyślnym skutkiem. Innocenty III rozkazał, aby „doskonali“ w Państwie Kościelnem byli karani konfiskatą majątku i wygnaniem. Jednocześnie wezwał papież świeckich panujących do pójścia za jego przykładem; gdyby się zaś opierali temu wezwaniu, mieli biskupi rozkaz rzucania na nich klątwy kościelnej. W 1198 r. posyła do Langwedocyi dwóch mnichów cysterskich w charakterze swoich legatów. Rokiem wcześniej zaś Piotr II, król Aragonii i hrabia Barcelony rozkazali wszystkim heretyckim swoim poddanym, to znaczy nowomanichejskim „doskonałym,“ opuścić granice państwa przed Niedzielą *Passionis* r. 1198 (23 Marca); po tym terminie mieli być poddawani karom ognia, a majątki ich konfiskacie.

Chciał Innocenty III, aby legaci jego nastawali na panów feudalnych i na zarządy gminne, aby im wytłómaczyli konieczność poparcia przez władzę świecką reformacyjnych usiłowań Stolicy Apostolskiej. Legaci atoli natrafiali ustawicznie na złą wolę i na tajemne sprzyjanie przedniejszych panów sekcie Katarów. W 1207 r. został ekskomunikowany przez legata Piotra de Castelnau Raymund VI, hrabia Tuluzy, prześladowca Kościoła i poplecznik herezyi; w dwa lata później Piotr zginął z ręki mordercy. Innocenty III podał tę zbrodnię do wiadomości całej chrześcijańskiej Europy; w całej północnej Francyi, a nawet w Niemczech zabrzmiał jednogłośny okrzyk: *Krucyaty przeciw Albigensom!!*

Rozumie się, że północni krzyżowcy przenieśli do południowych prowincyi Francyi tę samą procedurę sądową, jaką prawo zwyczajowe od dwustu lat z górą zaszczepiło było u nich w prowincyach północnych, a więc kara ognia stosowana była do *doskonałych*, którzy nie chcieli się wyrzec swych błędów; nie mniej jednak, zarówno na południu jak na północy Francyi nie brak było od tej surowości wyjątków. W ogólności wszakże przyznać trzeba, że krzyżowcy srożyli się przeciw „doskonałym“ z pożałowania godną gwałtownością i barbarzyńską dzikością; miasto odosobnić tych nieszczęśliwych zapaleńców i zostawić im czas do namysłu i do żalu, panowie świeccy, zorganizowani w *sądy feudalne*, sądzili ich

i setkami posyłali na stosy. Sądy zaś *inkwizycyjne* okazały olbrzymią różnicę w łagodnem wymierzaniu sprawiedliwości. W Kwietniu 1226 r. rozporządzenie królewskie Ludwika VII dla południowej części królestwa Francyi zdaje się zatwierdzać karę śmierci na stosie odnośnie do „doskonałych“ i do sekty Katarów.

W 1229 r. synod zebrany w Tuluzie, gdzie pp. Grzegorz IX był reprezentowany przez kardynała-legata, polecił prowincyonalnym biskupom podwoić czujność w odnośnych dyecezyach i nakreślił pierwszy zarys postępowania sądowego inkwizycyi. W każdym razie inicyatywa do ścigania Katarów i wyrokowanie o prawowierności podsądnych należało wyłącznie do zwierzchników dyecezyi. W dwa lata po synodzie Tuluskim Grzegorz IX wydał postanowienie, na mocy którego każdy przez Kościół potępiony heretyk powinien być wydany w ręce władzy świeckiej; ktoby się nawrócił po swem potępieniu miał być trzymany w więzieniu, ale zwolniony od innych kar prawem przewidzianych, t. j. od konfiskaty majątku i pozbawienia praw stanu. Papież poczynił zabiegi u senatu rzymskiego o określenie kary na opornych heretyków. Jakoż rozporządzenie municypalne, przez prezesa senatu, Annibala, ogłoszone, postanowiło, że heretycy oporni mają być w ciągu ośmiu dni po wyroku paleni na stosie; został ustanowiony trybunał sądowy, którego członkowie otrzymali po raz pierwszy tytuł *Inquisitores ab Ecclesia dati.* Grzegorz IX posłał do biskupów włoskich swą bullę obok edyktu senatu, polecając im zastosować zawarte w nich postanowienia w swych dyecezyach.

Fryderyk II wydał w 1224 r. umyślnym cesarskim edyktem rozporządzenie palenia opornych heretyków, którychby wykryto w hrabstwie Romagna. Edykt pozostał w Romagni martwą literą prawa; ale jego postanowienia zostały wpisane w 1230 r. do statutów municypalnych miasta Brescia. W 1231 r. tenże cesarz ogłosił analogiczne rozporządzenie dla królestwa Sycylii; inne znów rozporządzenie (2 Marca 1232 r.) wprowadziło w Niemczech zwyczaj skazywania heretyków na śmierć bez wymieniania rodzaju kary. Dnia 23 Czerwca 1238 r. cesarz orzekł, że kara śmierci na stosie ma być stosowana do heretyków w królestwie Arles i Vienne, a 22 Lutego 1239 r. postanowił, że toż samo prawo ma obowiązywać w północnych Włoszech. [1])

II. Ten pobieżny historyczny rzut oka wystarczy do rozproszenia choć w części uprzedzeń, nagromadzonych przeciw trybunałom inkwizycyjnym. Jak widać, Kościół w średnich wiekach, chociaż miał niezaprzeczone prawo, jako *societas perfecta*, do ścigania swych buntowniczych członków, nie dawał jednak inicyatywy do stosowania kar doczesnych względem heretyków opornych. Pierwsze kroki na tej drodze postawili ludzie świeccy, królowie, cesarze, podczas gdy biskupi, przeciwnie, wielokrotnie okazywali swą niechęć względem tak krwawego postępowania. Tymczasem niebez-

---

[1]) Prw. *Jul. Havet.* L'Heresie et le bras séculier au moyen âge jusque'au XIII siècle, w *Bibliothèque de l'ecole des Chartes.* 1880. *Ficker.* Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerei, w *Mitteilungen des Instituts* oesterreichischen Geschichtsforschung, 1880. *Winkelmann.* Zur Einführung der Todesstrafe für Ketzerei, w *Mittteilungen.* 1880.

pieczeństwo zwiększało się ustawicznie; na północy Francyi rozwinięty przez organa władzy rygoryzm nie dozwolił szerzyć się Katarom; ale południowa Francya, gdzie działanie ramienia świeckiego było żadne albo prawie żadne, stawała się powoli łupem herezyi. Słowem, społeczeństwo chrześcijańskie było zagrożone zgniłym rozkładem; koniecznym się stawał energiczny i trwały wysiłek dla zażegnania niebezpieczeństwa. Należało albo okazać się surowym względem Katarów, albo dopuścić, żeby na trzy wieki przed protestantyzmem herezya oderwała całe narody od Kościoła. Praktyczne wnioski herezyi Katarów były zanadto wygodne, iżby ludzie ówcześni nie mieli się ku nim zwrócić. Długo czekali papieże i nie stosowali przeciw heretykom kar, używanych przeciw nim w krajach północnych. I jakiż był skutek tego wyczekiwania? Oto kraje, gdzie surowo postępowano z nowo-manichejczykami, pozostały wolne od herezyi, podczas gdy Włochy i południowa Francya zostały przez nią zalane. Duchowni zwierzchnicy społeczeństwa chrześcijańskiego, rzymscy papieże, powinni byli pod grozą sprzeniewierzenia się swemu powołaniu ostrzegać przed niebezpieczeństwem i wskazywać środki ochronne.

Innocenty III, jako ziemski monarcha, spotkanych na terytoryum papieskiem „doskonałych“ karze wygnaniem i konfiskatą majątku; zachęca książąt chrześcijańskich do zastosowania tych samych środków w swych posiadłościach. Pomimo to Raymund VI, hrabia Tuluzy, i jego wassale zachowują względem Katarów dawną przychylną postawę. Wyższe duchowieństwo okazuje się biernem, albo nawet sprzyja heretykom. Posłani do Langwedocyi legaci papiescy przyjmują do swego współpracownictwa biskupa Diego z Osma oraz św. Dominika, i kazaniami dokonywają licznych nawróceń pomiędzy miejską i wiejską, przez sekciarzy raczej zbałamuconą niż zepsutą ludnością. Ale przedstawiciele władzy tak kościelnej jak i państwowej nie zmieniają drogi postępowania, dopóki zamach na Piotra Castelnau nie skłania prawowiernych katolików północnych do chwycenia za oręż. Gdzie zawiodły oczekiwania środki łagodności, tam pomogły środki rygoryzmu; heretycy na działanie ewangeliczne odpowiedzieli mordem, krzyżowcy na mord odpowiedzieli wojną. Lecz represya zaprowadzona przez wojnę, przybrała cechę sprawiedliwości doraźnej i barbarzyńskiej; wtedy się przekonano, co zyskała południowa Francya na długotrwałem tolerowaniu herezyi. Prowincye północne wstrzymały od początku szerzenie się Kataryzmu, skazując na śmierć nieznaczną tylko ilość „doskonałych;“ a tymczasem któż zliczy zabójstwa, kalectwa, okropności wszelkiego rodzaju, spełnione w czasie wojen Albigensów?

Możnaby zarzucić, co prawda, że to samo właśnie dowodzi niegodziwości krucyaty. Ponieważ południowa ludność podobała sobie w nauce nowo-manichejskiej, należało utrzymać dawniej przedsięwzięte środki łagodności i zostawić ludność tę w spokoju. Jakiem prawem północne prowincye narzucały swą wiarę ludności, która jej wcale nie chciała?

Zarzut ten jest więcej pozorny, aniżeli rzeczywisty. Naprzód, nie trzeba zapominać, że początek krucyacie dało morderstwo legata apostolskiego; wojna zatem nosiła cechę kary publicznej. Na-

stępnie trzeba wziąść na uwagę obyczaje i pojęcia epoki. Przyznają wszyscy, że nowożytne społeczeństwo, oparte na prawie własności, posiada niezaprzeczone prawo obrony swego ustroju; ono ma prawo niedopuszczania doktryn socyalistycznych i anarchicznych, niszczenia popierających je pism i książek, bezwzględnego tamowania wszelkich dróg, któremiby źli ludzie usiłowali te zasady wprowadzić w życie. Pamiętamy jeszcze surowe środki ostrożności, przedsiębrane po wypadkach czerwcowych 1848 r. przeciw zwyciężonym socyalistom we Francyi i indziej, a przecież nikt chyba przeczyć nie będzie, że zagrożone społeczeństwa miały prawo i obowiązek własnej obrony? Otóż w XII i w XIII w. społeczeństwa opierały się na wierze katolickiej; wszelki gwałtowny i długotrwały zamach na ich wierzenia zagrażał samym podstawom społecznego ustroju. Cóż dziwnego, że społeczeństwo gwałtem odepchnęło od siebie szerzycieli tych przewrotnych zasad, i że ustanowiło przeciw nim trybunały sądowe, przeznaczone do ich tępienia? Tembardziej, że zasady Katarów były nietylko antyreligijne, ale także antyspołeczne. Każdy człowiek o zdrowych zmysłach, jeśli jeszcze pozostał wierny prawom choćby tylko przyrodzonej etyki, powinien się czuć szczęśliwym, że tego rodzaju zasady zapanować nie zdołały.

W kilka lat po krucyacie przeciw albigensom Grzegorz IX potwierdził zwyczaj stosowania kary śmierci do „doskonałych," a trybunały inkwizycyi zaczęły działać prawidłowo. Trzeba wszakże tu zauważyć, że nie papieże zapoczątkowali we Włoszech stosowanie kary śmierci na heretyków. Zaprowadził ją w hrabstwie Romagni nie kto inny tylko Fryderyk II, którego protestanci chętnie uznają za typ antyklerykalnego liberalizmu; stąd karę śmierci przyjęło miasto Brescia. Co zaś do kary ognia, to ona została z pomiędzy innych sposobów śmierci wybrana nie przez papieża, lecz przez senat rzymski zgodnie z edyktem cesarskim i z odwiecznym już zwyczajem w północnej Francyi i w Niemczech.

Słowem, instytucya sądów inkwizycyjnych była przygotowywana z dawien dawna, była ona naturalnym, powolnym wytworem potrzeb i pojęć czasu. Nonsensem byłoby wymagać od społeczeństwa XIII w., aby ono dobrowolnie pozwalało herezyi na podkopywanie podstaw, na których samo było osadzone; zupełnie tak samo, jak gdyby ktoś zażądał od synów XIX w. złożenia wszystkich kapitałów w jedną masę na to, aby socyalistyczni reformatorowie mogli przystąpić do sprawiedliwszego podziału między ogół obywateli dóbr narodowych.

Nie wystarcza jednak dowieść, że instytucya inkwizycyi miała podstawę swego istnienia w naturze rzeczy, jak również, że jej działalność była bardzo pożyteczna tak pod względem politycznym jak religijnym. Samo też postępowanie sądów inkwizycyjnych bywa żywo krytykowane; nieodzowna rzecz zatem zbadać je tutaj, i rozróżnić to, co jest słuszne w wywołanych przez inkwizycyę skargach, od tego, co trąci złą wolą, lub niewiadomością.

Jakoż tedy rzecz pewna, że tortury były stosowane po sądach inkwizycyjnych we Włoszech zarówno jak indziej. Oskarżony, którego podały w pewne podejrzenie liczne i poważne świadectwa, a który pomimo to trwał w przeczeniu swej winy, zostawał skazywany na torturę; skoro nie można zeń było wydobyć żadnego ze-

znania, bywał puszczany na wolność. Zapewne, system taki jest przeciwny naszym obyczajom, i wielu zdaje się nawet przeciwny prawu przyrodzonemu, gdyż każdy oskarżony aż do chwili udowodnienia mu winy powinien być uważany za niewinnego, sędzia zaś, który poddaje torturom osobę podejrzaną, już tem samem wymierza jej surową karę. Stosowanie zatem tortury z trudnością da się usprawiedliwić samo w sobie; ale doskonale się tłómaczy ono względami na czas i na miejsca.

Wiadomo, że w początkach średniowiecza tortury były nieznane w krajach północnych, aczkolwiek germański system *ordaliów* (sądów bożych), o ile był procesem sądowym, niewiele się różnił od inkwizycyjnej tortury. W południowych zaś krajach, przeciwnie, zwyczaj ten przechował się razem z wielu innymi zabytkami prawa rzymskiego. Uniwersytety boloński i paryski w XII w. przyznały studyom tego prawa zaszczytne miejsce między naukami; umysły współczesnych, nawykłe do nieskończonej różnorodności i mieszaniny praw zwyczajowych, były naraz olśnione tym nieoczekiwanym widokiem prawa rzymskiego. Podziwiano w niem metodę, siłę logiki, wszystkie wreszcie przymioty, wyróżniające obszerną całość cesarskich kodeksów. Jak pojęcie o sztuce chrześcijańskiej w XV i w XVI w. zostało zakłócone badaniem arcydzieł sztuki starożytnej, tak samo w epoce, o której mówimy, prawa zwyczajowe, współczesne wytwory ducha germańskiego i cywilizacyi chrześcijańskiej, wydały się legistom nienawistnemi pozostałościami starego barbarzyństwa, starali się też wszystkimi sposobami, jakimi rozporządzać mogli, pomału prawa te usuwać, a w ich miejsce zaprowadzać zasady, w miarę możności zaś i literę, prawa rzymskiego. W tej radykalnej reformie, bezwątpienia, wszystko nie mogło być złe, ale też wszystko nie mogłoby być chwalone, jak naprzykład choćby takie uogólnienie w stosowaniu tortury. Niestety, nowemu sposobowi badania, proponowanemu przez prawników, mieszkańcy północy nie mogli nic więcej przeciwstawić, prócz tylko śmiesznych ordaliów; ordalia znikły, a tortury zajęły ich miejsce. Zaiste, nie trudna zamiana! Sądy zatem inkwizycyjne, przyjmując torturę, poddawały się tylko istniejącemu, a co najmniej przywróconemu do życia zwyczajowi; uległy błędom swego czasu, który upatrywał w tem krwawem postępowaniu poważny i właściwy sposób wykrywania prawdy. Dodajmy, że tortura w sądach inkwizycyjnych trwała daleko krócej, aniżeli w sądach świeckich. Inkwizycya hiszpańska dopiero w ciągu XVIII stulecia zarzuciła powoli zwyczaj stosowania tortury do podsądnych, a we Francyi dopiero Ludwik XVI zniósł torturę w sądach świeckich, za co jak mu się odwdzięczyli jego poddani, każdy wie dobrze. Taż sama inkwizycya hiszpańska wprowadziła oddawna do swej procedury sądowej takie rękojmie i ulgi, o jakich sądy świeckie wcale nie myślały: oskarżony poddawany bywał torturze tylko wtedy, gdy ciążyły na nim zarzuty ciężkie, a on pomimo to upierał się przy swej niewinności. Nawet i w tym jeszcze wypadku na użycie tortury potrzeba było, aby wszyscy sędziowie uznali jej pożyteczność i aby biskup dyecezyi udzielił koniecznego na nią pozwolenia. Wreszcie, nawet przy zbiegu wszystkich tych warunków oskarżony mógł być raz tylko poddawany torturze, a nadto wolno mu było po dwudziestu czterech godzinach odwołać złożo-

ne podczas tortury zeznania. Nie trzeba sądzić o postępowaniu inkwizycyi z rozmaitych romansów *historycznych* i historyjek romantycznych. Przedstawiane tam sceny są wytworem wyobraźni ich autorów, których jedynym celem jest wywołanie w czytelniku nerwowych wstrząśnień i waryackiego strachu na widok wszystkiego, co dotyczy inkwizycyi. Rzeczą jest najpewniejszą, że mnóstwo procesów kończyło się pomyślnie dla oskarżonych bez uciekania się choćby raz tylko do torturowych męczarni.

III. Niejaki Gagnière w ciekawej pracy historycznej *Cagliostro et les francs-maçons devant l'Inquisition* [1]), podaje następujące streszczenie procedury inkwizycyjnej, które to streszczenie umyślnie przytaczamy, jako wierny pierwowzór pojęć o inkwizycyi, tułających się po naszych książkach i liberalnych głowach. „Zwyczaje sądowe inkwizycyi, mówi on, nie dopuszczały żadnych rozpraw. Nie był to proces, któryby się rozgrywał pomiędzy oskarżycielem i oskarżonym. Postępowanie sądowe było zawsze tajemne i oparte na dowodach, których oskarżony nigdy nie widział. Nie dopuszczano żadnego obrońcy. Świadków nigdy nie stawiano naocznie. Denuncyacye przyjmowano jako zeznania, których oskarżony nie mógł roztrząsać. Nie wymawiano nigdy imienia donosiciela. Oskarżycieli opłacano. Wreszcie, oskarżony, jeśli chciał zasłużyć sobie na łaskawość sędziów, winien się był sam przyznać do winy. Wyciągnięty pierwszego lepszego pięknego poranku z ponurego swego więzienia, spostrzegał się odrazu na sali sądowej, oblany jasnością dziennego światła: odurzony, świeżem powietrzem owiany, słuchał, ogłupiały, wyroku sędziego-komisarza, nie mając nawet prawa do odpowiedzi. Ukazywał się tam tylko po to, by wysłuchać wydanego nań wyroku.“

Przykro, że do poważnego historycznego studyum wcisnął się taki obrazek. Cóż bo mają oznaczać takie frazesy, jak ten: „Denuncyacye przyjmowano jako zeznania, których oskarżony nie mógł roztrząsać?“ Jeśli dokładne jest zdanie autora, to trzebaby wierzyć, że każdy z oskarżonych bywał już z góry skazywany na karę, a tymczasem, cóż jest bardziej przeciwnego prawdzie historycznej? Iluż to oskarżonych było uwolnionych od odpowiedzialności w sześciowiekowym okresie istnienia inkwizycyi kościelnej!?! A czy przynajmniej to jest prawdą, że dowody nie były przedstawiane oskarżonemu? Niech Bóg broni! Wszystkie przeciw podsądnemu zebrane zarzuty były mu czytane, a na żądanie nawet odczytywane. W zarzucanych mu szczegółach służyło mu prawo tłómaczenia się, wskazywania znaczenia, jakie należało dawać temu lub innemu źle pojmowanemu wyrażeniu, temu lub innemu czynowi podejrzanemu; co więcej, w razie gdy który z sędziów był osobistym jego wrogiem, lub gdy się pragnął podsądny użalić na jego postępowanie, mógł tego sędziego odrzucić i apelować do Stolicy Apostolskiej, a dowodzą przykłady, że prawo to nie było czysto teoretyczne. W pierwszych latach inkwizycyi hiszpańskiej nic nie wywoływało większego niezadowolenia Ferdynanda i Izabelli, jak nieustanne odwoływanie się ze strony oskarżonych do Stolicy Apostolskiej. Co się zaś tyczy opłacanych rzekomo przez inkwizycyę donosicieli, rozumieć to trzeba o tajnych agentach trybunału; inkwizycya podobnie jak

[1]) *Nouvelle Revue.* 7 Listopad, 1886.

wszystkie sądy, miała swą tajną policyę, którą własnym utrzymywała kosztem.

Nie możemy pojąć, dlaczego autor przytoczonych powyżej wywodów zdaje się czynić zarzut inkwizycyi z tego, że okazywała się łagodną względem oskarżonych, dobrowolnie się do winy przyznających. A czyż inaczej postępują wszystkie inne trybunały sądowe? Wszak wszędzie dobrowolne przyznanie się do winy ze strony podsądnego uważane bywa za oznakę szczerego żalu, a sędziowie zwykli się z tem liczyć w swoich wyrokach.

Czyż potrzeba zaznaczać, że wyrok sędziego komisarza, któremu oskarżony nie miał prawa odpowiadać, był podobny do wyroku prezesa państwowego sądu przysięgłych, który ledwie niedawno zniesiono we Francyi? Tak samo sędzia komisarz jak rzeczony prezes opierał swój wyrok nietylko na samem zeznaniu świadków, ale nadto na odpowiedziach i na wyjaśnieniach samego oskarżonego, którego uprzednio przesłuchiwano. Zresztą, każdy człowiek dobrej woli, który chce sobie wyrobić prawdziwe pojęcie o procesach inkwizycyjnych, może łatwo tego dokazać dziś, kiedy posiadamy drukiem ogłoszone liczne akta procesów inkwizycyjnych; niech czyta zwłaszcza akta procesu Galileusza, ogłoszone przez Dra l'Epinois'a, a przekona się wtedy, co należy sądzić o sądowych zwyczajach inkwizycyi. (Ob. art. *Galileusz).* Gdy w 1762 r. filozof Morellet, w celu szkodzenia Kościołowi przełożył na język francuzki *Directorium inquisitorum* inkwizytora Mikołaja Eymerich'a, rzekł mu Malesherbes: „Myślisz, żeś zebrał wypadki nadzwyczajne i niesłychaną procedurę sądową. Otóż wiedz, że to sądownictwo Eymerich'a i św. inkwizycyi jest prawie co do joty podobne do nowego sądownictwa.“ Zmieszało mnie zrazu takie oświadczenie, powiada pamiętnikarz, później się przekonałem, że Malesherbes miał słuszność [1]).

Cóż tedy wynika z faktów przytoczonych przez Gagniéra? Trzy punkty: 1° że oskarżonym nie dawano wcale obrońców; 2° że świadkowie nie byli stawiani naocznie; 3° że nazwisko donosicieli pozostawało nieznane oskarżonemu. Na zarzucaną w pierwszym punkcie nieobecność obrońcy przy oskarżonym przyzwolił pp. Bonifacy VIII [2]); ale po zniesieniu adwokackiego urzędu w sądach inkwizycyi, urząd oskarżyciela publicznego był zarazem urzędem obrońcy oskarżonego. Zresztą inkwizycya hiszpańska nie przyjęła tego naruszenia zwyczajów, zachowywanych przez sądy świeckie; każdy trybunał sądowy w Hiszpanii miał *fiskalisa* czyli prokuratora, a wszyscy oskarżeni wybierali sobie lub otrzymywali obrońcę, któremu przedstawiano akta procesu. Inkwizycya kościelna nie znała wcale oskarżycieli publicznych i nie dawała obrońcy oskarżonemu.

Doszliśmy teraz do bardzo ważnego punktu rozprawy, do systemu tajemniczości. Wiadomo, że w sądach inkwizycyjnych ukrywano przed oskarżonymi nazwisko donosicieli, jak również okoliczności, któreby mogły ich zdradzić; dla tego samego prawdopodobnie powodu nie stawiano świadków naocznie, albowiem świadek, prze-

---

[1]) *Morellet.* Memoires, t. I, str. 59.
[2]) Sextus I, lib. V, lit. II. *De haereticis* c. XX.

mawiający za oskarżonym mógłby mu wykryć nazwisko świadka, występującego przeciw oskarżonemu.

Naprzód trzeba zaznaczyć, że tajemniczość w sądach nie zawsze bywała w użyciu; w XIII w. spotykamy procesy, w których nazwisko świadków wypisują wszystkiemi zgłoskami. Począwszy od r. 1298, tajemniczość stała się względną. Bonifacy VIII wyraźnie dozwolił stosować system tajemniczości w razach, kiedy ogłoszenie nazwiska świadków mogłoby ich wystawić na jakieś poważne niebezpieczeństwo; w innych razach trzeba je było ogłaszać. Skądże się więc wzięła po tem rozporządzeniu papieskiem bezwzględna tajemniczość w sądach inkwizycyi? Cezar Cantu [1]) ważną tę zmianę przypisuje Innocentemu VI pp., nie podaje wszakże źródła, z którego tę wiadomość zaczerpnął; Innocenty VI (1352 — 1362) miał jakoby oświadczyć, że zawsze można było przypuszczać niebezpieczeństwo dla świadka, i dla tego sankcyonował zasadę bezwzględnej tajemniczości. Jedna z uwag w rozprawie księdza Douais o źródłach do historyi inkwizycyi [2]) wspomina konstytucyę Piusa IV (1559 — 1565) jako początek tej zmiany; ale w najlepszym razie konstytucya ta mogła tylko stwierdzić i potwierdzić zwyczaj poprzednio zaprowadzony; inkwizycya bowiem hiszpańska już dawno przed konstytucyą Piusową działała według systemu bezwzględnej tajemniczości. Jakkolwiek jest zresztą, wolno nam żałować, że trybunały sądowe odstąpiły od regulaminu postępowania, zakreślonego przez Bonifacego VIII; zazwyczaj bowiem dobrze jest, jeśli oskarżony może poznać swych oskarżycieli, ażeby przez takie unaocznienie zbić z tropu bezczelnych oszczerców, a odtrącić od świadczenia przeciw sobie swych osobistych nieprzyjaciół. W Hiszpanii, co prawda, oskarżonemu służyło prawo wskazania osób, którym on nieufał; jeśli trafił przypadkowo, donosiciel bywał wyłączany z pomiędzy świadków. Ale ta ostrożność nie zawsze wystarczała, jak o tem przekonać się można z aktów procesu Maryi Casalla. [3])

Smutna to rzecz, co prawda, że celem zaradzenia jednemu nadużyciu, uciekano się do drugiego, do procedury sekretnej. Ale czyż nie sami heretycy spowodowali tę zmianę? Dokumenta oryginalne, przez Bonifacego VIII wydane, statuta inkwizycyi hiszpańskiej z r. 1484 [4]), list kard. Ximenes'a do Karola V [5]), zgadzają się jednogłośnie, że głoszenie nazwisk świadków pociągało za sobą ciężkie krzywdy na majątku a nawet na życiu tych, którzy się odważyli donosić i świadczyć.

Za rządów lipcowych we Francyi, gdy sztucznie nastrojona opinia publiczna oświadczała się za zniesieniem kary śmierci, pisał ktoś bardzo rozważny: „Żądają zniesienia kary śmierci; do dzieła więc panowie mordercy!“ Tak samo też inkwizytorowie byliby mogli odpowiedzieć tym, którzyby żądali ujawnienia nazwisk świad-

---

[1]) Les Heretiques d'Italie, t. I. str. 123.
[2]) *Revue des quest. histor.* t. XXX. str. 393.
[3]) Procedimientos de la Inquisicion. t. II str. 106 nst.
[4]) Sammlung der Instructionen des spanischen Inquisitionsgericht. str. 23. Hanover. 1788
[5]) *Hefele.* Gesch. d. Card. Ximenes.

ków: „Czy na to ujawniać świadków, aby im zamknąć usta na wieki?“ Może nie dość zdajemy sobie dziś sprawę z tego, jak żywe były niezgody religijne w Średnich Wiekach; bardzo słabe chyba o nich pojęcie dać nam mogą waśnie narodowościowe pomiędzy Czechami a Niemcami, pomiędzy Kroatami a Węgrami w Austro-Węgierskiej monarchii.

W 1518 r. Kortezy w Walladolidzie zaproponowały układ, którego treść w zupełności odpowiadała myśli, jaka ożywiała Bonifacego VIII. Nazwisko świadków miało być ujawniane oskarżonym, z wyjątkiem tylko wypadków, kiedy ci oskarżeni byliby książętami, markizami, hrabiami, biskupami lub prałatami. Niestety, układ ten odrzucono i w dalszym ciągu trzymano się systemu bezwzględnej tajemniczości, który się przyczynił do rozszerzenia w wielu umysłach szkodliwych dla procedury inkwizycyjnej przesądów.

Żywo zarzucano inkwizycyi, że konfiskowała majątki skazanych nawet wtedy, gdy dzieci ich pozostały katolikami. Zapewne, kara to bardzo surowa, ale bynajmniej nie przeciwna prawu przyrodzonemu, które nie wymaga, aby dzieci koniecznie po swych rodzicach dziedziczyły majątki; inaczej bowiem ojciec nie miałby prawa wydziedziczenia syna; nie mógłby on użyć swego majątku na dzieła miłosierdzia i użyteczności publicznej; co więcej, w razie roztrwonienia własnego majątku, byłby z prawa naturalnego obowiązany do restytucyi względem dziecka, niesłusznie pozbawionego prawem doń należącej fortuny. Surowy ten środek konfiskaty majątkowej miał na celu uprzytomnienie heretykom nieszczęścia, jakiem odstępstwo ich groziło nie tylko im samym, ale nadto ich rodzinom, oraz powstrzymanie ich na drodze złej, na którą niebacznie wstąpili. Prawodawstwo angielskie za pewne określone zbrodnie jeszcze dziś przypuszcza olbrzymie kontrybucye, prawdziwe częściowe konfiskaty, pobierane na majątku winowajcy z rzeczywistą szkodą niewinnych jego dzieci. Zresztą, regulamin inkwizycyjny na wypadek konfiskaty przypuszczał, że wdowa i dzieci skazanego posiadały inne środki utrzymania; w przeciwnym razie służyło im prawo pobierania z majątku skazanego winowajcy pewnej renty, względnie do stanowiska, jakie pozostałe po nim żona i dzieci zajmowały w społeczeństwie [1]). Moriskosy w żadnym razie nie mogli podlegać konfiskacie. Wreszcie, nierzadko się zdarzało, że władza świecka zostawiała wdowie i dzieciom skazańca swobodne rozporządzanie się swoim majątkiem [2]).

Tyle odpowiedzi na zarzuty.

IV. Lecz czyż katolicy nie mają nic więcej nad to do powiedzenia swoim przeciwnikom, i czyż zawsze mają ograniczać swą apologię do stanowiska obronnego? Nie, zaprawdę, lepiej może byłoby zupełnie milczeć, aniżeli w swej obronie zawsze tylko wykazywać okoliczności łagodzące. Imperyalistyczni historycy francuscy wykazują potwarcom dawnej monarchii dobrodziejstwa, jakie Francya całkowicie albo częściowo królom zawdzięcza: utrzymanie jedności katolickiej, terytoryalne odbudowanie kraju, wyswobodzenie gmin,

---

[1]) Regulamin z r. 1484 w *Sammlung.* etc. str. 31 i 32.
[2]) *Gams.* Kirchengesch. v. Spanien t. III. 2 Abtheil. str. 68.

zniesienie poddaństwa, posunięty do nadzwyczajnych granic rozwój umysłowy, artystyczny i piśmienniczy, wreszcie hegemonię w Europie. A więc i tym, co przeciw inkwizycyi powtarzają bez końca wiecznie te same żale, oparte zbyt często na wiecznie tej samej nieznajomości wypadków, trzeba również wykazywać praktyczne, namacalne korzyści inkwizycyjnej działalności. Czyż to mało znaczy, że się udało przeciw wszystkim herezyom przez trzy wieki utrzymać katolicką jedność w Europie, że się powstrzymało rozwój nieczystego kataryzmu, że się zapewniło Kościołowi, a tem samem i cywilizacyi najpiękniejsze prowincye zachodniej Europy, że się zdławiło wybuchy wyuzdanego i błędnego mistycyzmu Fratrycellów? A przecież te to przysługi, oddała inkwizycya Kościołowi i chrześcijańskiej cywilizacyi w pierwszym okresie swojego istnienia. Dalej, gdy protestantyzm zagrażał Włochom temi samemi nieszczęściami, jakie sprowadził na Niemcy: wywrotem pierwszych zasad wiary i moralności chrześcijańskiej, obniżeniem wysokiego poziomu oświaty przez wyludnienie uniwersytetów, strasznemi wojnami domowemi, upadkiem przemysłu i rolnictwa, któż wtedy, jeśli nie papieże na inkwizycyi oparci stawiali czoło najazdowi nowożytnego prawdziwego barbarzyństwa?

Jeden wypadek dowiódł wymownie, coby się było stało w luterskich rękach ze świetną cywilizacyą odrodzenia i z cudownym rozkwitem sztuk pięknych we Włoszech XVI w., a mianowicie wypadek łupiestwa Rzymu, dokonanego przez teutońskie a protestanckie hordy Fronsberga i konnetabla de Bourbon, oraz wszystkie okropności w Rzymie dokonane, a przechodzące okrucieństwo samych nawet Wandalów. Przedsięwzięte przez papieży środki prewencyjne zbawiły Italię; arcydzieła sztuki chrześcijańskiej kwitły dalej na tej uprzywilejowanej ziemi sztuki i piękna.

Co się rzekło o Włoszech, toż samo powiedzieć można o Hiszpanii. Inkwizycya hiszpańska przeszkodziła protestantyzmowi wkroczyć na półwysep i rozbić tam jedność katolicką; ocalały tym sposobem od niszczącej zajadłości heretyków cudowne dzieła sztuki, które geniusz chrześcijański tak szczodrze rozsiał na tej ziemi; nie mogły więc tam dokonywać zniszczenia ani młot Karlostadyusza i Gezów, ani pochodnie francuskich Hugonotów. Propaganda herezyi z pewnością nie omieszkałaby wywołać domowych wojen w kraju tak bardzo zapalnym jak Hiszpania; toż niedawne okazały przykłady, co to są wojny domowe w Hiszpanii, jak one szanują prawa przyrodzone i prawa ludzkości. Religijne i społeczne kataklizmy stłumiłyby niechybnie wspaniały rozkwit nauk i piśmiennictwa, jaki zapanował w Hiszpanii XVI i XVII w. Kraj wzburzony od góry do dołu nie mógłby udzielić spokojnego schronienia rozmyślaniom Suarezów, Molinów, Melchiorów Canusów; olbrzymi dramat, któryby się rozegrał w Hiszpanii, pochłonąłby uwagę wszystkich, a Lope de Vaga, Tirso de Molina nie mieliby widzów. Czy myślicie, że Cervantes miałby wówczas umysł na tyle wolny od uprzedzeń, iżby mógł stworzyć swe nieśmiertelne dzieło? Surmy wojenne stłumiłyby były głosy poezyi, a Ludwik z Leonu byłby może pióro na krwawy miecz zamienił. Wreszcie i nadewszystko, bylibyśmy na wieki pozbawieni pocieszającego widoku pokojowej reformy, jaką przeprowadzili w Kościele hiszpańskim

pierwszorzędni święci; św. Teresa, św. Jan od Krzyża, św. Piotr z Alcantary, św. Ignacy i inni.

Wszakże, ponieważ *inkwizycya hiszpańska* była i jest szczególnym celem pocisków niedowiarstwa, nie będzie może bez korzyści dodać kilka szczegółów *o początkach i postępowaniu sądów inkwizycyjnych hiszpańskich.*

V. Pod nazwą *inkwizycyi hiszpańskiej* nie należy rozumieć owej inkwizycyi w XIII w., założonej we Francyi, w Hiszpauii i w innych katolickich ziemiach, a prowadzonej przez biskupów, względnie zaś przez zakony dominikanów i franciszkanów, lecz inkwizycyę zupełnie nową, pod wielu względami inaczej urządzoną, zaprowadzoną w Hiszpanii *na żądanie władzy państwowej* w drugiej połowie XV w. wkrótce po zarzuceniu przez biskupów inkwizycyi kościelnej. Powód założenia tej inkwizycyi był następujący: Pod koniec XV w. Hiszpania a zwłaszcza Andaluzya miała przejść szczególną polityczną i społeczną próbę. W 1391 r. wybuchły w wielu miastach rozruchy ludowe przeciw żydom, skutkiem czego wielkie mnóstwo tych nieszczęśliwych, aby się uwolnić od ślepej nienawiści ludu, przyjęło chrzest święty. W Walencyi św. Wincenty Ferreryusz otoczył swą żarliwą opieką żydów, skupionych w *Aljama* (żydowska część miasta); miłosierdzie, którego w tych smutnych chwilach dawał im dowody, zjednało mu wdzięczność i sympatyę prześladowanego plemienia. Korzystał z niej ten święty, aby kazaniami, zwróconemi do tego ludu i rozprawami z uczonymi rabinami pociągnąć dusze do chrystyanizmu. Wielka ich ilość nawróciła się szczerze, podczas gdy surowsze od poprzednich przepisy prawa cywilnego zaczęły ścieśniać działanie żydów opornych; między innemi nie wolno im było wykonywać sztuki lekarskiej i chirurgicznej.

Z liczby zaś nowonawróconych widziano niektórych dochodzących do najwyższych godności w Kościele i w państwie: Pablo de Santa Maria był Wielkim Kanclerzem państwa i biskupem Burgos; Alfons Aragoński, nieprawy syn króla Nawarry, poślubił jednę z nowonawróconych, a szlachta Kastylii i Aragonii łączyła się przez małżeństwa z bogatemi rodzinami świeżo z żydostwa nawróconych chrześcian (Maranos).

Na nieszczęście, nawrócenia te, przeważnie więcej pozorne aniżeli rzeczywiste, nie zawsze były trwałe. Od połowy XV wieku obiegały pogłoski pomiędzy chrześcijanami, że większa część nowonawróconych należała tylko pozornie do wiary katolickiej, a tajemnie wyznawała i zachowywała judaizm. Powoli dobre usposobienie Hiszpanów względem ich nowych braci przeszło w niedowierzanie i niechęć.

W 1473 r. wskutek obelgi, wyrządzonej przez żydów kultowi katolickiemu, wybuchły rozruchy w Kordubie, które ogniem i mieczem mściły krzywdę swej wiary, a przedział między dawnymi a nowymi chrześcijanami rozszerzał się coraz bardziej. Ferdynand katolicki i Izabella kastylska chcieli zażegnać to rozdrażnienie, Izabella drogą perswazyi religijnych, Ferdynand przedewszystkiem drogą polityki.

Aby w miejsce doraźnej, a stąd najczęściej niesprawiedliwej sprawiedliwości ludu postawić dobrze urządzone i sprawiedliwe są-

dy państwowe [1]), Ferdynand i Izabela powołali do życia w r. 1478 inkwizycyę, którą Syxtus IV pp. w tymże roku zatwierdził, i oddzielnem breve pozwolił królestwu mianować dwóch inkwizytorów dla Kastylii (1 Listop. 1478); wybór jednak inkwizytorów został opóźniony, aby kardynał Mendoza mógł poczynić nowe a pokojowe starania między nawróconymi.

Położenie chrześcijan żydujących stało się nadzwyczaj niebezpieczne. Wiedzieli oni dobrze o tem i dlatego ogłosili bardzo cierpki pamflet przeciw projektom królewskim i przeciw religii katolickiej. Dnia 17 Września 1480 r. zostali wysłani do Sewilli w charakterze inkwizytorów dwaj dominikanie: Morillo i Juan de San-Martin. Ci występowali z niesłychanem okrucieństwem przeciw żydującym, a ostre breve, wystosowane do królestwa hiszpańskich 29 Stycznia 1482 r. przez Syxtusa IV pp., mówi nawet o ofiarach niewinnych. D. 23 Lutego i 2 Sierpnia 1483 r. Syxtus IV pp. protestuje na nowo wobec kr. Ferdynanda przeciw krańcowej surowości nowych sądów, zaleca mu na miłosierdzie Boże łagodność i umiarkowanie, oraz wymaga, aby skruszonym i nawróconym apostatom zostawiono swobodne używanie ich własności.

Zamiary Najwyższego Pasterza zostały tylko w części spełnione.

W 1481 roku, gdy inkwizytorowie ogłosili amnestyę w Sewilli, rozciągniętą następnie do wszystkich dzielnic korony, korzystało z niej w samej Kastylii do dwudziestu tysięcy nawróconych, pragnących się pogodzić z Kościołem.

Pomimo, że Syxtus IV mianował był w 1483 r. Manrique'a, arcybiskupa Sevilli, najwyższym sędzią appelacyjnym w przedmiocie wiary, papieże jednak otrzymywali jeszcze mnóstwo apellacyi, zwłaszcza przeciw sędziom Sewilskim i wydawali wielu oskarżonym dowody prawowierności. Ferdynand i Izabella tak mocno byli rozgniewani tem wdzieraniem się, według ich zdania, w zakres jurysdykcyi sądów hiszpańskich, że umyślnym edyktem królewskim rozkazali karać śmiercią *ipso facto* wszystkich, przy którychby znaleziono dowody prawowierności, wydane przez Kuryę Rzymską. Alexander VI przyjmował w Rzymie i jednał z Kościołem nieszczęśliwych nawróconych, którzy uciekali z Hiszpanii.

Działalność inkwizycyi urządzono za czasów pierwszego inkwizytora generalnego, Torquemady, jednego z najgłośniejszych teologów swego wieku. Nieszczęściem, rządy jego następcy, Dezy, zostały zniesławione wstrętnym procesem w Kordubie, gdzie zginęło wielu niewinnych oraz bezmyślnem oskarżeniem o judaizm świętego prawdziwie arcybiskupa Grenady, Hernando de Talawera. Po Dezie nastąpił sławny kardynał Ximenes, pod którego ręką nowa instytucya rzeczywiście się udoskonaliła; starał się on dawać pierwszeństwo środkom łagodności, to też z czasów jego zarządu ani jednej nie można przytoczyć egzekucyi. Wybuch i nadużycia protestantyzmu w Niemczech i we Francyi przeraziły inkwizycyę; stała się ona nadzwyczaj podejrzliwą, bezustannie się lękającą zawleczenia tej herezyi do Hiszpanii; dla tego to właśnie wielu ludzi

[1]) Prw. *Knöpfler*. Rohrbacher's Univ. Geschichte d. Kath. Kirche. XXIII, str. 67.

sławnych cnotą lub nauką było przez inkwizycyę niepokojonych, jak naprzykład Ludwik z Leonu, św. Ignacy, św. Teresa i in. Co się zaś tyczy arcybiskupa Toledo, Carranza, błądził on, co najmniej, materyalnie, gdyż mianowani przez Piusa V sędziowe znaleźli w jego dziełach siedmnaście punktów doktrynalnych podejrzanej prawowierności, których się był zmuszony wyprzysiądz.

Jakkolwiek byłoby przesadne to postępowanie inkwizycyi, miało ono przynajmniej tę korzyść, że ocaliło Hiszpanię. W XVII w., jak świadczą Llorente i niemiecki podróżnik Marcin Zeiller, trybunał inkwizycyjny osłabł w surowości, stosowanie tortury w ciągu tego wieku wyszło ze zwyczaju. Główne procesy w XVII w. były wytaczane chrześcijanom żydującym i illuminatom; w XVIII wieku było kilka procesów przeciw massonom. Lecz wtedy inkwizycya była już złamana na polu walki przez ducha encyklopedystów, póki wreszcie nie została zniesiona przez Kortezy w Kadyxie, jako niezgodna z duchem konstytucyi państwowej. Wznowił ją Ferdynand VII, ale po rewolucyi 1820 r. znikła ostatecznie,

Co sądzić o inkwizycyi hiszpańskiej?

Tendencyjne a niesumienne dziejopisarstwo z umysłu wykoszlawia i spotwarza istotę, działalność i skutki inkwizycyi. Między innymi „uczonymi“ smutną w tej sprawie sławę zdobył sobie t. zw. „historyk inkwizycyi hiszpańskiej,“ odstępca od wiary i zdrajca swego kapłańskiego powołania, Llorente; w oszczerczem swem piśmie [1]), które następnie stało się kopalnią absurdów o inkwizycyi, przekształca on tę instytucyę w prawdziwe a straszne widmo. Pominąwszy już tysiączne kłamliwe szczegóły tej pracy, zaznaczyć musimy, że główny pogląd Llorentego na inkwizycyę, jej początki i zadanie, jest wręcz kłamliwy i dowolny. Utrzymuje on mianowicie, że inkwizycya hiszpańska została założona i popierana przez Kuryę Rzymską, a zatwierdzenie państwowe i poparcie królewskie zyskała tylko dla tego, że z zarządzanych przez nią licznych konfiskat majątkowych skarb państwowy odnosił wielkie korzyści.

Tymczasem wszystko działo się wręcz przeciwnie. Ranke, historyk protestancki i chyba nie podejrzany „papista,“ tak sądzi o tej inkwizycyi hiszpańskiej: „...stąd wynika, że inkwizycya była trybunałem sądowym królewskim, w duchowną broń wyposażonym. Naprzód, inkwizytorowie byli to urzędnicy królewscy, królom bowiem służyło prawo mianowania ich i odwoływania [2]). Na równi z innymi urzędami podlegały sądy inkwizycyjne juryzdykcyi królewskiej. Powtóre, cały zysk z konfiskat majątkowych, przez sądy inkwizycyjne zarządzanych, przypadał w udziale królowi... Potrzecie, przez inkwizycyę dopiero całkowicie uzupełniła się władza państwowa, albowiem przez inkwizycyę panujący posiadał w swem ręku sąd, któremu żaden grand, żaden arcybiskup oprzeć się nie mógł. Jak zatem sąd inkwizycyi opierał się na pełni królewskiej władzy, tak też i jego działalność obracała się na korzyść tejże władzy królew-

---

[1]) „Hist. critique de l'inquisition d'Espagne,“ Paris 1818.

[2]) Jakoż historya świadkiem, że królowie hiszpańscy złożyli z urzędu dwunastu wielkich inkwizytorów, podczas gdy ze wszystkich papieży jeden tylko Pius V złożył jednego tylko inkwizytora.

skiej. Inkwizycya ta była łupem dokonanym na władzy duchownej, tak samo jak np. zarząd majątkami W. Mistrzów Zakonów Rycerskich lub opanowanie majątków biskupich, — *duchem swym i przeznaczeniem* jest inkwizycya hiszpańska przedewszystkiem instytucyą polityczną“ [1]).

Tak mówi protestant Ranke.

Podobnego też zdania jest protestancki historyk Leo: „Izabella umiała ugiąć szlachtę i duchowieństwo Kastylii za pośrednictwem inkwizycyi, która była instytucyą duchowną, *w zupełności od niej zależną*, a przeciw duchownym i świeckim zarazem wymierzoną [2]). Toż samo myśli protestant *Guizot*: „(Inkwizycya) była początkowo raczej polityczną aniżeli religijną instytucyą, przeznaczoną więcej do utrzymania porządku państwowego, aniżeli do obrony wiary“ [3]). Tak samo Menzel [4]) i wielu innych historyków protestanckich uważa inkwizycyę hiszpańską za instytucyę *wyłącznie państwową i świecką*.

Podobnego też zdania jest większość uczonych katolickich. Między innymi bp. *Hefele* powiada: „Inkwizycya hiszpańska nie była kościelną, lecz państwową instytucyą, wyposażoną wprawdzie w przybory kościelne, ale w rzeczywistości założoną, prowadzoną i wyzyskiwaną przez władzę państwową [5]). Podzielają toż samo zdanie uczony kard. Hergenröther [6]), Pius Gams, biegły znawca historyi Hiszpanii [7]), profesor Knöpfler [8]) i inni.

Inni wprawdzie znów historycy katoliccy innego są zdania. Hiszpański np. historyk, Rodrigo, zwalcza wprost zdanie Rankego, że inkwizycya hiszpańska była „sądem królewskim, w duchowną broń wyposażonym.“ Przeciwnie, jego zdaniem, inkwizycya rzeczona była trybunałem *duchownym*, ale *królewską* zbroją okrytym, była instytucyą *mieszaną*, opierającą się zarówno na władzy kościelnej jak na władzy państwowej. Podobnież sądzi O. Grisar [9]) i O. Weiss [10]).

Jakkolwiek się różnią co de szczegółów wzmiankowani uczeni, na to wszakże się wszyscy zgadzają, że inkwizycyę hiszpańską wywołały zupełnie odrębne stosunki hiszpańskie, że zaprowadziła ją władza państwowa i w szczególniejszy sposób ją popierała, że wszystkie jej postanowienia były wykonywane przez „ramię państwowe,“ i że wreszcie inkwizycya rzeczona służyła przedewszystkiem celom i sprawom państwowym [11]).

---

[1]) *Ranke*. Röm. Päpste, I, str. 242.
[2]) Weltgeschichte, II, str. 431.
[3]) Cours d'histoire moderne.
[4]) Neuere Gesch. d Deutschen. IV, str. 196.
[5]) Theol. Quartalschrift. 1880, str. 306.
[6]) Kirchengesch. II, str. 137 i 516.
[7]) W wydanej przez się ze swemi uwagami Kirchengesch. *Möhlera*. Regensbg 1867, II, str. 652, następnie w swojej Kirchengesch. v. Spanien. III, 2, 2—94, a także w odnośnej rozprawie, wydanej oddzielnie p. t. „Zur Gesch. d. sogen. Staatsinquisition.“ Regensbg. 1878.
[8]) W opracowanym przez się 23 tomie Rohsbachera Universalgesch. d. Kath. Kirche. Münster, 1883, str. 64 nst., oraz w polemice swej z O. Grisarem i Rodrigo w Hist. pol. Blätter, t. 90, str. 350, 353 i w t. 91, str. 175—172.
[9]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1879, str. 570 nst.
[10]) Apol. d. Chrtms. Freib. 1884, III, str. 520, n. 3.
[11]) Ob. Geschichtslügen, n. 23.

I rzeczywiście, czyż to Kościół—i czy dla swej korzyści — zobowiązywał sądy inkwizycyjne do wytaczania procesów kontrabandzistom, którzy w czasie wojny przeprowadzali na stronę francuską konie i zapasy amunicyi, czy też przeciwnie, były to usługi świadczone przez inkwizycyę Filipowi II? Czyż to Kościół nakazywał trybunałom inkwizycyjnym ściganie takiego np. Antoniego Pereca, którego sprawa nie miała nic wspólnego z wiarą, czyż to raczej nie Filip II prosił inkwizycyę o wydobycie go z tak niegodziwej sprawy? Czy to papież czy też Filip IV żądał od inkwizycyi ścigania podrabiaczy monety państwowej?

Hefele wykazuje [1]), że przed kratki sądów inkwizycyjnych byli pociągani nie sami tylko kacerze za ich przestępstwa antyreligijne, ale także całe szeregi innych winowajców, jak bluźnierców, sodomitów, zabójców, ludowych wichrzycieli, lichwiarzy, czarownic i t. p. pospolitych kryminalnych i politycznych przestępców.

Papieże zaś przeciwnie, robili wszystko co mogli, by utrzymać inkwizycyę w granicach właściwych. Sam Llorente przytacza liczne wypadki, w których papieże kazali tajemnie absolwować heretyków i nie nakładali im żadnej kary świeckiej. Szczególnie Leon X, ten rozumny i uczony papież, nie wahał się rozpocząć walki z inkwizytorami Toledo (1519 r.), którzy uporczywie ścigali Hiszpanów, odwołujących się do papieża; ekskomuniki nie szczędziły inkwizytorów. Tenże papież przedsięwziął zupełną reformę trybunałów inkwizycyjnych hiszpańskich, ale opór Karola V przeszkodził urzeczywistnieniu tego zamiaru. Gdy poruszono myśl wprowadzenia inkwizycyi hiszpańskiej do Neapolu, Paweł III połączył swe protesty z protestami Neapolitańczyków, i zamiary cesarza spełzły na niczem. Pius IV i św. Karol Boromeusz bardzo skutecznie oparli się wprowadzeniu inkwizycyi do Medyolanu.

Gdy zaś inkwizycya w roku 1695 wciągnęła na Indeks czternaście tomów zbioru Bollandystów, najuczeńsi kardynałowie: Noris, Albani, Aguirre, Sfondrati i in. zaprotestowali przeciw temu jej dekretowi, a wobec powszechnego niezadowolnienia, jakie ten dekret wzbudził między uczonymi, wielki inkwizytor zmuszony był go cofnąć.

Zanadto często pozwalała inkwizycya przeciągać sprawy, jej sądowi poddane; ale to była cecha wspólna wszystkim sądom świeckim w Hiszpanii. Wiadomo, że Hiszpanie mieli niegdyś zasłużoną sławę, iż nie lubili się śpieszyć. „Rzecz to dla nas Włochów potworna, pisze pewien autor XVI w. ten sposób, w jaki Hiszpanie załatwiają sprawy; pozwalają ci powiedzieć wszystko, co chcesz, i ani słowa ci na to nie odpowiedzą; a w końcu bąkną tylko: „będziemy mieli staranie o tej sprawie, zajmiemy się tą sprawą etc.“ [2]). Filip V, pierwszy z Bourbonów hiszpańskich, starał się zaradzić temu brakowi w narodowym charakterze, a Torquemada zalecił już w roku 1484 trybunałom, aby nie przeciągały nadmiernie procesów inkwizycyjnych; ale nie łatwa to rzecz walczyć z hiszpańską *sosiego.*

---

[1]) Der Card. Ximenes, 2 wyd. Tübing 1851. „Encykl. kościel.“ X. Nowodworskiego, art. „Inkwizycya.“

[2]) Diario di Camillo Borghese w „L'Espagne au XVI et au XVII siècle przez Morel-Fatio, str. 191, Heilbronn, 1878.

Ganiono instytucyę *Rady Najwyższej*, która się przyczyniła, jak mówią, do nadania Inkwizycyi formy i zwyczajów jednej z gałęzi administracyi publicznej. Jest może nieco prawdy w tym zarzucie, ale ogólnie biorąc, widzę w tem raczej pewną rękojmię bezpieczeństwa dla oskarżonego. Istotnie bowiem, sądy prowincyonalne nie mogły zawyrokować wydania oskarżonego w ręce władzy świeckiej, zanim Rada Najwyższa nie przejrzała akt procesu; ta zaś rewizya zmniejszała niebezpieczeństwo omyłki. Co więcej, trybunały drugorzędne nie miały prawa stosować tortury bez upoważnienia Rady.

Co do czynionego inkwizytorom zarzutu chciwości, nie zdaje się on być uzasadnionym. Skonfiskowane dobra przekazywane były skarbowi królewskiemu, a władze państwowe same obowiązane były myśleć o potrzebach inkwizytorów.

Melgares Marin wywodzi na ten temat gwałtowe pamflety, które nie dowodzą nic więcej prócz sekciarskiej nienawiści, jaką się ten pisarz przeciw inkwizycyi odznacza.

Czyż można posądzać sędziów o chciwość dla tego, że ci nakładają na winowajców kontrybucye, idące do kasy państwowej? Możliwa rzecz, że bywały nadużycia przypadkowe, ale one nie mogłyby opanować całej instytucyi.

Ożywioną krytykę wywoływała uroczystość, z jaką Inkwizycya otaczała swe wyroki, zwane Auto-da-fé. To *Auto-da-fé* wielu pisarzy brało za jedno z egzekucyą wyroku śmierci na upartych i powrotnych heretyków, oddawanych w ręce władzy świeckiej.

Niesumienne a Kościołowi wrogie dziejopisarstwo zdołało przyczepić do wyrazu auto da-fé pojęcie strasznego, krwawego widma ognia, olbrzymiego kotła, wokrąg którego obsiedli Hiszpanie, jakoby jacy ludożerczy Kannibalowie, napawający się widokiem pieczystego z kilku setek nieszczęśliwych kacerzy! W rzeczywistości zaś hiszpańskie Auto-da-fé nic nie ma wspólnego z francuskim *feu* (ogień), lecz etymologicznem swem pochodzeniem (od *actus fidei*) oznacza *czyn wiary*, który nie zasadzał się przedewszystkiem na paleniu i mordowaniu, ale na uwalnianiu niesłusznie oskarżonych i na jednaniu z Kościołem żałujących i do pokuty skłonnych. Wyrok śmierci nie był tam zasadą ale wyjątkiem i, jak mówi Hefele [1]), w bardzo licznych ceremoniach auto-da-fé nie gorzało nic więcej prócz świec woskowych, które pokutnicy na znak ponownie ożywionej w nich wiary dzierżyli w swych rękach.

Słowem, Auto-da-fé było tylko uroczystem *ogłoszeniem wyroku inkwizycyi;* niewinnych uznawano niewinnymi i tych puszczano na wolność; ci zaś co zostali skazani na abjuracyę swych błędów, składali ją natychmiast, a sami tylko uparci i powrotni heretycy byli oddawani w ręce władzy świeckiej. Po takiem ogłoszeniu wyroku usuwali się z pośród zebranego tłumu sędziowie kościelni. Nadzwyczajna ta okazałość, towarzysząca odbywanemu Auto-da-fé, była jedną z osobliwości Hiszpanii i stanowiła nawet jednę z cech charakteru mieszkańców, którzy lubią okazałości zewnętrzne i widowiska dramatyczne.

Przyznaję, że inkwizycya polecała wyjmować z grobu i palić śmiertelne szczątki tych, którzy już po swej śmierci zostali uznani

---

[1]) *Hefele.* Der Card. Ximenes. str. 340.—*Knöpfler.* loc. cit. str. 68.

za heretyków. Taką wszakże ekshumacyę zwłok przewiduje prawo kościelne, albowiem ci, co zmarli w rozłące z Kościołem, nie mają prawa spoczywania w ziemi, którą on poświęcił i przeznaczył na wyłączny użytek swych dzieci. Co zaś do palenia kości umarłych. to był to po prostu zwyczaj hiszpański, który tylko nam katolikom mógłby się wydawać krańcowym jakimś rygoryzmem, i nas tylko oburzać, ale nie owych bezwzględnych przeciwników inkwizycyi, którzy jednocześnie bywają najczęściej liberalnymi zwolennikami dzisiejszej kremacyi.

Musimy tu jeszcze podnieść zarzut *okrucieństwa* objawiającego się w *liczbie* ofiar inkwizycyi, i w *krwiożerczości charakteru* inkwizytorów.

Naprzód co do liczby ofiar inkwizycyi z góry powiedzieć muszę, że podawane przez akatolickich historyków cyfry już samym swym ogromem budzą podejrzenie w umyśle nieuprzedzonym i są rzeczywiście kłamliwe.

Tak np. bardzo rozpowszechniona protestancka encyklopedya kościelna Herzoga [1]) i pisarze, na których się ona opiera, rozpowiadają, że sam tylko Wielki Inkwizytor Torquemada skazał, 114,401 ofiar na spalenie żywcem lub pozbawienie praw stanu, i zapewnia, że po „dokładnem obliczeniu," ogólna ilość nieszczęśliwych ofiar „przerażającego okrucieństwa inkwizycyi" i jej „okropnej krwawej roboty" wynosi najmniej 341,021 osób płci obojga. Przewyższa Herzoga w chyżości rachunkowej p. Nussbaum, podając w swojej „Historyi Żydów" [2]), ogólną ilość skazanych na 341,214 osób, z takim odsetkowym a zjadliwym rachunkiem: „przez co więcej *jak* milion ludzi pośrednio było boleśnie dotkniętych." Też same w przybliżeniu liczby podaje L. Rogalskiego bałamutny art. „Inkwizycya" w „Encykl. Orgelbranda, jako też inni polscy pisarze, na zagranicznych, przeważnie protestanckich autorach oparci.

Główne zaś źródło dla cudzoziemskich oskarżycieli inkwizycyi stanowi książka hiszpana Llorente: „Histoire critique de l'inquisition d'Espagne." Paris 1816—18, t. IV [3]).

Dla dokładnej oceny tego głównego źródła anty-inkwizycyjnych deklamatorów, jak również podnoszonych przez nich zarzutów, trzeba wiedzieć, co zacz był ów Llorente? Jan Antoni Llorente, potomek szlacheckiego rodu Aragonii (urodz. 1756 † 1823 r.), następnie ksiądz „oświecony" (*illuminata*) i żądny sławy karyerowicz, przez wolnomularzy obałamucony i szybko przez liberalny massoński rząd Hiszpanii do najważniejszych kościelnych i państwowych godności posunięty, zapomniawszy o czci należnej swemu duchownemu stanowi, rodzinie swej i swemu ludowi, pracował zawzięcie nad kościelnem i politycznem przekształceniem swej ojczyzny w duchu ówczesnego liberalizmu, słowem i piórem pomagał do obalenia swobód narodowych swej ojczystej prowincyi baskijskiej, następnie zdradził swój kraj i zaprzedał się francuskim jego najezd-

---

[1]) Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche. t. VI, str. 679 nst.

[2]) Warszawa, 1889, t. IV; r. V robota nędzna, niekrytyczna, żydowskim duchem stronnictwa i zaciekłej nienawiści chrystyanizmu na wskróś przesiąknięta, raczej ramota racyonalistowsko-żydowska. aniżeli historya.

[3]) Omawiana w „Dzienniku Wileńskim", r. 1820.

com, wprowadził w wykonanie dekret zniesienia klasztorów w Hiszpanii, brał czynny udział w powszechnej kradzieży sekularyzowanych majątków duchownych, przyczem oskarżony o roztrwonienie jedenastu milionów realów, został pozbawiony piastowanych godności i urzędów. Niezadługo (1814 r.) pod zarzutem zbrodni zdrady stanu z ojczyzny wygnany, uszedł z wojskiem francuskiem do Paryża, gdzie za swe pisma i czyny przez władze kościelne od czynności duchownych zasuspendowany, a przez wolnomularską lożę paryską wspierany, pisał niemoralne romanse i obok swej „Krytycznej historyi inkwizycyi hiszpańskiej," wydawał pamflet historyczny *Portraits politiques des papes*, w którym takiego np. Grzegorza W. pp. nazywa „sprzedajnym pochlebcą," a Grzegorza VII —„największym potworem, jakiego tylko mogła stworzyć pycha, sprawcą tysiąca wojen i największego krwi ludzkiej rozlewu,—największym wreszcie złoczyńcą ludzkości." Za to został przez rząd francuski wydalony z Francyi i, na skutek ogólnej amnestyi wróciwszy do Madrytu, zmarł tamże w 1823 r. [1]).

Taki to człowiek, o bezbożnych zasadach i o wysoce skalanym charakterze moralnym, kościelny i polityczny zdrajca, stał się wyrocznią dla tych, co porwani duchem nienawiści i uprzedzenia względem Kościoła, mówią i piszą o „osławionej inkwizycyi hiszpańskiej."

Otóż rzeczony Llorente kłamliwie i złośliwie przesadza liczbę ofiar inkwizycyi hiszpańskiej. Tak np. grube popełnia kłamstwo, gdy mówi, że założony r. 1481 trybunał inkwizycyjny w Sewilli już w pierwszym roku swej działalności skazał na śmierć 2000 ofiar. Powołuje się wprawdzie na Marianę, ten jednak historyk świadczy tylko, że *podczas całego urzędowania* Torquemady było na śmierć skazanych 2000 osób. Nadto trzeba wiedzieć, że w r. 1481 Torquemada jeszcze wcale nie należał do inkwizycyi.—Weźmy inny przykład. Na dowód wielkiej żarliwości inkwizycyi opowiada Llorente, że w Auto-da-fé, odbytem w Toledo 12 Lutego 1486 roku, aż do 750 osób naraz zostało skaranych. Toż samo słowo w słowo powtarza prawdopodobnie za nim nasz p. Nussbaum (*loc. cit.*). Ale ani jeden ani drugi z tych panów nie dodaje, co dodać należało, że z całej tej liczby „skaranych" *ani jeden nawet* nie został na śmierć skazany, a cała kara polegała na pokucie kościelnej. Drugie wielkie Auto-da-fé odbyło się 2 kwietnia tegoż roku również w Toledo, na którem było „900 ofiar zabójstwa," a jak p. Nussbaum powiada „spalono 900;" ale przytem obaj ci panowie starannie ukrywają historyczną prawdę, że *żaden z tych dziewięciuset* nie został śmiercią ukarany.

Na szczęście zdrowa krytyka historyczna odsłoniła szalbierstwa Llorentego, i dziś żaden szanujący się umysł wierzyć mu ślepo nie będzie. Obok innych pisarzy [2]), nawet protestanckich [3]), dał mu źródłową odprawę znakomity historyk i uczony niemiecki Hefele [4]). Wykazuje on mianowicie przeciw wywodom Llorentego, że

---

[1]) X. Nowodworski. „Enc. kościel." t. 12, art. *Llorente.* (Hefelego). — Prw. niem. czasopismo *Katholik*, r. 1824, str. 1 nst. i r. 1827, str. 200.

[2]) *Gams.* Kirchengesch. v. Spanien. t. III, 2 Abth. str. 68 nst.

[3]) Prw. *Oscar Peschel.* Zeitalter d. Entdeckungen, 1858, str. 151.

[4]) Der Card. Ximenes. 2 wyd. Tübing 1851 i art. „Inkwizycya" w „Kirchenlexicon" Wetzera i Weltego, V. 650—659. Prw. *X. Nowodworski*, Enc. Kośc. „Inkwizycya."

inkwizycya hiszpańska postępowała podług ówczesnej przez protestantów wprowadzonej metody: „*Cuius regio eius religio*," że stosowanie tej zasady w stokroć gorszy sposób zdarzało się we wszystkich krajach protestanckich; stwierdza następnie, że ówczesne państwowe prawo karne było daleko twardsze i bardziej krwawe, aniżeli prawo dzisiejsze; że wówczas kara śmierci była na heretykach wykonywana we wszystkich krajach i we wszystkich wyznaniach—a w każdym razie nie najmniej w rządach i wyznaniach protestanckich, jak łatwo się przekonać z art. tego *Słownika* „Tolerancya protestancka." Następnie Hefele wykazuje po szczególe (str. 288 nst.), że łagodniejsze i oględniejsze było postępowanie sądowe inkwizycyi, aniżeli innych sądów ówczesnych, że więzienia inkwizycyjne nie były znów takie straszliwe lochy i podziemia, za jakie je podają wrogowie, ale daleko bardziej ludzkie i milsze, aniżeli w innych krajach, że tortury w sądach inkwizycyjnych raz tylko mogły prawnie być stosowane, a nie powtarzane często, jak się to działo w sądach państwowych, że dalej, owo *Sanbenito* (saccus benedictus, wór błogosławiony), noszone przez podejrzanych i podsądnych w kształcie żółtego mniszego habitu, wcale nie było okropnym znakiem i piętnem niezmazalnej hańby, lecz uważane było jako szata pokuty i smutku, jako znak wewnętrznego żalu i skruchy serdecznej, — znak, używany od niepamiętnych czasów przez ludzi rozmaitych stanów i stanowisk społecznych. To, co dziś-by raziło, wówczas było w powszechnym katolickim zwyczaju. Sam Llorente przytacza liczne przykłady, że skazywani przez inkwizycyę na taką pokutę kościelną nic nie tracili na opinii i na stanowisku społecznem.

Co zaś do drugiej połowy zarzutu okrucieństwa inkwizycyi, t. j. co do *krwiożerczości charakteru* inkwizytorów, pokrótce zauważymy ze znakomitym i przez akatolików Zachodu wysoko cenionym, niedawno zmarłym historykiem Hergenrötherem, że „inkwizytorowie byli to przeważnie mężowie nieskazitelni i obowiązkom swym wierni" [1]). Nawet najzawziętsi nieprzyjaciele inkwizycyi z uznaniem odzywają się o wielkiej czystości zamiarów i nieposzlakowanem życiu inkwizytorów hiszpańskich. Buckle, w tym razie wcale niepodejrzany świadek, [2]) oraz Llorente, historyk inkwizycyi i najzagorzalszy jej nieprzyjaciel, jako były jej sekretarz, mający przystęp do jej archiwów, stwierdzają niezłomną i nieposzlakowaną uczciwość inkwizytorów. Nawet Towesend [3]), duchowny anglikańskiego wyznania, nie może się zdobyć na potępienie inkwizytorów, i owszem nawet, mówiąc o inkwizycyi w Barcelonie, wyznaje, że *wszyscy jej członkowie* byli ludźmi czci i najwyższego poważania godnymi, a w swej większości byli mężami, pełnymi wyjątkowej miłości bliźniego [4]).

To też wobec historyi najzupełniej jest bezpodstawny zarzut, że inkwizycya, jakby jaka ponura i ciemna noc, jakby ciężka niewola duchowa zawisła wówczas nad Hiszpanią, aby obrzydzić nieszczęśliwemu ludowi każdy ruch swobodniejszy, każdy niewymuszo-

[1]) Kirchengesch. II, 187.
[2]) Histor. Cywil. w Anglii, t. I, cz. I, 160.
[3]) Pr. *Hergenröther.* Kath. Kirche u. christ. Staat. Nowe wyd. str. 440.
[4]) Dziennik podróży po Hiszpanii. (Journey trough Spain in 1786 a. 1787, I, 22, London, 1792).

ny objaw narodowego życia. — Kłamią historycznej prawdzie ci, co utrzymują, że inkwizycya hiszpańska była dzikim wezbranym strumieniem, okrutnie niszczącym napotykany na swej drodze kwiat wiedzy i wszelki rozwój duchowy. Przedewszystkiem wyznaje sam wróg inkwizycyi, Llorente [1]), że lud hiszpański w okrzyczanem Auto-da-fé widział raczej akt *łaski*, aniżeli *okrucieństwa*, dla czego też w spełnianem Auto-da-fé brały uroczysty udział wszystkie stany płci obojga, najszlachetniejsi mężowie narodu i kobiety najwyższych sfer społeczeństwa. A nawet, jak utrzymuje hiszpan Balmes [2]), inkwizycya była instytucyą dobrze widzianą w niższych warstwach ludowych, albowiem trzymała w karbach szlachtę i wyższe duchowieństwo, z którymi to stanami lud prosty miewał najczęściej niezałatwione rachunki. Hołd też i należne uznanie składają inkwizycyi tacy wybitni uczeni hiszpańscy, jak mądry Hieronim Blancas, humanistyczny Piotr Martyr, wolnomyślny Zurita, święty Ludwik z Granady [3]).

Stąd też pojmujemy, dlaczego najznakomitsi ówcześni mężowie hiszpańscy brali udział i stawali po stronie inkwizycyi, dlaczego tak rzadko daje się słyszeć przeciw niej skarga ze strony ludu, dla czego wreszcie owa tak doskonale podchwytująca życie hiszpańskie, a w pewnem znaczeniu bardzo wolnomyślna i dowcipna historya bohaterskich czynów kawalera Don-Kiszota de la Mancha, chociaż z całą „swobodą słowa," krytykuje osoby i stosunki „nieszczęśliwego" hiszpańskiego ludu, nie znajduje przecież ani jednego szyderczego wyrazu dla inkwizycyi.

Historya przeczy także temu gołosłownemu zarzutowi, jakoby inkwizycya hiszpańska tamowała rozwój nauki i sztuki, swobodę ducha i piśmiennictwa Hiszpanii. Przeciwnie, fakt to historyczny godzien zaznaczenia, że właśnie na czas pełnego rozkwitu inkwizycyi przypada rozkwit, złoty wiek politycznej i społecznej potęgi Hiszpanii, jej nauki, sztuki i piśmiennictwa. Język hiszpański, jak później francuski, był wówczas językiem warstw wykształconych, potocznym językiem europejskich dworów i dyplomatów. Hiszpania przodowała wówczas innym oświeconym narodom w ubiorach, w grzeczności, w literaturze. Podróż do Hiszpanii dla ukończenia wychowania zdawała się prawie nieodzowną każdemu, kto rościł sobie prawo do wykształcenia. W pierwszych czasach istnienia inkwizycyi i później wznoszono w wielkiej ilości szkoły i uniwersytety, wprowadzono do kraju sztukę drukarską, sprowadzono z dalekich krajów znakomitych uczonych dla uświetnienia szkół wyższych, z zapałem uprawiano nauki, zwłaszcza studya klasyczne, a dla literatury nadobnej takiem uwielbieniem pałały umysły ludu i uczącej się młodzieży, że musiano wydać umyślne prawo, aby uczącym się nie było wolno więcej nad pięć lat poświęcać filozofii, a zwracać się natychmiast do szczegółowych studyów w kierunku swego powołania. Życie umysłowe w Hiszpanii było nierównie żywsze podówczas niż dzisiaj. Wszyscy znakomitsi pisarze, co literaturę

---

[1]) Hefele, w *Kirchenlex. Wetzer* u. Welte, V, 656.

[2]) Protest. u. Kathol I, 412 nst.

[3]) Prw. *Hefele*. Der Card. Ximenes, str. 355 nst. — *Rodrigo*. Historia verdadera de la inquisicion. Madrid. 1786—78, t. II, str. 152 nst.

i myśl Hiszpańską wsławili w Europie, żyli właśnie podówczas. W okresie inkwizycyi żyli tacy wielcy historycy hiszpańscy jak: Pulgar, Zurita i Mariana, tacy poeci jak Cervantes, Lope de Vaga i Calderon, a dzieła ich jak innych ówczesnych pisarzy drukowano z pozwoleniem inkwizycyi [1]).

Nie mówimy bynajmniej, aby to inkwizycya wytworzyła ten złoty wiek duchowego rozwoju Hiszpanii, ale tylko chcemy wykazać, że błędem historycznym jest zdanie, jakoby inkwizycya hiszpańska stłumiła wszelkie błyski cywilizacyi, jakoby była dzikim huraganem, jadowitym Samumem, niszczącym wszelkie objawy umysłowego i duchowego życia narodu.

Prostując błędne i złośliwe pojęcia o inkwizycyi hiszpańskiej, nie chcemy wcale się podawać za jej bezwzględnych obrońców i chwalców. Potępiamy wszelkie nadużycia, wszelki państwowy przymus w zakresie wiary, czy się on objawia przez inkwizycyę, czy innymi jakimikolwiek środkami, pamiętamy wszakże, iż nie należy nadużyć osób prywatnych, choćby nawet inkwizytorów, przenosić na pole wiary i kościelnego nauczycielstwa. Nadużycia inkwizytorów zarówno są wstrętne katolikom, jak akatolikom, czego najlepszym dowodem są kary kościelne przez różnych papieży na nieumiarkowanych inkwizytorów nakładane. Katolicyzm nie może być odpowiedzialny za nadużycia tej lub owej ze swych instytucyi. Nie rozumie istoty inkwizycyi, kto o niej sądzi z pojedynczych przypadkowych słabości.

Załączam tu w abecadłowym porządku główniejsze dzieła i rozprawy, dotyczące historyi i postępowania inkwizycyi tak kościelnej, jak hiszpańskiej. Bibliografia tego przedmiotu jest tak bogata, że niepodobna całej tu przytoczyć; ograniczę się więc na dziełach, posiadających rzeczywistą wartość naukową lub apologetyczną, nie odpowiadając wszakże za prawowierność ich autorów. Tak naprzykład Limburg i Llorente są to pisarze otwarcie antykatoliccy, których z wielką tylko ostrożnością radzić się powinno,—i to otrzymawszy naprzód pozwolenie władzy kościelnej.

Amador de los Rios. „Historia social, politica y religiosa etc.“ Madrid, 1875, 3 tomy. — *Bulletin des archives d'Auvers* t. VII — XIV; Génard podaje tu listę osób, sądami ściganych za wiarę w Auvers, jak również nazwiska oskarżonych, naturę oskarżenia i wynik procesów. — *Cezar Cantu.* „Les Heretiques d'Italie,“ tłóm. franc. 5 t. Paryż, 1869—70. — *Douais.* „Les sources de l'histoire de l'Inquisition dans le Midi de la France an XIII et au XIV siécle.“ Paris, 1880. — *Eimerich*, „Directorium inquisitorum cum commentar. Roma, 1578. — *Ficker;* Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerei. Innsbruck, 1880.— *Gams*, „Kirchengesch. v. Spanien.“ t. III, 2 Abth. Ratisbonn. 1879 (str. 1—94, najlepsze studyum historyczne o początkach inkwizycyi hiszpańskiej). — *Bernard Gui.* „Practica inquisitionis haereticae pravitatis,“ wyd. p. *X. Douais*, Paryż, 1885. Prw. piękne studyum o Bernardzie Gui w „Bibliotheque de l'Ecole des Chartes,“ t. XXXVIII. — *Havet.* „L'hérèsie et le

[1]) Prw. *Hefele*, dz. cyt. str. 657; *Weiss.* Apologie, str. 325; Geschichtslügen art. 23, „Die Spanische Inquisition.“

bras seculier au moyen-âge jusqu'an XIII siècle" w „Biblioth. de l'Ec. des Chartes," 1880. — *Hefele*. „Cardinal Ximenes," 2 Aufl. Tübing, 1851, w przekł. franc. 2 wyd. rozd.XVIII i XIX. — *Hurter*, „Papst Innocenz III," 4 t. Hamburg, 1836. — *Limborch*, „Historia inquisitionis." Amsterd. 1692. — *Llorente*, „Historia critica de la Inquisicion de Espana. — *Macanaz*, „Defensa critica de la Inquisicion," 2 t. — *T. la Mantia*, „Origines et histoire de l'Inquisition en Sicile (1232—1782) w czasop. „Rivista storica italiana," 3 rok. *De Maistre*, „Lettres à un gentil-homme russe sur l'Inquisition espagnole". — *Menendes Pelayo*, „Historia de los heteroxos espanoles," Madrid. 3 tomy. — *Molinier*, L'Inquisition dans le Midi de la France au XIII et au XIV siècle," Paris, 1880. — W „Colleccion de documentos inéditos para la historia de Espana" znajdują się w t. V akta procesu arcybiskupa Carranza, w t. X i XI akta procesu Ludwika z Leonu. — *Garcia Iscasbalceta* ogłosił niedawno „Bibliografia Mejicana del siglo XVI." (Mejico Andrade y Morales), w której przytacza wszystkie współczesne wiadomości o auto-da-fé, jakie tylko mógł wyszukać. Oblicza on ilość osób, skazanych na śmierć w ciągu półtrzeciawiekowego istnienia inkwizycyi meksykańskiej do liczby pięćdziesięciu osób. — *X. Nowodworski*, Enc. Kośc. t. 8, doskonały art. *Inkwizycya*. — Jul. Souben w Dict. Apol. *Jaugey'a*.—Geschichtslügen, art. 23, die Spanische Inquisition). — *X. W. S.*

INWESTYTURA. *(Spory o I'ę)*. Spór o inwenstyturę stanowi jedną z najtrudniejszych stron podejmowanego w średnich wiekach z wielką wytrwałością i natężeniem zadania, t. j. zgody pomiędzy władzą duchowną a władzą świecką. W szczególny jednak sposób spór o inwestyturę toczył się w Niemczech i obejmował bolesny ów okres walk cesarstwa z papiestwem, który się zaczyna od Grzegorza VII, a kończy na konkordacie Wormskim (1222 r.). Z jednej strony występowali do walki papieże: Grzegorz VII (1073—1085), Wiktor III (1086—7), Urban II (1088—99), Paschalis II (1099—1118), Gelazy II (1119) i Kalikst II (1119—24); z drugiej zaś strony — Henryk IV i Henryk V cesarze niemieccy.

Episkopat i godności kościelne w Niemczech XI w. wpadły w zupełną zależność od cesarstwa, a w żadnym innym kraju władza kościelna nie była tak dalece w lennem posiadaniu władzy świeckiej, jak tutaj. Smutny ten stan duchowieństwa był skutkiem dążności cesarzy niemieckich do opanowania Kościoła, skutkiem powszechnego prawie zniesienia elekcyi biskupich [1]), a przedewszystkiem skutkiem zwyczaju tak zw. inwestytury przez pierścień i pastorał.

Trzeba sobie przypomnieć, że ówcześni biskupi, jako jednocześnie panowie świeccy i posiadacze wielkich latifundyów, mogli otrzymywać władzę biskupią dopiero po odbyciu ceremonii inwestytury. Inwestytura polegała — dla osób świeckich — na udzielenie ze strony feodalnego zwierzchnika lennikowi płaszcza, miecza i t. p. symbolicznych znaków otrzymanej władzy,—dla biskupów zaś, pole-

[1]) Ob. *Walter*. Manuel du droit eccles. § 219.

gała na udzieleniu im pastorału i pierścienia. A ponieważ pastorał i pierścień były już same przez się znakami duchownych atrybucyi biskupów, przeto cesarze, udzielając im te znaki, zaczęli się rychło uważać za rzeczywistych kollatorów godności biskupiej i utrwalali się w swych pretensyach do rozporządzania biskupstwami i opactwami.

Złe przybrało olbrzymie rozmiary, gdy Grzegorz VII wstąpił na stolicę apostolską. W Niemczech zwłaszcza zdawało się ono być nie do uleczenia. Mnóstwo stolic biskupich było obsadzonych przez niegodne kreatury, które otrzymały swe dostojeństwa albo za cenę złota, albo też z łaski Adalberta biskupa bremeńskiego, potulnego służalca namiętności książęcych. Taki stan rzeczy, sam przez się wysoce nieprawny, stawał nadto na drodze reformacyjnym planom, o jakich marzył św. Grzegorz. „Zwróćmy oczy ku Zachodowi, pisze on, gdzież się jeszcze znajdują biskupi, którzyby prawowitą drogą doszli do swych godności, którychby życie zgadzało się z noszonemi przez nich nazwami, którzyby byli ożywieni miłością Chrystusa, a nie światową ambicyą? Gdzież są książęta, coby przekładali chwałę Boga nad chwałę własną?“ [1]). To co Grzegorz VII pod nazwą symonii albo pod tąż nazwą świeckiej inwestytury ścigał w książętach świeckich i w biskupach, było zawsze w tej lub owej formie udzielaniem godności kościelnych przez władzę świecką. Papież ten na jednym z synodów, odbytych w Rzymie, postanowił, że: każdy, ktoby przyjął z rąk człowieka świeckiego biskupstwo, opactwo, albo niższy jaki urząd kościelny, niech będzie z godności swej złożony; każdy książę panujący, któryby udzielił inwestyturę podobnych godności kościelnych, ma być wykluczony ze społeczności Kościoła.“ Dążył zaś ten święty i wielki mąż do swego celu z niepohamowaną energią: „To konieczne, mawiał, ale jakaż szkoda, że na tem ucierpi feodalizm; to nie innowacya, to tylko jedno ze starożytnych praw Kościoła.“ Z drugiej znów strony, własnem przekonaniem wiedziony, musiał się zwrócić przeciw panującemu a szkodliwemu zwyczajowi inwestytury, aby uchronić od niebezpieczeństwa zagrożone dobro Kościoła. Taką wyznawał zasadę: „Zdaje się nam rzeczą daleko lepszą, przeprowadzić sprawiedliwość bożą choćby nawet nowemi drogami, aniżeli pozwalać duszom ginąć przy starych prawach.“ O tem silnem jego postanowieniu w początkach pontyfikatu powziętem, a następnie w ciągu całego życia papieskiego urzeczywistnianem, — odwołania się w tej sprawie do chrześcijańskiego sumienia ludów przeciw splamionemu duchowieństwu i przeciw monarsze biorącemu w niej stronniczy udział, świadczyły odezwy do niemców duchownych i świeckich [2]), jak również udzielona im rada zerwania łączności z biskupami jawnie świętokupczymi [3]). Precz z inwenstyturą udzielaną przez władzę świecką! Dla dopięcia tego to właśnie celu wydał Grzegorz VII tyle ekskomunik przeciw niemieckim biskupom, książętom, cesarzowi, i wyczerpał swe siły w walce, której zwycięstwa oglądać nie miał, ale której następcy jego rychło mieli po tem zbierać owoce.

[1]) *Gregor. Epistal.* lib. II, ep. 49.
[2]) Tamże n. 35.
[3]) Ibidem.

Ze śmiercią Grzegorza VII walka nie ustała. Następca jego Wiktor III papież podczas krótkiego swego pontyfikatu potwierdził wszystkie wyroki, wydane przez Grzegorza VII przeciw cesarzowi i świętokupczym biskupom, a ze swej strony wydał na synodzie w Benewencie nowe rozporządzenia przeciw świeckim inwestyturom: „Postanawiamy niniejszem, aby na przyszłość każdy otrzymujący biskupstwo albo opactwo z rąk osoby świeckiej niebył zaliczany do rzędu biskupów lub opatów, ani też kiedykolwiek był wprowadzany w tę godność. Pozbawiamy go łaski św. Piotra i wstępu do Kościoła aż do czasu, póki nie opuści uzurpowanego przez się stanowiska. Toż samo stanowimy względem niższych godności kościelnych. Podobnież, jeśliby jaki cesarz, król, książę, markiz, hrabia lub inna jaka osoba świecka, odważyła się nadać inwestyturę biskupstw albo innych jakich godności kościelnych, będzie podciągnięta pod też same kary kościelne. Skoro więc nie unikacie takich biskupów, takich opatów, takich księży, gdy słuchacie ich mszy św. i modlicie się wespół z nimi, wpadacie w ekskomunikę. Albowiem myliłby się, ktoby nawet przypuszczał, że to są księża. Tylko od księdza katolickiego przyjmujcie Sakrament pokuty św. i Komunii św., jeżeli zaś takiego nie ma, to lepiej pozostać bez Komunii św. i przyjąć ją niewidzialnie z rąk Pana Jezusa.“

Urban II papież nie zszedł z drogi utorowanej przez Grzegorza VII i Wiktora III; nietylko potwierdzono, ale nawet w natchnionych przez Urbana II postanowieniach synodalnych silniej, niżeli kiedykolwiek uzasadniano opór przeciw inwestyturom. Synod w Clermont (listopad 1095) orzekł *hołd* feodalny za niebezpieczny dla wolności Kościoła, a to dlatego, że obowiązywał biskupa do bezwzględnych usług i absolutnej zależności od jego zwierzchniczego Pana, jak również, że wszelki, nawet czysto religijnemi pobudkami spowodowany, opór feodalnemu panu, mógł być przezeń uważany za zdradę i za naruszenie złożonego mu hołdu. Na wszystkich stopniach hierarchii chciano poprzecinać lennicze węzły pomiędzy biskupami a królami. W Rzymie Urban II usprawiedliwiał podobny dekret, mówiąc: że nie można było bez grozy patrzeć, jak ręce podniesione do najwyższego zaszczytu stwarzania Stwórcy i ofiarowywania Go Jego Ojcu za zbawienie wszystkich ludzi, były sprowadzane do tej niesławy poddawania się rękom, nieustannie plamionym haniebnemi dotknięciami, łupiestwem i krwi rozlewem.“

Za pontyfikatu Urbana II i jego następców szarpały cesarstwo waśnie i wojny, przeciw papieżom występowali antypapieże, Henryk IV dwa razy na czele wojska rzucał się na Włochy i mścił na rzymianach swe żale do papieża.

Za Paschalisa II szczęśliwe okoliczności pozwoliły ujrzeć na chwilę koniec przesilenia; antypapież umarł, Henryk IV strącony z tronu, a syn jego Henryk V okazywał chęci porozumienia się z papiestwem. Zobaczymy, jak się te nadzieje ziściły. W pierwszych miesiącach roku 1111 Henryk V udał się do Rzymu na koronacyę. Wysłał naprzód poselstwo do Rzymu, mające się układać z papieżem o warunki pokoju. Oto są warunki, na które się zgodzili papież i mandataryusze cesarscy: „Cesarz w dzień koro-

nacyi zrzecze się wszystkich inwestytur kościelnych na rzecz papieża wobec duchowieństwa i ludu. Następnie gdy i papież ze swej strony zrzeknie się regaliów, cesarz zaprzysięże, iż zostawi wolność Kościołowi z jego ofiarami i dobrami, które zanim zostały przez Kościół w posiadanie objęte, nie należały wyraźnie do państwa, oraz uwolni od przysięgania sobie ludy, które już złożyły przysięgę biskupom. Cesarz zwróci ojcowiznę i dziedzictwo św. Piotra, jak to uczynili byli Karol, Ludwik, Henryk i inni cesarze, oraz podług możności pomagać będzie do dóbr tych zachowania. Nie przyczyni się on ani czynem, ani radą do odebrania papieżowi pontyfikatu, życia lub członków ciała, ani go też złośliwymi środkami nie każe pochwycić ani sam przez się ani przez osoby podstawione....“ Ze strony zaś papieża takie nastąpiło zobowiązanie: Jeżeli cesarz dotrzyma tego, co obiecał, papież poleci biskupom, w dniu cesarskiej koronacyi obecnym (w Rzymie), zostawić królowi wszystko, co należało do korony za czasów Ludwika, Henryka i innych jego poprzedników, jak również pod karą klątwy zabroni na piśmie, żeby żaden biskup czy to obecny czy nieobecny nie przywłaszczał sobie regaliów, to znaczy: miast, księstw, margrabstw, hrabstw, marchii, donacyi i ziem, które jawnie należały do korony, jak również, żeby pod tym względem nie niepokojono więcej cesarza. Papież przyjmie cesarza z odpowiednimi honorami, ukoronuje go tak samo jak i jego poprzedników, i pomagać mu będzie do utrzymania się na tronie [1]). Umowę powyższą zaprzysiągł Henryk V w Sutri d. 9 lutego. Papież Paschalis II miał w tej samej formie złożyć przysięgę w następną niedzielę.

Umowa ta była logicznem następstwem zasad, wyznawanych przez Paschalisa II i trzech jego poprzedników, a mianowicie, że osoby duchowne żadną miarą nie powinny pozostawać w lennej zależności od panów świeckich. Zwolennicy świeckiej inwestytury w ten sposób odpowiadali na reformy wychodzące w tej ważnej sprawie ze strony wszystkich papieży: Nie chcecie, aby cesarz udzielał inwestyturę? Dobrze! Ale niech biskupi oddadzą w lenno cesarzowi ziemie i wszystkie swe posiadłości.

Gdyby Sutrijska umowa była wprowadzona w życie, zapoczątkowałaby ważne zmiany w Kościele. Kościół uwolniony od gniotącej zbroi, w którą go okuł był feodalizm, pracowałby może swobodniej w kierunku wielkiego swego posłannictwa. Ale czyż taka rewolucya była możliwa w r. 1111? Czyż zadanie takie nie przechodziło sił papiestwa w początkach XII w.?

Nie długo jednak Henryk V dał się upajać korzyściom tej uczynionej przez Kościół zamiany dóbr wszelkiego rodzaju, które teraz miały wrócić do cesarstwa. Zanim jeszcze papież zdołał podpisać umowę, aż tu cesarz kazał go ludziom swoim schwycić, i razem z wieloma kardynałami, biskupami i świeckiemi osobami w więzieniu osadzić, a przytem zmusił go pod grozą okaleczenia i śmierci jego samego i jego zwolenników do przyznania mu prawa inwestytury. Bulla Paschalisa II, przyznająca to prawo, między innemi mówiła: „Przyznajemy ci i potwierdzamy przywilej, który poprzednicy nasi przyznali poprzednikom twoim, to jest, żebyś udzielał

[1]) *Baronius*. Annales. r. 1111.

inwestyturę przez pastorał i pierścień biskupom i opatom twego królestwa, swobodnie i bez świętokupstwa wybranym, i ażeby nikt nie mógł być konsekrowany nie otrzymawszy uprzednio od ciebie tej inwestytury.“

Ten wymuszony na papieżu traktat uczynił dotychczasową walkę cesarza z papiestwem walką powszechną. Papież, ganiony przez biskupów, dręczony wyrzutami sumienia i żalem zgnębiony, sam się potępił na Soborze Lateraneńskim w r. 1116: „Dla uwolnienia Kościoła i ludu uczyniłem to, co uczyniłem. Zrobiłem to jako człowiek, albowiem jestem tylko proch i popiół. Wyznaję, żem zbłądził! ale proszę was wszystkich o modlitwę, aby mi Bóg ten błąd przebaczył. Przeklęte to na zamku wydane pismo wieczną klątwą potępiam; niechaj pamięć jego na wieki będzie w nienawiści, a was proszę, byście toż samo uczynili. Wszyscy wykrzyknęli: Amen!“

Po śmierci Paschalisa II (1118) Henryk V chciał siłą wymódz na następcy jego, papieżu Gelazym II zniesiony przez Sobór Lateraneński przywilej inwestytury. Na raz ujrzano cesarza w Rzymie na czele niemieckich żołnierzy; tu zamianował on antypapieża Burdinusa; Gelazy II widział się zmuszonym do ucieczki; zaledwie się przemknął po tronie papieskim. Dopiero następca jego Kalikst II papież (1119—1124) zniweczył wszystkie plany cesarza na synodach w Reims i w Mouson.

Nieustanna walka wyczerpała cierpliwość Niemiec. Stany Würzburskie zapoczątkowały zgodę pomiędzy papiestwem a cesarstwem (1121 r.), i wysłały do Rzymu biskupa ze Spiry i opata z Fuldy w celu ułożenia warunków pokoju. Ci przywiedli z sobą do Würzburga trzech legatów papieskich, upełnomocnionych do zawarcia ugody. Sejm powinien był być ogólny, ale ponieważ cesarz był nieobecny, przeto sejm się odroczył do następnego miesiąca Września, i wtedy zebrał się w Wormacyi. Pokój zawarty został w następujących słowach: Papież zwracając się do cesarza, mówił: „Zezwalam, aby wybory biskupów i opatów odbywały się w twojej obecności — bez gwałtu i bez świętokupstwa; a jeśli się zdarzy przy wyborach jakie nieporozumienie, dawaj głos swój i swoje poparcie stronie najzdrowszej, wślad za zdaniem metropolity i biskupów. Elekt otrzyma od ciebie regalia przez berło, z wyjątkiem dóbr, należących do Kościoła rzymskiego, a z tytułu tych regaliów złoży ci hołd, który z prawa ci składać powinien. Mający być konsekrowany w innych częściach państwa, otrzyma regalia w ciągu sześciu miesięcy. Z obowiązku urzędu mego wspomagać cię będę, gdy tego zażądasz; daję ci pokój prawdziwy i tym wszystkim, którzy w czasie tego nieporozumienia byli po twojej stronie.“

Ze strony cesarza napisano formułę, w której cesarz Henryk V tak mówił do papieża: „Dla miłości Boga, świętego rzymskiego Kościoła i papieża Kaliksta, jak również dla zbawienia mej duszy, odrzucam wszelką inwestyturę przez pierścień i pastorał, oraz przyzwalam na kanoniczne wybory i wolne konsekracye we wszystkich kościołach mego królestwa. Kościołowi rzymskiemu zwracam odjęte mu od początku tej niezgody i w moich rękach zostające ziemie i regalia św. Piotra, wiernie zaś pomagać będę do zwrotu tych, których obecnie w ręku nie posiadam. Zwrócę podobnież posiadłości innych kościołów, panów dziedzicznych i osób prywatnych. Udzie-

lam prawdziwego pokoju papieżowi Kalikstowi i świętemu rzymskiemu Kościołowi i tym wszystkim, którzy są lub byli po jego stronie, oraz wiernie wspomagać go będę, skoro tego odemnie zażąda“ [1]).

Ugoda Wormska nie przeprowadziła w całości wielkiej reformy, wskazanej przez kanony i dekreta, wydane za Grzegorza VII i jego następców, a tak śmiało zakreślonej przez Paschalisa II w Sutri; ale ugoda ta zapewniła Kościołowi pokój, i, nie obalając porządku feodalnego, przecinała opłakany zamęt. Cesarz przy wyborze biskupa ma jedynie władzę policyjną, którą wykonywa na wezwanie metropolity i biskupów prowincyonalnych. Biskup, o ile jest książęciem świeckiem, przyjmuje inwestyturę, ale przez berło, nie zaś, jak dawniej, przez pierścień i pastorał; o ile zaś jest biskupem, jest on tylko Kościołowi podległy.

Nie można zatem więcej ganić Kaliksta II za jego umiarkowanie, aniżeli Grzegorza VII i innych papieży za ich niezłomność. Wolno przypuszczać, że gdyby władza świecka ofiarowała była tym papieżom warunki, jakie Henryk V był zmuszony przedstawić Kalikstowi II, zawarliby oni byli pokój z cesarstwem na gruncie umowy wormacyeńskiej. W każdym zaś razie papieże, żądając zupełnego rozgraniczenia rzeczy doczesnych od rzeczy duchownych, nie wymagali więcej nad to, do czego ich upoważniały panujące nadużycia, ani też czego jako papieże mieli prawo wymagać. Zdaje się być dziś rzeczą dowiedzioną, że prawo nadawania inwestytury przez pierścień i pastorał stanowiło dawny panów niemieckich przywilej, potwierdzony na korzyść Ottona I ces. przez usłużnego antypapieża Leona VIII [2]). Lecz rzeczą w całej tej sprawie najważniejszą nie było godło żadne (pierścień, berło), ale istota rzeczy. Z chwilą, gdy opanowano godło, aby zniszczyć na szkodę Kościoła wolność wyborów biskupich, Kościół powinien był potępić to godło i usunąć tem samem rzecz przez nie oznaczaną. Tak postępując, papieże bronili tylko powierzonych swej pieczy praw Kościoła świętego.

Prw. *X. Nowodworski.* „Enc. kośc.“ t. VII, 114 nst., t. VIII, 233 nst. *Holzwarth—Nowodworski.* „Hist. pow.“ t. IV, 118 nst.

(O. Guilleux).
X. W. S.

IZAIASZ. *(Messyaniczne proroctwa I'a).* Izrael jest ludem, który Bóg szczególnie wybrał i pośród którego ustanowił swoje królestwo. Jest to myśl, zdaniem wszystkich, jasno i wyraźnie wygłoszona zarówno w historycznych jak w prorockich księgach Starego Testamentu. Przywilej ten, uroczyście ogłoszony na górze Synai: „Będziecie mi własnością ze wszech narodów, albowiem moia iest wszystka ziemia. A wy będziecie mi królestwem kapłańskim y narodem świętym *(Exod.* XIX, 5, 6),“ przywilej ten, powiadam, przygotowywało powołanie Abrahama, a Opatrzność boska rozszerzała go w okresie Patryarchów, dopóki wreszcie, gdy potomkowie ich wyrośli w naród wielki, nie spełnił się on całkowicie w przymierzu góry Synai. Przez to przymierze lud Izraelski stał się narodem

[1]) *Labbe,* Conc. t. X, p. 889.
[2]) Ob. *Henryk de l'Epinois.* Les gunvernements des papes, str. 33—34.

teokratycznym, którego królem był Jehova, i który, złączony z Nim węzłem szczególnym, miał starannie przechować cześć Boską, a pod panowaniem i przewodnictwem swego króla zażywać boskich dobrodziejstw w czasie i w wieczności. Niemniej jednak, boskie to królestwo, które z samej natury swojej znajduje się wszędzie, gdziekolwiek Bóg jest znany, czczony i słuchany, nie miało być żadną miarą ograniczone do jednego tylko narodu. Częściowa ta teokracya, w jednym narodzie ustanowiona podług praw i w granicach określonych, była początkiem i jakżeby pierwszym zarysem owej teokracyi powszechnej, mającej objąć w swem łonie wszystkie narody i złączyć je węzłami prawdziwej znajomości i prawdziwej czci bożej w jedną rodzinę, w jedno królestwo Boże.

I. Tę cechę powszechności, którą miała kiedyś osiągnąć częściowa teokracya Izraela, wskazywały już wyraźnie obietnice uczynione patryarchom: I będą błogosławione w nim wszystkie narody, wszystkie pokolenia ziemi (Gen. XII, 3; XVIII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 14). Przepowiednia ta po raz pierwszy została wydana, gdy Abraham otrzymał rozkaz wyjścia z pośród bałwochwalców i udania się do kraju, który mu Bóg miał wskazać (Gen. XII, 3). A zatem od samych już początków teokracyi można było widzieć, że ona kiedyś stanie się powszechną czyli katolicką. Skądinąd znów, błogosławieństwo to, jakie ludy otrzymać miały i skutkiem którego miały z czasem być i głosić się błogosławionemi (jedno i drugie wyraża tekst hebrajski, używając raz formy Niphal, drugi raz formy Hithpaël odnośnego czasownika), polegało najwidoczniej na posiadaniu dóbr duchowych. I istotnie, patryarchowie owi, zwykli pasterze, zmuszeni od śmierci głodowej chronić się do Egiptu, co za dobra doczesne mogli dostarczyć państwom Chaldejczyków i Egipcyan, państwom, których świeżo odnalezione pomniki świadczą o chwale, przepychu i bogactwach? Dodajmy przytem, że Abraham został wybrany dla przechowania znajomości i czci Boga, że został pochwalony i zalecany z powodu swej wiary i posłuszeństwa względem Boga, że wymagano odeń, by chodził przed Bogiem i był doskonały, że sam Bóg był obiecaną za wierność jego nagrodą. Jeśli zaś takiem jest główne błogosławieństwo odnoszące się do jego osoby, jeśli wszystkie narody mają być *w nim* błogosławione, to może być tu mowa tylko o błogosławieństwie duchowem.

Tę cechę powszechności, jaką od samego początku było obdarzone królestwo boże, ogłosili i z wielkim naciskiem opisali prorocy. Ktokolwiek nawet pobieżnie przerzuca ich księgi odrazu spostrzega, że w ciągu długich wieków proroctwa ich wypowiadają ustawicznie tę podwójną przepowiednię: że naród wybrany przez Boga zostanie wygnany i odrzucony między narodami za to, że niegodnie podeptał przymierze boskie; ale wygnanie to przygotuje odnowienie teokracyi, która się stanie doskonalszą, chwalebniejszą i obejmie wszystkie narody. Tak więc Ozeasz przepowiada wypędzenie ludu i jego tułactwo, ale dodaje przytem, że z czasem nastąpi jego odnowienie: przymierze ponownie zostanie zawarte w sprawiedliwości i sądzie; będzie to jakoby nowy związek małżeński pomiędzy Bogiem a Jego ludem, związek, którego odtąd nie naruszy żadna już niewierność tego ludu (Ozeasz I, 10, 11; II, 14—24). Tęż samą naukę podaje Amos; w rozdz. IX opisuje on upadek dawnej teokracyi: naród, po-

wiada on, rozproszony zostanie pomiędzy narody i wstrząśniony „jako wskrzeszają pszenicę w rzeszecie;“ ale jednocześnie prorokuje: „Onego dnia podniosę przybytek Dawidów który upadł,“ a odnowieniu temu nadaje tę cechę, że wszystkie narody staną się odtąd własnością i cząstką dziedzictwa Pana (Amos IX, 10—12). Toż samo znajdujemy u Micheasza proroka. We wszystkich trzech częściach, z których się składa jego księga, myśl tę rozwija on ustawicznie; wypowiedziawszy grzechy swego narodu i przepowiedziawszy jego wygnanie, przechodzi do opisu wskrzeszenia, które przedstawia jako mające być świętem i powszechnem (Mich. II, 12—13; IV, 1 ust.; VII, 11 ust.). Tęż samą myśl spotykamy u Jeremiasza. Prorok ten, wielokrotnie przepowiedziawszy wygnanie Izraela, stał się wreszcie jego świadkiem. Ale jednocześnie w sławnem proroctwie zapowiedział powrót z niewoli, odnowienie teokracyi oraz jej duchowy i święty charakter (Jerem. XXX, XXXI).

Ale kiedyż wreszcie to królestwo boże z tą cechą powszechności i świętości ma być ustanowione? Stanie się to, powiadają prorocy *w dniach ostatnich*, *in novissimis diebus*. Przez to wyrażenie rozumieją oni, zdaniem samych nawet racyonalistów, czas Messyasza, okres królestwa Messyanicznego. Prorocy zresztą stwierdzają ścisły związek pomiędzy powszechnem królestwem bożem a Messyaszem. Messyasz-to jest podług Izaiasza (XI, 10) owym korzeniem Jessego, wystawionym na znak i hasło dla wszystkich narodów; Jego to wzywać będą wszystkie narody; od Niego to wyspy czyli najodleglejsze krainy świata pragną otrzymać prawa (Iz. XLII, 4); On to jest dany narodom jako światło, niosące aż na krańce ziemi zdziałane przez Jehovę zbawienie (Iz. XLII, 6; XLIX, 6). A zatem, powszechnem owem królestwem bożem, jakie prorocy widzą wyrastającem ze wskrzeszonej teokracyi i rozciągającem się po całej ziemi, jest to królestwo, które Messyasz ma założyć i zapoczątkować. Tem zaś założonem przez Messyasza królestwem, jest dla nas wszystkich Kościół Jezusa Chrystusa.

Warto się teraz uważnie zastanowić, jak opisali prorocy owo królestwo boże, które ma Chrystus założyć. W rzeczywistości bowiem, ponieważ opisy te uczynione zostały na wiele wieków przed Chrystusem, w epoce kiedy istniała tylko dawna ograniczona teokracya, zacieśniona w granicach jednego tylko ludu i rządzona prawami, które niemożebnem czyniły jej rozpowszechnienie się po całym świecie, najoczywistsza rzecz przeto, że opisy te nie przedstawiające rzeczy już istniejących, lecz mające za przedmiot rzeczy przyszłe, są prawdziwemi proroctwami, których autorem sam Bóg tylko być może. Przepowiednie te, jeśli spełnienie się ich i urzeczywistnienie można ukazywać w królestwie założonem przez Chrystusa, w cudowny sposób objawiają Opatrzność Boga i nieskończoną Jego wiedzę. Nieskończonej prawdziwie trzeba było wiedzy, by odtworzyć na wiele wieków naprzód królestwo Chrystusa. Z drugiej znów strony, jakże cudowną jest mądrość Opatrzności, która kazała proroczo opisać to przyszłe królestwo, aby kiedyś, w chwili gdy ono się zjawi na ziemi, mogło być z największą poznane jasnością, łatwością i oczywistością, i aby tym sposobem przy takiej wzajemnej łączności proroctwa z jego urzeczywistnieniem, dzieło boże ukazało się ludziom w proroctwie przez jego spełnienie się, a w tem

spełnieniu się — przez proroctwo! Jeśli zatem istnieje podobna przepowiednia, którą po wielu wiekach stwierdziły wypadki, to każdy rozumny człowiek musi przyznać, że: Palec Boży jest w tem!

Jakoż, wszystko co inni prorocy mówią o powszechnem królestwie bożem, znajduje się do pewnego stopnia streszczone w samym Izaiaszu. Dlatego też zbadanie przepowiedni tego proroka wystarcza do wyjaśnienia wszystkich innych proroctw o tym samym przedmiocie. Ten rodzaj właściwej Izaiaszowi obfitości jest jednym z powodów, dla których słusznie proroka tego nazywają „księciem proroków," albo, jak go nazywa Euzebiusz: „wielkim i podziwu godnym prorokiem, największym z proroków," albo jeszcze jak go nazywa Teodoret „najwięcej boskim ze wszystkich proroków." Co więcej, z powodu przejrzystości i obszerności jego przepowiedni o Chrystusie i o Jego Kościele, św. Cyryll nazwał go apostołem, a św. Hieronim — ewangelistą.

II. Pomiędzy proroctwami Izaiasza odznacza się jedno szczególnie jasnością, obszernością i podniosłością; jest to tak zwane proroctwo *Góry Pańskiej*. Przypatrzmy się bliżej jego znaczeniu. „Słowo, które widział Izaiasz, syn Amosa, nad Judą i Jeruzalem.... I będzie w ostateczne dni przygotowana (w tekście hebr.: silnie osadzona) góra domu Pańskiego na wierzchu gór y wywyższy się nad pagórki, a popłyną do niey wszyscy narodowie. Póydą też wiele ludzi y rzekną: Chodźcie a wstąpmy na górę Pańską, y do domu Boga Jakubowego, a nauczy nas dróg swoich y będziemy chodzić ścieżkami iego...." (Izaiasz II, 1—3).

Już sam napis na czele proroctwa: *Verbum quod vidit Isaias* otwiera nam drogę do dokładnego zrozumienia proroctwa. Wyraz *verbum* jest to znany hebraizm: oznacza on rzecz, przedmiot proroctwa, przedmiot, który *widzi (vidit)* prorok, to co jest w umyśle jego obecne, co rozważa oczyma swej duszy... Wyrażenie *vidit* mówi, że jesteśmy wobec rzeczy, ukazanej „widzącemu," że jest to prorocze widzenie, przez proroka nam powtórzone.

Otóż, zdarza się zazwyczaj w tego rodzaju widzeniu, że przedmiot jakiś przyszły, jakieś pouczenie boże, bywa nam przedstawione pod obsłoną pewnych godeł, pewnych zmysłowych obrazów rzeczy, nie podpadających pod zmysły. Jak bowiem rzeczy i pojęcia wyrażają się słowami, tak nie mniej poznać się one dają przy pomocy i jakoby pod cieniem obrazów i godeł. Godeł tych dostarczają prorokowi rzeczy znane, które prowadzą go do poznania rzeczy nieznanych, tajemniczych, objawionych mu w proroczem widzeniu. Trzeba zatem stawić sobie przed oczy i godło samo i rzecz, którą ono przedstawia, a przez naturalne poznanie godła dochodzić do poznania rzeczy jeszcze nieznanej, będącej przedmiotem proroczego widzenia. W proroctwie, które mamy przed oczyma, godło wyraźnie jest opisane samemi słowami tekstu... Prorok, przeniesiony w duchu w czasy Messyasza *(in novissimis diebus)* widzi górę świątyni w szczególny sposób przemienioną: nie jest to już owo małe wzgórze Moria, na którem stoi świątynia; wyniosło się ono, stało się górą wysoką, tak iż zdaje się stać prosto i wspierać się na wyżynach gór najbardziej wyniosłych, szczytem ponad nie wybiegać i całą swą wysokością panować nad wszystkiemi górami i pagórkami ziemi. Wszystkie one, pokornie przysiadłe u stóp góry świę-

tej, służą jej za podnóżek i przyczyniają się do nadania jej owej nadzwyczajnej wyniosłości. I na tej to wyniosłości *silnie jest osadzona (fundatus)* góra świątyni w miejscu niewzruszonem, z którego nikt nie będzie mógł ją poruszyć, silna na zawsze. Tak dalece jest ona dla wszystkich ludów widzialna, tak bardzo promieniejąca chwałą w ich oczach, że ludy te ze wszech stron do niej dążą.

Jednocześnie z proroczem widzeniem podwyższenia się góry świętej, widzi prorok olbrzymie wstrząśnienie w łonie bezbrzeżnego oceanu ludów: wszystkie one pochwycone zostały świętą żarliwością, pociągającą je ku górze Pańskiej: „Póydą też *wiele* ludzi“ potężnych liczbą i siłą. Wrażenia, jakie ich ożywiają, wypowiadają one przez owe nawoływanie się wzajemne: „Chodźcie a wstąpmy na górę Pańską!“ I co za owoc obiecują sobie po tej uciążliwej podróży; czego się spodziewają dowiedzieć na górze świętej? „A nauczy nas dróg swoich!“ Drogi pańskie są to święte zamiary Boga oraz sposób postępowania, jakiego przestrzega w swych dziełach i jaki przepisuje swym tworom rozumnym. Wdzierając się zaś na tę górę świątyni, narody te mają ufność, że znajdą tam poznanie prawdziwego Boga, że tam się nauczą Jego nauki. Boskiem tem oświecone światłem, zobowiązują się do stosowania doń swego postępowania, a zobowiązanie to podejmują z największą szlachetnością: „*Idźmy* (hebr.) powiadają, po tych ścieżynach!“ A zatem od tej góry, ku której ze wszech stron dążą, i od tego domu Boga Jakóbowego, który, wiedzą, iż na niej jest zbudowany, oczekują one światła dla swego rozumu, siły i stałości dla swej woli, by umysł ich pojął rzeczy boże, by wola ich ogarnęła je i aby je czynami wypełniały w całem swem życiu.

Oto widzenie, oto obraz, jaki się przesuwa przez umysł proroka. Że obraz ten przedstawia rzecz, należącą do epoki messyanicznej, widać z samych słów proroctwa: „I będzie *w ostateczne dni;*“ wszyscy się na to powszechnie zgadzają. Pozostaje nam zatem tylko z samej natury i ze znaczenia godła powziąść dokładną znajomość przedmiotu, jaki to godło przedstawia.

Za czasów starego przymierza same tylko pokolenia ludu wybranego w pewnych czasach wdzierały się na górę świątyni: znajdywały tam one Jehowę, ofiarowywały tam pierwociny swych zbiorów i składały prawem przepisane ofiary.

Ale w epoce Messyasza wszystkie ludy udają się tam pielgrzymką; w tym czasie góra ta, zwolniona od owego niskiego stanowiska i prywatnej swej natury, tak wysoko się wznosi, że będąc umieszczoną na szczycie gór, staje się dla wszystkich widzialną, staje się jakoby środkiem świata, ku któremu wszyscy na wyścigi śpieszą.

Ale o jakiemże to wyniesieniu jest mowa? Azali jaka fizyczna zmiana ma nastąpić na powierzchni ziemskiego globu, tak iżby góra świątyni wznosiła się sama ponad ziemią przekształconą w olbrzymią równinę? Aczkolwiek opinię tę podzielali niektórzy tłómacze, proroctwo to jednak wypowiedziane jest w ten sposób, że żadnej nie może być pod względem jego rozumienia wątpliwości. Albowiem z tego, że prorok przedstawia nam rzecz przezeń *widzianą*, wnosimy, że widzenie to było *symboliczne;* następnie w samem proroctwie nawet

znajdziemy to, na czem polega rzeczone wyniesienie. Wszystkie ludy płyną ku górze świętej. Oczywista rzecz przeto, że ten napływ ludów nie może być zwrócony ku jakiejś górze fizycznej; a zatem nie może tu być mowy o górze we właściwem tego słowa znaczeniu. Proroctwo opisuje nam ludy porwane żywem pragnieniem wdzierania się na górę z powodu samej tylko jej wyniosłości, aby w domu Boga Jakóbowego nauczyły się chodzić po drogach bożych. Wyniesienie to zatem jest idealne i duchowe. Przypuszcza się, że na tej górze złożony jest jakiś skarb znakomity; jest zaś góra ta na tyle wyniesiona ponad ziemię, że przechowuje ten skarb boski, mający być podzielonym między wszystkich ludzi. Świetność i godność tej góry to sprawia, że ludy ją poznają jako miejsce, gdzie się przechowują i rozdzielają skarby boże, i dlatego właśnie zwraca ona ku sobie wszystkich oczy i serca.

Skoro się przypuści, że proroctwo Izaiaszowe nie mówi o nadzwyczajnej jakiejś górze fizycznej, z łatwością się uzna, że góra Moria, w materyalnem znaczeniu uważana, bynajmniej nie jest właściwym przedmiotem proroctwa. Wynika to także z samej natury proroczego *widzenia*, które zawsze przedstawia rzeczy materyalne jako obsłonę i godło pojęć duchowych. Jakoż, nie trudno odgadnąć pojęcie, przedstawione przez ową górę świątyni; co więcej nawet, pojęcie to każdego w oczy uderza jakby rodzaj jakiejś konieczności, byleby tylko pamiętał, że widzenie to, o którem mowa, rozwija się przed oczyma proroka, przywykłego do pojęć Starego Testamentu. Cóż to jest bowiem owa góra świątyni Starego Testamentu? Jakież ona pojęcie wywołuje odrazu w umyśle? Czyż nie takie: że góra Pańska jest tem jedynem miejscem na ziemi, gdzie istnieje świątynia prawdziwego Boga, gdzie pośród swego ludu przemieszkuje Jehowa, jako król jego i Bóg, gdzie jest centrum teokracyi i religii? Cóż innego mogło oznaczać wyniesienie tej góry, jeśli nie świetne wskazanie prawdziwej religii i objawienia bożego, takiego, jakie się z czasem miało dać poznać wszystkim narodom, jak również, że wszystkie narody, pociągnione podobną wspaniałością, spiesznie miały religię tę przyjąć? Ten właśnie jest sens i znaczenie tego godła.

Słowem, w epoce Messyasza prawdziwa religia została odnowiona w ten sposób, iż łatwo może być rozpoznana: blaskiem swej świetności pociąga ona oczy wszystkich ku sobie; narody ją przyjmują z żywym zapałem i zbierają z niej obfite owoce świętej nauki i zbawiennych czynów.

III. Nie tu jednak zatrzymać się nam wypada. Wiele bowiem jeszcze innych rzeczy przedstawia toż samo prorocze godło. A naprzód, okazuje nam ono, jaki będzie za czasów Messyasza stan prawdziwej religii i jakie istnieją węzły pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Góra świątyni, aż do tej pory znana i sławna u samych tylko żydów, przez nich wyłącznie odwiedzana, centrum teokracyi ograniczonej do jednego narodu, otrząsa się z tego, że powiem, prywatnego stanu; zwolniona od tych ograniczeń, wzmaga się ona, daje się poznać wszystkim, staje się ogniskiem wszystkich narodów. Nowy zatem Testament wychodzi z łona Starego Testamentu, a to co w tym ostatnim było zacieśnione, ograniczone, zastosowane do jednego narodu, znika najzupełniej. Wznosi się nowe

przymierze, nie zacierając rysów przymierza starego; udoskonala je raczej i aż do nieskończoności rozszerza. Nowy Testament wychodzi ze Starego jako jego dokończenie i udoskonalenie. Między jednym zatem a drugim istnieje wewnętrzna łączność. I w rzeczywistości, nie można odłączyć Nowego Testamentu od Starego; Nowy zawierał się w Starym jakby w swym zawiązku, przygotowanym już naprzód w stanie embryonicznym; i, że użyjemy innej przenośni, zbudowany został na podwalinach, które podtrzymywały budowę pierwotną.

To właśnie zwięźle a dokładnie nam mówi omawiane tu prorocze widzenie, to nam w żywych barwach maluje owo godło góry świątyni, wyłaniającej się ze swego stanu prywatnego i dosięgającej tej wysokości, która z niej czyni centrum świata. Zaiste, jedno tylko istnieje królestwo boże, jedna teokracya. W początkach swych niedoskonała i do jednego narodu ograniczona, jest ona wówczas cieniem tylko i przedsionkiem całkowicie rozwiniętego królestwa bożego. Ale nowe to królestwo, to nowa teokracya, ze starej zrodzona, na tych samych fundamentach osadzona, znacznie przewyższa pierwszą w doskonałości, w podniosłości, w rozciągłości swego posłannictwa i swego rozpowszechnienia.

Toż samo pojęcie przedstawia nam św. Paweł w innym obrazie. Porównywa on królestwo boże z „drzewem oliwnem;“ żydzi niewierni, którzy nie chcą przyjąć królestwa Chrystusowego, są gałęźmi odciętemi i precz wyrzuconemi; poganie, przez wiarę łączący się z ewangelią messyaniczną, zaszczepieni są na tem drzewie oliwnem jako nowe gałązki złączone z korzeniem drzewa i ożywione jego użyźniającym sokiem (*Rom.* XI, 17), to znaczy biorące udział we wszystkich obietnicach uczynionych patryarchom, we wszystkich łaskach i błogosławieństwach, przywiązanych do królestwa bożego. Czyż to więc nie to samo jest pojęcie jedynego królestwa bożego, istniejącego — w odmienny wprawdzie sposób — w jednem i w drugiem przymierzu, pojęcie, które św. Paweł przypomina nawróconym poganom Efezu, gdy mówi: „...Jesteście... wybudowani na fundamencie Apostołów y Proroków, gdzie głównym węgielnym kamieniem sam Jezus Chrystus.“ (*Efez.* II, 20), albo gdy w tym samym domu bożym przedstawia nam Mojżesza jako sługę wiernego, a Chrystusa jako syna Pańskiego (*Hebr.* III, 5, 6) i gdy zapewnia, że dom ten, że ta rodzina boża składa się już odtąd z wiernych uczniów Jezusa Chrystusa?

Jakże to doskonale prorocze to godło odpowiada temu słowu Pańskiemu: nie przyszedłem burzyć prawa, ale je wypełniać! Góra świątyni, godło starego przymierza, którego ona w rzeczywistości była środkiem, nie została zburzona, lecz wzmaga się i udoskonala. Jakżeż to wyraźnie toż samo godło przedstawia tylokrotnie ponawianą przez św. Pawła naukę, że stare przymierze jest cieniem, figurą, wzorem, typem nowego! Gdyż ta sama góra świątyni, którą poznał prorok, jest tą górą, którą tenże prorok widzi wzmagającą się i wynoszącą, to znaczy, że widzi Nowy Testament wychodzący ze Starego, jakoby z ogólnego jakiegoś zarysu i z zawiązka.

Na drugiem miejscu proroctwo rzeczone przedstawia nam wewnętrzny układ prawdziwej religii czyli królestwa bożego w epoce Messyasza. Jakaż więc podług tego godła góry świątyni powinna

być natura tego królestwa? Innemi słowy, jakiej natury powinien być Kościół Chrystusów? Góra świątyni jest tak wyniosła, że ukazuje się oczom wszystkich. A zatem Kościół Chrystusów powinien być *widzialny*, powinien być łatwo ropoznawalny, ponieważ jest prawdziwym Kościołem Chrystusa, powinien bić w oczy jako miasto położone na górze, które nie może być niedostrzegalne; powinien on jak owa góra uderzać w oczy pogan. Powinien się zatem nazywać, otwarcie i stanowczo się głosić Kościołem Chrystusowym; powinien bezustannie przypominać ludom ciążący na nich obowiązek przyłączenia się doń i zaliczenia do grona jego dzieci. Takim to więc sposobem Kościół okaże się widzialnym.

Nadto z natury omawianego powyżej godła wynika, że sam Bóg ustanowi swój Kościół i że go w ten sposób wzbogaci swemi darami, iżby go każdy z łatwością mógł uznać za dzieło boże, i że w rzeczywistości dzieło to będzie miane za dzieło boże. Albowiem, jak nas omawiane godło góry Pańskiej poucza, samo już wyniesienie tej góry spowoduje napływ ludów. A zatem wielkość darów, świetność, jaką Bóg rozpromieni Kościół Chrystusowy, będą musiały zwrócić nań oczy wszystkich narodów i pociągnąć je ku niemu. Ponieważ zaś skądinąd godło rzeczone ukazuje nam *wszystkie* narody spieszące ku górze, przeto ogłasza tem samem wyraźnie *katolickość* Kościoła i Chrystusa. A zatem, Kościół podający się za Kościół prawdziwy, powinien w ten sposób istnieć na ziemi, aby mógł być zwany prawdziwie Kościołem katolickim czyli powszechnym; powinien posiadać zdolność, nieustanną dążność do rozszerzania coraz dalej królestwa bożego; a jeśli on jest rzeczywiście prawdziwym Kościołem, nie odmówi mu Bóg w samem rozszerzaniu się nawet pożądanego przezeń znamienia powszechności.

Wyrazy owe, którymi, podług proroctwa, wzajemnie zachęcają się narody do wdzierania się na górę świętą, przedstawiają Kościół jako skarb objawienia i boskiej nauki, jako źródło, z którego wszyscy czerpać winni siły do chodzenia po drogach Pańskich. Będzie on zatem stróżem i tłómaczem objawienia bożego, — przewodnikiem pewnym na drogach *świętości*. Jakiż to bowiem jest okrzyk narodów, okrzyk przepełniony szlachetnością i zapałem? *Chodźcie* a wstąpimy na górę Pańską... y będziemy chodzić ścieżkami Jego!“ Takie to są słowa tych, którzy, wzmocnieni łaską, bez ociągania się dążą do świętości, jaką im przepisuje prawo boże. I czy próżne będą ich usiłowania? O, bynajmniej! Dlatego też nie zbraknie nigdy w Kościele Chrystusowym dusz, które odważnie i stale w swem postępowaniu wyrażać będą zasadę świętości, nakreślonej w owych „ścieżkach Pańskich.“ Głębokie znaczenie tych szlachetnych wyrazów znakomicie wykłada nam św. Paweł. W VII rozdz. swego listu do Rzymian przedstawia on człowieka pozostawionego swym własnym siłom, bezsilnego do spełniania tego dobrego, które mu rozum jego poleca; podczas gdy człowiek, duchem złączony z Chrystusem w nowem przymierzu, które był zawarł, podejmuje odważnie przepisy cnót, zawartych w prawie, wypowiedzianem przez apostoła do Rzymian: „abowiem ieśli podług ciała żyć będziecie pomrzecie, ale jeśli duchem sprawy ciała umartwicie, żyć będziecie.“ (Rzym. VIII, 1—4, 13, 14). Podczas gdy stary człowiek, przywalony brzemieniem ciała i grzechu, woła z boleścią: „nie czynię dobrego, które

chcę, ale złe, którego nie chcę, to czynię.... Nieszczęsny ja człowiek, kto mię wybawi od ciała tey śmierci?“ (Rzym. VII, 18, 24), przeciwnie, człowiek nowy, uniesiony weselem ducha, wyśpiewuje ten hymn zwycięstwa: „Któż nas odłączy od miłości Chrystusowej.... ale w tym wszystkim przezwyciężamy (ὑπερνικῶμεν) dla tego, który nas umiłował!“ (Rzym. VIII, 35—37). Czyż słowa te nie są owem wołaniem Proroka: „...będziemy chodzić ścieżkami iego?“

IV. Obraz proroczy, w którego zarysie widział Izaiasz oczyma ducha królestwo boże, przedstawia, jakeśmy okazali, widzialność, katolickość i świętość Kościoła Chrystusowego. Ale przyjrzyjmy się bliżej jeszcze temu obrazowi bożemu. Czyż nie dostrzegamy w nim zarysowanej wyraźnie *jedności* Kościoła? Góra świątyni była centrum teokracyi; ona to była owym węzłem, który jednoczył wszystkie pokolenia Izraela w jeden jedyny kult religijny, w jeden jedyny lud teokratyczny; do tej to właśnie góry pielgrzymowali wszyscy Izraelici na znak, że byli ludem Jehowy. Ta góra świątyni, do której wszyscy przywiązani byli węzłem moralnym i ścisłym obowiązkiem, była zewnętrznym objawem i jakoby materyalnem wyrażeniem owej jedności, owego przymierza, jakie niegdyś istniało i zamykało królestwo boże. Prawda tego poglądu widnieje ze sposobu, w jaki Jeroboam umyślił dokonać swej schyzmy. Oddalił on lud od góry świątyni, i, aby go od niej ostatecznie oderwać, oderwał go od samej czci prawdziwego Boga: „Nie chodźcie iuż więcey do Jeruzalem: Oto bogowie twoi Izraelu, którzy cię wywiedli z ziemie Egyptskiey. Y postawił iednego (cielca) w Bethel, a drugiego w Dan“ (III. Reg. XII, 28, 29). Rozumiał więc przyczynę istnienia góry świętej, rozumiał, że cześć prawdziwego Boga była ściśle, wewnętrznie złączona z tem centrum jedności; rozumiał, że w teokracyi izraelskiej taka była potęga powagi góry świątyni, iż by lud odłączyć od królestwa bożego, naprzód stanowczo należało go oderwać od centrum jedności; rozumiał wreszcie, że dopóki Izraelici pozostaną wierni czci prawdziwego Boga, żyć w nich będzie skłonność i pragnienie, pociągające ich nieprzepartym popędem ku temu centrum jedności ustanowionej przez Pana. I dlatego to właśnie, by to pragnienie ostatecznie stłumić, sądził, iż mu należało za pośrednictwem obrzydliwego bałwochwalstwa stłumić samą cześć Jehowy.

Jeśli taką była potęga powagi góry świątyni w Starym Testamencie, to tem samem symboliczna analogia prowadzi nas do przypuszczenia, że w królestwie Messyasza powinna również istnieć jakaś potęga, jakaś podobna do tamtej powaga, któraby z tego królestwa czyniła skuteczne centrum jedności. Albowiem, jeśli — że użyję wyrażenia św. Pawła, jeśli w *cieniu* znajdowało się przecież centrum jedności i miejsce zgromadzające wszystkich Izraelitów w jeden naród, to czyż *ciału* mogło niedostawać podobnego centrum? Pewnie że nie. Wszak *cień* nie istnieje sam przez się; wytwarza go ciało oświetlone i w nim odtwarza swe kształty; a potem to co bywa słabo zarysowane w cieniu, musi dokładnie znajdować się w ciele.

Co więcej, niema nawet potrzeby uciekać się do tego ogólnego stosunku pomiędzy Starym a Nowym Testamentem: to co nas w tej chwili zajmuje, jaśnieje w samem nawet omawianem tu godle, ro-

zważanem przez proroka. Cała figura godła tego zmierza do wyjaśnienia tego centrum jedynego, ku któremu płyną narody, centrum najwyższego, przewyższającego to wszystko, co jest najwznioślejszego w naturze (góra mająca swą podstawę na szczycie gór innych), ze wszech stron widzialnego, wywołującego podziw i pragnienie wszystkich ludów, skutecznie ich pociągającego a w poznaniu i służbie bożej utrzymującego: „Wstąpmy na górę Pańską... a nauczy nas dróg swoich i będziemy chodzić ścieżkami Jego!“ A zatem, według znaczenia samego godła, prawdziwa religia czyli królestwo boże ukaże się i będzie musiało się ukazać (jeśli godło to nie ma być urojeniem i prostem widmem tylko) jako zawierające w swem łonie i wyraźnie wszystkim objawiające centrum jedności, zdolne skutecznie zachować ludzi w prawdziwej nauce i w świętem a doskonałem postępowaniu; innemi słowy, ze względu na samą naturę religii i czci bożej, ze względu na duchowość i powszechność królestwa bożego, powinna być w Kościele Chrystusowym pewna władza, pewna powaga, kióraby doń pociągała ludzi, któraby im zapewniała bezpieczeństwo oraz zachowywała dusze w jedności i zgodzie, bez których wszelkie pojęcie o religii i o *królestwie* bożem jest z konieczności błędne i bezrozumne.

Wyobraźcie sobie w duchu owo godło prorocze; wyniosłą górę, ku której ze wszech stron płyną narody. Czyż nie widzicie w niem plastycznego wyobrażenia tego pojęcia jedności oraz tego centrum jedności? Owszem, gdyby wam samym przyszło wyrazić to pojęcie — nie już słowami, lecz symbolicznymi znakami—w malaturze naprzykład lub rzeźbie, to czyżbyście prawie z konieczności nie wybrali do tego celu godła jakiegoś, podobnego do godła Izaiaszowego?

Nikt przeto nie odrzuci naszego wniosku. Wniosek ten stanie się jednak jeszcze bardziej widocznym, skoro się zważy na słowa, jakie zamieniają między sobą owe ludy: „Wstąpmy... *do domu Boga Jakóbowego!*“ — Bóg Jakóbów jest-to Bóg, który się objawił rodowi tego patryarchy, który w łonie jego złożył swe obietnice. Patrzmy więc, jak to w tem proroctwie Izaiasza wyjaśniają się prorocze owe słowa zwrócone do patryarchów: „*W tobie, w potomstwie* twoiem błogosławione będą wszystkie narody.“ Narody oświadczają, że idą do Boga Jakóbowego, by wziąść udział w darach bożych. Lecz aby wziąść udział w dobrodziejstwach Boga Jakóbowego, powinny wejść do rodziny Jakóba. Za czasów starego przymierza ród Jakóbów zamknięty był w ludzie izraelskim, a ktokolwiek chciał brać udział w boskiem przymierzu i w dobrodziejstwach, jakie zeń płynęły, musiał się zaliczać do tego rodu przez pewien ryt zewnętrzny. Poganin z urodzenia mógł się stać prozelitą bramy czyli sprawiedliwości; ale tem samem zaliczony zostawał do ludu i rodu Jakóbowego, oraz poddany prawom, zachowywanym w tym rodzie. To też nazwa Boga Jakóbowego w Starym Testamencie przywołuje na myśl dwie następujące prawdy: że Bóg złożył swe objawienie i swe obietnice w pewnem określonem stowarzyszeniu ludzi, i — że do tego to stowarzyszenia powinien należeć każdy, kto chce mieć udział w dobrach, jakie temu stowarzyszeniu zostały nadane. To właśnie oświadczają narody, gdy mówią w proroctwie: „Wstąpmy... do domu Boga Jakóbowego!“

Jakeśmy to już wyżej zauważyli, mówiąc o górze świątyni, i jak to wynika z samej nawet natury godła, należącego do epoki Starego Testamentu, obraz mający przedstawiać pojęcie typiczne czyli prorocze, musi być zaczerpnięty z pośród rzeczy istniejących i znanych w owej epoce czasu. Tym bowiem sposobem umysł proroka przechodzi od pierwiastku znanego do nieznanego. Trzeba zatem w tym przedmiocie symbolicznym, zapożyczonym od Starego Testamentu, odszukać myśl, którą ten przedmiot w sobie zawiera, następnie otrząsnąć tę myśl z cechy partykularyzmu, jakim ona trąci i zastosować do pojęcia powszechności messyanicznej. Po zastosowaniu tego podwójnego środka, nie trudno będzie odczytać w słowach narodów, o których mówi proroctwo Izaiasza, następujące dwie zasadnicze prawdy: że w czasach Messyasza powierzy Bóg swe objawienie i przyobiecane dobra pewnemu społeczeństwu, pewnemu zjednoczeniu ludzi, z którem trzeba się będzie połączyć i jemu się poddać, by odnieść korzyść z tego objawienia i z dóbr, jakich ono jest źródłem. Jeśli teraz zastosujemy ten wniosek do królestwa messyanicznego i do Kościoła Chrystusowego, przekonamy się łatwo, że jak niegdyś podwaliny dawnej teokracyi spoczywały na jednym jedynym rodzie Jakóbowym, tak zgodnie z danemi historycznemi, Chrystus Pan wybrał grono apostołów, któremu powierzył naukę swą i władzę, jako też że wymaga od tych wszystkich, którzy chcą korzystać z tych darów niebieskich, uległości dla tego grona wybrańców swego serca. Na tem to właśnie apostolskiem kollegium opiera się Kościół, z niem jest on ściśle złączony; przez to właśnie grono apostołów żyjących w nieprzerwanem następstwie biskupów, rozszerza się Kościół po świecie; temu to apostolskiemu kollegium ulega w zewnętrznych oznakach i w wewnętrznem posłuszeństwie każdy, kto się prawnie zalicza do Kościoła Chrystusowego. Oto dlaczego w tych słowach „Bóg Jakóbowy“ w odniesieniu do symbolizmu Starego Testamentu, wypowiedziana jest *apostolskość* prawdziwego Kościoła Chrystusowego, apostolskość ściśle złączona z owem centrum, które nadaje i zachowuje Kościołowi jedność w wierze i w zasadach moralności.

Obaczmy teraz, jaka będzie trwałość tego królestwa bożego. Już tem samem, że jest powszechne, królestwo boże jest wieczne. Takie tylko bowiem wieczne królestwo jest godne Boga. Ponieważ wszystkie rzeczy są koniecznie i bezustannie poddane najwyższej Jego władzy, to jakimże sposobem królestwo to mogłoby być albo pokonane przez obcą jakąś potęgę, albo zamknięte w granicach pewnego jakiegoś czasu? Królestwo zatem, jakie ustanowi Messyasz, nigdy nie będzie mogło upaść pod ciosami nieprzyjaciela, ani też się skończyć po pewnym oznaczonym czasie. Wynika to już z samego pojęcia i z celu tego królestwa. Tęż samą prawdę wyraża prorocze godło Izaiasza. Już sama góra nasuwa nam myśl o sile niewzruszonej. Dodajmy, że proroctwo wyraźnie nazywa tę górę (w tekście hebrajskim) *silnie osadzoną*. I rzecz-to zastanawiająca, że w proroctwie Izaiasza użyto tego samego hebrajskiego wyrazu *nakôn*, którego używa na innych miejscach Pismo św. dla oznaczenia wiecznej trwałości messyanicznego tronu Dawida (2 Sam. VII. 26, 3 Reg. II. 45). A zatem prorocze godło Izaiaszowe ma

to samo znaczenie, co wyraźne słowa Chrystusa Pana: „Bramy piekielne nie przezwyciężą go.“

Streśćmy w kilku wyrazach wyniki naszych uwag powyższych o górze świętej. Kościół Chrystusów, przygotowany i naszkicowany w Starym Testamencie, wychodzi zeń i wzmaga się, zachowując w nim nadal swe korzenie; ale z Kościoła partykularnego w Synagodze staje się Kościołem prawdziwie powszechnym, *katolickim;* powinien on być *święty*, z powodu widzialnego i jaśniejącego centrum jedności; powinien jaśnieć przed oczyma ludów, jako dzieło Boże, i potężnie działać na serca, by je do łona Swego pociągnąć. Jest-to Kościół za pomocą nieprzerwanego następstwa ściśle złączony z pewną kategoryą ludzi, którym Chrystus od początku powierzył swą naukę i swą władzę, jest-to Kościół *apostolski.* Wreszcie jest-to Kościół *wiecznietrwały*, którego żaden wróg pokonać nie zdoła, wyniosły, wobec wrogich napaści niezachwiany i wiecznie jak góra niewzruszony.

Takie było widzenie Izaiasza, ukazane temu prorokowi na siedmset lat przeszło przed przyjściem Chrystusa. Zbyteczna dochodzić, czy się urzeczywistnił wspaniały ten obraz proroczy, i gdzie się znajduje to urzeczywistnienie. Czyż nie istnieje Kościół katolicki, będący prawdziwem i zupełnem urzeczywistnieniem tego proroczego godła w całym świecie? Jest on prawdziwym sztandarem wzniesionym pośród narodów; jest on *jeden* sam w sobie i potężnem swem działaniem zachowuje wszystkich swych wyznawców w jednej i tej samej nauce; posiada silne i niewzruszone centrum jedności; jaśnieje znakomitą *świętością* wielu swych dzieci; ma pasterzy, w nieprzerwanem następstwie pochodzących od tych, których ustanowili apostołowie; od dwóch tysięcy lat blisko zapanował on nad niezliczonymi nieprzyjaciołmi, znęcającymi się nad nim bronią wszelkiego rodzaju, zawsze zwycięski, w tryumfalnym pochodzie kroczy przez wszystkie wieki.

V. Do symbolicznego swego widzenia dorzuca prorok kilka wyrazów, któremi sam tłómaczy jego znaczenie, i wyjaśnia, jaką drogą ma przyjść powszechne królestwo boże na ziemię: „Bo z Sionu, powiada, wynidzie zakon, a słowo Pańskie z Jeruzalem.“ To znaczy, nauka boża, objawienie boże wynijdą z centrum dawnej teokracyi i rozpowszechnią się po całym świecie. A że tak rzeczywiście było, nikomu nie tajno. Sam Chrystus powiedział, że zbawienie ma wyjść z pośród żydów; polecił Apostołom, aby byli Jego świadkami w Jeruzalem, w Samaryi i aż do krańców ziemi. Wyszedłszy z Syonu i z Jeruzalem, apostołowie opowiadali wszędzie Słowo boże i zakładali wszędzie gminy chrześcijańskie; tak iż bardzo słusznie powiedział prorok: „Z Sionu wynijdzie zakon a Słowo Pańskie z Jeruzalem.“ W następnym wierszu, że i tego punktu również dotknę mimochodem, wskazuje prorok na jedną własność królestwa messyanicznego, ustawicznie ogłaszaną przez samego Jezusa Chrystusa w Jego Ewangelii: będzie to królestwo *pokoju.* I rzeczywiście, Messyasz jest księciem pokoju; przy narodzeniu Jego aniołowie ogłaszają pokój; pozdrowienie Jego brzmieć zwykło: „Pokój wam;“ obiecuje on udzielić swoim wiernym pokoju, jakiego świat dać nie może. Ze swej strony znów prorok zaznacza, że królestwo messyaniczne posiada potęgę i skuteczność „zdolną usunąć

wszelką niezgodę i wszelką wojnę na tym świecie, byle tylko narody i jednostki były całe przejęte nauką Chrystusa i wiernie przestrzegały zasad moralności, jaką On im zakreślił. Prorok wskazuje potęgę, znajdującą się *przedmiotowo* w boskiej nauce messyanicznego królestwa, lecz aby ta potęga, przedmiotowo w nauce tej zamknięta, oddziaływała skutecznie na jednostki i całe narody, trzeba współdziałania wolnej woli ludzi. Wola zaś ta podług upodobania może zarówno w jednostkach jak w całych narodach przeszkodzić, aby rzeczona potęga nie wywierała tego skutku, jakiby wywrzeć mogła, gdyby natrafiła na odpowiednie usposobienie. Dla tego to właśnie, gdy prorocy mówią o rzeczach, które Bóg chciał uczynić zależnemi głównie od wolnego współdziałania ludzi, wskazują na ową potęgę, na skuteczność, zawartą w samej instytucyi, w darach bożych, w samych sobie uważanych; zazwyczaj jednak nie określają dokładnie, do jakiego mianowicie stopnia potęga ta będzie skuteczna, zależy to bowiem od użytku, jaki ludzie zrobią ze swej wolnej woli.

Godło to poucza nas również, w jaki sposób prorocy używają zaczerpniętych ze Starego Testamentu słów i pojęć, celem przedstawienia rzeczy i warunków messyanicznych. Nie powinno to nikogo ani dziwić ani gorszyć. Ponieważ bowiem w owej epoce królestwo boże istniało w odrębnej formie, przeto ludzie temi nazwami oznaczali królestwo boże w ogólności, pod jakiemi nawykli pojmować je i mówić o niem. Jeruzalem, Syon, był stolicą i centrum teokracyi; stąd naturalnie nadawano dawnej teokracyi nazwy Jeruzalem i Syonu, tak samo jak niekiedy stołeczne królewskie miasto daje nazwę całemu królestwu. Prócz tego jeszcze, było w zwyczaju u Żydów ogół mieszkańców miasta nazywać imieniem *syna* lub *córki* tego miasta, albo też jego imieniem oznaczać mieszkańców. Dlatego to Jeruzalem i Syon oznaczają także dawny lud teokratyczny. Zaś gdy Jeruzalem lub Syon raz wzięto za dawną teokracyę, za teokratyczny lud izraelski, bardzo mało nie dostawało, by też same nazwy nadać teokracyi czyli królestwu bożemu, wziętym w znaczeniu ogólnem, a skoro raz pojęcie teokracyi przywiązano do nazw Jeruzalem i Syonu, nazwy te już jakby same przez się brane bywały za to królestwo powszechne, które powstać miało z teokracyi częściowej. Nie mniej dobrze wyjaśnia się ta sprawa, gdy będziemy uważali dawną teokracyę za przygotowanie i projekt, czyli jednem słowem za typ Kościoła. Typ i przeciw-typ mieszają się często w ustach proroków. Nie powinno się nigdy tracić z oczu tego sposobu istnienia i tego znaczenia wyrazów, gdy się chce zrozumieć myśl przepowiedni proroków. Z drugiej znów strony ten sam sposób mówienia jest również właściwy księgom Nowego Testamentu. Św. Paweł naprzykład tych, którzy przyjęli naukę Chrystusową i wcieleni zostali przez Chrzest do Kościoła, nazywa dziećmi, potomstwem Abrahama, Izraelem bożym; górne Jeruzalem nazywa matką wszystkich wierzących; w nawróceniu pogan widzi on spełnienie tego proroctwa Izaiasza: „Wesel się niepłodna, która nie rodzisz; zakrzykni a zawołaj, która rodząc nie pracuiesz: bo wiele synów opuszczoney, więcej niż tey, która ma męża.“ To znaczy, że skutkiem nawrócenia pogan, Jeruzalem, teokracya, zredukowane niegdyś do jednego nie bardzo

licznego narodu, zwiększa się teraz i rozwija więcej, aniżeli najznaczniejsze narody (Gal. III. 39; IV, 26, 27; VI, 16).

VI. Na tej podstawie oparci i tą myślą prowadzeni, zbadamy teraz gruntowniej naukę Izaiasza o powszechnem królestwie bożem, to jest o Kościele Chrystusowym. W jakichże tedy okolicznościach ukaże się to królestwo boże na ziemi? Prorok przedstawia nam taki stan rzeczy, w którym dawna teokracya jest prawie złamana, sprowadzona do stanu bardzo nizkiego i pogardliwego, tak dalece że Jeruzalem, dawna teokracya, musi powiedzieć: „Opuścił mnie Pan, a Pan zapomniał mię“ (Izaiasz. 49. 14). Tak więc królestwo messyaniczne będzie nizkiego pochodzenia. Wypadek ten miał stwierdzić sam Messyasz, który miał się narodzić w czasie, kiedy ród Dawidów, ogołocony całkowicie ze swej dawnej świetności, był jakoby pogrzebany we wzgardzie i poniżeniu, podobny do pnia drzewnego, pozostawionego w ziemi po ścięciu drzewa (Iz. XI. I). Z tego pnia wyrośnie mala latorośl; z tego korzenia pozostawionego w ziemi wyrośnie mała gałązka; a latorośl ta, obdarzona mocą bożą, stanie się sztandarem jedności dla narodów. Taki jest obraz początków Messyasza; nizkie są one i pokorne, ale z tej samej nizkości Messyasz wzniesie się do chwały, do wzniosłości, do majestatu. A jeśli tak ma się stać z królem, to czyż inaczej będzie z królestwem? Zapytajmy historyi i patrzmy! Czyż Chrystus nie narodził się wtedy, gdy przybytek Dawida oddawna już był upadł (Amos IX. 11), gdy ród Dawida był jakoby obrzucony pogardą i zapomnieniem? A całe życie Messyasza czyż nie było w oczach świata pogardy godne i pełne nieszczęść? Kościół Chrystusów czyż nie jest zrodzony na łonie Synagogi, wtedy, gdy rzeczpospolita żydowska leżała zgnębiona, i gdy sprawy jej zdawały się być na zawsze stracone? gdy Syon był prawdziwie odrzucony, nogami deptany i na bezpłodność skazany? Królestwo Boże takie jakie istniało za czasów Chrystusa wśród ludu żydowskiego, zarówno pod względem państwowym jak religijnym znajdowało się prawdziwie w stanie bardzo opłakanym, przedstawiającym wszędzie same tylko zgliszcza.

Widzimy więc, jak nam odmalowywa prorok same już początki nowej teokracyi. Syon, ta zasmucona, bezpłodna i upokorzona matka, został odrazu przez Jehowę zaszczycony licznem potomstwem. Podczas gdy jeszcze boleść trawić jej nie przestała, zabrzmiał w jej uszach głos Jehowy, który ją przekształca w nowe stworzenie: „Bo iako niewiastę opuszczoną a żałośną na duszy wezwał cię Pan, y żonę z młodości odrzuconą, mówi Bóg twóy. Na małą chwilę trochę opuściłem cię, a litościami wielkimi zgromadzę cię“ (Iz. LIV, 6). A teraz posłuchajmy, w jakich to dziwnych wyrazach opowie nam prorok, jak liczne będzie potomstwo, którem Jehowa odrazu obdarzy matkę Syon, i to przez narodziny zupełnie nadprzyrodzone i cudownej płodności: „Pierwej niźli rodziła porodziła, pierwey niźli przyszedł czas porodzenia iey, urodziła mężczyznę.“ Sposób zatem, w jaki nowy lud teokratyczny przychodzi do bytu, jest raptowny i nadprzyrodzony. To, co jest w tem wydarzeniu nadzwyczajnego, wyrażają te prorocze wykrzykniki: „Któż kiedy słychał taką rzecz? a kto widział temu dodobną? izali rodzić będzie ziemia za jeden dzień?“ *(hebr.)*, co znaczy: czyżby kraj pusty mógł

się odrazu zapełnić ludźmi?“ „abo się spłodzi naród zarazem iż rodziła Syon syny swoie?“, to znaczy, czyż cały naród odrazu powstaje? Tak tedy, staje się wypadek niesłychany w naturalnym rozwoju rzeczy: nowy lud teokratyczny zaczyna istnieć odrazu. Dorzuca też prorok natychmiast, jakiej natury jest to cudowne porodzenie i kto jest jego twórcą: „Izali ia, który czynię że inszy rodzą, rodzić nie będę, mówi Pan? iżali ia, który innym daię rodzenie niepłodnym będę? mówi Pan Bóg twóy“ (Iz. LXVI, 7—9). Rodzenie to jest dziełem Boga; Bóg to wywoła narodziny tych dzieci, On jest Ojcem teokratycznego ludu. Któż nie widzi, że proroctwo to odnosi się do dwóch faktów, które zaznaczyły narodziny Kościoła: pierwszym jest nawrócenie tłumów niebawem po pierwszem Zesłaniu Ducha Świętego; nagłość tego wypadku dziwi żydów (Dzieje V, 13, 14). Drugi fakt często wspominają Ewangelie: „Dał im moc, aby się stali synami Bożymi, tym którzy... z Boga się nadzili...“ gdyż trzeba się nanowo odrodzić z Ducha św., trzeba się stać nowem stworzeniem, trzeba się stać dziećmi bożemi (Jan I, 13). I czyż nie ma oczywistej zgodności pomiędzy proroctwem, wypowiedzianem przed siedmiu wiekami, a wypadkiem, który tamto proroctwo potwierdza? Czyż to nie rzecz zadziwiająca, jak sam Chrystus i apostołowie w Nowym Testamencie tłómaczą najjaśniejszymi wyrazami wszystko to, co odnośnie do tych narodzin niebiańskich był przepowiedział prorok?

Raz ustanowione, królestwo Messyasza z natury swej dąży do zawładnięcia całą ziemią, by o ile można, wszystkie narody zjednoczyć w swem łonie. Na tem właśnie polega cała istotowa różnica pomiędzy dawną a nową teokracyą. Nie było zadaniem dawnej teokracyi udzielać swym członkom tego, co nazywamy duchem apostolskim, owej niezmordowanej żarliwości, owego pragnienia gorącego, nie szczędzącego żadnych trudów, byle się tylko królestwo boże rozszerzało i byle tylko dobrodziejstwami jego obdarzano dzikie i odległe ludy. Dawna teokracya istniała w jednym tylko narodzie. A zatem widocznie tylko z natchnienia bożego mogli prorocy, żyjący pośród teokracyi ograniczonej, opisywać ustawicznie razem z królestwem Messyasza—ducha apostolskiego, który je miał ożywiać, tak wyraźnie podawać to królestwo za-królestwo powszechne i w najżywszych barwach przedstawiać ciągły wzrost jego na terytoryach tak rozległych jak kula ziemska. I na tym punkcie także Izaiasz przewyższa wszystkich innych proroków.

W świetnej prozopopei zwraca się on do Jerozolimy, odwołuje się do teokracyi: „Podnieś w koło oczy twoie, a obacz: wszyscy ci zebrali się, przyszli do ciebie; żywę ia, mówi Pan, że tymi wszystkimi iako ubiorem przybran będziesz y obłożysz się nimi iako oblubienica.“ (Iz. XLIX, 18). Kościół to i nic innego, *oblubienica* Chrystusa, jak go św. Paweł lubi nazywać, Jehowa jest jej oblubieńcem, jak się sam nazywa. Co więcej, prowadząc dalej swą przenośnię, prorok dodaje niebawem, o ile będzie skuteczna ta obietnica Jehowy, boską potwierdzona przysięgą: „Jeszcze rzekną do uszu twoich synom niepłodności twoiey: Ciasne mi jest miejsce, uczyń mi placu abym mieszkał“ (Iz. XLIX, 20). I oto znów wspomniany jest stan upokorzenia (*filii sterilitatis*), z którego wyjdzie chwała; jakoż, rzeczywiście, chwała Messyasza miała swe źródło

w Jego zniewagach. Lecz, skoro tylko jedno pokolenie wyszło z macierzyńskiego łona Syonu, aż tu natychmiast przystaje doń mnóstwo innych pokoleń tak dalece, iż trzeba rozszerzyć przestrzeń, którąby je wszystkie objęła. Taż sama przenośnia wraca pod pióro proroka jeszcze na innem miejscu (Iz. LIV, 2): „Rozprzestrzeń miejsce namiotu twego, a skóry przybytków twych rozciągni, nie folguy, uczyń długie powrozki twoie, a kołki twoie umocni!“ Nakazuje mu zbudować namiot, o ile można obszerny, bez żadnych oszczędności; olbrzymiej zatem przestrzeni potrzebuje Syon dla pomieszczenia wszystkich swych dzieci. Teokracya bowiem wszędzie na kuli ziemskiej przeniknąć powinna, zagarnąć nawet pustynie i zmienić je w uprawne pola: „Bo na prawo y na lewo przebiiesz się, a nasienie twoie odziedziczy narody, y w miastach dotychczas spustoszonych mieszkać będzie“ (Iz. LIV, 3).

W innem znów miejscu, po opisaniu narodów przybywających ze Wschodu, widzi Izaiasz olbrzymie tłumy, przybywające z Zachodu ku górze Syon; jedni i drudzy współzawodniczą ze sobą w żarliwości o założenie królestwa bożego; te nawet ludy wschodu, które niegdyś były nieprzyjaciołmi Syonu, oddają się teraz na jego usługi i przyczyniają się do rozszerzenia teokracyi (LX, 6, 10). Dla tego to zawiadamia on Jerozolimę w następujących wyrazach: „Y będą otworzone bramy twoie ustawicznie: we dnie y w nocy nie będą zamknione, aby noszono do ciebie moc narodów, y króle ich aby przywiedziono“ (LX, 11). Czy zauważyliśmy ten ciągły wzrost Kościoła w tem proroctwie? Całe dzieje Kościoła rzymskiego stwierdzają prawdę proroctwa. Czytamy w niem cudowne rozszerzenie się tego Kościoła po całym świecie, jego ciągłe usiłowania, by dotrzeć do krajów odległych i siać w nich słowa ewangelicznej prawdy. Najdokładniej kroczy Kościół drogami, jakie mu wskazuje prorok!

VII. Nie omieszkał też wspomnieć o tych *wysłańcach*, przy pomocy których poganie mają być jako święta ofiara sprowadzeni do świątyni: „Y włożę na nie znamię, y pośle z tych, którzy zachowani będą, do narodów na morze, do Afryki, y do Lidiiey ciągnących strzały: do Włoch y do Grecyiey, do wysp daleko, do tych którzy nie słyszeli o mnie, y nie widzieli chwały moiey, y opowiedzą chwałę moię poganom“ (Iż. LXVI, 19). Jest to idea apostolstwa, którą wygłasza nawet św. Paweł, gdy siebie samego nazywa λειτουργὸν (sługa poświęcony) Chrystusowym między poganami, oddającym siebie całkowicie, byle tylko ofiara (προσφορὰ) pogan była Bogu przyjemna i uświęcona (Rom. XV, 16). Widział też prorok i opisał, odnosząc wszystko do godła góry świętej, za jaką to cenę wiele wysiłków, prac, pomocy, jakimi to środkami, ilu świętemi podstępami, że powiem, święci owi wysłańcy mieli się zabierać do wprowadzenia pogan do królestwa Messyasza: „Y przywiodą wszystkę bracią waszą ze wszech narodow w dary Panu, na koniach, y na poczwornych, y na lektykach, y na mulech, y na karach na górę świętą moię, Jeruzalem, mówi Pan: iako gdyby przynieśli synowie Izraelowi dar w naczyniu czystym do domu Pańskiego“ (LXVI, 20). Takie jest oto święte owo żniwo, jakie wysłańcy Ewangelii mają zebrać i przywieść do gumien Pańskich, jako świętą ofiarę. I czyż to nie jest wierny obraz prac apostolskich, jakie Kościół bezustannie przedsiębierze po wszystkiej ziemi z tak nad-

zwyczajnymi skutkami? Atoli, jest jeszcze inne apostolstwo,—apostolstwo modlitwy. I o niem nie zapomniał prorok. Przepowiada też, że będą w teokracyi ludzie, bezustannie zanoszący gorące modły do Pana, aby raczył założyć na ziemi swoje królestwo tak świetne i tak obszerne, jak to był przyobiecał: „Na murzech twoich, Jeruzalem, postawiłem stróże, cały dzień i całą noc, na wieki nie umilkną. Którzy wspominacie Pana, nie milczcie“ (Iz. LYII, 6). Prorok zaleca tym stróżom, którzy dzień i noc błagają Pana: „A nie dawaycie mu milczeć aż umocni y aż postawi Jeruzalem chwałą na ziemi“ (LXII, 7). Mają oni zatem, w pewnem znaczeniu, nie dawać spokoju Bogu, ale w rodzaju pobożnego natręctwa zwracać się do Niego mają bez wytchnienia, dopóki nie zostanie ustanowiona teokracya, owa szlachetna ozdoba ziemi: aż do czasu, kiedy się w rzeczywistości spełni wszystko to, co przepowiedziano o teokracyi. A to wszakże stanowi przedmiot nieustannie powtarzanej w Kościele modlitwy: *Adveniat regnum tuum!* Wszak jest-to sam Kościół, modlący się bezustannie do Pana przez pośrednictwo swych kapłanów, swych religijnych zakonów, swych pobonych bractw świeckich. W rzeczywistości, ani dniem ani nocą nie ustaje ta modlitwa Kościoła. Uznajmy przeto w tych rysach apostolstwo modlitwy, opisane przez proroka, ochoczo wykonywane w Kościele po wszystkich zakątkach ziemi pod działaniem tego Boga, który z kamieni może wyprowadzać synów Abrahamowych.

W rozważanych dotychczas proroctwach widzieliśmy, jak wznosił się Kościół ze stanu poniżenia, w jakie wpadła dawna teokracya, do stanu radosnego rozwoju; widzieliśmy, jak Kościół ten pragnieniem i swemi usiłowaniami starał się objąć w swem łonie wszystkie narody ziemi, jak na wsze strony rozsyłał w tym celu swoich pełnych żarliwości wysłańców, i jak się bezustannie modlił do Boga o to, by ustanowił królestwo swoje po całym świecie. Są to, że tak powiem, zewnętrzne cechy Kościoła.

Teraz zaś rozważmy pokrótce niektóre myśli, rzucone przez Izaiasza, dotyczące samego układu Kościoła, oraz przywilejów, jakimi został ubogacony. W podanym przez się obrazie nowej teokracyi mówi on nieraz wyraźnie o ołtarzu, o ofiarach, o kapłanach i lewitach: „W on dzień będzie ołtarz Pański w pośród ziemie Egyptskiey... y poznają Egyptianie Pana w on dzień, y będą go czcić ofiarami y darami y będą ślubować śluby Panu, y oddadzą“ (Iz. XIX, 19, 20). „A syny przychodniowe, którzy przystali do Pana, aby go chwalili y miłowali imię Jego, żeby mu byli sługami... przywiodę ie na górę świętą moię, y uweselę ie w domu modlitwy moiey: całopalenia ich ofiary będą mi przyjemne na ołtarzu moim“ (LVI, 6, 7); „nabiorę z nich kapłanów y lewitów, mówi Pan“ (LXVI, 21). Któż nie widzi, że w tych proroczych słowach mowa jest o tem, iż w przyszłej teokracyi powszechnej istnieć będzie kult ofiarny? Inaczej bowiem pocóż byłoby mówić o ołtarzu, o ofiarach, o całopaleniach? poco byłoby wzmiankować o kapłanach? I niech nikt nie myśli, aby tu była mowa o ofierze duchowej, obejmującej w sobie modlitwę, uwielbienie, dziękczynienie.

Rozważmy bowiem tylko słowa proroka. Mówi on o dwóch rodzajach ofiar. Obok czci bożej, polegającej na miłości i modlitwie, w znaczących wyrazach z naciskiem wspomina o ofiarach

i o tem wszystkiem, co ich dotyczy, a w szczególności o ołtarzu. Pocóż byłoby to wszystko, gdyby się cała cześć Boża ograniczyła na ofierze modlitwy? Ale czyżby w tych wyrazach należało upatrywać wzmiankę o ofiarach, jakie były składane w dawnej teokracyi? Nie, nieopatrzne i błędne byłoby to przypuszczenie. Przedewszystkiem bowiem, skoro nowa teokracya jest powszechna, nie jest już przeto ograniczona przepisami partykularyzmu mozaicznego; a zatem źleby wnioskował, ktoby sądził, że ofiary w nowej teokracyi będą podług rytuału Mojżeszowego. Co więcej, istnienie ołtarza w Egipcie, obiór kapłanów i lewitów z pośród pogan przypuszczać każe zniesienie tego rytuału. Niema zatem powodu przechowywania tego rytuału dla składania ofiar. Potrzecie, wiemy doskonale z innych proroków, że ceremonialne prawo Mojżeszowe musi ustać, że nawet zostanie odrzucone przez Boga. Pierwszą z tych dwóch myśli wypowiada Jeremiasz, gdy mówi, że w epoce Messyanicznej arka przymierza istnieć nie będzie, że brak jej nie wzbudzi żadnego żalu, że nawet nikt o niej myśleć nie będzie. Zaś arka przymierza była punktem ciężkości całego kultu religijnego; ku niej pośrednio lub bezpośrednio przez pokropienie krwią ofiar zwrócone były wszystkie składane Bogu ofiary. A zatem, skoro arka istnieć przestała, nastąpił zupełnie inny ryt ofiarny. Druga myśl, dotycząca odrzucenia przez Boga prawa ceremonialnego, pochodzi od Malachiasza (I, 11). Jeśli zaś tak, to nie można już myśleć o ofiarach mozaicznych. Trzeba zatrzymać samą *rzecz*, albo raczej samo *pojęcie* oznaczone nazwą ofiary, a pominąć *sposób* szczególny, do jakiego w dawnem prawie było przywiązane pojęcie ofiary. Ze wzmianki o ołtarzu, o ofiarach, o kapłanach, napewno wnosić można, że nowej teokracyi nie będzie zbywało na tem, co stanowi istotę ofiary. A któż nie widzi, jak wspaniale wszystko to się sprawdza w Kościele katolickim? On posiada kapłaństwo, ołtarz, nieustającą i nieskończenie godną ofiarę; w organizacyi swej wyraża tę formę, jaką na długo przed nim odmalował prorok.

Ponieważ zaś mowa tu o ofiarach, trzeba zatem było koniecznie uczynić wzmiankę o ucztach ofiarnych, ściśle złączonych ze składaniem ofiar. To też czytamy w Izaiaszu, że Pan Zastępów przygotuje na górze Syonu ucztę dla wszystkich ludów. Tem zaś szczególnem będzie się odznaczała ta uczta, że Pan każe podawać swym biesiadnikom te przeważnie części, które zazwyczaj poświęcano i palono w ofiarach: „Y uczyni Pan zastępów na wszystkie narody na tey górze ucztę z rzeczy tłustych, ucztę zbierania wina, z tłustych rzeczy szpik w sobie maiących, z zebrania wina wystałego“ (Iz. XXV, 6). Zauważmy tu, że to Bóg przygotowywa ucztę, że w czasie tej uczty podają jedynie te rzeczy, które w dawnych ofiarach należały tylko do Boga, że tym sposobem mowa tu o uczcie ofiarnej, na której te same rzeczy, co były poświęcone i ofiarowane Bogu, są podane biesiadnikom. Dlatego to właśnie, z jednej strony opisane przez proroka uczty ofiarne są zupełnie różne od uczt, ustanowionych przez rytuał mozaiczny; z drugiej znów strony, są to uczty w zupełności odpowiadające ucztom rytualnym nowego prawa, w których sama rzecz ofiarowana daje się

nam na pokarm. Zgodność tu najzupełniejsza, jeśli się zważy na *myśl*, wyrażoną przez owe prorocze godło. Z przepowiednią o tej uczcie boskiej ściśle się łączy ta druga przepowiednia, że „zrzuci śmierć na wieki: y odeymie Pan Bóg łzę z każdego oblicza y pohańbienie ludu swego zeymie ze wszytkiey ziemie“ (XXV, 8). Są to cudowne skutki Eucharystyi! W istocie, jest w tej uczcie niebieskiej rękojmia i zasiłek na życie wieczne, pokarm duchowego życia łaski, życia duchowego, jakie ma otrzymać ostatnie swe uzupełnienie w chwalebnem życiu zmartwychwstałego ciała. Bóg w uczcie tej udziela duszy prawdziwą pociechę, zapał i wesele; w uczcie tej znajduje się najsilniejsze lekarstwo przeciw haniebnemu poniżeniu, gdyż ta uczta posila, wzmacnia, powiększa świętość; świętość zaś ta jest źródłem i miarą chwały, jaką kiedyś cieszyć się będzie dusza u Boga. Wreszcie, jakiekolwiek damy tłómaczenie temu proroctwu, ze względu na istniejące fakta nie będziemy mogli zaprzeczyć, aby w niem nie można było widzieć dokładnego przedstawienia świętej Eucharystyi: przyznać musimy, że jeśli istnieje gdzie w królestwie bożem uczta, podobna do uczty opisanej przez proroka, to spotyka się ona w liturgicznych ucztach Kościoła katolickiego.

VIII. We wspaniałych iście wyrazach przepowiada Izaiasz nieomylne nauczycielstwo Kościoła.

Już w widzeniu góry świątyni nowa teokracya ukazuje się nam jako królestwo boże, ustanowione w tym celu, by głosić wszystkim prawdę i naukę bożą. W innem znów miejscu utrzymuje prorok, że dla spełnienia tego zadania teokracya będzie zawsze obdarzona asystencyą Ducha Bożego: „To przymierze moie z nimi mówi Pan: Duch moy który jest na tobie, y słowa moie którem położył w uściech twoich, nie odstąpią od ust twoich, y od ust nasienia twego, mówi Pan, odtąd y aż na wieki“ (Iz. LIX, 21). Że słowa te wyrzeczone zostały o teokracyi nowej, widać to bezpośrednio z samego kontekstu mowy, wypowiedziane są bowiem tuż po słowach, w których była mowa o tem, że Jehowa, znakomity wojownik, pokonał swych wrogów i zdobył sobie prawdziwych czcicieli. Sprowadził zaś tych ostatnich z zachodu i ze wschodu, wybrał ich pośród dzieci Jakóba, „którzy się wracają od nieprawości“ (Iz. LIX, 18—20). Z tymi zawarł przymierze, o jakiem jest mowa w wierszu 21 tegoż rozdziału. Otóż, rzecz oczywista, że w tem zwycięstwie i w tych zdobytych po całej ziemi czcicielach przedstawione jest królestwo boże powszechne, a tem samem teokracya nowa. A zatem, już na mocy samych tych słów istnieje w tej teokracyi nauczanie i nieustanne przepowiadanie prawdy, w teokracyi tej prawda nigdyby nie mogła osłabić się lub zaginąć. Jest w niej Duch Boży, to jest ten ciągły wpływ, ta nieustanna pobudka ze strony Boga, zawsze działająca na Jego Kościół. Bóg rządzi i wzbogaca królestwo Messyasza swą łaską, darami swemi darmo udzielanemi, osobistem swem przebywaniem w duszach sprawiedliwych. A ponieważ te przywileje są wiecznym udziałem Kościoła, przeto ten ostatni jest nauczycielem prawdy i świętości, nie mogącym ani błądzić ani się od prawdy oddalać. Jeśli zaś porównamy sposób mówienia Izaiasza w tem miejscu z rozdziałami IX (w. 1) i LIX (w. 1), to się przekonamy, że prorok ma na myśli owo we-

wnętrzne zjednoczenie, ową wspólność dóbr, jakie Messyasz rozlewa po całym swym Kościele. Co więcej, w przepowiedniach tych ujrzymy zapowiedź słów Chrystusa, dotyczących Ducha Świętego, którego miał zesłać swym uczniom, który miał ich nauczyć wszystkiego i prowadzić ich ku wszelkiej prawdzie; ujrzymy w nich wypowiedziane na siedm wieków naprzód te inne pełne pociechy słowa Jezusa: „a oto ja jestem z wami aż do skończenia świata.“

Aby nowa teokracya mogła się *skutecznie* wywiązać z posłannictwa głoszenia prawdy, potrzebna jej po temu prawdziwa *władza*. Jakoż władzę tę rzeczywiście posiada. Powierzona jej ona została w uroczystych słowach wtedy właśnie, gdy jej obiecano, że żadna napaść, żaden atak przeciw niej wymierzony, nie będzie zdolny jej zburzyć: „Każde naczynie, które iest utworzone na cię, nie zdarzy się, a każdy język któryć się sprzeciwi na sądzie, osądzisz“ (Iz. LIV, 17). Dwa rodzaje napaści zaznacza prorok: jeden dokonywa się przy pomocy *naczynia*, zbroi wojennej; napaść to siłą, przemocą, prześladowaniami, słowem potęgą materyalną; i napaść taka, powiada prorok, nie dopnie celu, czyli, jak rozumie św. Efrem, całe królestwo w walce z tobą nie doprowadzi swego dzieła do pożądanego celu, to znaczy, że bramy piekielne nie zwyciężą cię. Drugi rodzaj napaści odbywa się *językiem*, ponieważ zaś język jest tłómaczem rozumu i woli, przeto w tem powiedzeniu proroka trzeba rozumieć napaści, dokonywane drogą wymowy, nauki, czyli wzbudzane i podniecane przez złe żądze ludzi. Ale podług silniejszego wyrażenia tekstu hebrajskiego, „a każdy język, który się oświadcza przeciw tobie na sądzie, *potępisz* go;“ nowa teokracya posiada prawo i władzę potępienia każdego języka, który się sprzeciwia jej nauce, który przeciw niej występuje; może ona go potępić jako język bezbożny i bluźnierczy. Twierdzi zatem to proroctwo, że teokracya obdarzona jest najwyższą władzą sądową, której wszyscy ulegać powinni. Lecz by ta władza mogła prawnie i faktycznie potępiać *wszelki język*, który się jej sprzeciwia, powinna bezwarunkowo módz też potępiać język kłamliwej nauki, język podstępnych a teokracyi przeciwnych argumentów, języki przeczenia, powątpiewania, sprzecznych twierdzeń. A jakimże sposobem władza teokratyczna będzie mogła prawnie i faktycznie potępiać wszystkie te języki? Oto, musi ona w tym celu posiadać zdolność nieomylnego rozróżniania dobrego od złego; innemi słowy, musi być zaopatrzoną w *nieomylne nauczycielstwo* i — co jest koniecznem następstwem samego już pojęcia królestwa — trzeba, aby ta władza spoczywała nie w całym ludzie teokratycznym, jako teokratycznym, lecz w ciele wybranych przedstawicieli władzy.

Wyprowadzając w ten sposób ze słów Izaiasza istnienie podobnego prawa i podobnej władzy w łonie teokracyi, nie oddalamy się wcale od prawdziwej myśli proroka. Myśl ta, przeciwnie, ze słów jego płynie. Zgodzimy się na to, skoro zauważymy, że Izaiasz wielokrotnie przedstawia królestwo Messyasza jako źródło, z którego ludy powinny czerpać prawo i znajomość Boga, Jego prawdę i Jego naukę. Tego właśnie uczy on z początku bardzo wyraźnie w swych przepowiedniach o osobie Messyasza: w epoce, kiedy ziemia będzie miała być „napełniona znaiomości Pańskiej“ (XI, 9),

który (Pan) sam wykonywać będzie sprawiedliwość wśród narodów i nie przestanie tego spełniać dopóki nie ustanowi sprawiedliwości na świecie (to znaczy dopóki nie ustanowi na ziemi boskiej zasady prawdy i sprawiedliwości), który jest oczekiwaniem narodów, światłością pogan (Iz. XLII, 1—6; XLIX, 6), wodzem i nauczycielem narodów (LV, 4), który się nazywa posłanym, by głosił słowo prawdy strapionym (LXI, 1). Z czego samego już widać, że królestwo Messyasza ustanowione zostało na to, by sprowadziło dla wszystkich naukę boską. Ileż to razy Izaiasz przypisuje to zadanie nowej teokracyi! Czyni to już w widzeniu góry świętej Pańskiej. A czyż nie to samo oznaczają słowa, jakie Bóg wkłada w usta wybrańca swego i które nie odstąpią nigdy od ust jego? (LIX, 21). A to inne znów proroctwo, w którem powiada, że gdy całą ziemię okryją ciemności, nad Jeruzalem wznijdzie Pan i do tego stopnia oświeci ją swą światłością (LX, 1), że ona sama stanie się świetlaną i rozjaśni kroki narodów i królów (czyli, podług hebrajskiego oryginału: do tego stopnia, że narody i królowie zwrócą się ku jej światłu?) Tak samo również do tejże teokracyi nowej stosuje się to inne proroctwo: „Y poznają Pana w Egyptcie, y poznają Egyptianie Pana w on dzień“ (Iz. XIX, 21). Wreszcie, jako wskazówkę i cechę tej epoki podaje prorok następujące proroctwa: „Y uczynię.... wszystkie syny twoie uczonemi od Pana“ (LIV, 13). Żadnej przeto niema wątpliwości, że w rozumieniu Izaiasza królestwo messyaniczne miało przynieść narodom boskie objawienie i naukę. Po tem wszystkiem zapytujemy: Skoro tenże prorok wzmiankuje o *języku*, ośmielającym się występować przeciw teokracyi i mającym być za to przez nią skaranym, to cóż nam przedewszystkiem przychodzi na myśl, jeśli nie język, pozostający w sprzeczności z teokracyą nauczającą, uderzający na głoszoną przez nią prawdę, usiłujący przyćmić tę prawdę i podkopać ją kłamliwemi dowodzeniami? I ten to język ma być *potępiony*, podany za *bezbożny* (taka bowiem jest siła wyrazu hebrajskiego) i ogłoszony za grzeszny. Jakże się to stanie? Aktem sądu, mającego prawo i władzę wydawania wyroku. A jakże będzie mógł być wydany ten wyrok, jeśli ci co zasiadają w tym trybunale sądowym, nie mają sposobu dojścia napewno i nieomylnie do poznania prawdy, napastowanej przez język podsądnego? Dlatego też właśnie musimy z całą ścisłością logiki zawnioskować, że każdy, kto temu trybunałowi przypisuje prawo wydawania sądu o rzeczach religii, przypisuje mu tem samem pewne i nieomylne posiadanie prawdy.

Takiem jest owo proroctwo! A gdzież znajdujemy jego spełnienie? Czyż to nie jaśniejsza rzecz nad słońce, że znajdujemy je w tym właśnie Kościele, który sam szczyci się posiadaniem całkowitego objawienia i nieomylnem jego nauczaniem, a który w ciągu wszystkich wieków potępił tyle języków, występując przeciw nim wobec swego trybunału sądowego? Tak więc tedy mamy już znaczną część historyi kościelnej objętą wyjaśnieniem tego proroctwa! W katolickim zaś Kościele istnieje trybunał taki, jakiego wymaga izaiaszowe proroctwo do sądzenia wszelkiego przeciwnego języka. Nie zapominajmy również i o tem, że roczniki Kościoła w ciągu dwóch tysięcy lat blisko wiernie podają liczne przykłady tej

przepowiedni: „Każde naczynie, które iest utworzone na cię, nie zdarzy się, a każdy język, któryć się sprzeciwi na sądzie, osądzisz!“ Ani oręż, ani przemoc, ani podstęp, ani nauka nie zdołała pokonać Kościoła. Doktrynalne jego wyroki były *skuteczne;* sekty i herezye bywały potępiane; twórcy ich i zwolennicy bywali skutecznie z łona Kościoła wyrzucani; podczas gdy sam Kościół, zawsze niepokalany, zwycięsko biegł przez wszystkie wieki. Iluż herezyarchów już w proch startych zostało i zapomnieniu uległo, tak, iż imiona ich zaledwo przeżyły ich błędy? A z jakim to skutkiem potępiał Kościół ich języki, gdy wydobywał truciznę z ich przewrotnych dogmatów? Oddając świadectwo temu wspaniałemu wynikowi omawianego przez nas proroctwa, teolog Becanus taką daje przepiękną jego parafrazę: „Wszyscy przeciwnicy, jakich szatan wzbudzi przeciw tobie, nie dopną swych zamiarów, gdyż niema rady przeciw Panu; i wszystkich heretyków, którzy ci się sprzeciwią w przedmiocie wiary i religii, potępisz, przekonawszy ich o błędzie.“ To właśnie spełnia się po dziśdzień.

Z proroctwem powyższem łączy się wiele innych proroctw, w których nowa teokracya otrzymuje obietnicę zwycięstwa nad nie wiem już jakim nieprzyjacielem, w których otrzymuje zapewnienie stanu niezamąconego niczem pokoju i niewzruszonej stałości. I te proroctwa również głoszą wyraźnie *nieustanne trwanie* Kościoła. Albowiem Kościół, taki jak go opisują proroctwa, przynieść ma rozproszonym po świecie ludom znajomość Boga, zbawienie, messyaniczne dobra, przebaczenie grzechów i pokój. Aby zaś módz dokonać tego zadania, powinien być stanowczo zabezpieczony od wszelkiej zagłady i tak umocniony w posiadaniu prawdy, iżby nie mógł nigdy od niej odstąpić ani w nauczaniu ani w zasadach, jakie do obyczajów stosuje. Pierwszy z tych dwóch przywilejów potwierdzał Pan Bóg po wiele razy. Na usługi Kościoła oddaje Bóg całą swą potęgę, która czyni go zdolnym do pokonania każdego napastnika; dla tej nowej teokracyi żywi Bóg miłość szczególną, która Go skłania do wspaniałomyślnego wspomagania Kościoła, do udzielania mu pociech i szczęścia. Obaczmy sławne pod tym względem proroctwo rozdziału IX (w. 7), w którem, zdaniem samych nawet racyonalistów, mowa jest o królestwie messyanicznem: „Rozmnożone będzie państwo iego, a pokoiu nie będzie końca: aby ie utwierdził y umocnił w sądzie y w sprawiedliwości odtąd y aż na wieki. Zawisna miłość Pana zastępów uczyni to.“ Mnóstwo rzeczy zawarto w tych kilku wyrazach. Widać w nich ciągłe rozszerzanie się i wzrost, przyobiecany królestwu messyanicznemu; obfitość przyniesionego przezeń zbawienia, polegającego na pokoju; trwanie i nieporuszona stałość tego królestwa; wreszcie prawidło świętości podawane niezmiennie w jego nauce. Dawna teokracya została za grzechy wybranego ludu ukarana wygnaniem i upadkiem: w następującym bezpośrednio ustępie proroctwa kara ta stanowi przedmiot skarg i utyskiwań proroka. Ale teokracya nowa, — i w tem także nawet bardziej od tamtej uprzywilejowana, pozostanie na wieki, nigdy nie dosięgniona podobną pomstą bożą: to zaś dla tego, że jest ona dla Pana świętą oblubienicą. Dla tego to prorok powiada, że królestwo to będzie umocowane i zasilane przez *sąd* i *sprawie-*

dliwość: to znaczy, że wymagana przez Boga norma postępowania zawsze będzie w nowej teokracyi silna, i że w tej teokracyi istnieć będzie ten stan sprawiedliwości i świętości, jakiego Bóg pomiędzy ludźmi wymaga. Sprawiedliwość tę wskazuje prorok jako podstawę i podporę królestwa Chrystusowego, jako podstawę niewzruszoną i wieczną, jak samo królestwo, któremu ona ma służyć. Dwie te rzeczy: sprawiedliwość i królestwo messyaniczne złączone są ścisłym wewnętrznym węzłem. I rzeczywistość odpowie zamiarom Najwyższego; to właśnie mówią uroczyste słowa, będące jakoby wnioskiem proroctwa: „Zawisna miłość Pana zastępów uczyni to!“ Ileż tu siły, co za stanowczość w tych słowach! I istotnie, zawisna miłość jest to miłość gwałtowna, połączona z pewną niechęcią przeciw przeszkodom, jest to gorące pragnienie, uporczywe dążenie do celu, jaki się ma osiągnąć. Jako porękę tej miłości daje Pan, Jehowa, własne swe imię, to imię, mocą którego podaje się On za źródło wszelkiego *bytu*, a tem samem ogłasza swą wierność, swą niezłomną wolę i swą niezwyciężoną potęgę jako spełnienie się danych obietnic. Co więcej, Pan *zastępów* ma na swe rozkazy zastępy niebieskie i ziemskie, z czego wniosek, że z największą pewnością spełnią się rzeczy, tak uroczyście głoszone.

Jehowa doskonale wypowiada jeszcze boską swą miłość w innych proroctwach, okazując w ten sposób, że królestwo Jego będzie niezwyciężone. Królestwo to nie ma się bać swych nieprzyjaciół; Bóg silniejszy od nich: „Bo tak mówi Pan: Zaiste y korzyść rycerzowi odięta będzie, y co wziął mocarz wybawiono będzie. A te którzy cię sądzili ia sądzić będę, y syny twoie ia zbawię“ (Iz. XLIX, 25). Dla tego to prorok zaznacza trwałość nowej teokracyi, porównywając ją z rzeczami, uchodzącemi za najbardziej nieporuszone. Wzywa mianowicie swych słuchaczy do wzniesienia oczu ku niebu i rozważania konstellacyi niebieskich, w ciągu tysięcy lat niezmiennych i stałych, potem — do rozważania stałości i niczem niezamąconego porządku ziemi; wszystko to jednak znika wobec stałości królestwa bożego: „Podnieście ku niebu oczy wasze, a poyźrzycie pod ziemię na dół: bo niebiosa iako dym rozpłyną się, a ziemia iako szata zwiotszeie, y obywatele iey iako te zaginą: Ale zbawienie moie na wieki będzie, a sprawiedliwość moia nie ustanie.“ (LI, 6). I w innem miejscu: „Albowiem góry się poruszą, a pagórki trząść się będą: lecz miłosierdzie moie nie odstąpi od ciebie, y przymierze pokoiu mego nie zachwieie się: rzekł miłościwy twoy Pan“ (LIV, 10). Ponawia też Bóg tę obietnicę w najczulszych słowach miłości: „Izali może zapomnieć niewiasta niemowlęcia swego, aby się nie zlitowała nad synem żywota swego? a choćby ona zapomniała, wszakże ia nie zapomnę ciebie. Oto na rękach moich napisałem cię, mury twoie zawżdy przed oczyma memi“ (Iz. XLIX, 15, 16). To znaczy: Syon zawsze jest obecny przed oczyma Pańskiemi. To co nosimy wypisane na rękach naszych, nie będzie mogło ujść naszej pamięci; cały ten gmach, cała budowa tego miasta, podług której w bożych zamiarach pojęty jest Syon, miasto teokratyczne, teokracya powszechna, ani na chwilę nie schodzi z oczu troskliwości bożej. Co znów oznacza, że Bóg zawsze czuwać będzie nad tem, aby ta teokracya odpowiadała w rzeczywistości,

podług wymagań czasów, planom, istniejącym w umyśle bożym. Prorok przyodziewa myśl swoją w to tak piękne porównanie, aby wyrazić, że Bóg dla tej ulubionej sercu Jego teokracyi będzie żywił uczucia miłości, przewyższającej wszystko, cokolwiek miłość posiada między ludźmi najbardziej żywego i najbardziej stałego. A czyż to nie jest właśnie ta miłość, jaką żywić będzie Chrystus dla swego Kościoła? „...Chrystus, powiada św. Paweł, umiłował Kościół, y samego siebie wydał zań: aby... sam sobie wystawił Kościół chwalebny...“ (Efez. V, 25).

Boska ta miłość okazuje się niemniej z obietnicy, uczynionej przez Jehowę nowej teokracyi, a mianowicie, że przyozdobi ją niezwykłą świętością. Aby okazać, jak wielka pod tym względem zachodzi różnica pomiędzy dawnym stanem rzeczy a nowym, ucieka się prorok do obrazów symbolicznych: dawny Syon jest „ubożuchna od burze rozbita, bez żadnej pociechy,“ co zaś do nowego Syonu, powiada prorok: „Oto ia posadzę porządnie kamienie twoie a założę cię na szafirach, y uczynię z jaspisu baszty twoie, a bramy twoie z kamienia rytego, a wszystkie granice twoie z kamienia rozkosznego“ (Iz. LIV, 11, 12). Będzie to miasto cudnej piękności, zdobne w perły i drogie kamienie. Znaczenie godła tego wyjaśnia niebawem sam prorok, gdy mówi: „a wszystkie syny twoie (uczynię) uczonemi od Pana.“ Ostatnie te wyrazy stosuje sam Chrystus do czasów Messyasza (Jan VI, 45). Wyższość nowej teokracyi nad teokracyą dawną przebija również z następujących słów Izaiasza: „Miasto miedzi naniosę złota, a miasto żelaza naniosę srebra, a miasto drzewa, miedzi: a miasto kamieni żelaza,“ (LX, 17), znaczenie zaś tych słów tłómaczą bezpośrednio za niemi idące wyrazy: „y położę nawiedzenie twoie pokoy, a przełożone twoie sprawiedliwość; nie usłyszę więcey nieprawości w ziemi twoiey, spustoszenia y plondrowania w granicach twoich, a zbawienie osiędzie mury twoie, a twoie bramy chwalenie“ (LX, 17, 18). Zgodność między temi przepowiedniami a ich urzeczywistnieniem wyraża przenośnia, użyta przez św. Pawła, nazywającego dawną teokracyę *cieniem;* nie mniej również wynika ta zgodność z porównania, przeprowadzonego pomiędzy założeniem każdego z obu przymierzy: starego i nowego. Obrzezanie, obrzęd religijny bezskuteczny sam w sobie odnośnie do sprowadzania łaski na dusze, ustępuje miejsca sakramentowi Chrztu św., sprawującego w człowieku prawdziwe odrodzenie przez łaskę uświęcającą; rytualne pokuty i owe ceremonie mozaiczne, będące same w sobie słabym obrazem i cieniem tylko sprawiedliwości, zastąpione są teraz wewnętrzną duchową krasą i sakramentami świętymi, które prawdziwie ubogacają duszę sprawiedliwością i świętością; na miejsce dawnej teokracyi, budowy opustoszałej i zrujnowanej, wstępuje teokracya nowa, budowa wspaniała, której ani wróg wywrócić ani starość zniszczyć nie zdoła. W godłach tych znajdujemy z góry podany opis tej nadzwyczajnej godności, jaka cechuje nowe przymierze.

Patrzmy, jak o tem mówi sam Chrystus: „Zaprawdę powiadam wam, nie powstał między narodzonymi z niewiast więtszy nad Jana Chrzciciela: Lecz który iest mnieyszym w królestwie niebieskim, więtszy iest niźli on“ (Mat. XI. 11). Zechciejmy z tem porównać to, co mówi św. Paweł o owym dziedzicu, będącym jeszcze

w wieku dziecięcym, który to dziedzic, aczkolwiek synem iest swego ojca, pozostaje wszakże jako niewolnik pod panowaniem „opiekunów y sprawców," podczas gdy ten, co się przyoblókł w Chrystusa przez chrzest św., jest obdarzony prawdziwą i zupełną wolnością oraz godnością dzieci bożych (Gal. III, 27; IV. 1 ust.) Co się zaś tyczy tego drugiego twierdzenia, tylokrotnie wypowiadanego przez proroka, a mianowicie, że szczególniejszym udziałem królestwa messyanicznego, jest świętość, to spotykamy je w księgach Nowego Testamentu: w przykazaniach i radach ewangelicznych Chrystusa Pana, nawet w samych nazwach „świętych, uświęconych, wybranych, umiłowanych przez Boga, duchownych, uczestniczących w świętem powołaniu," które to nazwy pisarze święci ustawicznie nadają chrześcijanom. I świętość ta pomiędzy nimi istnieć nigdy nie przestała, — dowodem są owe świetne i prawie niezliczone zastępy męczenników, wyznawców, dziewic, jakie Kościół po wsze wieki wysyłał do nieba, a jakich nadzwyczajne cnoty, stałość wiary, czystość życia, poświęcenie i zaparcie siebie, prace przedsięwzięte dla dobra bliźnich, dzieła chrześcijańskiego umartwienia i t. p. doszły do wiadomości powszechnej i stały się przedmiotem ogólnego podziwu.

Chrystus Pan również, gdy kreśli zasady doskonałości dla swego królestwa i gdy pragnie łagodnie prowadzić swoich wiernych do tego, co jest najwznioślejszego w cnocie, czyni wzmiankę o tych, którzy się dobrowolnie stali eunuchami dla królestwa niebieskiego. „Nie wszyscy, powiada On, poymuią słowa tego, ale którym iest dano (je pojąć);" ta bowiem dobrowolna powściągliwość jest odrębnym darem bożym. W każdym razie „kto może poyąć niechay poymuie." Gdyż ta heroiczna praktyka jest ozdobą i doskonałością, stanowiącą własność królestwa messyanicznego, którą właśnie to ostatnie przewyższa dawną teokracyę (*Prw.* Mat. XIX. 11, 12). Otóż, ta Chrystusowa nauka znajduje się już zaznaczona w Izaiaszu i przypisana przezeń nowej teokracyi, jako przywilej, wynoszący ją daleko ponad dawną teokracyę. I rzeczywiście, powiedziawszy, że nikt wykluczon nie bywa od zbawienia messyanicznego, że odtąd usunięte zostaną owe zapory prawa Mojżeszowego, które synowi cudzoziemcy kazały mówić: „Odłączeniem oddzieli mnie Pan od ludu swego" (*Prw.* Deuter. XXIII. 1 — 3), dodaje prorok: „Niech też nie mówi trzebieniec: Otom ia drzewo uschłe!" Ponieważ w dawnem prawie obietnicę płodności uważano za znak błogosławieństwa bożego, przeto eunuch mógł się uważać za przedmiot pewnego rodzaju przekleństwa. Ale, oświadcza prorok, przekleństwo to będzie zniesione, ustąpi ono miejsca pewnej uprzywilejowanej obietnicy, byleby temu stanowi odłączenia towarzyszyła prawdziwa pobożność: „Bo tak mówi Pan trzebieńcom: którzy będą strzedz szabbatów moich, a obiorą com ia chciał, y zachowaią przymierze moie, dam im w domu moim y w murach moich mieysce, y imię lepsze nad syny y córki: imię wieczne dam im, które nie zaginie" (Iz. LVI, 3 — 5). Wymaga od nich przedewszystkiem prawdziwej i wewnętrznej świętości, obejmującej w sobie cześć boską, życie chwalebne, spełnianie dzieł miłych Panu (w oryg. hebr.) i w ogólności wierne a stałe zachowywanie przymierza bożego. Rzezaniec, jeśli spełni to wszystko, znajdzie i *miejsce* i *imię* w domu

bożym i w obrębie murów jego, to znaczy w rodzinie i w mieście bożem: zaszczytnie będzie on tam przyjęty i uważany, będzie się cieszył szacunkiem i chwałą (w tem właśnie leży cała siła wyrazu *nomen*, jak to się okazuje z Gen. XI, 4: *faciamus nobis nomen)* chwałą *lepszą*, aniżeli chwała, jakąby mogło mu zapewnić liczne potomstwo. Jakiż-to kontrast między obu przymierzami! W jednem wzbrania się rzezańcom wstępu do Kościoła bożego, w drugiem — obiecuje się im chwałę lepszą od zaszczytu posiadania licznego potomstwa. I, co więcej: zapewnia się im *imię wieczne* wobec Pana. A więc to sam Jehowa udzieli im tego wiecznego zaszczytu, wobec Jehowy żyć oni będą przyodziani w chwałę bez granic. Czyż cała ta prorocza mowa nie wyprzedza orzeczenia Chrystusowego w przedmiocie dobrowolnej powściągliwości? Czyż nie tłómaczy nam ona, że w nowej teokracyi dziewictwo pozyska w rodzinie bożej zaszczyt bardziej pożądany, aniżeli chwała, jaką przynosi płodność najbardziej błogosławiona. Pytam tedy, gdzie jest w poważaniu dziewictwo, zachowywane przez wzgląd na królestwo boże? Gdzie żyją w codziennej praktyce przepowiednia Izaiasza i ewangeliczne rady Chrystusa? Katolicki to właśnie Kościół przedstawia nam obraz, nakreślony przez proroka!

IX. Wejdźmy teraz w inny zakres pojęć i zapytajmy: co odda swemu Bogu dla okazania Mu wdzięczności Kościół, przyozdobiony tylu darami i obdarzony tylu świetnemi obietnicami? Dowiemy się o tem z ust samego proroka. Przedstawia on nam Kościół uniesiony radością, wyśpiewujący Panu hymn wdzięczności i chwały, oraz wobec wszystkich wielbiący chwałę swego Boga. Kościół ten wielkiem sercem uznaje otrzymane dobrodziejstwa, a wielkość miłości bożej względem niego przepełnia go nadzwyczajną radością. Wykrzykuje więc: „Weseląc się będę się weselił w Panu y rozraduje się dusza moia w Bogu moim: iż mię oblókł w szaty zbawienia, y ubiorem sprawiedliwości odział mię, iako oblubieńca ozdobionego koroną, y iako oblubienicę ubraną kleynotami iey“ (Iz. LXI. 10). Kościół stoi przed Bogiem jako pięknie przystrojona oblubienica, tak iż go rzeczywiście Pismo św. nazywa: oblubienicą Chrystusa czystą, umiłowaną, piękną (II Cor. XI. 2; Efez. V. 27). Również i naród teokratyczny, podobnież przyozdobiony stoi przed Panem, a jeśli już pierwszy lud teokratyczny zowie się królestwem kapłańskiem, to o ileż sprawiedliwiej ukazuje nam prorok lud nowy przyozdobionym w weselne stroje, przepełnionym radością i miłością, jednoczącym w sobie samym godność, chwałę i wspaniałość kapłaństwa! Z proroczą tą wyrocznią dziwnie harmonizuje owa odezwa księcia apostołów do wiernych nowego królestwa teokratycznego: „Wy (jesteście) rodzai wybrany, królewskie kapłaństwo, naród święty, lud nabycia,... dom duchowy, kapłaństwo święte“ (I Piotr. II. 5, 9). Tenże sam hymn chwały i wdzięczności kładzie prorok w usta Kościoła, gdy mówi w rozdz. XII: „Wyznawać cię będę Panie... Wykrzykay a chwal mieszkanie Sion: bo wielki w pośród ciebie Święty Izraelski!“ Często zachęca też lud swój do wielbienia Pana: „*Śpiewaycie* Panu pieśń nową, chwała iego od kończyn ziemie;“ *sławcie* Pana... na wyspach morskich; niechaj *śpiewa* wszystko co zapełnia morze; i t. d. (Iz. XLII. 10 nst.; *Prw.* XXIV. 15; XXV. 1. 9; XXVI. nst.)

Atoli uwielbienia te nie są próżne. Towarzyszą im, według proroka, gorące pragnienia, aby tę chwałę bożą poznali wszyscy, aby i sama teokracya obfitowała w wyszukane owoce pobożności. „Oznaymuycie, powiada między narody wynalazki iego... Spiewaycie Panu, bo wielmożnie uczynił: opowiadaycie to po wszystkiey ziemi... pamiętaycie, że wysokie iest imię iego“ (Iz. XII. 4. 5). Jak widać z tych hymnów i z tego pragnienia rozszerzania chwały bożej, nowa teokracya nie będzie tak jak teokracya dawna — zawodną winnicą i ziemią niewdzięczną (Iz. V); przeciwnie, wyda ona Bogu swemu najrozkoszniejsze owoce: „Bo iako ziemia daie urodzay swoy, a iako ogród rodzi nasienie swe: tak Pan Bóg zrodzi sprawiedliwość y chwałę przedewszemi narody“ (Oz. LXI. 11). Nowa ta ziemia nie bez korzyści będzie przyjmowała potoki łaski, lecz „iako zstępuie deszcz y śnieg z nieba, a tam się więcey nie wraca, ale napaia ziemię y namacza ią, y czyni że rodzi y dawa nasienie sieiącemu y chleb iedzącemu: tak będzie słowo moie, które wynidzie z ust moich nie wróci się do mnie próżne, ale uczyni cokolwiekem chciał, y zdarzy się mu w tym na com je posłał“ (Iz. LV. 10, 11). W ten tedy sposób rosą boską użyźniana teokracya, stanie się dla Pana „winnicą rozkoszy“ (Iz. XXVII, 2) i nasieniem przyjemnem, którem chlubi się Pan, jako „uczynkiem rąk swoich ku wstawieniu“ (Iz. LX. 21).

I czyż w rzeczywistości nie spełnia Kościół względem Boga potrójnego tego obowiązku wdzięczności za otrzymane odeń dobrodziejstwa? — obowiązku wielbienia, obowiązku przepowiadania, obowiązku czynów świętych, którymi w znacznej ilości swych członków dopełnia wszystkich przykazań i rad Pańskich. W Kościele nie ustają nigdy pieśni i uwielbienia; wykonywa on najwyższą cześć boską od wschodu do zachodu świata; w łonie swem posiada Kościół zakony, które dniem i nocą wyśpiewują chwałę Najwyższemu, a w świątyniach jego zgromadza się ustawicznie lud wierny, by zanosić do Boga swe prośby. Nigdy nie oziębła w nim żądza opowiadania ludom chwały. Świadkiem są owe liczne instytucye kościelne, przeznaczone dla missyi w odległych krajach, świadkiem to mnóstwo młodych apostołów, oddających się temu świętemu posłannictwu, świadkiem owo dzieło Propagandy wiary, przez pośrenictwo którego każdy lud wierny składkami swemi i jałmużnami przyczynia się do rozszerzania Ewangelii św.! Wreszcie, w łonie Kościoła nie wysycha nigdy źródło świetnych przykładów wszystkich cnót wszelkiego rodzaju. W miarę możności pobudza Kościół swe dzieci do dokładnego zachowywania przykazań bożych, a w zakonnych zgromadzeniach płci obojga czuwa nad tem, aby wiernie spełniano ogłoszone przez Chrystusa Pana rady ewangeliczne. Tym więc sposobem składa Kościół bezustannie Bogu tę potrójną daninę, o jakiej wspomina prorok.

Nie może też ujść uwagi naszej to, co powiada prorok o *sposobie*, w jaki słowo boże jest skuteczne w królestwie bożem. Porównywa on, jakeśmy widzieli, działanie boże, mające założyć, rozszerzyć, zachować nową teokracyę, do działania deszczu, przesycającego i użyźniającego ziemię (Iz. LV. 10, 11). Łaska boża przeto rozlewa się w duszach łagodnie i słodko; pobudza je i podnosi, boskiem ziarnem zapładnia i do wydawania znakomitych owoców

cnoty skłania. Nie trzeba się więc w królestwie bożem spodziewać takiego sposobu działania bożego, któryby gwałtowne jakieś sprowadzał zmiany, któryby wydawał zjawiska niesłychane i błyskotliwe; i owszem, obietnice boże rozwijają się spokojnie i powoli dojrzewają w wyborny owoc. — A czy inny będzie historyczny rozwój Kościoła? Bynajmniej! Założony on został i rozszerzony nie gwałtem i postrachem, nie bronią i ulicznym zgiełkiem, nie gwałtownym przewrotem stosunków i rzeczy doczesnych, nie dąży do objęcia panowania nad ludami drogą przepychu i zewnętrznego blasku, lecz pokojowymi i łagodnymi środkami, zachętą, ukazywaniem darów bożych, słowem,—sposobem działania najzupełniej zgodnym z proroczą figurą Izaiasza. I rzeczywiście, aczkolwiek nieraz dla uwydatnienia skuteczności woli bożej przedstawia nam prorok Boga pod postacią wojownika, niepowstrzymanym pędem dławiącego swych wrogów w celu ustanowienia królestwa sprawiedliwości (Iz. XLII, 13 ust.; LIX, 16), dosyć nam jednak daje wskazówek przeciw błędnemu tłómaczeniu tego wojowniczego obrazu. Są to mianowicie pewne porównania, jakich używa prorok naprzykład: „Oto wszyscy potarci będą iako szata, mól ie zgryzie“ (Iz. L. 9). Upadek nieprzyjaciół, jako skutek odniesionego nad nimi zwycięstwa, przedstawiony jest w tem miejscu nie jako skutek wrzawy i wojennego zamieszania, lecz jako skutek, który nastąpił powoli i w milczeniu; boć zużycie odzieży i zniszczenie materyi lub drzewa ukąszeniami molów dokonywa się powoli i w ciszy: to co się z początku wydawało być całem i trwałem, z czasem się niszczy i rozkładowi ulega.

Ten spokojny, łagodny, zachęcający sposób, w jaki Kościół ma spełniać dzieło boże, występuje również bardzo wyraźnie z pojęcia, jakie nam daje prorok o najwyższym zwierzchniku Kościoła, o jego życiu i o jego działaniu. Przedstawia nam, istotnie, Messyasza urodzonego w ubogim stanie, pędzącego dni swego życia w pracy i ubóstwie, łagodnego i dobrodusznego, przybiegającego z pomocą strapionym i nieszczęśliwym. Rozważmy każdą z tych cech powyższych, by się lepiej przekonać, że i w tym razie zachodzi najzupełniejsza zgodność pomiędzy proroctwem a jego spełnieniem. Izaiasz przedstawia nam Messyasza jako odrośl, jako małą latorośl, wznoszącą się z pnia Jessego (XI, 1). Ustęp ten, nawet zdaniem racyonalistów, jest messyaniczny. A więc, drzewo domu Dawidowego, które Ezechiel prorok cedrem nazywa XVII, 3), jest ścięte: zostaje po niem tylko pień w ziemi ukryty (jest-to znaczenie odnośnego wyrazu hebrajskiego). I oto widzimy rzeczywiście upadek domu królewskiego, sprawdzający na sobie to, co Natan prorok przepowiedział Dawidowi o losie królów bezbożnych, ukaranych przez Pana (II Król. VII, 14): oto przybytek Dawida wywrócony (Amos. IX, 11); korona królewska i kapłański dyadem odebrane (Ezech. XXI. 26). A gdy dom królewski dojdzie do podobnego stanu, wtedy powstanie Messyasz; ma on tak samo jak Dawid dojść do władzy, wyszedłszy ze stanu ubogiego i nizkiego. I istotnie, co się stało z chwałą Dawida, gdy Chrystus Pan na świat przyszedł? Czyż nie była ona jakoby pień ściętego drzewa? Temu zaś pochodzeniu odpowiada, podług proroctwa, życie ubogie, jakie pędzi Chrystus nie tylko w mieście królewskiem,

lecz w ziemi *Izraela:* „Przetoż da wam sam Pan ziemię. Oto Panna pocznie y porodzi syna y nazową imię iego Emmanuel. Masło y miód ieść będzie, aby umiał odrzucać złe y obierać dobre. Bo pierwey niż będzie umiało dziecię odrzucić złe y obrać dobre: będzie opuszczona ziemia, którą się ty brzydzisz dla dwu królów iey“ (w hebr.: ziemia Izraela i Syrya) (Iz. VII. 14 — 16). Wiem, że wielu racyonalistów zaprzecza messyanicznego charakteru tego proroctwa. Jednakże łatwo przeciw nim udowodnić, że w myśli proroka nazwa Emmanuel oznacza Messyasza. Dowodzi się to zaś z tego, co powiedziano o Emmanuelu w rozdz. VIII (w. 10 hebr.) jako też z opisu tegoż samego maluczkiego nowonarodzonego dziecięcia (w rozdz. IX. 6), który to opis cała szkoła racyonalistyczna rozumie o Messyaszu.

Co do nas, to nie będziemy się już dłużej nad tem rozwodzili. [1]) Wystarczy nam zauważyć, (co zresztą wyrazy te mówią same przez się i co Duch św. uroczyście nam objawił przez ewangelistę św. Mateusza): że prorok przepowiada dziewicze poczęcie i narodzenie, oraz uwielbienia i przywileje tej, którą wszystkie narody mają nazywać błogosławioną. Umieszcza prorok życie młodzieńca Messyasza w epoce, kiedy ziemia Izraelska będzie *opuszczona* przez jej króla, to znaczy, kiedy po upadku królestwa ziemia ta przyjdzie do stanu nędzy i poniżenia. Nędzny stan tego kraju, bardzo daleki od godności i powagi królewskiej, wyjaśnia następnie prorok temi słowy: „masło y miód ieść będzie;“ gdyż według świadectwa samego nawet Izaiasza żywienie się masłem i miodem jest znakiem i godłem ziemi spustoszonej i zamienionej w pustynię. A zatem, jeśli Messyasz w młodości swej żywi się samemi tylko potrawami, właściwemi krajowi opustoszałemu i przez większość jego mieszkańców opuszczonemu, to znaczy, że prorok przedstawia nam go jako młodego człowieka, żyjącego nie w kwitnącem królestwie Dawida, nie w kraju potężnym i panującym, lecz w krainie podbitej, wzgardzonej, deptanej przez obcych władców i z wszelkiego blasku a świetności obranej. Taką ma być w widzeniu proroka kraina, obejmująca niegdyś królestwa Izraelskie i Syryjskie. Messyasz więc spędzić ma młodość nie w Judei, lecz w krainie na północ od niej położonej, krainie pozbawionej podówczas króla, podbitej przez obcych i ogołoconej ze wszelkiego zaszczytu. I w tej to krainie Messyasz używa pokarmów, będących podług wiersza 20 — 22 pożywieniem ludzi ubogich, posiadających na swe wyżywienie jednę tylko krowę i dwie owieczki. Ponieważ zaś tacy ludzie nie są uważani za szlachetnych a władzą i bogactwami możnych, ponieważ, przeciwnie, szczupłe to mienie, ograniczone do jednej krowy i dwóch owieczek jako też to pożywienie, jakie się zdobywa staraniem około tych zwierząt, oznaczają życie ubogie, pokorne, pracowite, przeto prorok jasno tu przepowiada i opisuje, że Messyasz-młodzieniec żyć będzie w kraju cudzoziemskim, daleki od królewskiego pałacu, i prowadzić tam bę-

---

[1]) Ob. o tym przedmiocie: *Corluy.* Spicilegium t. I. str. 404 — 441; *Fillion.* Essai d'Exégèse. str. 23 nst. *Knabenbauer.* Comentar. in Isaiam, t. I. str. 164—199.

dzie życie ubogie, ciche i pracowite. I czyż trzeba po tem wszystkiem dowodzić, że to proroctwo zgadza się z rzeczywistością? Wtedy gdy zgasła królewska świetność Dawida, znakomity jego potomek, Chrystus, wzrastał w krainie Galilejskiej, krainie przez samych nawet żydów pogardzanej, podległej rządom i panowaniu cudzoziemca, wzrastał wśród rodziny ubogiej, oddany rzemiosłu i używający zapewne pożywienia, właściwego stanowi *robotniczemu*.

Niskiemu temu pochodzeniu i tej cichej a nieznanej młodości odpowiadać ma cała reszta życia Messyasza, jako też sposób, w jaki spełni on swe posłannictwo. W tym przedmiocie porównajmy przedewszystkiem miejsca: rozdz. XLII, 1 — 4 i LXI, 1 — 3; przedstawiwszy naprzód w rozdz. XLI (w. 2 nst.) bohatera wojennego, podbijającego narody i króle, depcącego nogami jak błoto urzędy i władze, które nimi rządzą, bohatera, którego jednak żyjący na wygnaniu Izrael obawiać się nie potrzebuje, gdyż posyła mu go Jehowa jako oswobodziciela (XL. 2, 3 nst.; 25), prorok przeciwstawia temu zdobywcy w rozdz. XLII innego bohatera, oswobodziciela i odkupiciela ludu. Napełniony duchem Bożym, obdarzony dobrocią, słodyczą, bezgranicznem miłosierdziem, zbawca ten głosi ludowi prawo boże i wyprowadza go z niewoli duchowej: „Oto, powiada, sługa moy, przyimę go; wybrany moy, upodobała sobie w nim dusza moia: dałem ducha mego nań, sąd narodom wyda.“ (XLII, 1). Któż tedy jest owym innym sługą Jehowy, którego Jehowa powołuje, wybiera na opowiadanie ziemi prawa i woli bożej? Łatwo nam przyjdzie odpowiedzieć, skoro zważymy, że opisuje go nam prorok tymi samymi rysami, jakie wyżej oznaczają Messyasza (XI. 1 nst.). „I odpocznie na nim Duch Pański“ (XI, 2) i „dałem ducha mego nań“ (XLII. 1); „nie według widzenia oczu sądzić będzie“ (XI. 3) i „w prawdzie wywiedzie sąd“ (XLII. 3); „będzie sądził w sprawiedliwości ubogie y będzie strofował w prawości“ (XI, 4) i „sąd narodom wyda“ (XLII. 1); „postanowi na ziemi sąd...“ (XLII. 4); „stoi na znak (jedności) narodów“ (XI. 10) i „dałem cię za przymierze ludu, za światłość narodom“ (XLII. 6); „iemu się narodowie modlić będą“ (XI. 10), „a zakonu iego wyspy czekać będą“ (XLII. 4); „y będzie dnia onego: przyłoży Pan powtóre rękę swą, aby posiadł ostatek ludu swego“ (XI. 11) i „y uiąłem rękę twą a zachowałem cię“ (XLII. 6). Chciejmy uważnie porównać ze sobą odnośne miejsca. Czyż nie widzimy w nich ustawicznie najdokładniejszej *słownej* i *rzeczowej* równoległości? Czyż z obu stron nie tenże sam obraz, tenże charakter, toż samo zadanie, taż sama potęga i taż sama w działaniu skuteczność? Otóż, według zdania wszystkich, w rozdz. XI mowa jest o Messyaszu; opisuje się tam jego osoba i jego dzieło; jakże więc możnaby przeczyć, że to nie on jest opisany w rozdz. XLII? Jedna jest tylko między obu temi miejscami różnica, która lepiej jeszcze uwydatnia to, co chcemy: rozdział XI opisuje zwycięstwo, jakie odniesie potomek Jessego nad swymi nieprzyjaciołmi słowem, nauką i skinieniem swej woli: „y ubiie ziemię rózgą ust swoich, a duchem warg swoich zabiie niezbożnika“ (XI. 4), podczas gdy rozdział XLII okazuje drogę, która prowadzi do tego zwycięstwa (XLII. 2 — 4). Tam widzimy Messyasza, jak pokonywa swych nieprzyjaciół, tu zaś widzimy go, jak idzie do tego nad wrogiem zwycięstwa.

Obaczmy teraz, jak pracuje Messyasz nad swojem dziełem: „Nie będzie wołał, ani będzie miał wzgląd na osoby, ani będzie słyszan głos iego na ulicy“ (XLII. 2). Zauważyć trzeba, że opis ten jest przedewszystkiem i wprost przeciwny przedstawionemu poprzednio opisowi bohatera wojennego. Ten ostatni napełnia wszystko zamieszaniem i strachem; Messyasz więc w przeciwieństwie do niego będzie osobistością charakteru łagodnego, dobrego, spokojnego, dalekiego od wszelkiego przepychu i zbytku, nie działającego z hałasem i próżną okazałością, lecz ze spokojem i skromnością. Wszystko to przemawia za charakterem pokojowym człowieka. Właściwa to rzecz przeto, aby człowiek o takim charakterze oddawał się z nadzwyczajną słodyczą wspomaganiu słabych i pocieszaniu cierpiących: „Trzciny nałamionej nie skruszy, a lnu kurzącego się nie zagasi“ (XLII, 3). To znaczy, obejmie on i odwagi doda tym, co są uciśnieni i tak bardzo strapieni, że życie w nich prawie zamarło. Nie będzie on zatem tak jak potężni i mądrzy tego świata, którzy dumną pogardą ścigają słabych i cierpiących, którzy się odwracają od nieszczęśliwych i odtrącają ich lub zgładzić usiłują. W przysłowiowem swem wyrażeniu Izaiasz ukazuje nam słodycz i miłość, z jaką Messyasz pociąga ku sobie i zniewala tych, co są przywaleni ciężarem grzechów, — miłość, z jaką słabym grzesznikom usiłuje dodać siły do spełniania cnoty, a tym sposobem pobudza małą iskierkę dobrego, jaka jeszcze w nich tleje, do rozniecenia wielkiego światła i wspaniałego blasku. Zresztą nie ograniczy się on na tem jedynie. Z tą bowiem łagodnością połączy niczem niezwyciężoną wspaniałomyślność, nigdy nie ustającą w działaniu, nie dającą się trudnościami zniechęcić, lecz niezmordowanie kroczącą ku zamierzonemu celowi. Myśl tę w następujący sposób wypowiada prorok: „Nie będzie smutnym ani zaburzonym, aż postanowi na ziemi sąd“ (XLII. 4), aż do czasu, kiedy zasada prawdy i sprawiedliwości będzie ustanowiona po całym świecie. Tak tedy prorok kreśli prawa, podług których Kościół messyaniczny ma nabierać wzrostu i siły. Takie jest oto proroctwo! Tak został odrysowany Messyasz i Jego sposób działania! Możnaby powiedzieć, że prorok już naprzód opisał opowiadanie ewangeliczne. A gdy słyszymy Messyasza mówiącego: „Poydzcie do mnie wszyscy którzy pracuiecie i obciążeni iesteście, a ia was pocieszę,“ albo „uczcie się odemnie, iżem iest cichy i pokornego serca,“ gdy Go widzimy łagodnym i miłosiernym dla grzeszników, umacniającym słabych w wierze, dodającym siły i odwagi tym, co się chwieją: „ufaj córko...“ i t. d., czyż to wszystko nie przypomina nam owego obrazu Chrystusa Pana, jaki nam tak wyraźnie zarysował prorok na wiele wieków naprzód? Dla tego też św. Mateusz, który w swej ewangelii chce wykazać żydom, że Jezus jest obiecanym przez Boga i przepowiedzianym przez proroków Messyaszem, powiada, że te opisane przez Izaiasza rysy charakterystyczne urzeczywistniły się i najdokładniej spełniły w Jezusie; zaznacza przytem, że to urzeczywistnienie nastąpiło w czasie, kiedy faryzeusze szukali sposobu zgładzenia Jezusa (Mat. XII. 14—21).

Ten charakter Messyasza, który jednocześnie stanowi dla Kościoła zasadę postępowania, widnieje również z owego sławnego

proroctwa Izaiasza, przez którego sam Chrystus rozpoczyna swe nauczanie: „Duch Pański na mnie, przeto że mię Pan pomazał: posłał mię abych oznaymił cichym, abych leczył skruszone sercem...“ i t. d. (Iz. LXI. 1 — 3; Łuk. IV, 18). Ten, którego prorok nazywa pomazanym i nauczonym przez Ducha Pańskiego, jest właśnie Messyaszem, temiż samemi barwami odmalowanym w rozdz. XI co XLII. Ten Chrystus, pomazaniec Pański, posłan jest dla niesienia dobrej nowiny strapionym, to znaczy dla opowiadania Ewangelii ubogim. Wskazuje to sam Chrystus wobec wysłańców Jana-Chrzciciela jako znak, że nadszedł czas messyaniczny, że on sam jest tym, który miał przyjść i że nie trzeba oczekiwać innego (Mat. XI. 3 — 6). Posłany jest na to, by leczyć tych, co mają serce skruszone, to jest by podnosić na duchu tych, co są smutni, przygnębieni, małoduszni; a zatem, by umacniać i pocieszać dusze chore, niewiarą, bojaźnią, strapieniem złamane. Słowem, posłany jest na to, by pocieszać i zbawiać nieszczęśliwych.

Ale biada tym, co odrzucą przynoszone im zbawienie! Messyasz bowiem postawion jest na zmartwychwstanie i na upadek: myśl to wyrażona w następujących słowach Izaiasza: „posłał mię... abych opowiadał rok ubłagalny Panu,“ czas dobrej woli i miłosierdzia bożego; ale także posłany jest by zwiastować „dzień pomsty Boga naszego“ (Iz. LI. 2). Chrystus zapowiedział ten dzień pomsty, gdy wielokrotnie wygłaszał przekleństwa przeciw światu i jego żądzom, gdy przedstawiał upadek, zgotowany domowi zbudowanemu na piasku, gdy przepowiadał i pomstę bożą, jaka miała dosięgnąć miasto niewdzięczne, i sąd ostateczny, na którym odda każdemu podług czynów jego.

Te są tedy główniejsze przepowiednie Izaiasza o Kościele jak również o życiu publicznem Chrystusa Pana. Otóż ten obraz Kościoła i Chrystusa uczyniony został na wiele wieków przed tem, zanim Chrystus ukazał się na świecie, zanim nowa teokracya istnieć zaczęła. Z obawy, iżby się ktoś nie dał powodować wątpliwościom, jakie racyonaliści podnoszą o autentyczności tej części proroctwa Izaiasza, obejmującej rozdziały XL — XLVI, dosyć będzie zauważyć, że przytoczone w ciągu tego studyum i wyjaśnione proroctwa zachowują całą swą siłę dowodową, choćby nawet nie były napisane na 700 lat blisko przed ich spełnieniem. Odnośnie do kwestyi, jaka nas tu obecnie zajmuje, wystarcza aż nadto, choćby te proroctwa, jak chce racyonalizm, pochodziły z 538 roku przed Chr.: proroctwo bowiem zawsze pozostaje boskiem, skoro tylko poprzedza przepowiadany wypadek na tyle, że nie można go przypisać naturalnemu przewidywaniu ze strony umysłu ludzkiego. Pod tym względem nic na tem nie zależy, czy omawiany wypadek zaszedł w 538 czy w 700 lat przed Chr. . Można zresztą wykazać na dowodach zupełnie przekonywających, że te rozdziały są w całości dziełem Izaiasza.

Gdy się uważnie rozważa te proroctwa, trudno niepowiedzieć sobie: „Palec boży jest tu!“ Czyż już to samo nie jest rzeczą podziwu godną i prawdziwie niewytłómaczoną, iż żyd, jakim był Izaiasz, znający tylko dawną i ograniczoną teokracyę, doszedł do tak podniosłego pojęcia o teokracyi powszechnej? Ale co bardziej jeszcze zadziwiające, to że już na 700 lat naprzód wypowiada on

zasady i sposoby, podług których królestwo boże ma być założone i rozszerzone w ciągu wieków; że podaje właściwą królestwu temu cechę, dary jego, cnoty, przywileje. Bardziej jeszcze jest zastanawiające to, że wypowiada on tak dokładne i tak szczegółowe proroctwa o tej szczególnej osobistości, Messyaszu, o Jego dziewiczem narodzeniu i młodości spędzonej w kraju *Izraela*, o Jego życiu ubogiem, nieznanem, pokornem, a naturze Jego nauki. Dodajmy do tego proroctwa (o których mowa w art. „Męka"), odnoszące się do męki i do wynikającej z niej chwały. Nietylko objął prorok wzrokiem duszy te rzeczy, jakie miały się spełnić w 700 lat później, ale nadto określił naprzód prawa, jakie rządzić miały w królestwie bożem i jakie rządzić niem będą aż do skończenia wieków. Dla tego to jeden z natchnionych pisarzy świętych, słusznie powiada o nim tę świetną pochwałę: „Izaiasz, prorok wielki y wierny przed oczyma bożemi... wielkim duchem przeyrzał poślednieysze rzeczy... pokazał aż na wieki przyszłe rzeczy y skryte pierwey niż się stały." (Ekkles. XLXIII, 25, 27, 28). Co do nas, badających te proroctwa i patrzących, jak się przed oczyma naszemi rozwijają wypadki, które je urzeczywistniają, zmuszeni jesteśmy z księciem apostołów powiedzieć: „Abowiem wolą ludzką nigdy proroctwo nie iest przyniesione, ale Duchem św. natchnieni mówili ludzie święci Boży." (II Piotr, 1, 21). *(J. Knabenbauer S. J.).*

X. W. S.

J.

JAHEL. — Opowiada autor Księgi Sędziów w rozdz. IV — V, że Sisara, wódz wojska Jabina, króla Azoru i prześladowcy Hebrajczyków, zostawszy pokonanym przez Baraka, ratował się ucieczką. Schronił się tedy do namiotu Abera Cynejczyka, z którym Jabin żył w zgodzie. Żona Abera, Jahel, która się podówczas znajdowała w namiocie, prosiła go, aby śmiało wszedł do namiotu, gdzie go obiecała otoczyć swą opieką; później jednak, gdy Sisara zasnął, zabiła go taż sama Jahel, topiąc gwóźdź w jego skroni. Natchniony pisarz nie wypowiada swego zdania o tym czynie, lecz przytacza pieśń zwycięską Debory i Baraka, która wysławia Jahelę za to, iż zabiła nieprzyjaciela ludu Izraelskiego, i w której są opiewane okoliczności tego jej czynu. Prócz tego wielu Ojców Kościoła widzi w Jaheli prorocką figurę Kościoła. Przy tej sposobności nieprzyjaciele Biblii zarzucają Jaheli zdradę, a Pismu św. wysławianie zbrodni. Obaczmy, czy te zarzuty są uzasadnione.

1-o Odnośnie do Jaheli przyznać trzeba, że czyn jej, sądzony podług zasad moralności, jakie nam chrystyanizm w całości poznać dozwolił, zasługuje na potępienie. Ale pytanie, czy Jahel znała te zasady? Czyż nie była ona raczej przejęta powszechnem wówczas przekonaniem, że względem wroga wszystko jest dozwolone, — podstęp, oszustwo i przemoc? Być może, iż pomimo pokoju, zawartego pomiędzy jej mężem a królem Jabinem, stała ona po stronie Hebrajczyków, narodu nieszczęśliwego, od lat dwudziestu jęczącego pod jarzmem króla Chananejskiego? Być może, iż obawiała się na przyszłość z jednej strony ściągnąć na się gniew Sisary, gdyby mu nie ofiarowała gościnności, a z drugiej — gniew Hebrajczyków, gdyby ci odnaleźli swego wroga ukrytego w jej namiocie? Być może jeszcze, iż miała ona do pomszczenia wielką jakąś krzywdę osobistą? Być może wreszcie, że działała w ten sposób skutkiem szczególnego rozkazu bożego? Tego wszystkiego nie wiemy; pisarz święty nie porusza tych kwestyi. Słowem, czyn tej kobiety jest naganny sam w sobie, ale czy Jahel wiedziała o tem? czy też przeciwnie, miała dostateczne a nieznane nam pobudki, które ją mogą uniewinniać? Nikt tego nie wie, i nikt przeto nie ma jej prawa potępiać.

2. Popełnia się pewną niedokładność, gdy się mówi, że Pismo święte pochwala zdradę, jakiej się dopuściła Jahel przeciw Sisarze; nie mówi ono ani jednego słowa, któreby upoważniało do takiego wniosku. Debora i Barak chwalą w swej pieśni Jahelę i życzą jej pomyślności z powodu śmierci Sisary, gdyż widzą w tej kobiecie istotę, która się przyczyniła do zwycięstwa Izraela. Obowiązek wdzięczności tego od nich wymagał. Nie do nich należało poszukiwać, czy ona miała dostateczne pobudki do takiego omylenia swego i ich wroga. Co więcej, autor Księgi Sędziów ani chwali ani gani tej pieśni; nie mówi nawet wcale, czy pieśń ta była natchniona; ogranicza się tylko na przytoczeniu jej osnowy. Być może, iż on wewnętrznie pochwalał postępowanie Jaheli, i sam się w tem mylił; ale tego swego błędu w kanonicznym tekście Księgi świętej wcale nie wyraził.

Wreszcie, że Jahelę uważano za figurę Kościoła, nie przypuszcza to jeszcze wcale, aby czyn jej był godziwy. Jeśli chwaliło ją wielu Ojców Kościoła, to chwaliło nie za to, iż nie dotrzymała wiary Sisarze, lecz za jej wielką odwagę i bardzo doniosły do Izraelitów skutek jej czynu.

Słowem, żadnej poważnej podstawy nie mają zarzuty, czynione Pismu św. i Kościołowi z powodu czynu Jaheli. *(J. Chr. Jaugey).*

X. W. S.

JAKÓB. *(Proroctwo J'a).* — Jakób, czując się bliskim śmierci, zebrał swe dzieci, dwunastu patryarchów, około swego łoża, aby im przed śmiercią udzielił błogosławieństwa. Uroczysta była to chwila w życiu patryarchów — owa chwila najwyższego błogosławieństwa. Izaak w skutek długiej starości pozbawiony wzroku, obawiając się, aby go śmierć nie zaskoczyła, dwom swoim synom, udzielił ojcowskiego patryarchalnego błogosławieństwa. Wiadomo, w jaki sposób Jakób otrzymał pierworodztwo i obietnice messyaniczne. Mojżesz i Jozue, dobiegłszy końca swego długiego życia, uroczyście błogosławili lud, którym rządzili.

Podobnież Jakób za zbliżeniem się ostatniej godziny udzielił swym dzieciom owego sławnego błogosławieństwa, opisanego w rozdziale XLIX Księgi Rodzaju. Wtedy to właśnie ten święty patryarcha, podobnie jak Izaak, Mojżesz i Jozue, zatopiwszy wzrok duszy w przyszłości, przy pomocy światła otrzymanego z góry uchylił rąbek zasłony, pokrywającej losy dwunastu pokoleń. Szczególniejsze znaczenie mają wyrazy, odnoszące się do pokolenia Judy. Poprzednie proroctwa zapowiadały Oswobodziciela, który miał wyjść z rodu Abrahama, Izaaka i Jakóba, lecz nie oznaczały jeszcze czasu Jego przyjścia. Brak ten właśnie zapełnia proroctwo Jakóba: wskazuje ostateczny kres przyjścia tego Oswobodziciela, oczekując jeszcze tylko, aby Daniel uzupełnił przepowiednię przez oznaczenie liczby lat przyjścia Messyasza. Berło, to jest najwyższa władza, nie będzie odjęta od Judy, dopóki nie przyjdzie ten, który będzie „pożądaniem narodów," a którego patryarcha nazywa szczególnem imieniem „Sziloh." Tak, iż skoro Juda raz utracił bezpowrotnie berło, nie można się już spodziewać przyjścia Messyasza.

Proroctwo Jakóba w całości zasługiwałoby na zbadanie, lecz musimy się tu ograniczyć tylko na tem, co się odnosi do Judy.

Jakób tedy, pozbawiwszy Rubena prawa pierworodztwa dla występku, jakim się był splamił, przeklął mężobójstwo i rabunek miasta Sichem, dokonany przez Simeona i Lewiego, a przyszedł do czwartego swego syna Judy, którego przywileje wynosi w ten sposób: „Ty Judo, ciebie chwalić będą bracia twoi: ręka twoia na szyiach nieprzyiaciół twoich, kłaniać ci się będą synowie oyca twego. Szczenię lwie Juda: do łupu (hebr. *od łupu)* synu móy wstąpiłeś: odpoczywaiąc ległeś (hebr. schylił się i legł) iako lew, y iako lwica. Któż go wzbudzi? Nie będzie odięty sceptr od Judy, ani wódz z biódr iego, aż przydzie który ma bydź posłan, a on będzie oczekiwaniem narodów.“ (Nie odejdzie berło od Judy ani prawodawca z rodu jego, dopóki nie przyjdzie *Sziloh* i jemu posłuszeństwo narodów). Przywiązując do winnice źrzebię swoie, a do winnicy macice, o synu móy, oślicę swoię. (Przywiąże do winnej macicy Sorek osiołka swego). „Omyie w winie szatę swoię, a we krwi iagód winnych płaszcz swóy. Cudnieysze są oczy iego niż wino, a zęby iego bielsze niż mleko“ [1]).

Jak to był uczynił z Gadem, Danem i Józefem, rozpoczyna Jakób od alluzyi do imienia Judy. Juda bowiem po hebrajsku znaczy „chwała.“ Jak gdybyśmy powiedzieli: „ty, chwało, bracia twoi będą cię chwalili,“ albo jak inni objaśniają: „ty jesteś chwałą, bracia twoi będą cię chwalili“ [2]). Onkelos i Jonatan w swoich chaldejskich parafrazach, wyrazy te odnoszą do kazirodztwa Judy z Tamarą i do wyznania tego występku przez Judę. Znaczenie tych wyrazów byłoby więc takie: „Juda, ty wyznałeś swój występek, swoje kazirodztwo z Tamarą pomimo zawstydzenia i dla tego bracia twoi będą cię chwalili.“ Lecz w takim razie nie widać, dla czegoby Jakób, mając wygłosić pochwałę dla Judy, wspominał o fakcie tak nagannym; również nie widać, dlaczegoby mieli bracia Judy chwalić go za to. Św. Efrem daje inne wyjaśnienie: „Juda, bracia twoi będą cię chwalili, żeś odciągnął ich od zabójstwa Józefa i tym sposobem przygotowałeś im zabezpieczenie od głodu, od którego byliby zginęli.“ To objaśnienie podobało się niektórym starożytnym egzegetom, lecz nie da się ono utrzymać; albowiem ta pochwała odnosiłaby się raczej do Rubena, który wszelkich starań dołożył, aby odwieść swych braci od krwawego zamiaru, gdy tymczasem Juda zgodził się na takowy i tylko poradził im sprzedać brata zamiast go zabijać. Chwała więc nie odnosi się do osoby Judy, lecz do jego pokolenia, przeznaczenie którego Jakób przewidział, jak to oznajmił na początku swej mowy: „Zbierzcie się, abym oznaymił co ma przyśdź na was we dni ostatnie“ [3]. Takie jest ogólne rozumienie wszystkich komentatorów, zarówno protestantów jak racyonalistów i katolików.

I rzeczywiście, pokolenie Judy było ze wszystkich pokoleń najsilniejsze i najświetniejsze: ono wydało narodowi Bożemu Dawida i Salomona, oraz cały szereg królów aż do niewoli babilońskiej; a po niewoli babilońskiej dało imię swoje całemu narodowi. Lecz

[1]) Rozdz. XLIX, 8—12.

[2]) יְהוּדָה od źródłosłowu יָדָה hipp. הוֹדָה laudavit., pochwalił.

[3]) Rozd. XLIX, 1.

największy tytuł do chwały, dla którego szczególniej Juda miał być chwalony, jest to, że z pokolenia jego miał się narodzić Messyasz. To przedewszystkiem patryarcha prorok miał na myśli, gdy mówił: „Bracia twoi będą cię chwalili“ Albowiem hebrajskie słowo tu użyte יהודה używa się w Piśmie św. tylko dla oznaczenia chwały, składanej Bogu, nigdy zaś dla oznaczenia pochwał dawanych człowiekowi; Gezenius, jeden z naszych przeciwników, zgadza się na to w swym wielkim hebrajskim słowniku. Tak też rozumiała to imię Lia, gdy dawała je swemu czwartemu synowi: „Poczęła i wydała na świat syna, mówiąc: Teraz już będę wyznawać אוֹדֶה Bogu i przetoż nazwała go Judą יְהוּדָה

„*Ręka twoia* (będzie) *na szyiach nieprzyiaciół twoich*,“ zacięży nad nimi, i powali ich [1]). Tłómacze w rozmaity sposób objaśniają tę przenośnię. Wszyscy się na to zgadzają, że ona przyobiecuje Judzie tryumf nad jego nieprzyjaciołmi. Co, według św. Efrema [2]), stało się za Dawida, który, pochodząc z pokolenia Judy, pokonał wszystkich swych nieprzyjaciół i rozszerzył granice swego królestwa aż do Eufratu. Można również wyrazy te odnieść do ogólnych losów pokolenia Judy. Albowiem pokolenie to zawsze odznaczało się siłą i męstwem. Ono to szło pierwsze do walki [3]); ono też odniosło liczne zwycięstwa nie tylko za Dawida, lecz i za jego następców. Pomimo to jednak, ponieważ obok wszystkich tych zwycięstw zdarzały się niepowodzenia, proroctwo to spełniło się w całości dopiero na Jezusie Chrystusie, który pochodził z pokolenia Judy i który przez swą śmierć i swe zmartwychwstanie zwyciężył świat, skruszył wszystkie moce nieprzyjacielskie i od dziewiętnastu wieków zwyciężać ich nie przestaje. [4])

„*Synowie ojca twego padną na twarze przed tobą*“ lub jak Wulgata tłómaczy: „kłaniać ci się będą;“ użyte tu bowiem słowo hebrajskie odnosić się może albo do czci należnej Bogu, albo do hołdu, jaki się składa człowiekowi na znak poddaństwa. Wyrazy te przenoszą na Judę pierwszeństwo, jakie z prawa starszeństwa należało się Rubenowi. Tych samych słów użył Izaak, gdy udzielał prawa pierworodztwa: „bądź panem braci twoich, a niech się pochylają przed tobą synowie matki twej.“ Jakób zaś nie mówi tu „synowie matki twej,“ lecz: synowie ojca twego, dla oznaczenia wszystkich pokoleń Izraela. Pokolenie Judy zawsze posiadało pierwszeństwo. Za Dawida po śmierci Saula wszystkie pokolenia pokłoniły się swemu królowi. Pod tym pokłonem przyobiecanym Judzie można rozumieć pokłon i religijne hołdy oddawane Messyaszowi, potomkowi Judy.

Szczenię lwie Juda. Wstępujesz mój synu, porwawszy swój łup. [5])

---

[1]) Cfr. Calmet na to miejsce.

[2]) *Opp. Syr. lat.* I, 107.

[3]) *Liczb.* X, 14; *Sędz.* I. 2; XX. 8.

[4]) Porówn. S. Ambr. *De benedict. patr.* IV, 17; S. Augustyn, *Contra Faustum*, XII, 42; Rufin. *De bened. patr.* I, 1.

[5]) Takie jest znaczenie tekstu hebrajskiego, znaczenie, którego wymaga metafora. Wulgata kładąc „ad praedam ascendisti,“ zaciemnia to co następuje oraz powiązanie przenośni użytej przez świętego patryarchę.

Uklęknął, legł jako lew i jako lwica. Któż odważy się go wzbudzić? Juda jest tu przyrównany do lwa, który, pochwyciwszy swą zdobycz, wstępuje na górę i skurczony wchodzi do swej kryjówki. Tam się kładzie, wypoczywa i wydaje przeraźliwe ryki, trzymając swą zdobycz.

Aby przyozdobić podobieństwo, którem się posługuje, najpierw mówi prorok o młodym lwie, albowiem młode lwy z większą chciwością rzucają się na zdobycz. Gdy zwierzę jest w swem legowisku, nazywa je lwem, lwicą. Lew jest ogólne imię; nazwa lwicy służy do upiększenia i do poetycznego paralelizmu. Lwica, gdy ma przy sobie w kryjówce szczenięta, jest bardziej dzika niż lew; nikt się nie ośmieli do niej przybliżyć. Juda więc przyrównany jest do lwa, który obarczony zdobyczą wchodzi do swego legowiska, wypoczywa i jest tak straszny, gdy śpi, że nikt się doń nie śmie przybliżyć, aby go rozbudzić. Warto zapytać, w jakiem znaczeniu Juda jest przyrównany do lwa i co Jakób chciał oznaczyć przez tę śmiałą przenośnię?

Lew w Księgach Świętych bywa przedstawiany jako jedno z najstraszliwszych zwierząt; nie zna on uczucia bojaźni; nic go onieśmielić nie może; niezwyciężony bywa ten król dzikich zwierząt. [1]) Dla tego to właśnie do lwa przyrównywają ludzi mężnych i królów potężnych, takich jak Faraon i Asswerus. [2]) Gdy Balaam chciał odmalować zwycięską potęgę Izraelitów, mających zawojować ziemię obiecaną, użył porównania ze lwem: „Oto lud iako lwica powstanie, a iako lew się podniesie: nie lężę, aż pożrze korzyści“ (łup) [3]). Łatwo zatem zrozumieć metaforę, użytą przez Jakóba. Juda w swem potomstwie będzie lwem; będzie jako lew obdarzony niezwyciężoną siłą; powali swych nieprzyjaciół i podbije ich jako lew, który rzuca się na łup i porywa takowy; będzie on królem narodów, jako lew jest królem zwierząt; po odniesionem zwycięstwie będzie tak straszny, że nikt nie ośmieli się z nim współzawodniczyć o zdobycz.

Juda więc będzie posiadał niezwyciężone królestwo. Cóż-to za królestwo? Według Sebastien'a, Munstera, Castalion'a, Rosenmüllera, Delitzscha i rabinów królestwem tem jest pierwszeństwo, jakie pokolenie Judy między innemi pokoleniami zawsze posiadało; królestwem tem są również te zwycięstwa, jakie pokolenie Judy odniosło za Dawida; według Bocharta jest-to królestwo Dawida wraz ze zwycięstwami, jakie ten monarcha i jego następcy odnieśli nad swymi nieprzyjaciołmi. Między katolikami spora liczba pisarzy, mówi Bonfreryusz [4]), proroctwo to stosuje w dosłownem znaczeniu do Dawida, a w przenośnem do Jezusa Chrystusa. Nam się jednak zdaje rzeczą daleko słuszniejszą rozumieć to proroctwo w znaczeniu dosłownem o samym Jezusie Chrystusie, jak to rozumieli: Origenes, św. Efrem, św. Ambroży, św. Augustyn, św. Jan

---

[1]) Cfr. *Sędz.* XIV, 18; *Przypow.* XXX, 30; *Nahum.* II, 11, itd.
[2]) II. *Król.* I, 23; XVII, 10; *Ezech.* XIX, 19; XXXII, 2; *Ester.* XIV, 13.
[3]) *Liczb.* XXIII, 24.
[4]) *Comment.* in Pent. na to miejsce.

Chryzostom, Teodoret, Rufin, którym przychylna się być zdaje parafraza Onkelosa. [1])

Według tego rozumienia metaforyczne wyrazy Jakóba mają znaczyć, że Jezus Chrystus, silny jako lew, zwycięży wszystkich swych nieprzyjaciół, pozostając zawsze niezwyciężonym; gdy przez swój krzyż zgruchoce piekło, położy się do grobu. Tam nikt nie ośmieli się go rozbudzić, lecz On sam siebie swoją własną mocą rozbudzi i wstanie z swymi łupami, zmuszając swych nieprzyjaciół do służenia sobie za podnóżek. [2]) Tłómaczenie to potwierdzają bardzo poważne dowody. Jakób w swem proroctwie, jakeśmy wyżej powiedzieli a na co się zgadzają i przeciwnicy nasi, miał na myśli losy dwunastu pokoleń; widział on tu w proroczem świetle losy pokolenia Judy, jego najwyższą powagę, niepokonaną moc jego zwycięstwa. Otóż nie mamy żadnej potrzeby ograniczać proroczej myśli świętego patryarchy do czasów Dawida; można ją dalej rozciągnąć, może ona doskonale odnosić się aż do czasów Messyasza; następne zaś wiersze okazują, iż ona rzeczywiście odnosi się aż do owych czasów. Jakoż, Jezus Chrystus tak samo jak Dawid jest potomkiem Judy. Jeżeli lew może oznaczać Dawida, może on również oznaczać Jezusa Chrystusa. Nic nas tu nie zmusza do przyjęcia Dawida a wykluczenia Zbawiciela. Skoro sens dosłowny może oznaczać Dawida, dla tego że ten pochodził od Judy, to może on oznaczać również Chrystusa, który także pochodził od tegoż patryarchy. Otóż więc, wyrazy porównywania dokładnie urzeczywistniają się w osobie Jezusa Chrystusa, nie zaś w osobie Dawida.

Tak naprzykład, Dawid nie zawsze był niezwyciężony; nieraz przegrywał, musiał uciekać i ukrywać się. Pokolenie Judy posiada pierwszeństwo przed innemi pokoleniami, lecz spotykamy i chwile jego słabości. Czy więc rozważać będziemy całe pokolenie Judy, czy też najpotężniejszego jakiego króla z tego pokolenia, zawsze będziemy mieli niedokładnie spełnioną figurę lwa, najwyższego władcę, podbijającego wszystko, a nigdy niezwyciężonego. Te zaś własności doskonale zjednoczone widzimy w osobie Jezusa Chrystusa, który zwyciężył świat, a sam niezwyciężony i ze wszystkich najmocniejszy, wszystko podbił pod swe panowanie. To, co jest powiedziane o lwie wracającym ze zdobyczą do swej kryjówki i odpoczywającym tak, iż nikt zbliżyć się doń nie śmie, by go poruszyć lub obudzić, nie daje się zastosować ani do pokolenia Judy ani do Dawida, natomiast doskonale się stosuje do Chrystusa, który boską swą mocą wyrwał zdobycz piekłu i który przez swoją śmierć legł w grobie, jako Bóg nigdy żyć nie przestając. Któż go obudzi? Nikt, chyba sam siebie. Albowiem jest On Panem życia i śmierci. Ma On moc wziąć życie, i złożyć takowe, sam jeden może zwyciężyć śmierć i powstać z grobu, w którym ciało jego zdaje się drzemać. To właśnie uczynił przez swe zmartwych-

---

[1]) Origen. na to miejsce; Ambr. *De bened. patr.* IV, 16 — 18; Efrem na to miejsce; August. *Contra Faustum*, XII, 42; *De Trinit.* 9; *De civ. Dei*, XVI, 41; Chryzost. *Hom.* 66 *in Gen.* Teodoret. *Quaest.* 110 *in Gen.*; Rufin. *De bened. patr.* I, 1.

[2]) *Ps.* 109, 2.

wstanie. Tym też sposobem okazał się prawdziwie być *lwem z pokolenia Judy*, którego święty Jan w Objawieniu widział: *Vicit leo de tribu Juda.* [1])

Jakób, przekazawszy w duchu proroczym Judzie messyaniczne obietnice, jakie był od swych ojców otrzymał, uchyla jeszcze inny rąbek okrywającej przyszłość zasłony i podaje znak, po którym z całą pewnością można rozeznać przyjście Messyasza. Oto są te sławne wyrazy, będące przedmiotem tylu rozpraw, podane według oryginału hebrajskiego:

„Nie odejdzie berło od Judy, ani prawodawca z rodu jego, dopóki nie przyjdzie Sziloh i jemu posłuszeństwo narodów.“

Zanim przystąpimy do rozpatrzenia znaczenia tych wyrazów, nie od rzeczy będzie wskazać, jak starożytni tłómaczyli tekst oryginalny, w tłómaczeniu tem bowiem spotykają się wielkie różnice.

Przekład Siedmdziesięciu powiada: „Nie zabraknie księcia pochodzącego od Judy, ani wodza pochodzącego z jego potomstwa aż do przyjścia tego, któremu jest zastrzeżone (według innego wariantu: aż do przyjścia rzeczy, które są mu zastrzeżone), i on jest oczekiwaniem narodów. Teodocyon jak zwykle idzie za Siedmdziesięcioma, Symmach zamiast „książe“ przełożył „potęga, władza (ἐξουσια),“ Akwila zaś tłómaczy „berło,“ co na jedno wychodzi. Wszyscy Ojcowie greccy idą za przekładem Siedmdziesięciu, to samo czynią Ojcowie łacińscy, którzy nie posługiwali się tłómaczeniem św. Hieronima, jak św. Ambroży, Rufin i św. Augustyn. Onkelos w swojej chaldejskiej parafrazie przełożył: „Posiadacz władzy nie będzie cofnięty z Judy, ani piśmiennik synów jego synów aż do wieku, aż nim przyjdzie Messyasz, któremu jest królestwo, i narody będą mu posłuszne.“ Targum Jonatana i Targum Jerozolimskie mają podobnież: „aż do przyjścia Króla Messyasza, do którego należy królestwo.“ Przekład Syryjski tłómaczy tekst hebrajski tak samo jak Targum: „Nie zbraknie berła z Judy i odsłaniacza (tego który objawia) narodzonego z jego rodu, aż do przyjścia tego, do którego należy (królestwo), i narody słuchać go będą.“ Św. Efrem tak objaśnia przekład syryjski: „Berło, to jest król, nie odejdzie od Judy, ani odsłaniacz, to jest prorok, który wyjaśni rzeczy przyszłe, aż do przyjścia zaiste nie Dawida, który godność królewską podniósł, lecz Jezusa, syna Dawida i absolutnego pana królestwa. Nie zabraknie ani króla ani proroka w domie Judy aż do przyjścia tego, któremu jest królestwo.“ [2]) Afraates, pisarz perski dawniejszy niż św. Efrem, trzy razy cytuje ten wiersz i za każdym razem pisze: „aż do przyjścia tego, któremu jest królestwo.“ [3]) Jakób Edeski, pisarz monofizytów, idzie za nimi, jak również przekład arabski, który zamiast „objawiającego“ kładzie „prawodawca“ zgodnie z syryjskim przekładem.

Zanim rozpatrzymy znaczenie całego wiersza, należy rozpo-

---

[1]) Apok. V. 5.

[2]) *Opp. Syr. lat.* I, 118. Romae 1737.

[3]) W. Wright, *Homalies of Aphraaty*, Syriac text. London, 1869. p. 20, 320, 374.

znać znaczenie każdego wyrazu. Pierwszy wyraz, który należy wyjaśnić, jest שֵׁבֶט *szebet*. Wulgata i Akwila tłómaczą go przez wyraz *berło*, Teodocyon i Siedmdziesięciu — przez *książę* albo *wódz*, Symmach — przez wyraz *powaga*, *potęga*. Wszyscy Ojcowie greccy i łacińscy przyjmują albo jedno albo drugie z powyższych tłómaczeń, a niekiedy nawet je razem zestawiają. Przekłady syryjski i samarytański zatrzymały wyraz tekstu oryginalnego. Św. Efrem objaśnia przekład syryjski wyrazem *król* albo *książe*. Onkelos w swej parafrazie chaldejskiej daje to samo prawie znaczenie. W jego rozumieniu, tak samo jak w rozumieniu Siedmdziesięciu, wyraz „*szebet*“ znaczy: „ten który ma moc.“ Dwa inne Targum tłómaczą tak jak św. Efrem. Jakież więc jest znaczenie tego wyrazu w oryginale hebrajskim? W znaczeniu materyalnem wyraz ten oznacza *kij*, *laskę*. Nie w tem jednak znaczeniu używa go Jakób. Dalsze znaczenie tego wyrazu jest: *kij panowania*, *berło*, a metaforycznie: *najwyższa władza*, *panowanie*, którego w starożytności berło było godłem. [1]) W Starym Testamencie ośm razy jest użyty ten wyraz w takiem znaczeniu i to właśnie w księgach prorockich i w psalmach, gdzie bywa mowa poetyczna i przenośna jak w obecnym razie. Tak np. czytamy w psalmie 44, 7: „Stolica twoja Boże na wieki wieków, laska prawości, laska królestwa twego.“ U Izaiasza XIV, 5: „Złamał Pan kij niezbożnych, laskę panujących;“ u Amosa I, 8: „I wytracę obywatela z Azotu i trzymającego berło z Askalonu;“ u Zachariasza X, 11: „I będzie zniżona pycha Assur, a berło Egipskie odstąpi.“ Sam Moyżesz nadaje toż samo znaczenie wyrazowi „szebet,“ (Liczb XXIV, 17 i 19): „I powstanie laska z Izraela i pobije książęta Moab... Z Jakóba będzie któryby panował i wytracił ostatki miasta.“ Prawda, że niema konieczności brać wyraz *berło* w znaczeniu jedynie *królewskiej władzy*; w starożytności nadawali mu znaczenie obszerniejsze, co stwierdzają wyżej przytoczone teksty. Berło jest godłem władzy, potęgi, rozkazywania, bez względu na to, czy rządy te będzie sprawował król czy też inny jaki wódz.

O. Patrizi zgadza się na to, że nie tylko przytoczone powyżej teksty, lecz rabbini Jarchi, Majmonides, Kimchi, Bechai, Hizchia popierają nasze tłómaczenie, którego zresztą wymaga sam bieg myśli w zdaniu. Pomimo to uczony ten kapłan nadaje tu wyrazowi *szebet* znaczenie „pokolenia.“ Prawda, że „szebet“ często w Piśmie ma to znaczenie, lecz w tem miejscu znaczenia tego nie dopuszczają ani zdanie samo, ani bieg myśli w całem tem proroctwie. [2])

---

[1]) P. Homera *Iliad.* II 46; 101, 279; 111, 218 etc. Królowie perscy na pomnikach znalezionych w ruinach Persepolisu są wymalowani z berłem, trzymamanem przy nogach. Na płaskorzeźbach egipskich i assyryjskich, znajdujących się w muzeum w Luwrze, każdy przełożony nad innymi ma berło albo laskę. P. Lémann. str. 14 — 15.

[2]) Partykula מִן (min) odnosi się do יָסוּר (iasur), a nie do יְהוּדָה (Jehuda). Nie można mówi się שֵׁבֶט מִיהוּדָה, lecz שֵׁרֶט יְהוּדָה. Patrz Lamy, *Comm. in Gen.* Mechliniae, 1884 odnośne miejsce.

I w rzeczywistości, równoległe zdanie ma nie wyraz „pokolenie,“ lecz Mehokek,“ tłómaczone przez „władca,“ „prawodawca“ lub „berło.“

Słowem, znaczenie pierwszej części 10 wiersza jest następujące: „Berło, to jest potęga, najwyższa władza, autonomia nie wyjdzie z pokolenia Judy, aż póki itd.“

Druga część tego wiersza powtarza tę samą myśl w wyrazach rozmaicie tłómaczonych. Jest-to poetyczny paralelizm. Według naszego tłómaczenia, które jest prawie takie samo jak Mgr. Meignan'a, Lemann'a i Vigouroux, tekst hebrajski oznacza: *i prawodawca* (nie wyjdzie) *z twego rodu.*“ Wulgata ma: „Et dux de femore ejus.“ Siedmdziesięciu i Teodocyon zgadzają się z Wulgatą. Poprawiacze angielskiego przekładu, Reuss, Delitzsch i wogóle racyonaliści tłómaczą: „I laska panowania z pomiędzy nóg jego.“ Temu tłómaczeniu Corluy daje pierwszeństwo. Według jego rozumienia, Juda jest tu przedstawiony jako władzca siedzący na tronie, trzymający berło ku sobie pochylone i między nogami umieszczone, podobnie jak pomniki z Persepolisu przedstawiają nam królów Perskich. Na dowód przytaczają księgę Liczb. XXI, 18, gdzie wyraz „Mehokek“, ma znaczenie laski, jak również prawo paralelizmu, które wyraz ten czyni jednoznacznym z wyrazem „szebet.“ Nadto przytaczają wyrażenie „*mibben raglav*“ מִבֵּין רַגְלָיו, które dosłownie znaczy: „z pomiędzy nóg jego.“

Mimo tych racyi zatrzymujemy tu z przytoczonymi wyżej pisarzami tłómaczenie starożytne, które odpowiada prawu paralelizmu poetycznego i oddaje wyraz „Mehokek“ מְחֹקֵק w prawdziwem jego znaczeniu. Wyraz ten użyty jest w Piśmie św. tylko siedm razy. [1]) W żadnem z tych miejsc nie ma on znaczenia „berła,“ lecz „prawodawcy“ lub „wodza.“ Św. Hieronim wyraz ten oddaje dwa razy przez „legifer,“ raz przez „legis dator,“ dwa razy przez „dux,“ raz przez „princeps“ i raz przez „rex.“ Wyraz ten bywa używany tylko w miejscach poetycznych lub proroczych. Izaiasz mówi: „Abowiem Pan Sędzia nasz, Pan zakonodawca nasz (Mehokek), Pan król nasz.“ Odpowiada temu miejscu znaczenie *prawodawcy*, i przyjęte ono jest przez tłómaczy, znaczenia zaś *laski panowania* albo *berła* tłómacze nie przyjmują; również i kontekst myśli go nie przyjmuje. Dwa miejsca wyjęte z psalmów nie rozstrzygają obu powyższych opinii, lecz starożytni tłómaczyli je w znaczeniu wodza lub prawodawcy. W pieśni Debory „Mehokek“ inaczej tłómaczony być nie może, tylko w znaczeniu wodza: „z Machira książęta wyszli.“ Przeciwstawiają nam tekst z księgi Liczb. XXI, 18, ale możemy go tłómaczyć ze św. Hieronimem o Moyżeszu prawodawcy: „studnia którą wykopali książęta i zgotowali hetmanowie ludu w (pod) *prawodawcy* (ą) (Mehokek).“ Przeciw temu

---

[1]) Rodz. XLIX, 10; Liczb. XXI, 18; Powt. pr. XXXIII, 21; Sędz. V, 14; Ps. 59, 9; 107, 9; Iz. XXXIII, 22. מְחֹקֵק jest to imiesłów formy polel od חָקַק incidit, sculptit, statuit, decrevit.

tłómaczeniu nic przeciwstawić nie można. A zatem wyraz „prawodawca“ najdokładniej tłómaczy wyraz „Mehokek.“ Zawsze jednak, nadmienia Ks. Lemann, wyraz ten należy brać w znaczeniu obszernem, tak, iżby wyrażał nie tylko tego, który wydaje prawa, lecz każdego, ktokolwiek rozkazuje, postanawia, jak królowie i książęta, którzy wydają dekrety zgodnie z istniejącemi prawami, oraz sędziowie, którzy wydają wyroki prawne. Dla tego to właśnie najpewniej św. Hieronim przełożył omawiany przez nas wyraz już-to przez *prawodawcę*, już-to przez *księcia*, a raz przez *króla*.

Co do wyrażenia *Mibben raglav*, według starożytnych jest to eufemia [1]), wyrażenie poetyczne i delikatne. Nie zbraknie prawodawcy, któryby był „z pomiędzy nóg jego,“ któryby był zrodzony z krwi jego, z rodu jego. Wyrażenie to, jak na to i Delitsch przystaje, użyte jest w tem znaczeniu w księdze *Deuteronomium* XXVII, 57).

A zatem berło albo panowanie nigdy nie wyjdzie z pokolenia Judy, i on będzie miał zawsze prawodawców, to jest wodzów i sędziów zrodzonych z jego potomstwa, dopóki nie przyjdzie „Sziloh.“

Dopóki. Należy doskonale określić znaczenie tego wyrazu. Gdy jest powiedziane: „Władza nie odejdzie od pokolenia Judy, dopóki nie przyjdzie Messyasz,“ nie ma się przez to koniecznie i ściśle rozumieć, że władza ta po przyjściu Messyasza ustanie w Judzie, lecz że nie ustanie *przed* przyjściem Messyasza. Zdanie to wskazuje tylko, że władza ta powinna trwać *co najmniej* aż do przyjścia Messyasza. Nic więcej. A zatem z chwilą, gdy zostało sprawdzone przez upadek Jerozolimy i rozproszenie ludu żydowskiego, że Juda nie posiada już ani władzy cywilnej, ani władzy politycznej, ani władzy sądowej, osiąga się pewność, że Messyasz już przyszedł. Mógł przyjść w tym czasie, gdy Juda tracił berło, mógł przyjść przed tem, ale nigdy potem. [2]) Niemniej wszakże, gdyby Messyasz miał przyjść na długi czas przed upadkiem władzy w Judzie, prorok nie użyłby tego wyrażenia, albo przynajmniej dodałby jakieś objaśnienie, któreby dokładnie jego myśl oznaczyło, widoczna to rzecz bowiem, że chciał z całą dokładnością wskazać czas przyjścia Messyasza. Możemy więc zawnioskować, że Messyasz musiał przyjść w tym samym właśnie czasie, gdy Juda tracił powagę i władzę, albo przynajmniej nie na długo przedtem.

Dopóki nie przyjdzie **Sziloh**. Wiele rozprawiano i dziś jeszcze mówi się wiele o pochodzeniu i znaczeniu wyrazu „Sziloh,“ który starożytni rozmaicie tłómaczyli. Cokolwiekby się zresztą sądziło o tych różnicach, które zaraz będziemy rozpatrywali, to pewna, że wyraz ten oznacza Messyasza. Cała starożytność zgadza się na to. Takie znaczenie wyrazowi temu nadaje przekład Siedmdziesięciu i liczne dzieła Ojców greckich, którzy go przyjęli, takież samo znaczenie nadaje mu Wulgata i Ojcowie łacińscy. Św. Efrem w ten

---

[1]) Eufemia, jest-to zastąpienie wyrażenia rażącego przyzwoitość innym wyrazem łagodniejszym.

[2]) P. Petavius. *De incarnat.* XI, 5 — 6.

sam sposób wyjaśnia przekład syryjski. Tak samo rozumieli i starożytni doktorowie żydowscy. W trzech parafrazach Onkelosa, Jonatana i Jerozolimskim Sziloh znaczy „Messyasz, do którego należy królestwo," jest-to „król-Mesyasz." To samo częstokroć powtarza się w Talmudzie. W komentarzu skróconym zwanym *Bereszith Kazra* powiedziano: „berło nie wyjdzie od Judy, dopóki nie przyjdzie Sziloh to jest Messyasz." W *Bereszith rabba* to samo się powtarza: „Sziloh, to znaczy Messyasz, wszystkie narody doń się przyłączą, albowiem On sądzić będzie wszechświat." W komentarzu na lamentacye, zwanym *„Echa rabbi"* czytamy: „Jakie jest imię Messyasza? Odpowiedzieli na to pochodzący z domu rabbi Sela: Sziloh jest imię jego, jak powiedziano w Księdze Rodzaju: „dopóki nie przyjdzie Sziloh, to jest Messyasz." Jeszcze w średnich wiekach, aczkolwiek Aben-Ezra wprowadził był między Żydów nową opinię, że Sziloh jest nazwa miasta, jednakże Dawid Kimchi w swej *Księdze źródłosłowów* przy wyrazie Sziloh tak mówi: „Dopóki nie przyjdzie Sziloh... Proroctwo to ma na myśli Dawida, pochodzącego z pokolenia Judy, albo też Messyasza... Wszelako mistrz nasz, Aben-Ezra uczynił je nazwą miejscowości." [1])

Dziś powszechnie przyjęta przez szkołę racyonalistowską opinia, że Sziloh oznacza miasto Silo, którego zwaliska odnajdują się jeszcze niedaleko Bethel ku północy w pokoleniu Efraima. Gezeniusz opinię tę w ten sposób uzasadnia: „Ja również przyjmuję za nazwę miejscowości wątpliwy tekst Księgi Rodzaju XLIX, 10, w którym Jakób patryarcha przepowiada, że oznaki władzy nie odejdą od Judy, dopóki Juda nie przyjdzie do Silo, gdzie narody złożą mu swe hołdy. Silo jest tam czwarty przypadek miejsca, jak w I Samuela IV, 12, gdzie czytamy to samo zdanie: „przyszedł do Silo וַיָּבוֹא שִׁילֹה." I Król. (Wulg. III Król.) XIV, 4; Sędz. XXI, 12; I Samuel. (Wulg. I Król. IV, 4). Sądzę, że podług myśli autora tej starej pieśni, pokolenie Judy miało iść pierwsze i być naczelnem w czasie wojny z Chananejczykami; wojna ta wówczas dopiero miała być uważana za skończoną i zwycięstwo-za odniesione, gdy Żydzi weszli do Silo... Opinia ta naprzód wygłoszona przez Zellera (poprzedził go Aben-Ezra) i broniona przez Zirkel'a w osobnej rozprawie, wydanej w roku 1786, została przyjęta następnie przez Eichhorn'a, Herdera, Ewalda, Blecka, Hitzig'a, Tucha i Delitzscha. Opinie te również i ja potwierdzam." [2])

Poprawiacze angielskiego przekładu umieścili tę opinię na marginesie, jako bardzo poważną. Reuss nie przyjmuje jej i tłómaczy: „Dopóki nie przyjdzie spokój." Tłómaczenie to zupełnie wywraca proroctwo.

Nie wiemy, jak mogą przeciwnicy nasi pogodzić znaczenie, podane przez Gezeniusza, z opinią powszechnie przez nich przyjętą, podług której proroctwo Jakóba miałoby być dziełem pisarza współ-

---

[1]) David Kimchi *Liber radicum* ed. Biesenthal et Librecht, Berlin, 1847, pod wyrazem שִׁילֹה.

[2]) *Thesaur. philol. crit. linguae hebr.* Lips. 1853 pod t. wyr.

czesnego Dawidowi. — Jakże bowiem można przypuszczać, żeby w chwili gdy Juda stał u szczytu potęgi, prorok Natan lub jaki inny prorok mówił, iż berło nie będzie odjęte od Judy, dopóki ten nie dojdzie do Silo, wówczas gdy już od dłuższego czasu ani przybytek ani arka nie znajdowały się w Silo, wówczas gdy potęga Judy, jak wiadomo wszystkim, zaczęła wzrastać dopiero za Dawida? Prawda to bowiem, że na pustyni pokolenie Judy zajmował pierwsze miejsce i w pochodzie i w obozie, że ono przewyższało inne pokolenia liczbą, jednak nie posiadało najwyższej władzy, gdyż Mojżesz, który rozkazywał i rządził z dodaną sobie radą; pochodził z pokolenia Lewi. Po Mojżeszu wodzem narodu był Jozue z pokolenia Efraima. Jozue rządził natenczas gdy Izraelici, odniósłszy wiele zwycięstw nad narodami Chananejskimi, przybyli do Silo i tu ustawili przybytek.

Aż do owego czasu Juda nie wykonywał żadnej władzy nad Izraelitami. Jozue dowodził narodem we wszystkich bitwach; Jozue przewodniczył rzucaniu losów przy podziale ziemi obiecanej i on to wyznaczył tak Judzie jak Efraimowi i Manasessowi działy im przynależne. Silo nie przypadło w udziale Judzie, lecz Efraimowi. Juda więc nie posiadał żadnej władzy w tej miejscowości. Według naszych przeciwników, Juda nietylko przyszedł do Silo, lecz tam osiadł i tam właśnie przyrzekały mu posłuszeństwo narody zwyciężone. Historya zadaje kłam tej hypotezie. Na zgromadzeniu, jakie się odbyło w Silo, wzniesiono przybytek i dokonano podziału ziemi obiecanej. Ludy chananejskie wcale się tam nie pokazały. Wyraźnie to okazuje Księga Jozuego [1]): „Y zebrali się wszyscy synowie Izraelowi do Silo, y tam postawili przybytek świadectwa, y była im ziemia poddana... Do których rzekł Jozue: Rozdzielcie sobie ziemię na siedm części: Judas niech będzie w granicach swych od południowej strony, a dom Józephów od północy.“ Juda w tych okolicznościach tak nieznaczną posiadał władzę, że podziału ziemi obiecanej dokonali — nie on, lecz arcykapłan Eleazar, Jozue i naczelnicy pokoleń. Co do ludów zwyciężonych, nie widać, iżby one przyszły do Silo, a jeśli jakie przyszły, to nie do pokolenia Judy, lecz do Jozuego, ówczesnego głośnego wodza, któremu musieli przysiądz posłuszeństwo.

Z drugiej znów strony „Sziloh“ proroctwa Jakóbowego nie może oznaczać miasta Silo, bo temu sprzeciwia się kontekst i cały bieg myśli w tem proroctwie. Wyrazy „jemu posłuszeństwo narodów“ odnoszą się do „Sziloh,“ nie zaś do pokolenia Judy, na co zgadzają się także angielscy poprawiacze przekładu.

Niektórzy z nowoczesnych znakomitych uczonych, uznających proroctwa, jak np. Reinke i Mgr. Meignan, wyrazowi „Sziloh“ nadają znaczenie „spokojny“ [2]).

Książe pokoju. Takie imię Izaiasz daje Messyaszowi mówiąc: „Abowiem maluczki narodził się nam, y syn iest nam dany, y stało się panowanie na ramieniu iego: y nazową imię iego: Przedzi-

---

[1]) Joz. XVIII—XIX.

[2]) Wyraz ten nie mając artykułu nie może znaczyć „Spokój,“ jak chce Reuss. To też angielscy uczeni wzięli go za imię własne.

wny, radny, Bóg mocny, ociec przyszłego wieku, książę pokoju“ [1]). Św. Hieronim przetłómaczył wyraz „Sziloh“ przez „*qui mittendus est*,“ wskutek pomieszania dwóch podobnych do siebie liter; czytał שִׁלוֹה zamiast שִׁלֹה; zresztą przekład jego wyraża sens Messyaniczny, co jedynie należy do istoty rzeczy.

Jest jeszcze inne tłómaczenie, które wraz z Lemann'em, Corluy'em i wielu innymi uczonymi przyjmujemy i nad inne przenosimy, według którego „Sziloh“ składa się z zaimka względnego שֶׁ, *który* [2]), i zaimka osobowego לוֹ *jego, jemu*, połączone razem znaczy: *ten któremu* jest, do którego należy (domyśla się) berło. Zdanie to zatem byłoby elliptyczne, w całości zaś takby się przedstawiało: „Berło nie odejdzie od Judy dopóki nie przyjdzie „ten któremu jest“ berło albo królestwo.“ Tak rozumieli Targumiści, przekład syryjski, Afraates, św. Efrem i przekład arabski. Takież znaczenie tym wyrazom nadali św. Justyn i św. Jan Chryzostom w przekładzie greckim [3]). Znajdujemy też podobne zdanie u Ezech., XXI, 27: „aż przyszedł, którego jest sąd,“ to jest ten, do którego należy prawo sądzenia.

Możnaby nam zarzucić, że w tekście oryginalnym znajduje się *Sziloh* שִׁילֹה, a według naszego sposobu widzenia rzeczy byłoby Szelloh שִׁלֹה.

W tem właśnie zawiera się trudność. Lecz sądzimy, że badania J. Chrz. Rossi'ego zupełnie usunęły tę trudność. Ten uczony hebraista odnalazł, że w rękopismach wyraz „Sziloh“ pisze się czterema różnymi sposobami, a mianowicie שִׁילֹה *Sziloh* i שִׁילוֹ *Szilo*, שֶׁלֹּה *Szelloh* i שֶׁלּוֹ *Szello*. Dwa pierwsze sposoby pisania znaczą jedno i to samo, a dwa następne również znaczą jedno i to samo. A zatem właściwie są tylko dwa sposoby czytania „Sziloh“ i „Szelloh.“ Czytanie Sziloh ma za sobą Masorę i nieliczne rękopisma z przed XII wieku; czytanie Szelloh lub Szello ma za sobą czterdzieści rękopismów z czasów po XII wieku, wszystkie rękopisma Pięcioksięgu samarytańskiego, starożytne przekłady wyżej cytowane i powagę wielu rabinów. Nie wahamy się też przenieść to drugie czytanie ponad pierwsze. Doskonale bowiem odpowiada ono temu, co dalej w tekście następuje. Owszem, powiemy nadto, że zasada paralelizmu wymaga znaczenia, jakie my nadajemy wyrazowi Sziloh: „aż przyjdzie ten, do którego należy królestwo i posłuszeństwo wszystkich narodów ziemi.“ Takie znaczenie nadajemy końcowi wiersza według oryginału hebrajskiego.

Przekład Siedmdziesięciu, za którym idzie starożytna Itala i św. Hieronim, tłómaczy w ten sposób: „I będzie oczekiwaniem narodów.“ Takie samo znaczenie ma również przekład syryjski. Lecz Onkelos tłómaczy: „i narody będą mu posłuszne.“ Targum Jerozolimski, Aben-Ezra i Dawid Kimchi podtrzymują to tłómaczenie. Wyraz „Ikhat יִקְהַת“ w jednem tylko miejscu, gdzie go znajduje-

[1]) Iz. IX, 6.

[2]) שׁ często w księgach poetyckich kładzie się zamiast אשר. Odpowiada ono chaldejskiemu i syryjskiemu ר.

[3]) Św. Justyn, „Apol.“ I, 32; św. Chryzost. „Hom. 67 in Gen.“

my (Przyp. XXX, 17) oznacza posłuszeństwo. Tłómaczenie to zatem jest lepsze; doskonale bowiem rozwija myśl, zawartą w wyrazie Sziloh. Messyasz będzie miał królestwo i narody posłuszne Mu będą. Nie tylko chananejskie narody, lecz wszyskie, τὰ ἔθνη, jak doskonale przełożyli Siedmdziesięciu, ulegać mu będą. Przez wyraz „narody“ Jakób, tak samo jak Abraham, nie ogranicza słów swoich do ludów chananejskich, lecz rozumie wszystkie narody świata: i niema żadnego powodu ograniczania znaczenia wyrazu, jakiego używa. Gdyby była mowa o jednym w szczególności narodzie, naród ten byłby oznaczony w proroctwie. Tak więc Myssyasz będzie królem i wszystkie narody zostaną podbite pod jego duchowe berło, jako mówi król-prorok: „Y będzie panował od morza aż do morza, y od rzeki aż do kraiów (krańców) okręgu ziemie [1]). Onego dnia korzeń Jesse, który stoi na znak narodów iemu się narodowie modlić będą“ [2]). (Onego dnia powstanie korzeń Jesse, jako znak narodów, narodowie szukać go będą).

Jakób kończy swe proroctwo względem Judy, mówiąc zdaniem Calmeta i Vigouroux o [3]) Judzie, a zdaniem Patrizi'ego, o Sziloh, i my to ostatnie zdanie przyjmujemy: „Przywiązując (przywiązuje) do winnice źrebię swoie (swego osła), a do winnicy macice, o synu móy, oślice swoie“ (swego osiołka do winnicy Sorek). „Omyie w winie szatę swoię, a we krwi iagód winnych płaszcz swóy.“ Katolicy w rozmaity sposób tłómaczą te piękne przenośnie. My razem z O. Patrizim widzimy w tem przepowiednię o tryumfalnym wjeździe Zbawiciela do Jerozolimy, przepowiednię którą później powtórzył Zacharyasz. Jezus następnie dozwolił przywiązać się do krzyża, jak winna latorośl przywiązuje się do tyczki; przelał krew swoją jako winna jagoda wyciśnięta w prasie [4]). Wreszcie św. Patryarcha temi słowy kończy tę przenośnię. „Cudniejsze są oczy iego niż wino, a zęby iego bielsze niż mleko,“ którą jedni ze św. Efremem odnoszą do nauki Zbawiciela, drudzy zaś z Teodoretem do zmartwychwstania Jego.

Z podanego przez nas wyjaśnienia proroctwa Jakóbowego, odnoszącego się do Judy, wynika: 1) że Messyasz narodzi się z pokolenia Judy; 2) że się ukaże zanim pokolenie Judy utraci zupełnie i bezpowrotnie swą autonomię, że się ukaże *przed* i *około* tego czasu.

Nie mamy potrzeby wykazywać, że pierwsza z tych przepowiedni spełniła się na osobie Jezusa Chrystusa. Cała historya ewangeliczna świadczy, że Jezus Chrystus jest owym lwem z pokolenia Judy, który świat śmiercią swą pokonał. Anioł Gabryel, zwiastując Jego narodzenie, okazał całkowite wypełnienie się proroctwa: „Oto poczniesz w żywocie, y porodzisz syna, a nazowiesz imię iego Jezus. Ten będzie wielki a będzie zwan Synem Nawyższego: y da mu Pan Bóg stolice Dawida oyca iego: y będzie królował w domu Jakóbowym na wieki: a królestwa iego nie będzie końca“ [5]). Do Maryi to, do dziewicy z domu Dawidowego zwraca Anioł te wy-

---

[1]) Ps. 71, 8. [2]) Iz. XI, 10.

[3]) Autorowie odnoszą to proroctwo w znaczeniu dosłownem do Judy, w znaczeniu zaś mistycznem do Chrystusa Pana.

[4]) Prw. Iz. LXIII, 1—6; Jan. XV, 1 i nast. Apok. XIX, 18.

[5]) Łuk. 1, 21—33.

razy. Ewangeliści nie ograniczają się na opowiadaniu i stwierdzeniu narodzenia Jezusa w Betleemie z dziewicy, pochodzącej z domu Dawida, lecz podają nadto podwójną jego genealogię. Fakt to tak dalece znany wszystkim za czasów Zbawiciela w Galilei i Jerycho, że ślepi proszą Go o uleczenie wołając: „Jezusie synu Dawida zmiłuj się nad nami“ [1]). Taki sam okrzyk wydała niewiasta chananejska, błagająca Jezusa o pomoc [2]). Okrzyk to tłumów ludu, podziwiającego cuda Zbawiciela: „Nie tenli to syn Dawidów?“ [3]). Podobne też okrzyki towarzyszyły tryumfalnemu Jego wjazdowi do Jerozolimy: „Hosanna Synowi Dawidowemu“ [4]). Okrzyk ten rozlegał się też w świątyni, a przecież nikt mu nie zaprzeczył. Dopiero po ośmnastu wiekach Renan, chcąc zaprzeczyć królewskiego pochodzenia Jezusowi Chrystusowi, nie umiał nic więcej nad to powiedzieć, tylko że „ród Dawida zdawał się być wygasłym“ [5]). Nie będziemy się więcej zastanawiali nad tym przedmiotem.

Drugi punkt jest trudniejszy. Dobrze zbadać go trzeba, gdyż jest on punktem zasadniczym, około którego obraca się całe proroctwo. Jakób podał znak, po którym można będzie poznać czas Messyasza i przez który można się będzie upewnić, że Messyasz już przyszedł. Świetny ten znak, który wszyscy zrozumieją, jest tu podany po raz pierwszy. Znak ten — to nieustające trwanie berła, przechowanie się władzy, niezależności w pokoleniu Judy aż do przyjścia Messyasza.

Tym znakiem stwierdzić możemy spełnienie się tego proroctwa na osobie Zbawiciela Naszego Jezusa Chrystusa. Z jednej strony bowiem Juda zachował w rzeczywistości swoją niezależność aż do przyjścia Zbawiciela. Z drugiej zaś — rzecz oczywista dla wszystkich, że od czasu zajęcia Jerozolimy, zburzenia świątyni i rozproszenia Żydów, Juda nie jest już narodem ani pokoleniem, nie posiada już ani władzy cywilnej, ani władzy sądowej, ani władzy politycznej. Judea odtąd nie jest ani królestwem, ani prowincyą, ani żadnem księstwem. Są jeszcze Żydzi, lecz niema narodu. Pewna to rzecz przeto, że Messyasz przyszedł przed ową straszną katastrofą. Nie może być nic nad to oczywistszego.

Podnoszą tu niektórzy liczne zarzuty. Rozwiążemy je kolejno. Pierwszy dotyczy przyobiecanego przez godło berła pokoleniu Judy pierwszeństwa. Twierdzą więc, że to pierwszeństwo rozpoczyna się dopiero od Dawida. Przedtem Juda ulegał kolejno Mojżeszowi, Jozuemu, Sędziom, Saulowi. Otóż pod tym względem uczynić trzeba dwie uwagi, a każda z nich jest w stanie zupełnie rozwiązać stawiany tu zarzut. Najpierw prorok nie mówi, od jakiego czasu Juda zacznie dzierżyć berło panowania. Z wyrazów proroctwa można tylko to jedno wywnioskować: Juda, raz otrzymawszy berło, nie utraci takowego dopóki nie przyjdzie Messyasz. A zatem przypuściwszy nawet, że władza Judy rozpoczęła się dopiero od Dawida, to jeszcze i w tym razie proroctwo zachowuje swą siłę, byle tylko można było udowodnić, że władza ta nie została przerwana w czasie od Dawida do Jezusa Chrystusa.

---

[1]) Mat. IX, 27; XX, 30. [2]) Mat. XV, 22.
[3]) Mat XII, 23. [4]) Mat. XXI, 9—15.
[5]) „Vie de Jésus,“ pierwsze wydanie, str. 237.

Powtóre, niedokładne to powiedzenie, że pokolenie Judy otrzymało berło dopiero za Dawida. Gdyż, jakeśmy powiedzieli, berło nietylko oznacza władzę królewską, ani też nie znaczy, żeby tylko osoby, posiadające tytuł królewski, miały władzę nad narodami; książęta i szeikowie arabscy, nie będąc ani królami ani panującymi, posiadają nad swemi pokoleniami władzę bardzo rozległą. To też LXX przełożyli wyraz „berło“ przez ἀρκων książę, a Symmach— przez ἐξουσία, potęga, władza. Św. Efrem użył tu wyrazu „król,“ ale trzeba wiedzieć, że wyraz ten w języku syryjskim ma znaczenie bardzo obszerne i że najmniejsi nawet książęta mogą się tym tytułem przyozdabiać. Przyznajemy, że Dawid jest pierwszym królem z pokolenia Judy, że dopiero od niego datuje się dzierżenie berła królewskiego przez Judę, posiadanie najwyższej i absolutnej władzy najpierw nad całym Izraelem, a po Salomonie tylko nad jego częścią. Atoli na długo przed Dawidem pokolenie Judy cieszyło się pewną niezależnością; miało ono, jak inne izraelskie pokolenia i jak za naszych czasów mają arabskie pokolenia, swoich szeików, swoich naczelników rodzin, nazywanych po hebrajsku „Zekenim,“ a w Wulgacie „Senes“ lub „Seniores.“ Ci to naczelnicy pod przewodnictwem jednego z pośród siebie, kierowali i rządzili pokoleniem. Różne zaś wydarzenia wskazują, że pokolenie to miało pewne pierwszeństwo pomiędzy innemi pokoleniami...

A jakiż był stan polityczny Izraelitów od śmierci Jakóba aż do wyjścia ich z Egiptu? Historya nic nam o tem nie mówi, a pomników brak nam dotychczas. Jedynie z pewnych historycznych danych możemy wywnioskować, że Izraelici w Egipcie tworzyli osobny lud, pozostający pod patryarchalnym rządem i stanowiący dwanaście oddzielnych i samodzielnych pokoleń. W każdym razie dziwneby to było, gdyby nam jako argument przeciwstawiać chciano jakąś epokę czasu, której nikt nie zna.

Za Mojżesza, Jozuego i Sędziów rząd był „teokratyczny,“ jak go nazywa historyk Józef [1]). Nazwa ta wydała się być tak słuszną, że się przechowała przez wieki. W ciągu tego czasu Izraelici nie mieli innej najmniejszej władzy prócz władzy Boga, innego prawa, tylko prawo Jehowy, prawo przez samego Boga ogłoszone z wysokości Synai i w imieniu Boga dane ludowi przez Mojżesza. Bóg był jedynym królem Izraela [2]). Mojżesz, Jozue i Sędziowie byli tylko czasowymi wysłańcami, którzy często rządzili niektóremi tylko pokoleniami. Bóg ich powoływał, gdy pragnął swój naród po dostatecznem go ukaraniu uwolnić z pod jarzma sąsiednich ludów. Posłannictwo ich było nadzwyczajne i czysto czasowe. Tak dalece Bóg był królem narodu, iż w pośrodku niego posiadał swój własny namiot. Na pustyni wszystkie pokolenia obozowały wokoło przybytku, gdzie Bóg się ukazywał jako ich król. Sam Bóg dawał znak wyruszenia w drogę przez słup obłoku, który spoczywał nad przybytkiem. Gdy nadeszła chwila wyjścia, obłok ten się poruszał i wskazywał kierunek podróży. Zatrzymywał się, gdy należało uczynić nowy obóz, wówczas stawiano przybytek, a Bóg, król Izraela, przez obłok świadczył o swej obecności w swym pałacu.

---

[1]) Contra Apion. II, 16.
[2]) Ks. Wyjśc. XIX, 6; Deuter. XXXIII, 5; I Król. VIII, 7; XII, 12.

Radził się Go lud w razach wątpliwości, a Bóg dawał odpowiedzi z wysokości ubłagalni, przykrywającej arkę przymierza, umieszczoną w tajemniczym cieniu miejsca świętego świętych. Oczywista przeto, że nie może być mowy o panowaniu Judy w tym czasie, kiedy to panowanie sam Bóg zastrzegł dla siebie. Lecz pokolenie Judy i wówczas miało swoją niezależność i swoich naczelników, jak inne izraelskie pokolenia, albowiem za Mojżesza na pustyni każde pokolenie tworzyło oddzielne ciało i miało wyznaczone sobie miejsce w obozie i w drodze, jako też swych naczelników, którzy niem rządzili. W Księdze Liczb czytamy, że Naasson, syn Aminadaba, „dowodził wojskiem Judy“ [1]). Za Sędziów każde pokolenie zamieszkiwało miasta i okolice, wyznaczone sobie losem, i zostawało pod rządem swych „Starszych.“ Okazuje się z dwóch czy z trzech poszczególnych faktów, że pokolenie Judy nietylko było liczne i potężne, lecz że już wówczas miało pewne pierwszeństwo nad innemi pokoleniami. Tak np. przy obozowaniu na pustyni i w podróży pokolenie Judy stało na czele [2]). W czasie poświęcenia przybytku pokolenie Judy pierwsze złożyło swoje ofiary [3]). Po śmierci Jozuego pokolenia radziły się Pana pytając: „Kto pójdzie przed nami przeciw Chananejczykowi, a będzie Hetmanem woyny?“ Pan odpowiedział: „Judas póydzie: otom dał ziemię w ręce iego“ [4]). Gdy chodziło o ukaranie pokolenia Benjamina za jego zbrodnię, Bóg, którego o to pytano, odpowiedział: „Judas niech będzie hetmanem waszym“ [5]). Panowanie Saula, trwające dwa lata, w niczem nie zmieniło niezależności izraelskich pokoleń. A więc, choćbyśmy nawet przypuścili, że panowanie Judy musiało się było rozpocząć z chwilą śmierci Jakóba, to jeszcze i w tym razie nie można z dziejów przed Dawidem wyciągnąć żadnego poważnego przeciw proroctwu Jakóba zarzutu.

Od Dawida aż do niewoli Babilońskiej Juda w całej pełni posiadał berło i władzę królewską. Doszliśmy tedy do niewoli; tu zaś powstaje poważna trudność. Jakiem prawem można powiedzieć, że berło pozostało w pokoleniu Judy aż do Jezusa Chrystusa, skoro Jerozolima i świątynia zostały do szczętu zburzone przez Nabuchodonozora, a cały naród wraz z królami przeprowadzony do Babilonu na czas lat siedmdziesięciu? Po powrocie zaś z niewoli aż do zburzenia Jerozolimy i rozproszenia narodu przez Tytusa, a zatem w ciągu więcej niż pięciuset lat, narodem żydowskim rządzili kapłani, książęta i królowie, którzy wszyscy, prócz Zorobabela, nie pochodzili z pokolenia Judy. Wiadomo bowiem, że arcykapłani i Machabejczycy pochodzili z pokolenia Lewi, ostatni zaś król Herod był idumejczyk. Zdaje się zatem, iż należy przypuścić wraz z niektórymi rabinami, że berło Judy ustało z niewolą Babilońską i że Nabuchodonozor, ów potężny monarcha, który podbił pod swoje panowanie wszystkie narody, jest onym Sziloh, któremu, według słów Jakóba, miały ulegać narody.

Tak się przedstawia ta trudność. Podajemy nasze rozwiązanie, w czem trzymamy się zdania O. Petau i innych komentatorów...

---

[1]) Ks. Liczb, X, 12—14. [2]) Ibidem.
[3]) Ks. Liczb, VII, 11—12. [4]) Ks. Sędz. I, 1—2.
[5]) Ks. Sędz. XX, 18.

Nie zatrzymujemy się nad dowodzeniem przeciwko niektórym rabinom, że bałwochwalczy książę, pochodzący z pogan, nie może być owym Messyaszem, który miał się narodzić z Abrahama, Jakóba i Judy, lecz rozważymy zburzenie królestwa Judzkiego. Ustanie berła czyli władzy, o którem mówi Jakób, jest ustanie bezwzględne i ostateczne; otóż niewola Babilońska nie może być uważana za takie ustanie władzy. Niewola jest chwilową przerwą, nie zaś ustaniem władzy. Dobrze o tem wiedzieli żydzi i pod tym względem mylić się nie mogli. Prorocy, zapowiadając niewolę, przepowiedzieli, iż ona będzie trwała lat siedmdziesiąt, poczem Żydzi powrócą do Jerozolimy; wyraźnie był zaznaczony koniec niewoli. Utrata berła była przeto tylko czasowa, poczem musiało nastąpić jego odnowienie. Dodajmy jeszcze, że Żydzi w czasie niewoli niezupełnie utracili władzę. Jechoniaszowi przez pewien czas pozostawiono w Babilonie honory królewskie. Podczas wygnania królowie babilońscy pozostawili narodowi żydowskiemu swobodę rządzenia się własnemi prawami; posiadał on nawet prawo życia i śmierci, jak to widać z historyi Zuzanny.

Po niewoli królestwo Judzkie zostało odbudowane, a wodzem został Zorobabel, pochodzący z pokolenia Judy. Od tej chwili wszystkie inne pokolenia w skutek swej niewielkiej liczebności rozpłynęły się w pokoleniu Judy, i to pokolenie miało taką przewagę, iż nazwa Żydów czyli synów Judy zastąpiła nazwę Izraelitów [1]). Odtąd więc właściwie mowa jest o jednem pokoleniu: mianowicie Judy i o jednym narodzie, żydowskim.

Królowie perscy, pozwalając na powrót Żydów, wyraźnym dekretem pozostawiają im moc rządzenia się według praw własnych; „a wiadomo, mówi Bossuet [2]), że Seleucydowie raczej pomnożyli aniżeli zmniejszyli ich przywileje. Nie mam potrzeby, mówi dalej tenże pisarz, mówić tu jeszcze raz o panowaniu Machabeuszów, za których byli nietylko wolni, lecz potężni i groźni dla swych nieprzyjaciół. Zwyciężywszy ich Pompejusz ograniczył się na haraczu, jaki na nich nałożył, jak również na zajęciu takiego względem nich stanowiska, że naród rzymski w razie potrzeby mógł nimi rozporządzać, księcia jednak i całą jego władzą pozostawił nietkniętą. Wiadomo również, iż Rzymianie tak używali swej nad ludami przewagi, iż nie wtrącali się w wewnętrzne rządy krajów, którym pozostawiali królów narodowych. Wreszcie sami żydzi się zgadzają, że na czterdzieści lat prawie przed zbudowaniem drugiej świątyni utracili władzę życia i śmierci. Tak więc aż do Heroda Wielkiego, to jest aż do narodzenia się Messyasza, berło nie było odjęte od Judy. Gdyby nam kto zarzut uczynił z podatku, jaki Żydzi musieli płacić najpierw królom perskim, a potem królom syryjskim, odpowiadamy z Lemannem [3]), że państwo może być nawet pod niektórymi względami zależne od drugiego, a jednocześnie przecież za-

---

[1]) Tylko lewici i beniamici z Babilonu powrócili z Judą: „Omnis Israelitarum populus in ea regione (Babylonia) remansit; quapropter duae tantum tribus per Asiam et Europam sub romano degunt imperio, decem autem reliquae tribus usque in hodiernum diem loca ultra Euphratem colunt.“ (Josephus, Antiqq. XI, 2).

[2]) Disc. sur l'Hist. univ., 2 part. c. 33, p. 241—242. Ed. Lebel.

[3]) Cytow. dzieło, str. 148—149.

chować swój byt polityczny, możność używania własnych praw, rządzenia się przez własnych zwierzchników, sądzenia swych spraw, wymierzania kar na winnych, nawet karę śmierci, zarządzania swemi sprawami; w takim razie mówimy, iż posiada ono prawdziwą władzę polityczną.

Prawda, że Asmonejczycy, którzy z taką świetnością sprawowali rządy, pochodzili z pokolenia Lewi, lecz jak już powiedzieliśmy, pokolenie Lewi było wówczas wcielone do pokolenia Judy; pokolenie to z Judą tworzyło jeden byt moralny. W przekonaniu narodów było jedno tylko pokolenie: pokolenie Judy, jeden naród: naród żydowski; jedno królestwo: królestwo Judzkie. Nowe bowiem państwo zamykało się prawie w granicach dawnych posiadłości pokolenia Judy. Berło zatem nie wyszło z pokolenia Judy, gdy przeszło do rąk Machabeuszów. Tembardziej, że naród dobrowolnie ich wybrał, mając swój sanhedryn dla wymierzania sprawiedliwości i swych starszych jak ich miał dawniej. Pokolenie Judy zachowało całą swą wewnętrzną administracyę pod naczelnikami, jakich sobie postawiło dla dowodzenia wojskiem. Nadto uczony komentator, Bonfreryusz, czyni uwagę, że Machabeusze po kądzieli należeli do pokolenia Judy.

Wszelako pokolenia liczono podług rodowodu ojca, co osłabia uwagę Bonfreryusza. Gdy Herod z pochodzenia cudzoziemiec został przez Rzymian narzucony narodowi wbrew jego woli, i gdy w kilka lat potem prokuratorowie rzymscy poczęli rządzić Judeą jako absolutni panowie, wówczas dopiero, można powiedzieć, ustała władza w pokoleniu Judy. Lecz ustała ona nie odrazu, ale powoli. Sanhedryn aż do zburzenia Jerozolimy zachował wymiar sprawiedliwości i prawo kary, wyjąwszy karę śmierci. Wtenczas to dopiero zupełnie i bezpowrotnie zostało odjęte berło od Judy.

Proroctwo Jakóba nie wyklucza tej stopniowej utraty narodowej niezależności. Proroctwa w ogóle pozostawiają pewien przeciąg czasu na swe urzeczywistnienie. Tak niewola Babilońska miała trwać siedmdziesiąt lat. W oznaczonym czasie ukazał się dekret Cyrusa; pomimo to nie wszyscy Żydzi w jednym czasie wrócili do Judei; było wiele po sobie następujących powrotów i naród nie w jednym dniu był na nowo odbudowany. To samo się działo z utratą władzy w Judzie. Nie stało się to jednego dnia lub jednego roku, lecz stopniowo i powoli. Proroctwo nie zakłóciło naturalnego biegu wypadków. To też, jak sprawiedliwie zaznacza uczony teolog Pétau, [1]) władza jest jako człowiek, rzadko znika nagle. Człowiek powalony chorobą, walczy z nią, słabnie stopniowo i nareszcie kona; tak samo też panowanie Judy zaczęło upadać przed narodzeniem się Zbawiciela, — zupełnie zaś wygasło dopiero ze zburzeniem Jerozolimy, i tym sposobem proroctwo Jakóba spełniło się co do joty.

Doskonale też powiedział Calmet [2]): „Proroctwa nie wypełniają się nagle i w jednej chwili, wzrost lub upadek monarchii i narodów nie jednym dniem się dokonywa. Trudno byłoby wykazać

---

[1]) *De incarnat.* l. XVI, c. XI.
[2]) *Commentaires sur la Genese,* XLIX, 10.

spełnienie się wszystkich proroctw w pewnym ściśle oznaczonym czasie. Bywają niektóre proroctwa dokładnie oznaczone, których Pismo św. określiło lata i dnie; a są znów inne, których czas jest podany w sposób nieokreślony. Jakób przepowiedział, że berło przy Judzie będzie pozostawało aż do przyjścia Sziloh. Nie można jednak wnosić z tego, aby z chwilą ukazania się Sziloh czyli Messyasza, berło natychmiast zostało odjęte od Judy; lecz nie zostałoby ono odjęte, gdyby Messyasz nie przyszedł, a skoro widzimy, że berło od Judy odeszło na zawsze, możemy być pewni, że Messyasz już przyszedł. W czasie niewoli i w przejściowych uciskach narodu żydzi mieli zawsze proroctwa, które ich upewniały o powrocie do ojczyzny i o ponownem ustanowieniu władzy najwyższej. Lecz wszystkie te ich proroctwa skończyły się z przyjściem Jezusa Chrystusa i ze zburzeniem Jerozolimy."

Dzieła traktujące o tym przedmiocie: *S. Ambrosius*, „De Benedictionibus XII patriarcharum, Patr. lat." XIV, 678; — *Ruffinus*, „De Benedict. patriarch., Patrol. lat." XXI, 298; — *S. Hieron.* „Quaest. in Gen." XLIX; — *S. Augustin.* „Contra Faustum" XII, 42; — *Origenes.* Homil. XVII in Gen.; — *S. Joan. Chrysost.* Homil. LXII in Gen.; — *S. Cyrillus Alex.* Glaphira in Gen. lib. VII; — *Theodoret.* Quaest. CIX in Gen.; — *Ephrasmus.* „Comment. in Gen. Opp. syr. lat." I, 105, Romae 1737; — *Peresius.* Disput. in Gen. lib. XI; — *L. Reineke.* „Die Weissagung Jacobs," Münster, 1849; — *J. Bade.* Christologie d. A. T. Münster 1850; — *Meignan.* „Les Prophéties Messianiques." Paris 1856 str. 357; — *Himpel.* „Die Prophetien d. Genes." Quartalschr. 1860; — *Patrizi.* „Biblicor. quaest. decas." Romae. 1877; — *A. Lémann.* „Le Sceptre de la tribune Juda," Lyon, 1880; — *Lamy.* „La Prophétie de Jacob," Controverse, 1882. p. 129; — *J. Corluy.* „Spicilegium Bibl." I. 456; — *Vigouroux.* „Manuel Biblique, Ancien Testament," t. I. str. 529: Jacob et Joseph. *(T. J. Lamy).*

X. F. P.

JANUARY ŚWIĘTY. *(Cuda św. J'go).* Kościół metropolitalny w Neapolu przechowuje w dwóch bardzo starożytnych flaszeczkach, zamkniętych w relikwiarzu, noszącym cechy XIV wieku, krew św. Januarego, który poniósł za wiarę śmierć męczeńską około r. 305. Krew ta zwyczajnie jest skrzepłą, lecz trzy razy do roku za zbliżeniem do głowy świętego, która również tam się przechowuje, rozpuszcza się, rozpływa i wrzeć zaczyna. Zjawisko to powtarza się w każdą pierwszą niedzielę Maja i przez następnych siedm dni, jako w uroczystość przeniesienia zwłok świętego, obchodzoną z oktawą; powtóre, dnia 19 Września, to jest w rocznicę ścięcia świętego, obchodzoną z oktawą; i potrzecie, d. 16 Grudnia, t. j. w uroczystość, ustanowioną na cześć Świętego, jako patrona. W każdą z powyższych uroczystości krew świętego zrana się rozpuszcza, a pod wieczór krzepnie w oczach mnóstwa świadków, którzy napływają na oznaczone dni tak z Neapolu jak i z całej Europy, jedni przez ciekawość drudzy z pobożności.

Historycznie stwierdzono, że fakt ten od XIV wieku ciągle się powtarza w tych samych warunkach; trudno jednak ściśle oznaczyć początku tego fenomenalnego zjawiska.

Bo zresztą zjawisko owo nie zawsze powtarza się regularnie. Niekiedy krew rozpuszcza się za zetknięciem z innemi relikwiami; czasami rozpuszcza się w szafie, gdzie ją przechowują, a czasami nawet i w inne dni, oprócz wyżej wyliczonych. I przeciwnie, zdarzało się, iż krew pozostawała w stanie skrzepłym w owe dni, kiedy zwyczajnie bywa płynna, albo też nagle krzepła w chwili zbliżenia się do niej heretyków. Wszystkie przytoczone szczegóły starannie odnotowali pod 19 września Bollandyści.

Kościół nie wyrzekł ostatniego słowa o naturze tego faktu; ponieważ jednak wspomina o nim Martyrologium rzymskie, i krew św. Januarego wystawia się w kościele katedralnym ku czci wiernych, przeto Kościół upoważnia wiernych do wierzenia w cud. Lecz z okazyi tego cudu wielu pisarzy oskarża Kościół o faworyzowanie zabobonów.

Utrzymują oni, że istota zawartości flaszeczek nie jest krwią, lecz jakąś mieszaniną, która się rozpuszcza pod wpływem ciepła. Eugeniusz Salvarte i za nim Larousse w swoim *Słowniku* utrzymują, iż jest to tran rybi rozpuszczony w eterze siarczanu i zabarwiony na czerwono. Taki rozczyn krzepnie przy dziesięciu stopniach wyżej zera, a rozcieńcza się i wrze przy dwudziestu stopniach.

Podobnie niektórzy katolicy, jak ksiądz Lecann w dziele p. t. *Dictionnaire des Miracles* Migue'a, i pewien współpracownik pisma *La Controverse* (t. I, str. 667) i inni, nie są dalecy od przypuszczenia, iż rzeczone rozcieńczanie się krwi można wytłómaczyć sposobem naturalnym. Ten ostatni pisarz robi uwagę, że Kościół nie rozstrzygnął dotychczas tej kwestyi, i że nie można zaniechać oddawanej relikwiom św. Januarego czci, chybaby się przekonano, że owe flaszeczki zawierają inną jakąś, aniżeli krew, materyę.

Jeszcze raz powtarzamy, że Kościół nie orzekł nic stanowczego w tej sprawie; pomimo to jednak w danym wypadku nie śmiemy zaprzeczyć cudu, a nawet trudno byłoby faktu tego zaprzeczyć, zwłaszcza jeżeli się obserwuje zjawisko zblizka. Ani rozczyn, zmyślony przez Salvarte'go, ani żadna inna znana materya nie podlega takim przemianom, jak krew św. Januarego, gdyż rozcieńczenie jej odbywa się niezależnie od stopnia ciepłoty, a zawartość flaszeczek pozostaje często w stanie skrzepłym przy temperaturze trzydziestu stopni.

Po dokonaniu ścisłego badania na żądanie uczonego chemika neapolitańskiego, de Luca, dnia 27 sierpnia 1880 r., Piotr Panzo ogłosił sprawozdanie, w którem przyjmuje za fakt dowiedziony, że zjawiska spostrzeganego w kościele katedralnym neapolitańskim nie można przypisać ani działaniu ciepła, ani żadnym środkom chemicznym, ani żadnym innym środkom znanym, i wnioskuje, że w obecnym stanie nauk niepodobna wytłómaczyć tego tajemniczego zjawiska. Jego sprawozdanie przedrukowały *Le Monde* i *La Controverse*. Omawiana kwestya mogłaby być stanowczo rozstrzygnięta drogą analizy chemicznej, na którą władza kościelna dotąd nie chciała się zgodzić. Dla czego? Dla tej bezwątpienia przyczyny, że Kościół względem świętych relikwii odnosi się z wielką czcią i poszanowaniem, jako też, iż niejednostajność rozpływania się krwi, nie podlegająca żadnym prawom fizycznym i nie powtarzająca się

dwa razy z kolei w identycznych warunkach, jest dowodem świadczącym o cudzie. Stąd zdaje się, iż w danym wypadku zachodzi zawieszenie praw natury, która zawsze w identycznych warunkach sprowadza takie same skutki.

W każdym razie stanowisko zajęte przez Kościół w tej sprawie jest bardzo roztropne. Bo, w istocie, władza kościelna nie może nierozważnie orzec, iż tu nie zachodzi cud żaden, ani nie może zakazać owych pobożnych objawów czci ze strony wiernych, bez nowych jakichś badań i nowych odkryć, gdyż zakaz takowy równałby się potępieniu samego faktu. Pozostawiając wiernym swobodę myśli i zachowania się w tej sprawie, Kościół rządzi się rozumem i roztropnością. *(J. M. A. Vacant).*

X. A. K.

JEFTE. — Jednem z najbardziej napadanych opowiadań biblijnych jest bez zaprzeczenia opowiadanie o ślubie uczynionym przez Jeftego, że jeśli odniesie zwycięstwo nad Ammonitami, złoży Panu na ofiarę pierwszą osobę, jaka wyjdzie na jego spotkanie. Wiadomo, że na spotkanie wracającego z pola bitwy Jeftego wyszła jedyna jego córka, a Pismo św. nam mówi, iż nieszczęśliwy ojciec wypełnił ślub uczyniony. Egzegeci biblijni zawsze zastanawiali się nad pytaniem, czy Jefte rzeczywiście złożył na ofiarę swą córkę; nie wchodzi w zakres naszego zadania popierać jedną lub drugą z odnośnych opinii; dosyć nam będzie okazać, że jakiekolwiek byłoby rozwiązanie kwestyi, Pismo św. pozostaje wolne od wszelkiego zarzutu.

1-o Wielu komentatorów stara się usprawiedliwić Jeftego. Opierając się na zakazie bożym składania ofiar z ludzi, jako też na pochwale Jeftego, wypowiedzianej przez apostoła w liście do Żydów, nie chcą oni przypuścić, aby Sędzia Izraelski dla otrzymania boskiej pomocy chciał uczynić ślub prawu mojżeszowemu przeciwny. Co zaś do samej formuły owego ślubu: *eum holocaustum offeram Domino*, „tego ofiaruię całopalenie Panu“ (Sędz. XI, 31), jedni tłómaczą w ten sposób: *sit Jehovah*, *aut offeram in holocaustum* „niech będzie Jehowy, albo ofiaruję na całopalenie,“ to jest: „jeżeli to będzie osoba poświęcę ją na służbę Jehowy, a jeżeli to będzie zwierzę, które można złożyć na ofiarę, ofiaruję je na całopalenie.“ Inni, nie odstępując od sensu gramatycznego, przyjętego przez św. Hieronima, mówią, że ślub Jeftego należy brać w znaczeniu przenośnem: wyrzec się małżeństwa, co dla córki wodza i zwycięzcy było wielką ofiarą, którą to ofiarę Jefte wyraził słowem całopalenie. — Nie będziemy usiłowali bronić tych tłómaczeń, które zresztą mniej wydają się nam słusznemi, aniżeli tłómaczenie tradycyjne; dosyć będzie stwierdzić, że, ściśle biorąc, mogą one być prawdziwe, i że tem samem nic stanowczego z powodu ślubu Jeftego przeciw Biblii przytoczyć nie można.

2-o Przypuśćmy teraz, że Jefte rzeczywiście obiecał i złożył ofiarę ludzką, za czem zdaje się przemawiać podanie, gwałtowny charakter tego sędziego i sam nawet tekst opowiadania biblijnego. Cóż więc z tego za wniosek możemy uczynić? Ten jeden chyba tylko, że Jefte popełnił zbrodnię albo dwie zbrodnie raczej: ślub występny i wykonanie tego ślubu. Lecz nieprzyjaciele wiary usi-

łują stąd wyciągnąć inne jeszcze wnioski przeciw Bogu i przeciw Biblii. 1-o Starają się z tego dowieść, że Bóg pozwolił Żydom na ofiary ludzkie, atoli rzecz to dowiedziona (ob. art. *Ofiary z ludzi)*, że Bóg wyraźnie zabronił ofiar z ludzi, i że ofiary ludzkie, o jakich Biblia w niektórych miejscach wspomina, były występnem przełamaniem prawa boskiego; opierać się na ślubie Jeftego celem dowodzenia, że takie ofiary były dozwolone, byłoby to samo, co utrzymywać, że dzisiejsze prawa państwowe pozwalają na morderstwo, albowiem bywają ludzie, którzy popełniają morderstwa. 2-o Co do samej Biblii, nie może być ona odpowiedzialną albo wspólniczką występku, o którym opowiada — jedynie dla tego, że o występku tym mówi. Prawda, że wyraźnie tego nie gani; lecz pisarze święci nie mają zwyczaju wydawać sądu o faktach, które opisują. Prawdą jest również, że św. Paweł chwali Jeftego, lecz chwali go jedynie za jego wiarę, podobnie jak Samsona i Dawida, nie uwalniając ich przecież tem samem od grzechów, jakie mogli popełnić.—Patrz *Vigouroux.* „Bible et dêcouvertes," t. III; „Manuel biblique" t. II, hoc loco; — *Calmet.* „Dissertation sur le voeu de Jephte;" Journal officiel, 18 stycz. 1876; — *Billuart.* „Tract. de religione. digressio;" *Ubaldi.* „Introd. in SS. Scr." t. I.

JEHOWA. — Imię to, którego dokładniejsze brzmienie jest Jahveh, Żydzi nadawali Bogu. Dzisiejsi racyonalistowscy krytycy utrzymują, że Jehovah był dla Żydów, przynajmniej w początkach, tylko bogiem narodowym, którego cześć bynajmniej nie wyłączała istnienia bóstw innych. Błędne to mniemanie odpieramy w artykule *Monoteizm*, III, 2.

Atoli przeciw powyższemu twierdzeniu racyonalistów powstaje wielki argument,—ten mianowicie, że Księga Wyjścia wskazuje pochodzenie imienia Jahveh, i że to pochodzenie zawiera w sobie bezwzględną sprzeczność pomiędzy czcią Jehowy a czcią każdego innego bóstwa. Oto bowiem czytamy w tej Księdze III, 13 — 15: „Rzekł Moyżesz do Boga: Oto ja póydę do synów Izraelowych, y rzekę im: Bóg oyców waszych posłał mię do was. Jeśli mi rzeką: które iest imię jego? Cóż im powiem? Rzekł Bóg do Moyżesza: Jam Jest Krórym Jest: *(eheie* aszer *eheie).* Rzekł: Tak powiesz synom Izraelowym: Który Jest *(eheie)* posłał mię do was. Y rzekł zasię Bóg do Moyżesza: To powiesz synom Izraelowym: *Jehovah*, Bóg oyców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakóba posłał mię do was: To iest imię moie na wieki." Tak tedy, gdy Moyżesz zapytał Boga, pod jakiem imieniem ma Go ogłosić Izraelitom, odpowiada mu Bóg, mówiąc: że jest ten „który iest,"— i podaje mu imię Jahveh, mające przypominać powyższe określenie Boga, gdyż w gruncie rzeczy wyraz ten jest tenże sam co *Eheie, jam jest.* Tak rozumiane, samo imię Jahveh wyklucza istnienie bóstw innych, gdyż powiada racyonalista Kuenen, „przez to imię wyróżnia się Jahveh od bogów, *którzy nie są.*" Tak więc, siłą rzeczy zostali zmuszeni rzeczeni krytycy do zaprzeczenia autentyczności tego miejsca Księgi Wyjścia, którem się tu zajmujemy; to właśnie czyni Eichtal w „Revue de l'histoire de religions" Maj 1880. Według niego pierwotny tekst Księgi Wyjścia nie posiadał wierszy 13 i 14. Znajdował się tam tylko wiersz 15 i nie posiadał

cechy odpowiedzi na pytanie Moyżesza, albowiem pytanie to nie istniało. Bóg, nazywając się w tym wierszu Jahveh, przypominał tylko imię, pod którem był znany, bynajmniej zaś nie wskazywał imienia, pod jakiem miano Go odtąd poznawać. Taki jest system Eichtal'a. I czy, myślicie, odkrył on jaki manuskrypt lub jaki starożytny przekład, któryby go upoważnił do wyrzucenia dwóch tych najważniejszych wierszy z Księgi Wyjścia? Bynajmniej, oto na jakich powodach wspiera się on przy wyrzuceniu tych wierszy:

1-o Eichtal nie może sobie wytłómaczyć pytania Moyżesza: jak mógł prorok przypuszczać, że Izraelici będą go pytali o imię Boga, który go posyła? i jak mógł, gdy go o to pytali, odpowiedzieć imieniem dotychczas nieznanem?—Nam się znów zdaje, że wszystko to jest bardzo łatwe do wytłómaczenia. Hebrajczycy w Egipcie byli oddawna w ciągłem zetknięciu ze wszystkiemi bóstwami egipskiemi, którym musieli nadawać imię Elohim, albowiem wyraz ten był ogólną nazwą, do wszystkich bóstw zastosować się dającą. (Ob. art. *Monoteizm* III, 1). A zatem, ponieważ Mojżesz miał znaleść Hebrajczyków wyznających Elohim, naturalna rzecz przeto, żeby go zapytali, — ci zwłaszcza z pośród nich, którzy oddawali już cześć bożkom: co to za Elohim, w imię którego przychodzisz? A Mojżesz w imieniu tego Elohim musiał im odpowiedzieć: „Elohim, który mnie posyła, jest ten, który jest, jedyny, który istnieje, *Jahveh*; to jest imię, którem odtąd będziemy Go nazywali dla odróżnienia od fałszywych Elohim; lecz z drugiej znów strony chociaż imię to nowe, to jednak Bóg nie jest nowy, albowiem jest to Bóg, którego czcili Abraham, Izaak i Jakób.“ Taki jest sens wierszy 14 i 15, i nie sądzimy, aby w nich było coś niezrozumiałego.

2-o Formuła *jam jest którym jest* jest metafizycznem określeniem bóstwa; jako takie zaś, określenie to, zdaniem d'Eichthal'a, przewyższało pojęcie ludu „zdziczałego skutkiem wiekowej niewoli.“ W zdaniu tem odnajdujemy pojęcia Soury'ego, nazywającego Hebreów *twardymi mózgami*, i to pomimo ich prawodawstwa tak pięknego, pomimo zasad moralności tak czystych, pomimo ksiąg tak podniosłych. Zresztą na co się to przyda? im więcej kto będzie z Eichtal'em twierdził, że Żydzi byli zbydlęceni skutkiem niewoli, tem więcej czynić będzie twierdzenie swoje niemożliwem, albowiem racyonaliści utrzymują, że formuła *Jam jest którym jest* została wynaleziona przez Żydów, gdy tymczasem my twierdzimy, że otrzymali ją oni z ust Boga. Skądinąd znów, i tu powtarzamy słowa racyonalistowskiego krytyka; „jeżeli formuła *eheie aszer eheie* jest przedewszystkiem filozoficzną formułą, to może ona być również uważana za protest przeciw bałwochwalstwu. Wyraża ona, że sam tylko Jahveh jest Bóg prawdziwy, Bóg żyjący, *Byt* w przeciwstawieniu do tego co *nie jest*.“ Nie można lepiej wytłómaczyć wytworzenia się tej formuły w chwili, kiedy Hebreowie byli ze wszech stron otoczeni poganami i kiedy wielu nawet z pośród nich przystało do bałwochwalstwa.

3-o *Eheie* znaczy *jestem*, gdy tymczasem *Jahveh* oznacza *on jest;* a zatem, wnioskuje Eichtal, między *eheie* i *Jahveh* niema żadnego etymologicznego stosunku.—My zaś uważamy, przeciwnie, że prawie nie można znaleść między dwoma wyrazami dokładniejszej

zgodności etymologicznej, jak między tymi wyrazami określającymi Boga.

4-o W gruncie rzeczy, rzeczywistym i jedynym powodem, dla którego d'Eichtal i inni napadają na bronione przez nas wyrażenie biblijne, jest ten, iż z wyrażenia tego wnioskowaćby należało, że Hebreowie byli monoteistami, gdy w oczach racyonalistów jest rzeczą widoczną, że Hebrajczycy wówczas byli politeistami: „Jahveh, mówi cytowany przez Eichtal'a Kuenen, odróżnia się tem imieniem od bogów, *którzy nie są*. Jest-to zaiste pojęcie, odpowiadające pojęciom proroków; lecz nie możemy go przypisać Moyżeszowi. Z tego bowiem musielibyśmy mu przyznać pojęcie absolutnego monoteizmu...“ Oto jest rzeczywista i z trudnością ukryć się dająca przyczyna całej tej walki: racyonaliści biorą za rzecz dowiedzioną to, czego należałoby dowieść. Z tego zaś wyprowadzamy taki wniosek, że pomieniony tekst nawet podług zeznania krytyków, dowodzi wyraźnie pierwotnego monoteizmu Hebreów.

Ob. autorów powołanych przy wyrazie *Monoteizm.*

(Duplessy). *X. F. P.*

JEZUICI JAKO SPOWIEDNICY stali się przedmiotem najgłupszych bredni. Ten, co je zebrał i wytworzył z nich rodzaj systemu w fabrykacyi kłamstw historycznych, jest to nie lada-jaki pamflecista, lecz znany francuski pisarz, Gregoire, odstępca od stanu kapłańskiego, rewolucyonista, następnie konstytucyjny biskup Blois, zmuszony później przez konkordat, zawarty z Napoleonem I, do zrzeczenia się nieprawnie posiadanego biskupstwa, a obok tego wszystkiego, pisarz stronny, pełen pychy prawdziwego gallikanina i jaskrawej nienawiści jansenisty względem Kościoła, a zwłaszcza względem jezuitów.

Skandaliczna jego „Historya spowiedników“ [1]) stała się dla przeciwników instytucyi Spowiedzi św. „rozgłośnem i niezbitem“ źródłem odnośnych wiadomości historycznych, jakkolwiek sam autor we wstępie swej ramoty przyznaje, że „tylko nielicznym (spowiednikom) może być ściśle udowodnione złe, które oni wywołali.“

Do charakterystyki tego rodzaju kłamstw historycznych i do oznaczenia ich początków następujące uwagi dodać jeszcze należy: Właśnie we Francyi była postawiona przez gallikanów gorsząca zasada, że spowiednicy są obowiązani do wyjawienia otrzymanych na spowiedzi wiadomości o spiskach, uknutych przeciw bezpieczeństwu państwa. Przeciw takiej zasadzie, niweczącej nietykalność i świętość sakramentu spowiedzi, wystąpili narówni z innymi księżmi katolickimi także i jezuici, znajdując u ludzi rozsądnych i wiarę katolicką znających należyte poparcie. *Hinc — illud odium!* [2]).

Następnie hugonota Benoist rzucił w świat podejrzenie, że nikt inny nie mógł być sprawcą odwołania edyktu Nantejskiego przez króla Ludwika XIV (1685 r.), tylko spowiednik jego, O. La Chaise. Tymczasem najkategoryczniej zbili to bezpodstawne przypuszczenie w swych pamiętnikach markiz La Fare i de Choisy [3]).

---

[1]) Histoire des confesseurs des empereurs, des rois et d'autres princes. tł. z niem. w 1825 r. „Gesch. d. Beichtväter.“

[2]) Bliższe szczegóły znaleść można u protestanckiego jurysty Böhmer'a: Jus eccl. protest. Lib. V. Tit. 38 § 50.

[3]) Mémoires, ed. Petitot. t. 65. str. 234; t. 63. str. 284.

Nie jezuici odpowiadają za zniesienie edyktu Nantejskiego, jak to głosili wówczas francuscy hugonoci i holenderscy kalwini, lecz wyłącznie zaślepiona pycha i błędna polityka Ludwika XIV i jego ministrów. Rzecz to już dziś niezawodna dla każdego uczciwego historyka. — Ale kiedy już mówimy o O. La Chaise, wspomnijmy o innym jeszcze jezuicie i spowiedniku Ludwika XIV, o sławnym Bourdaloue, który z rzadką odwagą i surowością przemawiał do sumienia króla, ile razy namiętność jego łamała uświęcone zasady chrześcijańskich obyczajów, albo gdy pycha jego uderzała na papieży i na Kościół. Nie mniej ostro i surowo traktował jezuita Sacy królewską ulubienicę, Pompadour, której ciekawe o tem wyznanie umieścił w „Revue de deux mondes“ (Kwiecień 1844) hr. Saint-Priest, jak wiadomo, nie żaden przyjaciel jezuitów. (Geschichtslügen. Paderborn. 1889. n. 53). Prw. *Duhr.* Jesuitenfabeln. Zesz. 5 n. 22. *X. W. S.*

JEZUICKIE PAŃSTWO NIEZALEŻNE W PARAGWAJU. (ob. *Mikołaj I kr. Paragwaju).*

JEZUS CHRYSTUS. — Główne artykuły wiary, odnoszące się do Jezusa Chrystusa, w następujących streszczają się zdaniach: Jezus Chrystus jest obiecany w Star. Testamencie prawdziwy Messyasz; jest prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek; niema w Nim dwóch osób, ale jedna — i to osoba Słowa; w tej jednej osobie dwie natury nie są pomieszane, ale każda istnieje oddzielnie; Słowo stało się ciałem dla odkupienia świata z niewoli grzechu i szatana; w tym celu Jezus Chrystus, nie ograniczając się na przelaniu swej Krwi i na wysłużeniu tym sposobem ludziom łaski zbawienia, założył Kościół i ustanowił środki uświątobliwienia, których szafarstwo powierzył apostołom i ich następcom.

W innych artykułach tego Słownika znajdziemy wykład dogmatów: Odkupienia, założenia Kościoła i ustanowienia św. Sakramentów. Tytuł zaś niniejszego artykułu wymaga wyjaśnienia innych odnośnych prawd wiary. Rozwiniemy tedy naprzód dogmat bóstwa Chrystusowego, przy czem znajdziemy sposobność mówienia o Chrystusie, jako Messyaszu. Następnie zbadamy dogmat Jego człowieczeństwa. Wreszcie udowodnimy tajemnicę jedności Osoby i różności natur w Jezusie Chrystusie. Nowożytna niewiara uderza przedewszystkiem — prawie wyłącznie—na bóstwo Chrystusa Pana; to też na nie szczególniejszą zwrócimy tu uwagę.

I. Trojakiego rodzaju przeciwnicy uderzają na bóstwo Chrystusa: żydzi, niedowiarkowie i pewni heretycy, a zwłaszcza potępieni na Soborze Nicejskim I r. 325 Aryanie. Względnie do różnych tych wrogów różne też dowody stawiają obrońcy bóstwa Chrystusowego. Ponieważ heretycy uznają natchnienie Pisma św., a żydzi przyjmują za święte księgi Starego Testamentu, przeciw nim przeto rzeczeni obrońcy przytaczają takie miejsca Pisma św., które wykazują, że Messyasz jest Bogiem, że Chrystus jest Bogiem, współistotnym Ojcu. Względem niedowiarków innej się broni używa. Główne przeciw nim dowody biorą się z faktu wypełnienia się na osobie Jezusa Chrystusa proroctw messyanicznych, z licznych cudów, które spełnił Chrystus na potwierdzenie swego bóstwa, z rozszerzenia wreszcie i utrwalenia ustanowionej przez Niego religii.

Ostatnie dowody wymienia także Sobór Watykański; rozumie się, że one mają również znaczenie i siłę dowodową względem żydów i heretyków. Te przeto dowody poddamy szczególnemu badaniu.

W dowodzeniu niniejszem przyjmujemy autentyczność Ewangelii i proroctw jako rzecz pewną, i udowodnioną w innych artykułach tego dzieła.

A. Żadnego nie masz, że tak powiem, gatunku cudów, którychby nie zdziałał Chrystus. Na prośbę Jego Matki woda przemieniła się w wino; słowem jednem uspokoił wzburzone morze; po dwakroć chleby rozmnożył; niememu mowę, głuchemu słuch przywrócił; jednym aktem swej woli uzdrawiał wszelkie niemoce; wskrzesił córkę Jaira, młodzieńca z Naim, Łazarza, brata Marty i Maryi. A św. Jan skwapliwie uprzedza, że tylko słabą cząstkę czynów i cudów swego Mistrza zdołał nam opowiedzieć.

Rzeczywista cudowność tych czynów i historyczna ich prawdziwość najmniejszej nie będzie ulegała wątpliwości, jeśli się dobrze zbada to, co na innych miejscach tego *Słownika* mówi się w ogóle o cudach i o autentyczności Ksiąg Świętych. Niemniej widoczne są także cudownych tych czynów przyczyna i cel, dla którego one spełnione zostały. Chrystus czynił cuda dla stwierdzenia bóstwa i posłannictwa swego. Sam nas o tem upewnia, gdy na zapytanie wysłańców Janowych, czy jest samym obiecanym Messyaszem, czy też innego czekać mają, odpowiada: „Szedszy odnieście Janowi, coście słyszeli i widzieli: ślepi widzą, chromi chodzą, trędowaci bywają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim Ewangelię opowiadają.“ (Mat. XI. 4, 51). Czyny te uważają oni jako dowody, że Chrystus jest prawdziwy Messyasz, On sam je tak uważa i powołuje się na nie. Po uzdrowieniu paralityka zazdrośni i przewrotni żydzi oskarżają Jezusa, że naruszył spokój Szabbatu, a Jezus im na to: jeżeli mój Ojciec nie łamie prawa, pracując w dzień szabbatu, to jakże go ja mogę łamać? Żydzi tak doskonale pojmują znaczenie słów Chrystusowych, że porywają za kamienie i chcą Go kamienować, jako tego, który się Bogiem mianuje. Chrystus potwierdza takie rozumienie słów swoich, a dla okazania ich prawdziwości, odwołuje się do zdziałanych przez się cudów, i mówi: „Aleć ja mam świadectwo więtsze, niż Janowe. Abowiem uczynki, które dał Ociec abych je wykonał: same uczynki, które ja czynię, świadczą o mnie, iż mnie Ociec posłał.“ (Jan. V. 36). Innym razem obstępują Go żydzi i wzywają, aby im powiedział, czy jest Chrystusem. A Jezus im mówi: „Powiadam wam, a nie wierzycie. Sprawy, które ia czynię w imię Oyca mego, te o mnie świadectwo daią.“ (Jan. X. 25). Jakby niezadowolniony z tego oświadczenia, potwierdza wyraźnie, że jest współistotny Ojcu i prawdziwy Bóg. Na te słowa żydzi ponownie chcieli Go ukamienować, gdyż, jak mówili, będąc tylko człowiekiem, chce uchodzić za Boga. A Chrystus powtórnie im oświadczył: „Jeśliż nie czynię spraw Oyca mego, — t. j. czynów, dowodzących, że jestem obdarzony potęgą mego Ojca — nie wierzcie mi. A jeśli czynię, chociażbyście mnie wierzyć nie chcieli, wierzcież uczynkom: abyście poznali y wierzyli, że Ociec iest we mnie a ia w Oycu.“ (Jan X. 37 — 38). Niezadługo znów potem, w chwili spełnienia wobec licznych świadków jednego z najznakomitszych swych cudów—wskrzeszenia Łazarza, podniósł oczy do nieba i następujące wypowiedział

słowa: „Oycze, dziękuię tobie, żeś mię wysłuchał. A iamci wiedział, że mnie zawżdy wysłuchywasz, alem rzekł dla ludu, który około stoi, aby wierzyli, żeś ty mnie posłał.“ To rzekłszy, mówi dalej pisarz święty, zawołał głosem wielkim: „Łazarzu, wynidź z grobu. Y natychmiast wyszedł który był umarły, mając ręce y nogi związane chustkami...“ (Jan. XI, 42 — 44).

Czyż mógł wyraźniej oświadczyć Chrystus, że zadaniem Jego cudów było wykazanie w oczach wszystkich bóstwa i posłannictwa Jego? Otóż, przypominamy tu, co się obszerniej mówi na innych miejscach, iż bezbożnością i absurdem byłoby przypuszczać, że czyn tak na wskroś boski, jakim jest cud, może służyć z woli cudotwórcy na potwierdzenie błędu, na narzucenie ludowi jakiejś nieprawdziwej religii, na oszukanie rodzaju ludzkiego. Trzeba nam więc przyjąć za pewny dogmat bóstwo Chrystusa.

Pomiędzy wszystkimi jednak cudami Chrystusa Pana, najświetniejszy był cud własnego z martwych wskrzeszenia, co po wszystkie czasy uważane było za najoczywistszy dowód jego bóstwa. Sam Chrystus wielokrotnie zapowiadał to cudowne swe zmartwychwstanie. Gdy w początkach swego życia apostolskiego wypędzał kupczących z Kościoła, żydzi żądali odeń znaku jakiegoś, cudu, któryby świadczył, że nie przywłaszcza sobie władzy bezprawnie; a Jezus im na to odpowiedział: „Rozwalcie ten kościół, a we trzech dniach wystawię ji;“ to znaczy: zburzcie budowę mego ciała, a po trzech dniach ją wskrzeszę; to będzie wam dowód mych praw (Jan. II, 19). Później znów odpowiedział Faryzeuszom, żądającym nowego cudu, że temu rodzajowi złemu i cudołożnemu „znak nie będzie dan, jedno znak Jonasa proroka. Abowiem jako był Jonas w brzuchu wieloryba trzy dni y trzy nocy, tak będzie syn człowieczy w sercu ziemie trzy dni i trzy nocy“ (Mat. XII, 39). Jeszcze później zapowiedział Piotrowi po udzieleniu mu prymatu i innym swym uczniom, że idzie do Jeruzalem; aby tam „wiele cierpiał od starszych y od Doktorów, y od przednieyszych kapłanów, y był zabit y trzeciego dnia zmartwychwstał.“ W sześć dni później, gdy z uczniami zstępował z góry po swem przemienieniu, ponowił toż samo proroctwo, mówiąc: „Nikomu nie powiadaycie widzenia, aż syn człowieczy zmartwychwstanie“ (Mat. XVII, 9. *Prw.* Marek. IX, 8). I w tym samym prawie czasie chodząc po Galilei z apostołami powtarzał im, że „syn człowieczy ma być wydan w ręce ludzkie: y zabiją go, a trzeciego dnia zmartwychwstanie (Mat. XVII, 21, 22; *prw.* Mar. IX, 33; Łuk. IX, 46). Przypomnieli sobie tę przepowiednię książęta kapłańscy i faryzeuszowie. To też skoro Chrystus ducha wyzionął, „zebrali się... do Piłata, mówiąc: Panie, wspomnieliśmy iż On zwodziciel powiedział jeszcze żyjąc, po trzech dniach zmartwychwstanę. Przetoż rozkaż, aby strzeżono grobu aż do dnia trzeciego: aby snadź nie przyszli uczniowie jego y ukradli go, y powiedzieli ludowi: Powstał z martwych“ (Mat. XXVII, 63, 64). Ostrożności te posłużyły tylko do tem większego uwidocznienia cudu.

Istotnie, nie można było przeczyć jego rzeczywistości. Zmartwychwstały Chrystus ukazał się naprzód Magdalenie w postaci ogrodnika (Jan. XX), a niezadługo potem innym niewiastom, przybyłym do grobu dla namaszczenia ciała Zbawiciela (Mat. XXVIII); spotkał się później z uczniami, idącymi do Emaus, i dał się im po-

znać po łamaniu chleba (Łuk. XXIV), następnie ukazał się Piotrowi (Tamż.), dalej trzy razy objawił się uczniom: raz pod nieobecność Tomasza, następnie w jego obecności, a wreszcie na brzegach morza Tyberyadzkiego. W czterdzieści dni po Jego zmartwychwstaniu, widzieli Go na górze Oliwnej wszyscy uczniowie Jego i pięciuset z górą żydów unoszącego się ku niebu (I Cor. XV; Mar. XVI, 12). Otóż, gdyby Chrystus rzeczywiście nie był zmartwychwstał, któż z Jego uczniów odważyłby się rozszerzać wieści o Jego zmartwychwstaniu? Czyż nienależałoby się raczej obawiać. aby strach przed karami nie przeszkadzał uczniom w głoszeniu prawdy? Skądinąd znów, czyż sami nieprzyjaciele Chrystusa od pierwszej chwili nie złożyli świadectwa swej niemocy? Żeby sobie zapewnić bezpieczeństwo grobu, opieczętowali kamień, zamykający doń wejście, i straż przy nim postawili. A jednak ta straż została zdjęta najwyższem przerażeniem na widok zstępującego z niebios, jakżeby błyskawica, anioła o świetlanem obliczu, o szatach jako śnieg białych; niektórzy ze straży pobiegli do Jerozolimy opowiedzieć przedniejszym kapłanom o tem, co zaszło. Ci, po naradzie ze starszyzną ludu, za cenę złota kupili sobie przychylność żołnierzy, i kazali im głosić, że uczniowie Chrystusa przyszli w nocy do grobu, a gdy straże spały, wykradli ciało swego Mistrza. „A oni, dodaje pisarz święty, wziąwszy pieniądze, uczynili jako je nauczono“ (Mat. XXVIII, 15).

Zaprzeczano nieraz rzeczywistości ukazywania się Jezusa Chrystusa po śmierci; ośmielano się nawet podawać w wątpliwość śmierć Jego w okolicznościach przez Ewangelistów podanych; niektórzy dla wytłómaczenia zniknięcia z grobu Chrystusowego ciała wyobrażali sobie, że ono pochłonięte zostało przez pękającą ziemię, albo też że uczniowie ukradkiem je ze sobą unieśli, aby potem kazać światu wierzyć w jego zmartwychwstanie.

Sądzimy, żeśmy dostatecznie odpowiedzieli na te dziecinne zarzuty i najpewniejszą dla nas rękojmią prawdziwości ewangelicznego opowiadania odnośnie do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa Pana jest: okropność Jego męczarni, stronnicza czujność wrogów, autentycznie stwierdzony wynik dramatu Golgoty, nieobecność i przestrach uczniów przy zmartwychwstaniu Chrystusa, liczne ukazywania się osoby Jego po śmierci, nawet wreszcie sama Tomaszowa niewiara.

Zmartwychwstał tedy Chrystus jak to sam był przepowiedział i jest rzeczywiście Bogiem. To też na zmartwychwstaniu swem przedewszystkiem, tak wyraźnie przepowiedzianem i najoczywiściej spełnionem, opierał Chrystus dowody swego bóstwa i swego posłannictwa. To zmartwychwstanie, najwspanialszy ze wszystkich dowodów bóstwa Jezusa Chrystusa, jest wyłącznie dziełem samego Boga. Bóg zaś nie dozwoliłby spełniać się cudom, gdyby one miały potwierdzać oszustwo. Słusznie też zawsze upatrywano w cudach stanowcze dowody bóstwa i boskiego posłannictwa Zbawiciela świata.

B. Drugiego również stanowczego dowodu bóstwa Jezusa Chrystusa dostarczają proroctwa messyaniczne. Można je podzielić na trzy działy: Jedne z nich dotyczą pochodzenia Messyasza, inne — przymiotów Jego osoby i posłannictwa, inne wreszcie—kary i odrzucenia przez Boga bogobójczego ludu.

Ponieważ na innych miejscach „Słownika“ udowodniono autentyczność i messyaniczny charakter większości proroctw, tu przeto wystarczy je tylko przypomnieć oraz wykazać ich całkowite spełnienie się w osobie Chrystusa.

I. Zaledwie nieposłuszeństwo Adama odebrało rodzajowi ludzkiemu dary nadprzyrodzone, gdy Bóg, tknięty zapewne litością, złożył w łonie upadłej ludzkości zarodek zmartwychwstania do życia łaski. Nieprzyjaźń miała istnieć pomiędzy niewiastą a wężem, narzędziem kusiciela, pomiędzy pokoleniem jej, a pokoleniem jego; w walce tej miała zostać starta głowa węża, jeden z potomków niewiasty miał zwyciężyć szatana, naprawić poniesioną w początkach porażkę, zniszczyć dzieło szatana, przywrócić zagubioną przez grzech pierworodny sprawiedliwość.

W dwa tysiące lat blisko potem, licząc podług chronologii Wulgaty, Bóg powołał Abrahama i uczynił go ojcem nieprzeliczonego ludu, depozytaryuszem (stróżem) starodawnych obietnic. „Przez mię samego przysiągłem, mówi Pan, ponieważeś uczynił tę rzecz, a nie sfolgowałeś synowi twemu iednorodzonemu dla mnie; błogosławić będę y rozmnożę nasienie twoie iako gwiazdy niebieskie y iako piasek, który iest na brzegu morskim: posiędzie nasienie twoie bramy nieprzyjaciół swoich. Y błogosławione będą w nasieniu twoim wszystkie narody ziemię, żeś był posłuszny głosu mego“ (Genes. XXII, 16 — 18) (Zobacz art. *Abraham).* Tę uroczystą obietnicę powtarzał z kolei Izaakowi i Jakóbowi (Gen. XXVI, 4; XXVIII, 12 — 15). Ten więc, który ludzkość miał uwolnić od pierwotnego przekleństwa, narodził się z narodu żydowskiego; ta też była przyczyna wybrania tego narodu i tej szczególnej opatrzności, co nad nim czuwała. Narzędzie zbawienia nie było może jeszcze jasno oznaczone, lecz z czasem proroctwa bywały coraz dokładniejsze. Natan prorok, posłany przez Boga do króla Dawida, pierwszego w oczach bożych króla z królów żydowskich — gdyż Saul odrzucił Boga od oblicza swego — przepowiedział mu, że się stanie ojcem Odkupiciela (II Reg. VIII, 11). Sam Dawid w jednym z natchnionych swych hymnów z weselem wyśpiewuje chwałę tego przyszłego potomka swego rodu. Odtąd, wolno w to wierzyć, Messyasz zaczął być nazywany „*synem Dawida.*“ Ale kiedy miał się ukazać i w jakiem miejscu ziemi ten syn Dawida pouczyć o tem mieli naród żydowski inni prorocy.

Tuż przed swą śmiercią zgromadził Jakób dwunastu swych synów. Każdemu z nich przepowiedział losy pokoleń, które się z nich miały narodzić. Tak samo jak dziad jego udzielił i on starszeństwa raczej Izaakowi, synowi Sary, niż pierworodnemu Izmaelowi, synowi Agary; jak Izaak obdarzył Jakóba przywilejami, do których z prawa urodzenia zdawał się być powołanym Ezaw, tak również Jakób nad resztę braci przełożył nie starszego, Rubena, ale drugiego z kolei — Judę. Przyczyna tego przez Boga natchnionego przekładania jednych synów nad drugich była zawsze taż sama: z tych uprzywilejowanych miał się narodzić Messyasz. Przeto też Jakób przepowiedział, że nie będzie odjęte berło od Judy, przełożonego dwunastu braci, „ani wódz z biódr iego, aż przydzie który ma bydź posłan, a on będzie oczekiwaniem narodów“ (Gen. 49, 8—10).

Później, gdy naród żydowski opłakiwał swe grzechy w niewoli

babilońskiej, Archanioł Gabryel wytłómaczył prorokowi Danielowi, że siedmdziesiąt lat niewoli wyobrażało siedmdziesiąt tygodni lat, podczas których świat miał pozostawać pod panowaniem szatana. Bliskie miało być uwolnienie od tej niewoli, gdy Messyasz miał zacząć swe życie publiczne, to znaczy przy schyłku sześćdziesiątego dziewiątego tygodnia od czasu, gdy wyszedł edykt królewski, pozwalający ludowi żydowskiemu na odbudowanie miasta Jerozolimy.

Niezadługo potem wzbudził Aggeusz prorok wiarę i gorliwość tych, co z ruin wznosili świątynię, zapowiadając im, że chwała świątyni Zorobabela przewyższy chwałę świątyni Salomona, albowiem Messyasz przyjdzie do niej i przepowiadać będzie swą naukę. Następnie, aby wzmocnić tę przepowiednię, posłany został przez Boga prorok Malachiasz.

Micheasz przepowiedział już, że Zbawiciel miał się narodzić w Betleem. „A ty Betleem Ephrata, mówi on, malutkiś jest między tysiącmi Judzkimi: z ciebie mi wynidzie, który będzie panującym w Izraelu, a wyszcia iego od początku, odedni wieczności (Mich. V, 2).

Nie tylko przepowiedziano genealogię Messyasza, czas i miejsce Jego urodzenia. Izaiasz, ten szczególny piewca Zbawiciela, wygłosił inne jeszcze proroctwo, które się stało prawdziwie sławnem. Gdy królowie Syryjski i Izraelski najechali królestwo Judzkie i oblegali Jerozolimę, Izaiasz prorok przepowiedział bliskie uwolnienie miasta od nieprzyjaciela i zachęcił króla do żądania cudu na potwierdzenie tego jego proroctwa. Niedowierzający król Achaz odmawia. Wtedy prorok głosem podniesionym powiada: „Słuchaycież tedy domie Dawidów: Aza wam na tym mało, że się uprzykrzacie ludziom, iż się też uprzykrzacie Bogu moiemu? Przetoż da wam sam Pan znamię. Oto Panna pocznie y porodzi Syna y nazową imię iego Emmanuel“ (Iz. VII, 13 — 14). Wiedziano już, że Messyasz miał się narodzić z Dawida, Jego chwała i Jego upokorzenia były już przepowiedziane. Nieznany był jeszcze cudowny sposób narodzin Jego. Z tego to proroctwa i z jego wypełnienia bierze początek drugie imię Messyasza: „Syn Dziewicy.“ Proroctwo to było dowodem, że Pan Bóg nie zapominał o swym narodzie wybranym, a było ono dość silne, aby do żywego poruszyć umysły cielesnych żydów i ożywić ich wiarę w Jehowę.

Oto jest pierwszy dział proroctw. Istotnie, trudno nie uznać całkowitego wypełnienia się ich w Jezusie Chrystusie.

Marya, oblubienica Józefa, syna Dawidowego, pochodziła sama z rodu Dawida. Albowiem jako jedyna córka Joachima i Anny, dziedziczka ojczystego mienia, była ona zmuszona prawem żydowskiem do wybrania sobie oblubieńca w pokoleniu i w rodzie swego ojca. A przeto Marya, jako oblubienica Józefa, musiała być tem samem już córką Dawida. Otóż, podług opowiadania św. Łukasza, posłany od Boga Archanioł Gabryel nawiedził w mieście galilejskiem Nazaret, pokorną służebnicę Pańską i powiedział do niej te słowa: „Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z tobą, błogosławionaś ty między niewiastami.“ Następnie, ponieważ te pochwały przeraziły Maryę, dodał pospiesznie: „Niebóy się Marya, abowiem nalazłaś łaskę u Boga. Oto poczniesz w żywocie y porodzisz syna, a nazowiesz imię iego Jezus. Ten będzie wielki, a będzie zwan synem naywyższego, y da mu Pan Bóg stolicę Dawida oyca iego, y będzie królował w domu Jakóbowym na wieki: a królestwa iego

nie będzie końca.“ Na te słowa przeczysta dziewica przerwała swe milczenie i odważyła się rzucić pytanie: „Jakoż się to stanie: gdyż męża nie znam?“ Co znaczy podług wykładu Ojców Kościoła: Jakżeż mogę się stać matką, ja, któram uczyniła ślub czystości? I rzeczywiście, gdyby Marya, wówczas już małżonka, a co najmniej narzeczona Józefa, nie uczyniła była ślubu dziewictwa, to powinna była zrozumieć, że przez Józefa spełniłaby się w niej tajemnica Wcielenia. Nie myślała ona zupełnie o proroctwie Izaiasza albo też pokora jej nie mogła jeszcze uwierzyć, aby ją Bóg wynosił do godności macierzyństwa boskiego. Anioł przypomniał jej prawdopodobnie słowa proroka, gdy mówił: „Duch Święty zstąpi na cię, a moc nawyższego zaćmi tobie. Przetoż y co się z ciebie narodzi święte, będzie nazwano synem Bożym.“ Celem zaś okazania możliwości takiego cudu, dodaje anioł nadto: „A oto Elżbieta krewna twoia, y ona poczęła syna w starości swoiey: a ten miesiąc szósty iest oney, którą zową niepłodną: bo u Boga nie będzie żadne słowo niepodobne.“ Wtedy Marya odpowiedziała: „Oto służebnica Pańska, niechay mi się stanie według słowa twego“ (Łuk. I.). Natychmiast też poczęła z Ducha Świętego w swem łonie Tego, którego Gabryel nazwał Synem Najwyższego, Synem Boga. Aby zaś dla wszystkich stało się widocznem, że Chrystus się począł z Dziewicy, dopuścił Bóg wątpliwość do serca Józefa. Nie mogąc sobie wytłómaczyć zmiany figury swej oblubienicy, postanowił ją tajemnie opuścić. „A gdy to on myśli, oto Anyoł Pański ukazał mu się we śnie, mówiąc: Józephie, synu Dawidów, nie boy się przyiąć Maryiey małżonki twey: abowiem co się w niey urodziło, iest z Ducha Świętego. A porodzi syna: y nazowiesz imię iego Jezus (to znaczy Zbawiciel), abowiem on zbawi lud swóy od grzechów ich. A to się wszystko stało, aby się wypełniło co iest powiedziano od Pana przez proroka (Izaiasza) mówiącego: Oto panna w żywocie mieć będzie y porodzi syna: y nazwą imię iego Emanuel: co się wykłada Bóg z nami“ (Mat. I, 19 nst.).

Tak więc Jezus Chrystus jest synem Abrahama, Izaaka, Jakóba; jest synem Dawida; narodził się z Dziewicy. Zbawiając lud swój „od grzechów ich,“ zakładając królestwo, które według słów anioła, nie miało mieć końca, musiał on przynieść światu błogosławieństwo, a uwolnić go od pierwotnego przekleństwa. Czyż można było jaśniej powiedzieć, że obietnica, dana w raju ziemskim a później patryarchom i królom Izraelskim ponowiona, spełniła się w Jezusie Chrystusie!

Z niemniejszą również dokładnością sprawdziły się przepowiednie, dotyczące czasu ukazania się Chrystusa i miejsca Jego urodzenia.

Józef i Marya mieszkali w Nazarecie. Edyktem ces. Augusta, nakazującym spis ludności w całem państwie, zmuszeni byli udać się do Betleemu, skąd pochodził ród Dawida. „Y stało się, powiada św. Łukasz, gdy tam byli, wypełniły się dni, aby porodziła. Y porodziła syna swoiego pierworodnego, a uwinęła go w pieluszki, y położyła go w żłobie: iż mieysca im nie było w gospodzie“ (Łuk. II, 6—7). Tak więc, dzięki cesarskiemu edyktowi, urzeczywistniło się proroctwo Micheasza.

W trzydzieści lat później, Jezus Chrystus rozpoczął swe życie publiczne od chrztu, przyjętego z rąk Jana Chrzciciela. Zwiastowali to światu Bóg Ojciec i Bóg Duch Święty: jeden wypowiadając sło-

wa słyszane z nieba: „Tenci iest syn moy miły, w którym sobie upodobałem,“ drugi — zstępując na Chrystusa w postaci gołębicy. Przez trzy lata przepowiadał Jezus królestwo boże po miastach i siołach Judei; szczególnie lubił to czynić w świątyni Jerozolimskiej; poucza nas o tem Łukasz św.: „Y uczył na każdy dzień w kościele“ (19, 47). Tak się spełniło w Jezusie proroctwo Aggeusza i Malachiasza. Herod wprawdzie odnowił, powiększył, odbudował, że tak powiem, na nowo świątynię Zorobabela; dla żydów jednak ta ostatnia pozostała na zawsze drugą świątynią, w której bez przerwy były składane ofiary.

W tem także spełniło się proroctwo Daniela. Chrystus Pan istotnie zaczął swój żywot publiczny w r. 778 od założenia Rzymu, podług Dra Pusey'a, a w r. 782 podług O. Petau i Hengstenberga. Za którymkolwiek z tych dwóch pójdziemy systemem, przekonamy się, że od czasu, gdy Artaxerxes Longiman uroczystym dekretem pozwolił żydom, zostającym w niewoli chaldejskiej, powrócić do Judei, odbudować miasto i odnowić królestwo Judzkie, upłynęło lat czterysta ośmdziesiąt trzy, czyli sześćdziesiąt dziewięć tygodni lat. Pusey istotnie naznacza początek panowania Artaxerxesa na r. 289 od założenia Rzymu, czyli na r. 464 ery zwykłej. Podług niego, uwolnienie żydów z niewoli datuje się właśnie od pierwszego dekretu, wydanego w siódmym roku panowania, czyli w 296 r. od założenia Rzymu. Hengstenberg jest zdania, że Artaxerxes zaczął panować w roku 279 od założenia Rzymu, i że uwolnienie żydów z niewoli datuje się od drugiego dekretu, wydanego w 299 r. czyli w dwudziestym roku panowania. Czy jedno czy drugie z obu powyższych przyjmiemy zdanie, w każdym razie sześćdziesiąt dziewięć tygodni lat dokładnie przedzielać będzie uwolnienie żydów z niewoli od początków publicznego życia Chrystusa Pana. Zresztą nie mamy potrzeby przywiązywać się do jednego lub do drugiego z tych dwóch sposobów liczenia. Oba się opierają na trwałych podstawach, a różnica między niemi, z innych względów pochodząca, nietylko nie osłabia prawdy spełnienia się proroctwa Daniela w Jezusie Chrystusie, ale nawet, przeciwnie, umacniać ją się zdaje.

Jak widać z dotychczasowych wywodów, w osobie Chrystusa cudownie się sprawdza to wszystko, co było przepowiedziane odnośnie do pochodzenia Messyasza. Nie mniej cudownie spełniło się także to, co przepowiedzieli prorocy o Jego życiu, cierpieniach i chwale.

2. Messyasz, podług orzeczeń proroków, miał opowiadać słowo boże. „Duch Pański na mnie, przeto, że mnie Pan pomazał: posłał mię, abych oznaymił cichym, abych leczył skruszone sercem, y opowiedział więźniom wyzwolenie, a zamknionym otwarcie“ (Iz. 61, 1). Otóż, podczas gdy Chrystus był w synagodze w Nazaret, opowiada Łukasz św., podano Mu księgę proroka Izaiasza; Jezus otworzył ją w miejscu wyżej przytoczonem, następnie zamknąwszy ją, oddał słudze i siadł. Wszyscy w synagodze obecni wzrok swój w Niego utkwili, a On im rzekł: „Iż się dziś spełniło to pismo w uszach waszych.“ „A wszyscy, dodaje pisarz święty, dawali mu świadectwo y dziwowali się wdzięcznym słowom, które pochodziły z ust iego: y mówili: Izaż ten nie iest syn Juzephów“ (Łuk. IV, 16—22).

Messyasz miał nosić choroby nasze i boleści nasze, powiedział Izaiasz (53, 4). Nosił je, odpowiada św. Mateusz, gdy uzdrawiał

chorych i gdy słowem jednem wypędzał ducha nieczystego z opętanych (Mat. 8, 16).

Przedewszystkiem zaś miały być zgładzone przez Messyasza nieprawości i złości nasze. Żeby zgładzić nasze grzechy, żeby uleczyć nasze złości, żeby nam powrócić sprawiedliwość i pokój, miał się on skazać na zniewagi, męczarnie i śmierć. Miał być napawan upokorzeniami, „nie mając krasy ani piękności;“ miano go uważać „jako trędowatego, a od Boga ubitego y poniżonego,“ jako „wzgardzonego y napodleyszego z mężów męża boleści.“ Rany miały pokrywać ciało jego; podobny do owcy wiedzionej na zabicie, nie miał on ust swoich otworzyć przed swoimi sędziami, miał być milczący „jako baranek przed strzygącym go“ (Iz. 53). Aż nadto wyraźnie stwierdzają spełnienie się proroctwa Izaiaszowego w Chrystusie Panu: ubiczowanie jego, cierniem ukoronowanie, ukrzyżowanie, zniewagi, ponoszone od żołdactwa, pospólstwa i dworaków Heroda.

Nie powiedziano tylko w ogólności, że Messyasz miał cierpieć i być na śmierć skazanym, ale za to wszystkie okoliczności Jego męki były naprzód przepowiedziane. Zacharyasz przepowiada, że Odkupiciel będzie sprzedan za trzydzieści srebrników; tak o tem mówi: „Jeśli iest rzecz dobra w oczach waszych, przynieście zapłatę moię: a ieśli nie, niechayciież. Y odważyli zapłatę moię trzydzieści srebrników. Y rzekł Pan do mnie: Porzuć to do garncarza, piękną zapłatę, którąm iest od nich oszacowan, y wziąłem trzydzieści śrebrników y porzuciłem ie w domu Pańskim do garncarza“ (Zach. XI, 12—13). Przypomina tę przepowiednię Zacharyasza św. Mateusz, gdy mówi, że Judasz zdrajca porzucił w świątyni cenę swej zdrady — trzydzieści srebrników (Mat. 27, 9).

Psalmista pański stawia nam przed oczy wszystkie prawie krwawe sceny dramatu męki Chrystusowej. Bóg ukrzyżowany przemawia do nas przez jego usta: „A iam iest robak a nie człowiek: pośmiewisko ludzkie y wzgarda pospólstwa. Wszyscy którzy mię widzieli, naśmiewali się ze mnie: mówili usty y kiwali głową. Nadzieję miał w Panu, niechay go wyrwie; niechay zbawi, ponieważ chce go“ (Ps. 21, 7—9). „Przebodli ręce moie y nogi moie,“ mówi jeszcze, „policzyli wszystkie kości moie, a oni przypatrowali się y patrzyli na mię: rozdzielili sobie szaty moie, a o suknią moią los miotali“ (Ps. 21, 18—19). „Y dali żółć na pokarm móy; a w pragnieniu moim napawali mię octem“ (Ps. 68, 22). „Y czekałem, ktoby się społem smęcił, a nie było, y ktoby pocieszył, a nie nalazłem“ (Ps. 68, 21). „Oddaliłeś odemnie znaiome moie; uczynili mię obrzydzeniem sobie“ (Ps. 87, 9). Każdy z tych szczegółów przepowiedzianych w czasach tak odległych, znajdujemy najdokładniej spełniony w Ewangelii. Uczniowie Jezusa uciekli od Niego, a ci, których On od złego uwolnił, żądali nań śmierci. Gdy był gwoździami przez ręce i nogi do krzyża przybity, „przechodzący mimo bluźnili go chwiejąc głowami swymi, y mówiąc: Hey co rozwalasz kościół Boży a za trzy dni ji zasię buduiesz: zachoway sam siebie: ieśliś syn Boży, zstąp z krzyża. Także y przednieyszy kapłani z Doktorami y z starszymi, nagrawaiąc mówili: inszych zachował, sam siebie zachować nie może: Jeśli iest król Izraelski, niech teraz zstąpi z krzyża, a uwierzymy iemu. Dufał w Bogu: niech go teraz wybawi, ieśli chce: Bo powiedział, Że, Jestem Synem Bożym“ (Mat. 27, 39—43, *prw.* Mar. 15, 29 nst.). „Żołnierze tedy gdy go ukrzy-

żowali, wzięli szaty iego (y uczynili cztery części, każdemu żołnierzowi część) y suknią. A była suknia nie szyta, od wierzchu cała dziana. Mówili tedy ieden do drugiego, nie kraymy iey, ale rzućmy o nią losy czyia ma bydź“ (Jan 19, 23—24, *prw.* Mat. 27, 35). Gdy tak bezwiednie spełniali proroctwo psalmisty żołnierze, jeden z nich, słysząc Jezusa wołającego głosem wielkim: Boże móy, Boże móy, czemuś mię opuścił? „natychmiast bieżawszy... wziąwszy gąbkę napełnił octem, y włożył na trzcinę, y dawał mu pić“ (Mat. 27, 48). Tuż przed samem ukrzyżowaniem Chrystusa podawali mu żołnierze wino pomieszane z żółcią (Mat. 27, 34). Tym sposobem spełniły się wszystkie przepowiednie proroków, Jezus też, widząc, że wszystko „wykonało się,“ „skłoniwszy głowę, ducha oddał“ (Jan 19, 30).

Nie tylko męka, ale i zmartwychwstanie Boga-Człowieka zostało przepowiedziane. „Albowiem nie zostawisz dusze moiey w piekle, mówi psalmista, ani dasz świętemu twemu oglądać skażenia“ (Ps. 15, 10). Stosując te słowa do Chrystusa, pogromcy śmierci, św. Piotr nam okazuje, jakie znaczenie tym słowom żydzi nadawali.

Wreszcie, z entuzyastycznym nastrojem ducha wyśpiewywali Izaiasz i Dawid zwycięstwo ukrzyżowanego, niewygasłą chwałę, obszar i wieczną trwałość jego królestwa.

„Oto dałem cię, powiada Bóg do Messyasza, na światłość narodów, abyś był zbawieniem moim aż do kończyn ziemie.“ „Królowie oglądają, a powstaną książęta, y kłaniać się będą dla Pana, iż wierny iest, y dla Świętego Izraelowego który cię wybrał.“ „Zachowałem cię, a dałem cię za przymierze ludowi, abyś wzbudził ziemię, a osiadł dziedzictwa rozproszone, abyś mówił tym, którzy są w więzieniu: Wynidźcie: a tym którzy w ciemności: Okażcie się.“ „Oto ci zdaleka prziydą, a oto oni z północy y od morza, a ci z ziemie od południa“ (Iz. 49). Dalej nieco Izaiasz znów wykrzykuje: „Wstań, oświeć się Jeruzalem; bo przyszła światłość twoia, a sława Pańska weszła nad tobą.... I będą chodzić narodowie w światłości twoiey, a królowie w iasności weszcia twoiego“ (Iz. 60, 1—3). „Y będą otworzone bramy twoie ustawicznie: we dnie y w nocy nie będą zamknione, aby noszono do ciebie moc narodów, y króle ich aby przywiedziono. Bo naród y królestwo, któreby tobie nie służyło, zginie, a narodowie pustoszeniem spustoszeni będą.... Y przydą do ciebie kłaniaiąc się synowie tych, którzy cię trapili: y będą się kłaniać stopom nóg twoich wszyscy, którzyć uwłóczyli, y nazową cię miastem Pańskim, Syonem Świętego Izraelskiego.... wystawią cię na pychę wieków, y na wesele od pokolenia do pokolenia.... Nie zaydzie więcey słońce twoie y nie umnieyszy się księżyc twóy, bo Pan będzie tobie Światłością wieczną y dokonaią się dni smutku twego. A lud twóy wszyscy sprawiedliwi na wieki odziedziczą ziemię, płód szczepienia mego, uczynek rąk moich ku wsławieniu. Namnieyszy rozmnoży się w tysiąc, a malutki w naród namocnieyszy: ia Pan czasu swego prędko to uczynię (Iz. 61). W tych ognistych rzutach myśli któż nie dostrzeże naszkicowanych zwycięstw Kościoła, przedstawionego tu pod postacią Syonu?

Nie mniejszym entuzyastą jest Dawid. „Y będzie trwał z słońcem, y przed księżycem, na pokolenie y pokolenie.... Y będzie panował od morza aż do morza: y od rzeki *(Eufratu)* aż do kraiów okręgu ziemie. Przed nim będą padać Murzynowie: a nieprzyiaciele iego ziemię lizać będą. Królowie Tarsis y wyspy przyniosą dary:

królowie Arabscy i Saba przyniosą upominki: y będą mu się kłaniać wszyscy królowie ziemscy, wszyscy narodowie będą mu służyć.... Niechay będzie imię iego na wieki błogosławione: przed słońcem trwa imię iego. Y będą w nim błogosławione wszystkie pokolenia ziemskie: wszyscy narodowie wielbić go będą. Błogosławiony Pan Bóg Izraelski, który sam czyni dziwy, y błogosławione imię maiestatu iego na wieki: y będzie napełniona maiestatem iego wszystka ziemia. Stań się. Stań się" (Ps. 71).

Czyż w św. Pawle nie odczuwamy jakoby echa tych przecudownych lirycznych tonów? Bóg, według wyrażenia Apostoła narodów, posadził Chrystusa Jezusa „na prawicy swoyey na niebiesiech: nad wszelakie księstwa y władzą y moc, panowanie, y wszelkie imię, które się mianuie nie tylko w tym wieku, ale też y w przyszłym. Y wszystko poddał pod nogi iego: a iego dał głową nad wszystkim Kościołem" (Ephez. I, 20—22). „Bóg wywyższył go, y darował mu imię które iest nad wszelakie imię: aby na imię Jezusowe wszelkie kolano klękało, niebieskich, ziemskich y piekielnych: a iżby wszelki ięzyk wyznawał, iż Pan Jezus Chrystus iest w chwale Boga Oyca" (Philip. II, 9—11).

A cała historya Kościoła, czyż nie potwierdza w sposób najświetniejszy tych niezrównanych proroctw i tych ludzkich obietnic?!

3. Odrzucenie ludu żydowskiego przez Boga nie mniej jasno dowodzi, że Jezus Chrystus jest prawdziwy Messyasz i prawdziwy Bóg.

Izaiasz przedstawia nam Chrystusa, jako od pierwszych chwil istnienia powołanego przez Boga na to, aby był Jego sługą i aby Mu nawrócił Jakóba. Messyasz się skarży, że napróżno pracował nad nawróceniem tego ludu. Bóg go pociesza, przepowiadając mu, w słowach wyżej przytoczonych, że on ma być światłością narodów i zbawieniem wszystkiej ziemi. Syon zrozumiał los sobie zgotowany i powiada: „opuścił mię Pan, a Pan zapomniał mię" (Iz. 49, 14). Otóż wielu bardzo Ojców Kościoła wierzy, że skargi powyższe są skargami prześladowanego Kościoła; wolno w nich ze św. Hieronimem upatrywać wyraz żalu tych z pośród żydów, którzy, wierząc sami w Chrystusa, widzą, że cała massa ich współrodaków będzie wyłączona od zbawienia.

Wyraźniej jeszcze toż samo proroctwo wypowiedział Zacharyasz. „Otwórz Libanie wrota twoie, a niech pożrze ogień cedry twoie." Wszystek kraj pomiędzy Libanem, Basan i Jordanem spustoszony i zniszczony. — Nie masz tłómaczy Pisma św., którzyby nie widzieli w tych obrazach zburzenia świątyni i miasta oraz upadku narodu żydowskiego.

Niebawem stawia prorok przyczynę tej klęski.

Bóg uczynił się pasterzem Judy; uwolnił go od nieprzyjaciół wewnętrznych — od chciwych przełożonych, i od królów z krajów cudzoziemskich, t. j. od nieprzyjaciół zewnętrznych. Atoli trzoda nie odpowiada staraniom swego pasterza, zalewa ją niedowiarstwo i apostazya. Łamie Bóg wtedy pierwszy ze swych kijów pasterskich — symbol miłosierdzia: Assyryjczycy wyprowadzają Judę do niewoli i mszczą za Boga niewdzięczność tego ludu. Najwyższy daje się przebłagać łkaniom i modłom uprowadzonych w niewolę i napełnia ich nanowo dobrodziejstwami. Ale na ich przyjęcie wychodzą żydzi z nowemi nieprawościami. Tego, którego Bóg posłał aby rządził nimi i zbawił ich, szacują ceną niewolnika na trzy-

dzieści srebrników. Miara się wypełnia. Pasterz łamie drugą laskę pasterską — symbol połączenia pokoleń w jednem królestwie. I zostaje zapowiedziany koniec królestwa żydowskiego pośród istnego potopu nieszczęść (Zach. 11, 1—16).

Jeszcze przed Zacharyaszem też same nieszczęścia przepowiadał Daniel i też same wskazywał złego przyczyny. W ciągu sześćdziesiątego dziewiątego tygodnia lat Messyasz miał usunąć z prawa Mojżeszowego ofiary i całopalenia; naród, który miał skazać go na śmierć, miał przestać być nadal jego narodem; cudzoziemski władca miał się przyczynić żydom do zgładzenia ich grzechu przez całkowite zburzenie świątyni i miasta; obrzydliwość spustoszenia miała trwać aż do skończenia wieków, aż do końca świata (Dan. 9, 26—27).

Spełnienie się tych proroctw nie lęka się żadnej krytyki. Domagający się śmierci Chrystusa żydzi chcieli, aby krew Jego spadła na nich i na ich dzieci. W czterdzieści lat potem spadły nad Judeą zwycięskie orły rzymskie i zniszczyły ją całkowicie; prowadzone przez Tytusa legiony zburzyły świątynię i miasto; rozproszeni po Azyi i Europie żydzi wymazani zostali z liczby narodów, służba boża wreszcie, z istoty swej przywiązana do świątyni Jerozolimskiej, przestała istnieć prawnie i faktycznie. Przy swych wierzeniach ślepo uparci, pozostają żydzi żywymi i nieśmiertelnymi świadkami bóstwa Jezusa Chrystusa.

Mówimy bóstwa Jezusa Chrystusa.

Cóż bowiem innego wnioskować można ze spełnienia się w osobie syna Maryi tych proroctw trojakiego rodzaju? Naprzód, co samo się przez się rozumie, że On jest prawdziwy Messyasz, przepowiedziany ludzkości od początku i przez wszystkie narody oczekiwany. Następnie, że On jest prawdziwy Bóg. Proroctwa bowiem, gdy nam opowiadają o Jego cierpieniach, tryumfach i chwale, wyraźnie Go nam przedstawiają jako Boga. Izaiasz, mówiąc o Synu Dziewicy — gdyż paralelizm rozdziałów jest tu widoczny — powiada: „Abowiem maluczki narodził się nam, y syn iest nam dany, y stało się panowanie na ramieniu iego, y nazową imię iego: Przedziwny, radny, Bóg, mocny, ociec przyszłego wieku, książe pokoiu. Rozmnożone będzie państwo iego, a pokoiu nie będzie końca: na stolicy Dawidowey y na królestwie iego siedzieć będzie: aby ie utwierdził y umocnił w sądzie y w sprawiedliwości, odtąd y aż na wieki“ (Iz. IX, 6—7). Dalej nieco, odtworzywszy tragedyę Sennacheryba i upadek Idumei, opisuje dobrodziejstwa, jakie Kościół rozleje na pogan: „Rozraduie się pusta y bezdrożna, y rozweseli się pustynia, y zakwitnie iako liliia. Rodząc rodzić będzie, y rozraduie się weseląc się y chwaląc: chwała Libanu dana iest iey, ozdoba Karmelu y Saron: oni uyźrzą chwałę Pańską y ozdobę Boga naszego..... Rzeczcie boiaźliwym: Zmocnicie się a nie bóycie się: oto Bóg wasz przywiedzie pomstę odpłacenia: Bóg sam przyidzie y zbawi was“ (Iz. 35, 1—4).

Nie mniej jasny jest w swem proroctwie Psalmista. Drugi psalm jego uważała zawsze tradycya żydowska i chrześcijańska za psalm messyaniczny. A więc to Chrystusa psalm ten nazywa „królem nad Syonem,“ Syna Boga, przezeń zrodzonym, który otrzymuje w dziedzictwo wszystkie narody, rządzi nimi i kruszy je, jako naczynia garncarskie (Ps. II); przeciw niemu to spiskują narody; on to jest wreszcie prawdopodobnie, o którym powiedziano, że uszczę-

śliwia narody swą ufność w nim pokładające. I jakże tu w tych rysach nie uznać Boga? Do Messyasza to przemawia Ojciec na innem miejscu: „Stolica twoya Boże na wieki wieków, laska prawości, laska królestwa twego“ (Ps. 44, 7). „Siądź po prawicy moiey, aż położę nieprzyiacioły twoie podnóżkiem nóg twoich“ (Ps. 109, 1—2. Zaiste, Bogiem być musi ten, który się nazywa synem, zrodzonym przez Boga, siedzącym po prawicy Ojca, i tem samem będącym współuczestnikiem Jego potęgi. Messyasz tedy jest Bogiem, a że Chrystus jest Messyaszem, Jezus Chrystus przeto jest Bogiem.

Przeciwnicy bóstwa Chrystusa Pana, dla osłabienia siły powyższych argumentów, lubią przedewszystkiem uderzać na messyaniczny charakter proroctw, na których opieraliśmy powyższe rozumowania. Argumenta ich poddajemy naukowemu rozbiorowi w innych artykułach tej pracy; nie mamy przeto potrzeby się tu nimi zajmować. Jednakże zatrzymamy się na chwilę nad dwoma innymi, przez nich podnoszonymi, zarzutami.

Messyasz, powiadają oni, powinien być królem potężnym i wspaniałym. Wszędzie przedstawiają go proroctwa, jako siedzącego na tronie, z królewskim dyademem na głowie, dzierżącego berło w ręku, rządzącego narodami a rokoszan podbijającego pod władzę swoją. A tymczasem, w Jezusie Chrystusie sprawdza się coś wręcz przeciwnego!

Odpowiedź na ten zarzut czytamy w tych samych miejscach Pisma św., w których prorocy wspaniałemi barwami malują chwałę królestwa messyaszowego. Królestwo to, jakeśmy wyżej widzieli, ma się rozciągać od morza do morza, ogarniać ma wszystkie czasy, wszystkie państwa i narody. Wobec zaś tego, czyż podobna, aby prorocy chcieli wyrazami tymi oznaczać królestwo ziemskie? Czyż to nie widoczna, że tu jest mowa o królestwie duchowem, pod postacią królestwa ziemskiego, metaforycznie przedstawionem, w którem zgromadzone narody miały cześć oddawać królowi ich dusz? Prawdziwe znaczenie tych proroctw wskazuje sam Chrystus, gdy w przeddzień swej śmierci przyznaje wobec Piłata, że jest królem, ale królestwo Jego nie jest z tego świata; gdy następnie, po swem zmartwychwstaniu mówi do uczniów, że dana Mu jest wszelka władza na niebie i na ziemi; gdy na mocy tej władzy posyła ich do wszystkich narodów i poleca uczyć je i rozkazywać, związywać i rozwiązywać. Z drugiej znów strony, ciż sami prorocy, którzy wynoszą tron Messyasza ponad trony wszystkich królów ziemskich, opisują nam także odkupiciela świata prześladowanego i na śmierć skazanego, jako „pośmiewisko ludzkie y wzgardę pospólstwa;“ jakimże tedy prawem można żądać, aby te proroctwa stosowały się do króla ziemskiego, zwycięzcy nad wszystkimi swymi nieprzyjaciołmi, do króla, którego panowanie granic nie zna ani w przestrzeni, ani w czasie!

Przeciwnicy bóstwa Chrystusa Pana zarzucają nadto postawę ówczesnych żydów, a zwłaszcza przedniejszych kapłanów żydowskich wobec Messyasza. Nietylko że nie uznali Chrystusa za Messyasza, ale go odepchnęli, prześladowali, na śmierć skazali. A przecież nie mogli nie rozumieć znaczenia proroctw; gdyby je byli przeto widzieli spełniające się na synu Maryi, zachowanie się ich wobec Chrystusa byłoby zupełnie inne.

Odpowiedź na zarzut ten prosta. Gdyby Jezus nie był prześladowany przez kapłanów i przez pospólstwo żydowskie, gdyby nie był w okolicznościach wzmiankowanych skazany na śmierć, nie byłby był ani Messyaszem ani Bogiem, albo nie spełniłaby się na nim wielka część proroctw messyanicznych. Jeśli kto spyta o przyczynę dziwnego postępowania kapłanów żydowskich, odpowiemy, że ona się zawiera w złości serca ludzkiego. Wobec względów doczesnych, wola ludzka bardzo często albo wprost odwraca się od prawdy, albo ją pogrąża w ciemnościach sofistyki, albo wreszcie, gdy jej nie może zaprzeczyć, bezczelnie na nią uderza. Jezusa zaś tem chętniej prześladowali żydowscy kapłani, że On im wiecznie nauką swą i przykładem zdawał się wyrzucać chciwość ich i grzechy. Z drugiej znów strony, alboż to żydzi nie podnosili rokoszu przeciw Mojżeszowi i Dawidowi; czyż nie prześladowali proroków? Czyż mało Pan Bóg wyrzucał temu narodowi twardość karku i niewdzięczność jego? Nikogo zatem nie powinno dziwić zachowanie się żydów względem Chrystusa, boskiego Odkupiciela.

Próżne są przeto wykręty niedowiarstwa. Najzupełniejsze wypełnienie się proroctw w Jezusie, synu Maryi, dowodzi najoczywiściej, że On jest prawdziwym Messyaszem i rzeczywistym Synem Boga.

C. Powstaje trzeci jeszcze dowód bóstwa Zbawiciela, oparty na ustanowieniu i wiecznej trwałości Kościoła. Jezus Chrystus polecił apostołom i ich następcom iść w imię Jego aż na krańce ziemi, uczyć wszystkie narody nauki, wymagającej całkowitego poddania się rozumu; podawać tym narodom prawo, nakazujące zwalczać wszystkie namiętności, a natomiast cnoty wszystkich spełniać; polecił im wymagać uległości dla władzy, którą sam ustanowił, wskazać sposób używania środków uświątobliwienia, które podobało się mu ustanowić. Z góry im przepowiedział prześladowania; będą oni dla Niego przedmiotem nienawiści świata, będą przed sądy ciągani, biczowani, na śmierć skazywani. Otoczy ich jednakże Chrystus swą opieką i staną się niezwyciężonymi. „A przeto kładźcie do serc waszych nie obmyślać iakobyście mieli odpowiadać, abowiem ia wam dam usta y mądrość, którey nie będą mogli odeprzeć ani się sprzeciwić wszyscy przeciwnicy waszy“ (Łuk. 12, 14). Pośle im Ducha św., który pozostanie z nimi na wieki i nauczy ich wszelkiej prawdy. Jego mocą będą wypędzali złe duchy, będą mówili nieznanymi sobie dotychczas językami, uzdrawiać będą chorych, których się dotkną tylko. Wskutek tej obecności Ducha św. zwyciężą wszystkie przeszkody, pomimo wszelkich ataków przewrotności, dzieło ich pozostanie trwałe i niezwyciężone. „A oto ia iestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata“ (Mat. 28), „a bramy piekielne nie zwyciężą go“ (Mat. 16, 18, 20).

Zaprawdę, któryż z ludzi — choćby to był Cezar jaki albo Aleksander W., — odważyłby się śnić takie plany i takie wypowiadać słowa? A oto przecież, ten olbrzymi projekt się urzeczywistnił, a urzeczywistnił przy środkach, których sama przyrodzona niemoc cudownie wykazuje moc boską, jaka je ożywiała.

Jezus umiera na krzyżu; hańba ta w upojeniu wrogów miała unicestwić na zawsze Jego nadzieje: a tymczasem oto staje się ona znakiem zwycięstwa. Bez innej wiedzy, oprócz znajomości Jezusa ukrzy-

żowanego, bez innej podpory, prócz cudownej mocy krzyża, pomimo potęgi Cezarów i mądrości filozofów, pomimo zepsucia społeczeństwa i dzikiej praw surowości, kilku nieznanych żydów nie lęka się zwracać do możnych tego świata, do bogatych i mądrych, do świata, wydanego na łup pychy, chciwości i rozkoszy; mają oni odwagę nakazywać zginać kolana przed Ukrzyżowanym, wierzyć w niepojęte dla rozumu tajemnice i wypowiadać walkę bez końca popędom upadłej natury człowieka. Bezmyślne-to zachcenia, gdyby nie były oparte na mocy Najwyższego! A wszakżeż wiemy, jakie odnieśli zwycięstwa ubodzy rybacy galilejscy!

W dzień Zesłania Ducha św., święty Piotr nawrócił trzy tysiące żydów do wiary chrześcijańskiej; innym razem było pięć tysięcy nawróconych: To był zawiązek Kościoła. Gdy zaś prześladowanie rozproszyło wypędzonych z Jerozolimy chrześcijan, chrystyanizm czynił po miastach i po wsiach Judei nowe podboje. W trzydzieści lat niespełna po śmierci Chrystusa Piotr św. pisze swój pierwszy list do „wybranych przechodniów rozproszenia“ w prowincyach Pontu, Galacyi, Kappadocyi, Azyi i Bitynii (I Piotr. 1). Za cesarza Domicyana, św. Jan Ap., wygnaniec na wyspie Pathmos, wysyła swą Apokalipsę do siedmiu kościołów Azyi (Apoc. I, 4). Paweł Ap. przebiega cały ówczesny świat cywilizowany, a po dwudziestu latach swego apostolstwa może powiedzieć Rzymianom: „Nie znajdziesz jednego plemienia ludzi, mówi św. Justyn, czy to będą barbarzyńcy, czy grecy, czy jakiekolwiek inne imię noszący, pośród których nie wznosiłyby się modły i dziękczynienia do Ojca w imię Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego.“ Znane jest wyrażenie Tertuliana: Wczorajsi jesteśmy, a już wypełniamy wasze miasta, wasze wyspy, wasze grody, wasze obozy.“ Kościół istotnie rozszerzył się po całym świecie; pod jego błogosławionym wpływem zmienił się najzupełniej świat starożytny ze swą cywilizacyą, ze swemi prawami, ze swemi urządzeniami. Niebawem wielkie narody wyrwane zostały z barbarzyństwa; duch chrześcijański przenika prywatne i publiczne stosunki społeczne; po wszej ziemi się rozchodzi nowa cywilizacya. Po dziewiętnastu wiekach Kościół trwa, zachowując wiecznie pośród nietrwałości rzeczy ludzkich nieśmiertelną swą młodość. Runęły trony i państwa, a upadki ich zdawały się zawsze dodawać nowego życia i nowych sił Kościołowi. Bez wytchnienia rozwijał on dalej swą cywilizacyjną działalność, mimo sprzymierzonych przeciw niemu wszystkich potęg złego. Duchem Kościoła wzmocnione, pojęcia prawa, wolności, równości, po tysiąc kroć wyrażane, zdołały przeżyć wszystkie nawałnice. I spełniło się tym sposobem proroctwo psalmisty pańskiego: „Y będzie trwał... na pokolenie y pokolenie... y będzie panował od morza aż do morza... y będą mu się kłaniać wszyscy królowie ziemscy, wszyscy, narodowie będą mu służyć...“ (Ps. 71).

Zaiste, cuda te wtedy tylko pojąć się dają, jeśli Jezus Chrystus jest Bogiem, jeśli jako Bóg dodaje odwagi, udziela płodności słowom apostołów i kieruje wydarzeniami ludzkiemi. Lecz jeżeli Chrystus jest tylko człowiekiem, a zatem — oszustem i uwodzicielem, gdyż sam kazał wierzyć w swe bóstwo,—jak wytłómaczycie ten niesłychanie pomyślny rozwój ludzkiego dzieła, trwałość jego cudowną i nieporównane rozprzestrzenienie się jego po świecie. Słusznie

też powiada Sobór Watykański: „Kościół sam przez się, przez swe zadziwiające rozszerzenie się, przez swą wielką świętość, przez swą niewyczerpaną płodność we wszystkiem co dobre, przez jedność katolicką i niewzruszoną trwałość, jest wielkim i wiecznym argumentem swej wiarogodności, niezłomnem świadectwem boskości swego posłannictwa“ (Sess. 3, c. 3).

Przeciwko temu dowodowi współczesne nam niedowiarstwo stawia historyę wielu innych religii. Zbadajmy siłę tych zarzutów.

Zbyteczne byłoby zatrzymywać się nad Lamaizmem, czyli czcią bożka Fo, lub nad Taosizmem; którego początek przypisują Lao-Tsen'owi,—nad zabobonnemi, magicznemi wierzeniami i grubem bałwochwalstwem, które wespół ze czcią Buddy i Konfucyusza wyznają dzisiejsze Chiny. Nie zatrzymamy się nawet nad Konfucyuszem, filozofem, mężem stanu, zanadto mądrym na to, żeby się podawać za proroka lub boga, będącym przedewszystkiem moralistą, nie zaś założycielem nowej religii, lecz którego moralność i religia, choć dosyć wolna od błędów pozytywnych, są jednak niedokładne, zimne, bez podniosłości ducha. Pominiemy również milczeniem Zoroastra, osobistość według jednych mitologiczną, według innych historyczną, której narodzenie uczeni nie wiedzą, czy umieścić na 2000, czy na 500 lat przed Chr.; wystarczy tu powiedzieć, że jest on uważany za założyciela religii, która była znana Medom i Persom, a która do dziś przeżyła w górach Persyi i u Parsisów Bombaju, oraz że przypisują mu powszechnie urzędową księgę religijną, Avesta zwaną, w której naucza wschodniego dualizmu z podwójną wzajem sobie przeciwną dążnością,—jedną ku monoteizmowi, drugą ku wielobóstwu. Pominiemy także braminizm, czyli religię Vedy, która sięga piętnastego wieku przed erą chrześcijańską, i dzieli się na dwie części, z których pierwsza, zawarta w dawnych hymnach Veda, ubóstwia żywioły przyrody: wiatry, burze, słońce, jutrzenkę, ogień, — druga zaś, właściwy braminizm, wyznaje idealistyczny panteizm i metempsychozę. Zbadamy natomiast dwie religie, które chętnie wystawiają przeciwnicy Kościoła przeciw chrystyanizmowi. Badanie to przyczyni się do tem lepszego wyjaśnienia boskości religii chrześcijańskiej i jej Założyciela.

Zarzuty, wzięte z buddyzmu, dają się sprowadzić do trzech następujących: pierwszy zaczerpnięty z historyi Buddy, drugi z jego nauki, trzeci—z rozszerzenia się jego religii.

Bezinteresowność Buddy, powiadają, surowość jego cnoty, a nawet jego świętość żadnej nie podlega wątpliwości. Opuścić w dwudziestym siódmym roku życia królewski dwór swego ojca, swą żonę i syna, wyrzec się nadziei panowania, oddać się poszukiwaniu mądrości, uczyć się naprzód u braminów, oddać się następnie powołaniu ascety, żyć na pustyni, poddawać się umartwieniom i długim rozmyślaniom, wreszcie, po siedmiu latach pokornego i ukrytego życia przepowiadać ludowi nową naukę, którą się uważa za prawdziwą mądrość, prowadzić to nauczanie przez czterdzieści cztery lata aż do śmierci,—czyż to nie znaczy prowadzić życie święte i bohaterskie? Otóż, to jest właśnie historya Siddartha, znanego pod imieniem Sakya-Muni, t. j. pustelnika plemienia Sakya, oraz pod imieniem Buddy, t. j. mędrca albo przebudzonego,

A nauka Sakya-Muni czyż nie godna podziwu? Jakież to, istotnie, reguły podaje ona mnichom wspólnie żyjącym i wiernym czyli słuchaczom! Nie ogranicza się na wzbronieniu im kradzieży, kłamstwa, cudzołóstwa, pijaństwa, ale obowiązuje nadto do czystości i ścisłego ubóstwa; mnich ma pędzić życie na żebraninie, na rozmyślaniu i opowiadaniu mądrości swego mistrza; wierni, czy to rolnicy czy kupcy, spełniać mają przedewszystkiem uczynki miłosierne, dawać jałmużnę mnichom i przyczyniać się tym sposobem do rozszerzania mądrości.

Już same powyższe przepisy przedstawiają coś wielkiego i pięknego, a przecież to dopiero zewnętrzna strona etyki buddyzmu.

Są inne jeszcze przepisy, prawdziwie chrystyanizmu godne: Budda wymaga od swych zwolenników bezwzględnego wyrzeczenia się siebie, stłumienia wszelkich pragnień, uczuć, namiętności. Celem dojścia do tej doskonałości wyznawcy Buddy przechodzą szereg ćwiczeń pobożnych, podobnych do tych, jakie się odbywają w klasztorach katolickich: rozmyślania o próżności świata i nicości życia, wyznawanie win swoich, przewodnictwo sumienia. Nagrodą tego poświęcenia ma być względne szczęście na ziemi, wewnętrzna niezależność, nadprzyrodzona jakaś moc, nie dość jasno określona, i wreszcie *nirvana* namiętności. Pomimo to, buddysta nie żyje sam dla siebie; kocha on podobnego sobie człowieka, i drogą apostolstwa, wykonywanego przez się lub przez innych, stara mu się udzielić dobrodziejstw nowej nauki swego Mistrza.

Wreszcie, ta prawdziwa mądrość szybko i olbrzymio się rozszerzyła po świecie. Poczęty około 500 r. przed Chr., buddyzm przez tysiąc lat panował w Indyach, współzawodnicząc z braminizmem; rozlał się następnie po Tartaryi, Chinach, Japonii, Indo-Chinach i na niektórych wyspach oceanu, a dziś liczy, według jednych, pięćset milionów zwolenników, według innych, trzysta i pół miliona wyznawców.

Tak tedy wszystko jest nadzwyczajne w Sakya-Muni: cnota, nauka, rozszerzenie jego religii; nawet cudów nie brakło, jeśli mamy wierzyć natchnionym uwielbieniami jego zwolenników opowiadaniom. A przecież nikt, chyba z wyjątkiem samych buddystów, nie uważa Buddy za boga. Czemuż więc aureolą bóstwa mają otaczać skronie samego tylko Chrystusa Jego cnoty, czyny, podboje Jego Ewangelii?...

Następująca uwaga wstępna wyjaśni nam odpowiedź:

Dogmat katolicki uczy, że grzech pierworodny nie odjął umysłowi ludzkiemu władzy poznania Boga i wielu przepisów prawa natury; wola w stosunku do moralnego dobra nie została pozbawiona wszelkiej swej mocy. Objawienie, bezwarunkowo potrzebne do poznawania prawd nadprzyrodzonych, moralnie tylko było wymagane do poznania *całości* przepisów prawa; pomoc boża potrzebna tylko do zwalczania gwałtownych pokus, oraz do zachowania przez czas dłuższy wszystkiego prawa boskiego. Dla tego też Kościół pozwala utrzymywać, że mogli się zdarzać w kolei wieków ludzie nadzwyczajni, którzy bardzo się zbliżyli i jakoby przewidzieli ideał cnoty chrześcijańskiej. W każdym jednak razie Kościół utrzymuje, że do nauki tych mężów wcisnęły się wielkie i podstawowe błędy, że obok ich cnót słabość ludzka wyżłobiła głębokie bruzdy,—zostawiła

plamy, których wcale niema na bezwzględnem pięknie człowieczeństwa Jezusa-Chrystusa.

Wstępna ta uwaga ułatwia nam odpowiedź na powyższe zarzuty.

Gdyby nawet zestawienie Sakya-Muni z Chrystusem nie było świętokradczem bluźnierstwem, to byłoby ono porównaniem najzupełniej śmiesznem i niemądrem. Opowiadania o życiu Buddy są o wiele wieków późniejsze od jego śmierci. Dziś niepodobna odróżnić historyi od legendy. Przypisywane mu cuda, według wyrażenia któregoś z pisarzy, mogłyby figurować na pierwszym lepszym programie uroczystości jarmarcznych. Jakże więc można przeciwstawiać go Chrystusowi, którego czyny, cuda, proroctwa, śmierć, zmartwychwstanie stwierdzają zarówno wrogowie jak przyjaciele, a zapisane są one w księgach najwyższej autentyczności i bezwarunkowej prawdomówności?

Skądinąd znów, choćby nawet to wszystko, co się o Buddzie podaje, było historycznie stwierdzone, to już same liczne, mądrość Buddy plamiące błędy, aż nadto usprawiedliwiają stronnicze dlań uwielbienie dzisiejszych niedowiarków.

Podstawę buddyzmu stanowią trzy błędy kapitalne i oczywiste: praktyczny ateizm, metempsychoza i ostateczne unicestwienie.

Sakya-Muni nie troszczy się o istnienie bytu najwyższego, stwórcy wszechświata. Pytanie czy Bóg istnieje jest dlań bezużytecznem zagadnieniem. Myślałbyś, że to poprzednik dzisiejszych pozytywistów. Dzięki temu to rodzajowi ateizmu, mądrość Buddy nie zna ani pomocy bożych, ani modlitwy, ani ofiary, ani religijnych ceremonii. Tem bardziej nie zna ona pokory chrześcijańskiej; całą doskonałość moralną, wszystką cnotę przypisuje buddysta osobistym swoim zasługom. Jest to proste następstwo metempsychozy. Człowiek, ulegając prawu fatalizmu, przechodzi szereg następujących po sobie żywotów; umiera na to, aby się odrodzić w jakimś stanie szczęśliwszym od poprzedniego, lub mniej szczęśliwym, względnie do tego, czy w życiu poprzedniem okazał się nagrody, czy też kary godnym. Czyż taka zasada mogła nałożyć wędzidło rozhukanym namiętnościom; po całym, prawie nieprzeliczonym szeregu istnień, wstępuje byt każdy w *Nirwana*, stan zagadkowy, w którym jedni widzieli całkowite unicestwienie, inni znów — pewien sposób istnienia, wykluczający wszelkie uczucie, wszelkie życie, działalność i równający się unicestwieniu.

Ale, powie kto może, jakże na takiej podstawie może się opierać moralność Buddy?

Właśnie dziwić się trzeba, jak ona mogła polegać na takim gruncie. Jednakże przy uważniejszem badaniu łatwo się dostrzega, że moralność buddyjska jest następstwem praktycznego zastosowania wspomnianego potrójnego błędu. Jeśli buddyzm nakazuje bezwzględne wyrzeczenie się siebie, to dla tego, że wszelkie przywiązanie do ciała lub do duszy poniesie w życiu przyszłem odpowiednią karę; albo raczej, że istnienie jako przejściowe, jest czemś złem; albo też raczej, że szczęście jest w próżni i w nicości, i że zatem *nirvana* namiętności daje jakiś rodzaj przedsmaku tego najwyższego szczęścia. Jakże to olbrzymi przedział pomiędzy tą nauką a moralnością Ewangeliczną, która stawia chwałę bożą jako cel czynów

naszych, a szczęście niebieskie jako bodziec do cnoty, w której to wreszcie moralności wszystko tchnie działalnością i życiem.

Z tegoż samego źródła płyną inne przepisy kodeksu moralności Sakya-Muni. Egoizm tam główną przyczyną, dla której wzbroniona jest kradzież, kłamstwo, cudzołóstwo, a nakazana miłość bliźniego i zachowywanie istot żyjących: wskutek zachowania tych przepisów mniej nieszczęść trapić będzie życie obecne i bezpośrednio za niem idące. Z drugiej znów strony, jeśli etyka Buddy hamuje namiętności, to pozwala na inne swobody: ani polygamii, ani nawet polyandryi nie wzbrania. Nakazuje miłość bliźniego, ale ta miłość bliźniego nie stworzyła ani jednego dzieła, podobnego do tylu dzieł, jakiemi się szczyci chrystyanizm.

Tak więc cała niezgłębiona przepaść dzieli etykę Sakya-Muni od etyki Jezusa-Chrystusa.

Pozostaje rozważyć jeszcze fakt rozszerzenia się buddyzmu. Na zapożyczany stąd dowód przeciw bóstwu Chrystusa i boskości Jego dzieła, dajemy podwójną odpowiedź.

Naprzód przeczymy temu, co przypuszczają lub też twierdzą racyonaliści, to jest, że nauka Buddy przeszła od wieku do wieku, od narodu do narodu bez wewnętrznego istotnego uszkodzenia. Albowiem jeśli ona uległa istotnym przemianom, to czy rozszerzana doktryna była rzeczywistym buddyzmem? Jeżeli zaś to nie był buddyzm, to w cóż się obrócą stawiane chrystyanizmowi zarzuty? Otóż, do trzech błędów, zakażających pierwotną religię, — jeśli można religią nazwać zlepek przepisów, prawie ateizmowi pokrewnych — przyłączyły się, albo raczej zastąpiły ich miejsce: polyteizm, bałwochwalstwo, magia. Sakya-Muni po nieskończonej ilości egzystencyi, będąc z kolei ascetą, braminem, żebrakiem, lwem, papugą, kupcem, osłem, królem, pustelnikiem i t. d., został postawiony na ołtarzach przez swych pobożnych zwolenników. Cnoty jego i zasługi wyniosły go do najwyższego rzędu bytów i uczyniły zeń byt nadprzyrodzony, obdarzony przymiotami bożymi. Obok niego, pod nazwą *Devas*, zasiadają bogowie indyjskiego panteonu. Aby podzielić losy Sakya-Muni, kołacą do bram *nirvany* poprzedni Buddowie, którzy od miliarda wieków następują po sobie co dwa lub co trzy tysiące lat. Dwór Sakya-Muni składa mnóstwo bytów nadprzyrodzonych, aniołów i szatanów; mają oni kształty ptaków albo wężów i przebywają albo w powietrzu, albo na ziemi, albo nawet w głębokościach morskich.

W Indyach posiadają zęby, włosy, kości, ubranie Buddy. Modlą się do nich, opowiadają o nich cuda. Ależ Sakya-Muni, pogrążony na łonie *nirvany* w bezwzględnem spokoju, nie troszczy się o potrzeby śmiertelnych; a więc to statuy i pozostawione przezeń relikwie są w modłach wzywane; im to a nie Buddzie cuda są przypisywane. I gdzież znajdziesz grubsze od tego bałwochwalstwo? Nie brak tam nawet różnych formuł magicznych, zdolnych jakoby dziwne wywoływać objawy.

Buddyzm przeto został przekształcony. Człowiek czuje potrzebę wiary w Boga i w życie przyszłe. To też pojęcia te ukazały się w buddyzmie pod postacią zabobonów i zastąpiły ateizm i nihilizm.

Skądinąd, choćby nawet mądrość Sakya-Muni przechowała się

w swej pierwotnej czystości, to znamienne cechy jej propagandy wcale nie dowodzą, aby trwałość i zwycięstwa chrystyanizmu nie miały być przypisywane boskiej sile, jaką on jest ożywiony.

Istotnie, wiele wskazać można przyczyn, w sposób naturalny tłómaczących postępy buddyzmu. Nie wypowiedział on wojny ani zabobonom mass, ani wyniosłości możnych tego świata; nie przemawiał w charakterze nauczyciela, nie przepisywał zewnętrznej czci bóstw, któremi zajmować się uważał za rzecz bezużyteczną, nie ustanawiał praw, regulujących małżeństwo. Przez to nowa religia nie ściągała na się nienawiści władzy świeckiej. Owszem, była przez nią otwarcie popierana, i wiadomo przecież, że główne swe postępy zawdzięcza Asoka-Puiadasi'owi, którego słusznie nazwano Konstantynem Buddyzmu.

Nie wszystkie to są jeszcze przyczyny, wyjaśniające względy, z jakiemi mądrość Sakya-Muni była przyjmowana. Ludy chętnie poddawały swe karki pod prawa nowej religii, gdy politeizm nadał jej kształty więcej poetyczne. Chińczycy byli olśnieni mitologią, jakiej nie widzieli u siebie. Hindusi byli zmęczeni braminizmem — zimnym, bez bałwanów i bez świątyń. Powieść o Sakya-Muni zstępującym z tronu i łączącym się z ludem i z ubogimi, by nauczać mądrości, jednała buddyzmowi wielką popularność w różnych krajach, gdzie się chciał zaszczepić.

Widzimy więc, że uderzająca zachodzi różnica pomiędzy buddyzmem a chrystyanizmem, pomiędzy Sakya-Muni'm a Jezusem Chrystusem. Większy atoli jeszcze przedział istnieje między Chrystusem a Mahometem.

Mahomet, mówią nam niedowiarkowie, założył religię, którą nazwał boską, ogłosił się za potomka Abrahama, za proroka bożego, większego od Mojżesza i od Chrystusa, za posłanego z nieba, jak tamci, zakonodawcę. Jeśli mamy mu wierzyć, otrzymał on posłannictwo oczyszczenia chrystyanizmu od wielobóstwa i od bałwochwalstwa, i przywiedzenia go do monoteizmu Abrahama; archanioł Gabryel przynosił mu rozkazy Allaha. To też wszystkie słowa Mahometa, ze czcią religijną przechowywane w Koranie, uważa świat muzułmański za natchnione przez Boga wyrocznie. Przedsięwzięcie proroka zostało uwieńczone pomyślnym skutkiem. Początkowo prześladowany w Mekce, w roku Hegiry, t. j. w pierwszym roku ery muzułmańskiej zmuszony chronić się w Medynie, w dalszym ciągu swego życia odnosił nieustanne zwycięstwa. Mahomet i jego następcy dotrzymywali placu królom i cesarzom; ludom przemocą i orężem narzucali swój Koran; półksiężyc zwycięzko walczył przeciw krzyżowi; panował od brzegów Gangesu aż do Loary, i gdyby nie szczęśliwe zwycięstwo Karola Martela na równinach Poitiers, cały Zachód ległby pod jarzmem Islamu. Po jedenastu wiekach religia Islamu nie zginęła; prowadzi ona dalej swoje podboje w Azyi i w Afryce, utrzymuje potęgę swą w Europie nad brzegami Bosforu. Czyż więc nie można z tych danych wyciągnąć następujących wniosków: albo mahometanizm jest boskiego pochodzenia, a w takim razie, jakim sposobem przeciwny mu chrystyanizm boskim być może? albo też jest on pochodzenia ludzkiego, a w takim znów razie, jakiem prawem chrystyanizm uważa się za religię objawioną,

kiedy mahometanizm przedstawia też same co on dowody na poparcie swego boskiego pochodzenia?

Łatwa na to odpowiedź: staranniejsze badanie islamu najoczywiściej dowodzi niższości jego od chrystyanizmu. Mahomet bowiem, podając się za posłannika bożego, jest albo zwodzicielem albo obłąkanym. Następnie, rozpasanie obyczajów jego odejmuje temu prorokowi wszelką wielkość moralną i stawia go nieskończenie niżej od Jezusa Chrystusa — typu cnoty i piękna. Na poparcie przeto antychrześcijańskich teoryi nic innego ze strony islamu przytoczyć nie można, chyba tylko powodzenie w orężu, do zapewnienia zaś tego powodzenia wystarczają przyczyny naturalne. Rozwińmy pokrótce tę odpowiedź.

Ludzkie pochodzenie Koranu wynika z jego nowożytności, z przeciwieństwa jego nauki do chrystyanizmu, z rozluźnionej moralności, którą on uświęca. By posłannictwo Mahometa mogło być boskie, potrzeba było, iżby się nie sprzeciwiało nauce Chrystusa; wynika to nawet z samego posłannictwa, które sobie przypisuje prorok: Mahomet bowiem, będąc świadkiem nieustannych religijnych zapasów pomiędzy żydami a chrześcijanami w przedmiocie przyjścia Messyasza, jak również między różnemi sektami chrześcijańskiemi w przedmiocie dogmatów, w Piśmie św. zawartych, chciał zjednoczyć walczące obozy w jedną dla wszystkich wspólną wiarę; uznawał, że Bóg posłał do żydów Mojżesza a do chrześcijan Jezusa Chrystusa; uczniowie jednego i drugiego swemi wyjaśnieniami zmienili naukę swych Mistrzów; szczególnie chrześcijanie, oddając cześć trzem osobom w Bogu i uznając bóstwo Jezusa Chrystusa, wznowili wielobóstwo i bałwochwalstwo; on, Mahomet, został wzbudzony przez Boga do wykończenia dzieła Mojżesza i Jezusa Chrystusa, do sprowadzenia religii do jej pierwotnej czystości, t. j. do monoteizmu Abrahama. Czyż więc nie powinna istnieć najzupełniejsza harmonia pomiędzy nauką Mahometa, a jasno w księgach św. wypowiedzianą i od początku Kościoła przez wiernych wierzoną nauką Jezusa Chrystusa? A tymczasem istnieje tu oczywista sprzeczność. Czyż to w skarbnicy wiary chrześcijańskiej nie zawierają się wyraźnie takie prawdy, jak prawda o troistości osób w Bogu lub o bóstwie Chrystusa, które przecież Mahomet nazywa wielobóstwem i bałwochwalstwem? Czyż Chrystus Pan nie naucza o wiecznej trwałości wiary Kościoła, o konieczności poddania się ustanowionej przez Niego władzy? By temu zaprzeczyć potrzeba było zupełnej nieznajomości ksiąg św. i tej szczególnej odwagi, która cechowała Mahometa. Sam cel przeto Koranu wskazuje nowość i ludzkie jego pochodzenie.

Jeszcze bardziej namacalnym ludzkiego pochodzenia dowodem jest prawo obyczajowe, ustanowione przez Mahometa. Chrystus, ustanawiając równość wszystkich stanów wobec prawa religijnego, utorował drogę do usunięcia niewolnictwa; ogłosił jedność i nierozerwalność małżeństwa, zabronił narzucać wiarę zbrojną przemocą i wymagał nieprzywiązywania się do dóbr doczesnych, łagodnościi cierpliwości wobec prześladowań. Jak wyglądają te zasady w Koranie?

Widzimy tam w całej okropności panujące niewolnictwo, i dwanaście wieków sąsiadowania z chrześcijańską cywilizacyą nie zdołało zniszczyć w Islamie niewolniczego obchodzenia się z Negrami.

Prawowierny muzułmanin może posiadać cztery żony prawe, a nałożnic tyle, ile mu się podoba; prawo tylko tyle wymaga, aby je zdobył albo siłą oręża, albo drogą kupna, oraz aby posiadał materyalne środki do ich utrzymania. Mężowie mogą się dowolnie z żonami rozwodzić lub je na inne z kimś innym zamieniać. Poza grobem oczekują wiernego syna proroka wieczne upojenia, wieczne rozkosze. Ta luźność etyki, będąca hańbą mahometanizmu, skłoniła samego Averroesa do wyznania, że „islam jest religią wieprzów.“ Co zaś do łagodności i cierpliwości w prześladowaniu za wiarę, islam wcale jej nie zna; rozszerza się zaś drogą wojen świętych, to jest drogą brutalnej przemocy, rabunku i podziału łupów.

Na śmieszność rzeczywiście zakrawa przypisywanie archaniołowi Gabryelowi tych przykazań niemoralności i brutalnej przemocy. O ile czystość chrystyanizmu wskazuje na jego pochodzenie boskie, o tyle niemoralność Koranu dowodzi jego początku ludzkiego. W odpowiedzi na tyle razy powtarzany dilemat możnaby przeciwstawić następujący dilemat: chrystyanizm albo jest boski, albo nie jest; jeśli jest, to jakże mógłby pochodzić od Boga mahometanizm, który jest chrystyanizmowi przeciwny? — jeśli zaś nie jest, to byłby on w takim razie nauką ludzką, o sześć wieków wcześniejszą i najwyraźniej wyższą, aniżeli mahometanizm, od Boga rzekomo pochodzący. Któż nie widzi niemożliwości takiego wniosku?

Jeśli teraz od zasad proroka przejdziemy do jego życia, to łatwo dostrzeżemy dziwną sprzeczność pomiędzy niem, a między życiem Zbawiciela świata; Mahomet dał przykład niemoralności i okrucieństwa. Obok pierwszego meczetu wznosił się jego harem. Niebawem nie wystarczyły już zmysłowym jego namiętnościom wolności Koranu; prosi Allaha o dyspensę, i udziela mu jej archanioł Gabryel zgodnie z jego zmysłowemi pożądaniami. Otrzymuje pozwolenie na poślubienie dwunastu żon (Koran XXXIII, V, 53 i IV, 3); wbrew wszelkiej sprawiedliwości a podług swego kaprysu może on jedną żonę przenosić nad inną, lub ją zupełnie zaniedbywać (Koran XXXIII, 51); na skutek trzeciej dyspensy żeni się z żoną przybranego syna swego, Zeinab'a. Niemoralność jego zarówno jak okrucieństwo przechodziły wszelkie granice. Zawsze na rozkaz archanioła Gabryela nakazywał gromadne rzezie chrześcijan i żydów; za rozbojem postępowała grabież, z której najlepsza cząstka szła na rzecz proroka. Jakże dalecy jesteśmy od tego czystego dziewictwa, od łagodności, od miłosierdzia, od abnegacyi, od tego gardzenia rzeczami doczesnemi, jakie jaśnieją w życiu Chrystusa Pana!

Prawda, że przyznają Mahometowi głębokie uczucia religijne; powiadają, że mawiał o Bogu z wielką miłością i uniesieniem, a pięćkroć dziennie zasyłał modły do Allaha, poprzedzane oczyszczaniami i ablucyami. Atoli kontrast ten pomiędzy czynami jego a uczuciami, czyż nie przypomina słów Chrystusowych: „Nie każdy który mi mówi, Panie, Panie, wnidzie do królestwa niebieskiego: ale który czyni wolę oyca mego który iest w niebiesiech, ten wnidzie do królestwa niebieskiego?“ (Mat. VII, 21).

Wobec takiego jednak charakteru proroka i Koranu, jak wytłómaczyć rozszerzanie się i żywotność Islamu? Jak pogodzić taki bezmiar moralnego poniżenia z takim ogromem siły?

Niektórzy pisarze w trwałości i sile mahometanizmu upatrywali historyczną zagadkę? Rzeczywiście, z natury swej zdaje się on być powołanym do jaknajrychlejszego upadku. Widoczny brak u proroka wszelkiej boskiej misyi powinien był zrodzić rokosz umysłów; wielożeństwo, rozwód i płynące stąd zepsucie obyczajów powinny były sprowadzić w islamie bezpłodność i przedwczesną zgrzybiałość. A przecież, widzimy go, jak wywraca jedne za drugiemi państwa chrześcijańskie, jak się opiera zwycięskim, przeciw niemu podjętym, wyprawom. Co znaczy ten szczególny objaw w historyi?

Gdyby nawet powyższe zagadnienie było nierozwiązalne, sprawa chrystyanizmu nic-by na tem nie ucierpiała, albowiem środki rozszerzania obu tych religii były najzupełniej odmienne. Ale czyż mamy pozostawić to zagadnienie bez odpowiedzi?

Niektórzy przypisywali powodzenie mahometanizmu przyczynie nadprzyrodzonej; zdaniem ich, duch ciemności działał w tej sprawie. Pan Bóg miał to dopuścić dla wypróbowania sprawiedliwych i skarcenia grzechów świata. Czy jednak taka odpowiedź rozwiązuje zagadnienie? Nie można, zapewne, przeczyć tej dwojakiej interwencyi: Pana Boga i szatana w życiu jednostki i ogółu, ale czyż w obecnej sprawie nie należy wziąść na uwagę składowych pierwiastków samej religii mahometańskiej? Wielu sądziło i pomyślność a długowieczność islamu przypisywało składającej go mieszaninie błędu i prawdy, cnoty i występku. Religię tę po nad wielobóstwo wynosi bezsprzecznie: dogmat o jedności Boga, przez modlitwę do Allaha silnie wyciskany na duszy mahometanina, wykluczone z religii tej bałwochwalstwo, wiara w życie przyszłe i w sąd po śmierci, wiara w niebo i piekło. Z drugiej strony, łatwość praw moralnych, którą mahometanizm poręcza, bezprawia, na które zezwala, zmysłowe rozkosze, które po za grobem obiecuje — wszystko to było przynętą, pociągającą i przykuwającą do Allaha tłumy. Dalej, ześrodkowanie w jednem ręku władzy państwowej i kościelnej, zbrojna propaganda religijnego kultu, łupy zapewniane przez wojnę świętą, raj przyobiecany umierającym za wiarę wojownikom — dodawały odwagi, fanatyzowały muzułmanina, wytwarzały cuda waleczności. Wszystko to są rzeczy zupełnie naturalne.

Otóż to właśnie, i to nasz będzie wniosek, brak tych wszystkich środków w chrystyanizmie wskazuje, że on jest pochodzenia boskiego. Mahometanizm rozszerza się przy pomocy gwałtów, Chrystyanizm rozszerza się pomimo gwałtów, dokonywanych na nim przez trzy pierwsze wieki; tamten dzięki namiętnościom, którym schlebia, ten wbrew namiętnościom, którym wojnę wypowiada; tamten znosząc wszystkie tajemnice, ten stawiając niezrozumiałe, a umysłowi ludzkiemu narzucone dogmata. Widzimy więc, że sprzeczność jest najzupełniejsza. Jednemu środki naturalne i ludzkie pomagają, drugiemu też same środki zaporę stawiają.

Wreszcie ostatni zarzut, stawiany przeciw bóstwu Chrystusa i boskości Jego dzieła — Kościoła.

Prawie nic z tego wszystkiego, powiadają, co się zawiera w życiu Chrystusa i w ustanowionej przez Niego religii, nie stanowi ich wyłącznej własności. Bo czyż nie widzimy Kristnah, czczonego przez pasterzy a od urodzenia wygnanego tułacza; Buddę,

ukrytego w pustyni i kuszonego przez demona Mara; bogów: Ozirisa, Adonisa i Atysa umierających, a następnie zmartwychwstałych? — Wszystkie składowe religii chrześcijańskiej pierwiastki znajdują się także w innych religiach. Wszędzie widzieć się dają cześć zewnętrzna, ofiary i inne święte ceremonie. Muzułmanin wierzy w jednego Boga, bramin w pewien rodzaj trójcy, egypcyanin w sąd po śmierci, buddysta praktykuje cnotę czystości. Jeżeli zatem religia chrześcijańska nie posiada oryginalności, lecz odtwarza w sobie inne religie, to jakże sama jedna może przywłaszczać sobie nazwę córy Niebios?

Na ten zarzut trzeba dać więcej, niż jedną odpowiedź. Jeżeli sobie przypomnimy, że Chrystus przyszedł w pełności czasów historycznych, że Ewangelie są najautentyczniejsze, a opowiadania w nich najdokładniejsze, przekonamy się łatwo, że pozorne podobieństwo wypadków życia Chrystusa z wypadkami, które zajść miały w innych krajach i w inych czasach, nie jest wcale przypadkowe. Czyżby chcieli pasterze przy żłobku Chrystusa naśladować czcicieli Kristnah? Czyż Zbawiciel, usuwający się na puszczę, myślał o Buddzie, a umierając i zmartwychwstając, czyż chciał przez to naśladować pogańskie bożyszcza? Widocznie i według wszelkiego prawdopodobieństwa — nie; legendy, podobne do ewangelicznych opowiadań, są tylko zepsutem naśladownictwem tych ostatnich. Jezus, zresztą, nie mógł naśladować tego, czego nie znał, a nie mógł znać legend buddyjskich — chyba tylko jako Bóg, albowiem w owym czasie były one absolutnie nieznane już nietylko w Judei, ale w całym ówczesnym cywilizowanym świecie.

Przystąpmy teraz do zarzutu o podobieństwie religii. Nie jest prawdą, że w religii Chrystusa nie ma nic własnego i oryginalnego. Prawdy, których poznanie Kościół zawdzięcza samemu tylko Objawieniu, nieznane były po za judaizmem i chrystyanizmem; ślady pierwotnego Objawienia zdawały się być zanadto słabe, iżby znajomość prawd nadprzyrodzonych mogła przetrwać u ludów starożytnych. Prócz tego wiele tajemnic jest wyłączną własnością religii Chrystusa. W jakiejże to bowiem religii pogańskiej wierzy się w dogmat o jedności natury i troistości osób w Bogu? Czyż chrześcijańskiej Trójcy można poważnie przeciwstawić indyjską *Trimurti*, złożoną z trzech bogów, różnych co do natury, a wynalezionych w średnich wiekach na to, by nadać pozór jedności różnym religijnym kultom, z których jedne miały za przedmiot *Brahma*, inne *Siwa*, inne wreszcie *Visznu*. Gdzież się spotyka po za judaizmem i chrystyanizmem prawdziwe wcielenie, t. j. osobę boską, jednoczącą w sobie dwie, istotnie od siebie różne, natury: naturę boską i naturę ludzką? Prawda, że niektóre systemy religijne każą swym bogom zstępować z nieba na ziemię, ale bogowie ci ukazywali się w swej własnej i rzekomo boskiej naturze, ale nie w naturze nowej, hypostatycznie złączonej z naturą inną. Gdzież znajdziecie dogmaty o nadprzyrodzonej szczęśliwości, o łasce i o Sakramentach? Gdzie jest najśw. Ofiara Mszy św., odnawiająca niekrwawym sposobem ofiarę na Kalwaryi? Gdzież wreszcie nauczycielska powaga Kościoła i hierarchia? A czyż to wszystko nie są istotne pierwiastki chrystyanizmu?

Nie trzeba się też dziwić, gdy się widzi pewne pierwiastki wielu religiom wspólne. Ludy, które wierzyły w istnienie jednego najwyższego bytu, mogły po za Objawieniem wiedzieć, że bóstwu temu należy się cześć, ofiara i modły; wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu skłonności wytworzyły u rozmaitych ludów podobne pod pewnymi względami obrzędy i ceremonie. A jeśli je odnajdujemy w religii objawionej, dowodzi to tylko, że Pan Bóg, zakładając nową religię, nie spełniał czynu przeciwnego naturze, ale oczyszczając i podnosząc skłonności ludzkiego serca, podług nich swe dzieło układał.

Bywają obrzędy i praktyki doskonałości ani wszystkim religijom wspólne, ani też wyłącznie religii chrześcijańskiej właściwe. Niesłusznie wszakże skutkiem tego kuje się broń przeciw bóstwu Założyciela tej ostatniej. Jedno z dwojga bowiem: albo Jezus Chrystus był Bogiem; jako Bóg udzielił ludzkości znajomość innych religii, a ludzkość im udzieliła pierwiastków, o których mówimy; stąd zaś co można wnosić przeciw boskiemu początkowi chrystyanizmu? albo też Jezus Chrystus był tylko człowiekiem, a wiadomości Jego zamykały się w ciasnych granicach ówczesnej wiedzy. W tym razie nic też nie może być w Jego religii zapożyczonego od innych, wspólność pewnych pierwiastków jest przypadkowa, a zatem nic stąd wnosić nie można przeciw bóstwu Chrystusa i boskości jego dzieła — Kościoła.

Stąd wniosek gotowy. Doskonałość chrystyanizmu, jego rozszerzenie się pomimo przeszkód w ludzkiem rozumieniu nieprzezwyciężonych, jego siła niezwyciężona pomimo przyrodzonej słabości tych, którzy go popierali, wszystko to jest trudne do wytłómaczenia, jeśli odrzucimy prawdę o jego boskim początku i o pomocy Wszechmocnego, który go swą potęgą w każdej okoliczności zasłania i podtrzymuje.

Pozostaje nam do rozważenia pokrótce człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, jedność Jego osoby i różność dwóch natur.

II. Że Jezus Chrystus jest prawdziwym człowiekiem, że ma ciało rzeczywiste i rozumną duszę, najwyraźniej się to dowodzi z ksiąg św: „Wyniszczył samego siebie, powiada św. Paweł, przyjąwszy postać sługi, stawszy się na podobieństwo ludzi, y postawą naleziony iako człowiek“ (Phil. II, 7). I w innem miejscu: „...iako przez iednego człowieka grzech na ten świat wszedł, a przez grzech śmierć... przeto jako przez iednego przestępstwo na wszystkie ludzi (*wina przeszła*) ku potępieniu; tak i przez iednego sprawiedliwość na wszystkie ludzi (*przeszło dobrodziejstwo odkupienia*) ku usprawiedliwieniu żywota“ (Rom. V). Pisząc do Żydów, św. Paweł wyjaśnia sprawę odkupienia: Godna to była Boga, dla którego i przez którego są wszystkie rzeczy, że chcąc wiele dzieci drogą cierpienia doprowadzić do chwały, przepełnił cierpieniem Tego, który miał być przyczyną ich zbawienia. Albowiem i ten, który uświęca, i ci, co zostają uświęceni, pochodzą wszyscy od jednego początku... I tak, ponieważ dzieci są tejże natury, złożonej z ciała i z krwi, przeto i on wziął udział w słabości tejże natury, „aby przez śmierć zepsował tego, który miał władzę śmierci, to iest dyabła, a iżby wyzwolił te, którzy dla boiaźni śmierci przez wszystek żywot pod-

legli byli niewoli...“ „Stąd powinien był we wszystkiem bydź braciey: aby się stał miłosiernym y wiernym nawyższym kapłanem do Boga, aby ubłagał za grzechy ludu. Abowiem w czym sam ucierpiał y kuszon był, mocen iest y tym, którzy są kuszeni dopomódz“ (Żyd. III). Prawdę tych słów apostoła stwierdza całe życie Chrystusa. Widzimy Go cierpiącego głód, pragnienie, znużenie. Wszystko to zaś będzie urojone, jeśli ciało Chrystusa będzie pozorne i pozbawione czucia. Słyszymy Go mówiącego: „Smutna jest dusza moia aż do śmierci“ (Mat. 26); prosi Ojca, by odeń oddalił kielich goryczy (Ib; Hebr. 5, 7) mamy się od Niego uczyć; być słodkimi i pokornymi sercem. Jakimże sposobem słowa te mogłyby być prawdziwe, gdyby Jezus Chrystus nie był ożywiony duszą rozumną?

Słusznie też Kościół na drugim, czwartym i szóstym Soborze ekumenicznym potępia błędy przeciwne dogmatowi człowieczeństwa Chrystusa Pana, a Sobór Vienneński również słusznie orzeka, że Syn Boży przyjął na się ciało cierpiętliwe i rozumną duszę, która sama przez się i w swej istocie jest prawdziwie formą swego ciała.

III. Jakim sposobem bóstwo i człowieczeństwo jednoczą się w Zbawicielu? Trojaką na to pytanie dano odpowiedź.

Według herezyarchy V w., biskupa konstantynopolitańskiego Nestoryusza, w Chrystusie Panu znajdują się nietylko dwie natury, ale nadto dwie osoby fizycznie różne, jedna — osoba boska, druga ludzka. Ponieważ właściwości jednej osoby nie mogą być przypisywane drugiej, przeto błędem byłoby mówić, że Bóg narodził się dla nas z Maryi Dziewicy, że cierpiał, że nas od śmierci wiecznej odkupił. Jednakże, według tegoż Nestoryusza, dwie osoby fizycznie różne, są złączone ze sobą moralnie, przypadkowo i zewnętrznie. Osoba ludzka od pierwszych chwil swego istnienia została wzbogacona nadzwyczajnemi darami łaski; dary te, rosnąc z dnia na dzień, uczyniły z człowieczeństwa Chrystusowego świątynię bóstwa; wreszcie, człowiek był w ręku Słowa narzędziem, przez które spełniły się opowiadane w Ewangeliach cuda i przekazywane były rodzajowi ludzkiemu rozkazy Boga. Dzięki tym względom i tym czynom, osoba ludzka uczestniczy w czci, oddawanej osobie boskiej,— nazywa się, choć niewłaściwie, Bogiem, Synem Bożym.

Inny znów herezyarcha, archimandryta jednego z monastyrów w okolicach Konstantynopola, imieniem Eutyches, gorliwie zwalczając herezyę nestoryańską, wpadł w błąd powyższemu przeciwny. Jego zdaniem w Chrystusie Panu jest tylko jedna osoba i jedna tylko natura, a zatem, albo człowieczeństwo zostało pochłonięte przez bóstwo, albo bóstwo przez człowieczeństwo, albo wreszcie z połączenia dwóch natur wytworzyła się nowa natura, między dwiema rzeczonemi naturami pośrednia.

Pierwsza z tych dwóch herezyi — nestoryańska — została potępiona r. 431 na soborze Efeskim; druga — monofizycka — w r. 451 na Soborze Chalcedońskim, katolicka zaś nauka, tam określona, jest zarówno od obu błędnych teoryi daleka. W Jezusie Chrystusie niema dwóch osób, dwóch odpowiedzialnych ludzi, dwóch działających pierwiastków i panów swoich czynów, ale jest jedna osoba, jeden podmiot, jeden pierwiastek działania. Tą osobą jest osoba boska. Zrodzona przed wszystkimi wiekami przez Ojca, od któ-

rego ma naturę boską, zrodzona została w czasie przez Maryę Pannę i z Niej otrzymała naturę ludzką. Po wcieleniu dwie te natury pozostają oddzielnie. Przez jednę z nich Słowo jest współistotnym Ojcu Bogiem, przez drugą zaś jest Ono współistotnym swej matce człowiekiem, narodziło się, pracowało i cierpiało, umarło i nas odkupiło.

Udowodnijmy ten podwójny dogmat wyrokami Pisma św.:

Jeżeli w Jezusie Chrystusie jest tylko jedna osoba—w dwóch naturach, to z całą prawdziwością będzie można powiedzieć: Bóg, Słowo, Syn-Boży jest człowiekiem; jest on śmiertelny, cierpiętliwy. Prawdą też będzie, gdy się powie: Człowiek Jezus jest Bogiem; jest on nieśmiertelny, nieskończony, niecierpiętliwy. W zdaniach tych, istotnie, orzeczenie odnosi się do osoby, oznaczonej przez podmiot, nie zaś do formy pod jaką przedstawia się w nim osoba; zatem, jeśli jedna i ta sama osoba ma dwie natury, własności jednej i drugiej przypisują się tej osobie w terminach konkretnych; człowiek jest prawdziwie Bogiem, Bóg jest prawdziwie człowiekiem; to znaczy: ten, który istnieje (subsistit) w bóstwie, i działa przez nie, istnieje zarówno w człowieczeństwie, działa i cierpi przez nie. Przeciwnie zaś zdania te będą błędne, jeśli przypuścimy, że w Jezusie są dwie różne osoby. Jedna z nich nie byłaby drugą; to co stanowiłoby własność jednej, nie mogłoby być powiedziane o drugiej. Otóż, w księgach Nowego Testamentu nic częściej nie zdarza się czytać nad powyższe stosunki; pośród bowiem licznych świadectw o bóstwie Jezusa Chrystusa nie znajdziesz tam ani jednego, któreby nie dowodziło zarazem jedności Jego Osoby.

Gdy Chrystus Pan wobec uczniów i ludu żydowskiego stwierdzał swe bóstwo, czyż nie mówił do nich jednocześnie: Ja, który mówię do was i który jestem człowiekiem, jestem również Bogiem, nieskończonym, współistotnym Ojcu? A czyż słowa te nie stwierdzają zarazem jedności osoby Chrystusa?

Uczniowie dalej prowadzą naukę swego mistrza. Słowo, powiada Jan św., stało się ciałem, to jest, druga osoba Trójcy Przenajświętszej, nie zatracając natury boskiej, stałej i z osobą prawdziwie istotnie utożsamionej, przyjęła na się człowieczeństwo nasze i stała się człowiekiem. Święty Paweł pisze do Filipensów: „który będąc w postaci bożej... wyniszczył samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się na podobieństwo ludzi y postawą naleziony iako człowiek“ (Phil. II, 6 — 7). Do Koryntian zaś mówi: „...gdyby byli poznali, nigdyby byli Pana chwały nie ukrzyżowali“ (I Kor. II, 8). Św. Piotr mówi do żydów: „a zabiliści Sprawcę żywota: którego Bóg wzbudził od umarłych“ (Act. Ap. III, 15). Apostołowie przedewszystkiem to zdanie powtarzają wiernym: Człowiek Jezus jest Bogiem. Uroczyście wyznał św. Piotr: „Ty jesteś Syn Boga żywego.“ Św. Paweł pisze do Rzymian: „...z których *(Izraelczyków)* iest Chrystus wedle ciała, który iest nad wszystkim Bóg błogosławiony na wieki, amen“ (Rom. IX, 5). I do żydów: „naostatek tych dni mówił do nas przez Syna, którego postanowił dziedzicem wszystkiego, przez którego, uczynił y wieki; który gdyż iest iasnością chwały, y wyrażeniem istności iego, a nosząc wszystko słowem mocy swej...“ (Żyd. I, 2—3). Czy można jaśniej wypowie-

dzieć, że człowiek Jezus jest Bogiem, że w Jezusie jest tylko jedna osoba, która jest człowiekiem i Bogiem?

Jeżeli według nauki biblijnej Jezus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, to bóstwo i człowieczeństwo po wcieleniu pozostają rozdzielone. Jeśli bowiem bóstwo jest pochłonięte przez człowieczeństwo, Jezus przestaje być Bogiem; jeśli zaś, przeciwnie, człowieczeństwo jest pochłonięte przez bóstwo, Jezus nie jest człowiekiem; jeśli wreszcie z tych dwóch natur wytwarza się trzecia pośrednia, to Jezus nie będzie ani Bogiem ani człowiekiem. Pismo św., nazywając Jezusa już to Bogiem już człowiekiem, przypisując działanie i własności boskie Jezusowi człowiekowi, działanie zaś i własności ludzkie—Słowu, stwierdza niewyraźnie wprawdzie, ale językiem jasnym i dla wszystkich umysłów dostępnym, nietylko bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa, ale nadto jedność Jego osoby zarówno jak różność natur.

Nie ma wątpliwości, że dla umysłu naszego zawsze pozostanie rzeczą niewytłómaczoną, jakim sposobem Słowo, żadnej nie ulegając zmianie, mogło się istotnie połączyć z naturą ludzką, narodzić się, pracować, cierpieć i dla niej umrzeć. Ale zanadto słabe mamy pojęcie o nieskończonych doskonałościach Bożych, abyśmy mieli prawo twierdzić, że jest w tej prawdzie oczywiste niepodobieństwo.

Kornie przeto wyznajmy, że Słowo stało się ciałem, że Syn Maryi jest prawdziwie Bóg i prawdziwie człowiek, że w jednej Jego osobie dwie natury pozostały rozdzielone, że Jezus Chrystus jest nasz Odkupiciel, nieśmiertelny król wieków, najwyższy Sędzia żywych i umarłych.

Źródła. *Wallon*, La Croyance due à l'Evangile, I. t. Paris.—*Fouard*, La vie de N. S. Jésus-Christ., 2 t. Paris.—*Portmans*, O. P. La Divinité de Jesus-Christ, vengée des attaques du rationalisme contemporain. Louvain. — *De Broglie*, Problemes et conclusions de l'histoire des religions, Paris.—*Devivier*, S. J. Cours d'apologique chretienne, I-a część, rozd. III i IV, Tournai. — *Smith*, Dictionary of the Bible, art. „Jesus-Messiah," Londyn. — *Reinke*, Die Messianischen Weissagungen.—*Hengstenberg*, Christologie, Berlin.—*O. Didon*, Jezus Chrystus, Warszawa, 1892. *(G. Lahousse).*

X. W. S.

JĘZYKI. *(Dar j'ów w czasaah apostolskich).* — Chrysus Pan przed swojem wniebowstąpieniem obiecał tym, co uwierzą weń, wiele darów cudownych, a pomiędzy innymi dar języków: „Nowymi ięzykami mówić będą" (Mar. XVI, 17). Obietnica ta ziściła się po raz pierwszy w Jerozolimie, w uroczystość Zesłania Ducha św., w dziesięć dni po Wniebowstąpieniu Pańskiem. Uczniowie w liczbie około stu dwudziestu „byli wszyscy społem na jednem miejscu. I stał się z prędka z nieba szum, jakoby przypadającego wiatru gwałtownego i napełnił wszystek dom, gdzie siedzieli. I ukazały się im rozdzielone języki, jakoby ognia. i usiadł na każdym z nich z osobna: i napełnieni byli wszyscy Ducha św. i poczęli mówić rozmaitymi językami (ἑτέραις γλώσσαις), jako im Duch św. wymawiać dawał" (Dz. Ap., II, 1—4). Później znowu książę apostołów, ostrzeżony głosem z nieba, udał się do mieszkania rotmistrza Korneliusza i nauczał go i domowników jego: „A gdy jeszcze Piotr

mówił, padł Duch święty na wszystkich, którzy słuchali słowa. I zdumieli się z obrzezania wierni, co z Piotrem byli przyszli, iż na pogany łaska Ducha św. była wydana. Albowiem słyszeli ich mówiących językami i wielbiących Boga“ (Dz. Ap. X, 44—46). Ten sam cud powtórzył się jeszcze w Efezie na rzecz dwunastu uczniów Jana Chrzciciela, nawróconych przez św. Pawła: „A gdy na nie włożył ręce Paweł, przyszedł na nie Duch św. i mówili języki i prorokowali“ (Dz. Ap., XIX, 6 .

Dar języków, o którym mowa, aczkolwiek bardzo powszechny w czasach apostolskich, nie dostał się jednak w udziale wszystkim wiernym, którzy otrzymali Ducha św., gdyż jak powiada św. Paweł: „Każdemu bywa dane okazanie ducha ku pożytkowi. Jednemu przez Ducha bywa dana mowa mądrości; a drugiemu mowa umiejętności, według tegoż Ducha; inszemu wiara... drugiemu łaska uzdrowienia; drugiemu czynienie cudów, drugiemu proroctwo, drugiemu rozeznanie duchów, inszemu rozmaitość języków (γένη γλωσσῶν), a drugiemu tłómaczenie mów“ (I Kor. XII, 8—10). W Kościele Korynckim dar ten w szczególny sposób ceniono, i dla tego był on powodem nadużyć, które św. Paweł usiłował naprawić. Znaczna część pierwszego listu do Koryntczyków została poświęcona temu przedmiotowi (Roz. XIII i XIV). Św. Paweł wyraża najpierw życzenie, by wzajemna miłość regulowała używanie darów Ducha św.; następnie objaśnia, o ile dar języków niższy jest od daru proroctwa. „Abowiem kto mówi językiem, nie ludziom mówi, ale Bogu: bo żaden nie słucha. Lecz duchem mówi taiemnice. Bo kto prorokuie ludziom, mówi ku zbudowaniu i napominaniu i pocieszeniu. Kto językiem mówi, samego siebie buduie; lecz kto prorokuie, Kościół boży buduie. Chcę, abyście wy wszyscy mówili językami, ale więcey abyście prorokowali. Abowiem większy jest, co prorokuie, niż co języki mówi; chyba ieśliby wykładał, aby kościół wziął zbudowanie.... A dla tego kto mówi językiem, niech się modli, aby układał, bo ieżelibym się modlił językiem, duch się modli, lecz rozumienie moie bez pożytku zostaie. Cóż tedy iest? Modlić się będę duchem, modlić się będę y rozumieniem. Będę śpiewał duchem, będę śpiewał y rozumieniem (I Kor. XIV, 2—14).

Poprzestańmy na teraz na tych cytatach i określmy ściśle, co jest przedmiotem daru języków.

Kwestya ta zrodziła pomiędzy nowożytnymi egzegetami wiele sporów. Jedni utrzymują, że zjawiska, o których mowa w księdze „Dziejów Apostolskich,“ nie mają nic wspólnego z darem języków, opisanym przez św. Pawła w liście do Koryntczyków; inni mniemają, i słusznie, że św. Łukasz i św. Paweł mówią o jednym i tym samym darze Ducha św. Szkoła racyonalistyczna podaje kilka tłómaczeń, które wykluczają z tego daru wszelki pierwiastek nadprzyrodzony.

Niektórzy mniemają, że λαλεῖν γλωσσῃ znaczy *mówić językiem*, t. j. poruszać językiem, aby wydawał dźwięki bez znaczenia. Tak, mówią, uczynili uczniowie w dzień Zesłania Ducha św., i dla tego też wzięto ich za pijanych (Dz. Ap. II. 13).

Tak też uczynili wierni Koryntu: co tłómaczy się faktem, iż nikt ich nie rozumiał i że oni sami siebie nie rozumieli; tłómaczy

się to także i tem, że pewien człowiek, obcy temu zjawisku, wziął ich za szalonych. Kiedy zaś się zarzuci tym pisarzom, że żydzi, stojący naokoło wieczernika, rozumieli doskonale mowę uczniów, każdy w swoim ojczystym języku, odpowiadają na to, że opowiadanie *Dziejów Apostolskich* przytacza wypadki nie tak, jak one zaszły w rzeczywistości, ale tak, jak je przekształciły wieści ludowe. Taka odpowiedź jest bardzo wygodna, ażeby wybrnąć z trudnego położenia: usuwa ona trudność, ale jej nie rozwiązuje i dla tego nikogo zadowolnić nie zdoła.

Inni są zdania, że *mówić językami*, jest to mówić po cichu, nie wydając zrozumiałych dźwięków. Podobna mowa, mówi św. Paweł, buduje tych, co ją głoszą, ale dla ogółu zostaje bezużyteczna. „Albowiem, kto mówi ięzykiem, nie ludziom mówi, ale Bogu, bo żaden nie słucha“ (I Kor. XIV, 3). Ażeby ten, kto mówi językami budował kościół, trzeba, by tłómaczył, to jest, by wypowiadał głośno to, co Duch św, kazał mu mówić pocichu. Według tych pisarzów, w dzień Zesłania Ducha św. uczniowie zaczęli w podobny sposób t. j. pocichu odmawiać swoje modlitwy, każdy w swym narzeczu, a potem tłómaczyli ludowi, każdy w swojem narzeczu, to co odmawiali pocichu. Tego rodzaju rozumienia rzeczy, podawanego niegdyś przez Wieseler'a, przyjąć niepodobna:

1) Ponieważ, w opowiadaniu św. Łukasza, nadaje ono temu wyrazowi γλῶσσαι podwójne znaczenie; jeśli bowiem, stosownie do tej hypotezy, wyrażenie to w wierszu czwartym („i poczęli mówić rozmaitymi ięzykami“) miało oznaczać: *mówić pocichu*, to już z wszelką pewnością jest ono użyte w znaczeniu: *mówić językami* w następnych wierszach: „słyszeli ich mówiących ięzykami i wielbiących Boga.“

2) „Mówić pocichu“ nie może nigdy mieć znaczenia „mówić rozmaitymi ięzykami.“

3) Według tej hypotezy, wszyscy ci Galilejczycy umieliby każdy z osobna przynajmniej jeden język obcy i piętnaście języków obcych znalazłoby swych przedstawicieli w zgromadzeniu ludzi z gminu pochodzących!

4) Tłómaczenie mów nie byłoby darem Ducha św., każdy bowiem rozsądny człowiek jest zdolen powtórzyć to głośno, co mówi w sobie pocichu. A mimo to, św. Paweł chce, aby ten, kto otrzymał dar języków, prosił Pana Boga jeszcze o dar *tłómaczenia mów:* oret ut interpretetur (l. c. w. 13).

5) Apostoł przyrównywa tego, kto mówi językami, do trąbki bojowej, wydającej niezrozumiałe dźwięki. Przypuszcza zatem, że wierny, posiadający dar języków, wydaje również dźwięki, które inni słyszą: tylko że są to dźwięki, których znaczenia nie można uchwycić.

6) Nakoniec św. Paweł mówi: „Jeślibym się modlił ięzykiem, duch się móy modli, lecz rozumienie moie bez pożytku zostaie.“ Kto więc modli się, będąc pod wpływem daru języków, (byleby jednocześnie nie posiadał daru tłómaczenia), nie rozumie sam słów, które wypowiada. Modli się więc w języku, którego się nie nauczył.

Są egzegeci, którzy wyrażeniu λαλεῖν γλώσσῃ chcą dać znaczenie: mówić *glossami;* a przez glossy rozumieją wyrażenia prze-

starzałe, poetyczne, tudzież prowincyonalizmy. Ci, co mieli dar *gloss*, posługiwali się w swych publicznych modlitwach podobnemi wyrażeniami, które poddawała im żarliwość, z jaką się modlili.—Tłómaczenie to nie zdaje sobie sprawy z liczby pojedynczej *loqui lingua*, używanej po wielekroć przez św. Pawła, tudzież nie zgadza się z opowiadaniem o fakcie, opisanym w Dziejach Apostolskich. Wyrażenie τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ (Dz. Ap. II, 8) nie jest prowincyonalizmem. Jest ono wyrażeniem bliskoznacznem z ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις (ib. 11). Co większa, Persowie, Partowie, Egipcyanie etc. nie uważali za języki ojczyste dyalektów języka greckiego i aramajskiego.

Inne analogiczne tłómaczenie wyjaśnia, że *język*, którym mówili Koryntczykowie, wspominani przez św. Pawła, był to *język Ducha świętego*, to jest pewien sposób mówienia entuzyastyczny i wyższy, stosownie do wielkości boskich tajemnic. — Lecz jeśliby tak było, to czemżeby się odróżniał dar języków od daru proroctwa? Czyżby można było powiedzieć o podobnej mowie, że nie była przeznaczona dla zbudowania wiernych i że przez nikogo nie była rozumiana? Że ten język Ducha św. nie był ten sam, którym mówiono w wieczerniku, na to się wszyscy zgadzają, byle tylko św. Paweł był dobrze o rzeczy powiadomiony. Lecz przypuszczają zarazem, że idea o obcych językach mogła być zmyślona w pierwotnem opowiadaniu o wypadkach zaszłych w Zielone Świątki. Ale próżne to przypuszczenie.

Pewien profesor hollenderski, van Hengel, w ostatnich czasach podał inne tłómaczenie, jeszcze bardziej oryginalne. Podług niego, *loqui lingua*, znaczy *mówić otwarcie*. Do Zesłania Ducha świętego uczniowie zachowywali milczenie, albo też mówili o rzeczach wiary niewyraźnie i potajemnie; po otrzymaniu zaś Ducha św. zaczęli mówić innymi językami, t. j. odtąd wyznawali i opowiadali swoją wiarę otwarcie i z świętą śmiałością. Pisarz ten usiłuje zastosować swą myśl do tego, co św. Paweł pisze do Koryntczyków. By dojść do zamierzonego przez siebie celu, rozwija wielką erudycyę, lecz wszyscy, co go będą czytali, przyznają, że daremne są jego wysiłki w udowodnieniu swego założenia.

Poznajmy tłómaczenia mniej dowolne. Dar języków po raz pierwszy ujawnił się w wieczerniku w dzień Zesłania Ducha Św. Wydarzenie to miało bez wątpienia w Kościele wielki rozgłos; pamięć jego zachowała się i przekazana została wiernie, nawet jeszcze przed zapisaniem go przez św. Łukasza w „Dziejach Apostolskich.“ Ile razy jaki dar języków objawiał się później, zawsze musiał on przypominać języki w wieczerniku, i wyrażenie *mówić językami* stało się, bez wątpienia, w ustach wiernych skróconą formułą, oznaczającą to, co się stało w dzień Zesłania Ducha Św. i co się potem często powtarzało. To też św. Piotr, mówiąc o tem, co się działo w domu Korneliusza, tak się wyraża: „Gdym począł mówić, Duch Św. padł na nie, jako i na nas z początku“ (Dz. Ap. XI, 15), t. j. w dzień Zesłania Ducha Św. Przypomnijmy też, jak św. Łukasz opowiada o tym fakcie: „Te słowa gdy ieszcze Piotr mówił, padł Duch Św. na wszytki, którzy słuchali słowa. I zdumieli się z obrzezania wierni, co z Piotrem byli przyszli, iż i na pogany ła-

ska Ducha św. była wydana. Abowiem słyszeli ie mówiące językami i wielbiące Boga“ (Dz. Ap. X, 44—46). Takie więc było podobieństwo między dwoma tymi wypadkami. Nowonawrócona rodzina Korneliusza, poganina, mówiła językami, jak niegdyś apostołowie i ich towarzysze mówili innymi językami w wieczerniku.

Niema więc żadnej wątpliwości, że wyrażenie *loqui linguis* albo *lingua* na wszystkich miejscach Nowego Testamentu zawsze jedno oznacza. Ten sam dar języków, który ujawnił się po raz pierwszy w dzień Zesłania Ducha Św. w wieczerniku, powtarzał się potem często wśród wiernych w czasach apostolskich. Nigdzie nie jest on tak jasno opisany, jak w drugim rozdziale „Dziejów Apostolskich.“ Rozdział ten przeto ma być punktem wyjścia dla należytego ocenienia natury tego daru.

Uczniowie, na których Duch Św. zstąpił, *poczęli mówić rozmaitymi językami.* Co to były za języki? Były to narzecza, różne od ich języka ojczystego, narzecza, których używały ludy obce w Galilei. Taki wniosek z łatwością wywodzi się z konteksu. Żydzi, zamieszkali wśród różnych narodowości, wyliczonych przez św. Łukasza, zdumiewali się wszyscy i dziwowali „że każdy słyszał ich swym językiem mówiących (τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ).“ „Iżali ci wszyscy, mówili między sobą, nie są Galileyczycy? A iakożeśmy słyszeli każdy z nas swóy ięzyk, w którymechmy się urodzili?“ (Dz. Ap. II, 7, 8). Byli pomiędzy tymi żydami słuchacze, mniej roztropni, którzy nie zdając sobie dokładnie sprawy z tego, co się działo, wyobrazili sobie, że uczniowie Pańscy w przystępie uniesienia wymawiali dźwięki bez znaczenia; i skutkiem tego wzięli ich za ludzi pijanych.

Przychodzimy więc do wniosku, że dar języków, udzielony w dzień Zesłania Ducha Św. i potem często się powtarzający, był to dar mówienia obcemi narzeczami, których się nigdy nie uczono. Lecz do czego miał służyć ten dar języków? Czy do nauczania apostolskiego? W tekście Pisma św. niema nic, coby na taki cel naprowadzało. Uczniowie zaczęli mówić obcymi językami w miejscu, gdzie byli zgromadzeni, a tam ludu nie było. Co więcej, nie sami tylko głosiciele słowa bożego, t. j. apostołowie, mówili w ten sposób, lecz i stu dwudziestu uczniów, którzy się znajdowali w wieczerniku: „I napełnieni byli wszyscy Ducha Świętego, y poczęli mówić rozmaitemi ięzykami.“ Między nimi znajdowały się także niewiasty święte (Dz. Ap. I, 12—15; II. 4). Nadto, żydzi około nich zebrani podziwiają nie tylko to, że słyszą ich nauczających w swoim ojczystym języku, lecz bardziej, że „mówią ięzyki naszemi wielmożne sprawy boże“ (Dz. Ap. II, 11). Zresztą, czyżby można było zrozumieć przemowę, głoszoną jednocześnie w jednym i tym samym wieczerniku przez apostołów, przemawiających piętnastoma językami; a to tembardziej, że zgodnie z tekstem świętym, Piotr św. sam jeden przemawiał do rzeszy, a jedenastu pozostałych stali obok niego: „Stanąwszy Piotr z jedenaścią podniósł głos swój“ (Dz. Ap. II, 14). Niektórzy tłómacze przypuszczają, że apostołowie mówili jednym tylko językiem, a każdy słuchacz słyszał ich w swoim ojczystym języku. Tłómaczenie takie jednak nie zgadza się z kontekstem opowiadania, które wyraźnie ukazuje cud w tych, którzy otrzymali Ducha Św., a nie w ich słu-

chaczach. Tłómaczenie takie ma tę jeszcze słabą stronę, iż nie zgadza się z mową domowników Korneliusza, ani z mową dwunastu uczniów z Efezu. Wszak tamci uczniowie chyba nie nauczali, zaś towarzysze apostołów nie pochodzili z różnych narodowości.

Przejęci myślą, iż cud języków ujawnił się podczas nauczania, i że, w zamiarach Boga, cud ten był antytezą cudownego pomieszania języków przy wieży Babel, niektórzy egzegeci (Bisping, etc.) tak tłómaczą mówienie językami w dzień Zesłania Ducha Św. Uczniowie, napełnieni Duchem Św., w rzeczywistości wcale nie mówili różnymi językami, w tej epoce używanymi, lecz jednym tylko językiem, wspólnym do pewnego stopnia wszystkim językom rodzaju ludzkiego, językiem pierwotnym, którym mówiono niegdyś przed rozejściem się ludzi z pod wieży Babel. Przytaczają też na poparcie tego twierdzenia ustęp ze św. Augustyna (In Psalm., LIV, n. 11): „Duch pychy pomieszał języki, Duch Święty je połączył.“ Atoli słowa te i tym podobne tego świętego oznaczają to tylko, że Duch Święty połączył w jednym Kościele wszystkie języki. Niepodobna zresztą pojąć, jakim sposobem słuchacze uczniów Chrystusa mogliby rozróżnić w tym pierwotnym języku swój ojczysty język, jak mogliby zrozumieć jedno nawet zdanie, chybaby trzeba przypuścić w każdym ze słuchaczów nowy cud subjektywny, którego niema nawet śladu w tekście świętym. I przypuściwszy nawet taki cud, trzebaby jeszcze przekręcić znaczenie tekstu, ażeby ze słów ἑτέραις γλώσσαις wnioskować o jednym tylko języku, któryby był naturalnie wielorakim, ile że byłby wspólnym wszystkim narzeczom.

Usunąwszy powyższe przypuszczenie, przychodzimy do tych samych wniosków, któreśmy wyżej wypowiedzieli, t. j., że daru języków nie należy szukać w nauczaniu apostołów w dzień Zielonych Świątek. My pojmujemy następstwo wypadków w ten sposób: Cud języków zaczął się w wieczerniku; w dalszym ciągu trwał na zewnątrz w obecności licznego tłumu. Apostołowie pozwolili naprzód uczniom swoim objawić święty entuzyazm; następnie sami się do nich przyłączyli, i wszyscy razem wielbili w różnych językach cuda Pańskie, ulegając działaniu Ducha Świętego, który im poddawał i przedmioty do uwielbienia i słowa do wypowiadania tych uwielbień. Skoro cud został przez tłumy stwierdzony, Piotr, podniósłszy głos z pośrodka wszystkich, we wspaniałej mowie wytłómaczył zgromadzeniu, rozmaicie go pojmującemu, prawdziwe znaczenie spełnionych przed chwilą tajemnic. W jakim języku wygłoszona została ta mowa? Czy Piotr powtórzył ją w piętnastu różnych językach po kolei, ażeby każdy z obecnych słyszał go w swoim własnym języku? W Piśmie świętem niema o tem żadnej wzmianki, i jest to rzeczą mało prawdopodobną. Słuchacze Piotra, jakkolwiek po większej części cudzoziemcy, jednakże mieszkali wtedy w Jerozolimie (Dz. Ap., II, 5, 14). Rozumieli przeto wszyscy, albo prawie wszyscy, dyalekt aramajski, którego używano w mieście świętem. Większość musiała też rozumieć język grecki, bardzo rozpowszechniony podówczas w Jerozolimie. Byłoby zatem zbytecznem, ażeby Piotr powtarzał swoją mowę w wielu językach: dość mu było przemówić w języku ludowym Jerozolimy, albo po grecku, ażeby być zrozumianym przez otaczające go tłumy.

Z tego, cośmy powiedzieli, okazuje się, iż w dzień Zielonych

Świątek dar języków objawił się jedynie w wychwalaniu cudów Pańskich (τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ), w którem wzięli udział wszyscy uczniowie, natchnieni przez Ducha Świętego. Takie samo pojęcie o darze mówienia językami spotyka się na wszystkich miejscach Nowego Testamentu, gdzie jest mowa o tym darze. Wszędzie chodzi o wychwalanie Boga i uczynków Jego. W Cezarei, towarzysze Piotra słyszeli, jak Korneliusz i jego domownicy mówili językami i chwalili Pana (Dzieje Apostolskie X, 46). W Efezie, „mówili językami i prorokowali“ (Dz. Ap., XIX, 6), t. j. opowiadali w mowie natchnionej o prawdach wiary. W Koryncie nie inaczej też było. Słuchajmy św. Pawła apostoła: „Kto mówi ięzykiem nie ludziom mówi, ale Bogu“ (I Kor. XIV, 2), to znaczy, iż zasyła swą prośbę do Boga. „Bo ieślibych się modlił ięzykiem (obcym), duch się móy modli, lecz rozumienie moie bez pożytku zostaie. Cóż tedy iest? Modlić się będę duchem, modlić się będę y rozumieniem, będę śpiewał Duchem, będę śpiewał y rozumieniem. Lecz ieślibyś błogosławił duchem, ten który iest na mieyscu nieuka (t. j. należący do prostego ludu), jakoż rzecze: Amen, na twe błogosławienie? (dziękczynienie) bo nie wie, co mówisz. Abowiem acz ty dobrze dziękuiesz, ale się drugi nie buduie. Dziękuię Bogu moiemu, iż iezykiem was wszystkich mówię... Chociaż kto ięzykiem mówi, po dwu, abo naywięcey po trzech, y po sobie a ieden niechay tłómaczy. A ieśliby tłómacza nie było, niechże w Kościele milczy, a niech mówi sobie o Bogu (I Kor. XIV, 14 — 17, 27, 28).

Z porównania tych różnych ustępów okazuje się, że przedmiotem owej mowy były, przynajmniej w ogóle, formuły modlitw, któremi wierny, zaszczycony darem języków, sławił w obcym języku Boga i dzieła Jego. Odkupienie i uświątobliwienie dusz zajmowały w tem, bez wątpienia, pierwsze miejsce. Formuła *Abba* (ojcze) Maran atha (Pan nasz przyszedł), czyż nie wzięły początku z daru języków? (Rzym., VIII, 15; Gal., IV, 6; i Kor., XVI, 22)?

Można postawić sobie pytanie, czy dar języków, raz wiernym udzielony, trwał w nich ciągle, i czy, będąc w posiadaniu tego daru, mieli oni możność mówienia w każdej chwili językiem, jakimby tylko chcieli mówić? Pismo św. nie daje żadnej pewnej odpowiedzi na obydwa te pytania. Naszem zdaniem jednak, wyrażenie *prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis* wskazuje, iż formuła języka obcego była natchniona bezpośrednio przez Ducha Świętego, i że, skutkiem tego, ani tekst formuły, ani język, w jakim była ona wygłoszona, nie zależy od wolnego wyboru wiernych. Można przypuścić wszakże, iż dar języków udzielał pewną łatwość modlenia się i wychwalania Boga w obcych językach.

Czy trzeba wierzyć, że apostołowie posługiwali się darem języków do głoszenia ewangelii ludom barbarzyńskim? Pismo św. nie mówi o tem. Atoli nie można wątpić, iż tak było, ponieważ tym tylko sposobem dar języków stawał się pożytecznym dla dzieł Ducha Świętego: rozszerzenia i uświęcenia Kościoła. Historya uczy, iż dar języków był udzielony w tej formie wielu świętym katolickim missyonarzom, mianowicie św. Wincentemu Ferreryuszowi i św. Franciszkowi Ksaweremu. To też wolno przypuszczać pod tym względem, że apostołowie nie mniej od tych ostatnich zostali ubogaceni, ponieważ mieli opowiadać ewangelię wszystkim narodom ziemi. Taka

jest zresztą opinia ogólnie przyjęta przez Ojców Kościoła i uczonych katolickich. Opinia ta zapuściła korzenie w sercach wiernych tak głęboko, że wielu pojmuje dar języków jedynie tylko w zastosowaniu go do głoszenia ewangelii obcym narodom. Widzieliśmy, iż takie pojmowanie jest niedokładne; jest ono, co najmniej, zbyt ciasne. Dokładne pojęcie zdaje się być takie: jest to dar mówienia obcymi językami o rzeczach boskich, bądź w stanie zachwytu, jednoczącym duszę z samym Bogiem (co się zdarzało zarówno słuchającym jak i nauczającym), bądź w stanie zupełnej samowiedzy, nawet podczas nauczania ewangelicznego (co było udziałem samych apostołów, posłanych bezpośrednio przez Ducha Świętego).

Zarzuty. Pomiędzy tymi, co byli obecni zjawisku w wieczerniku w dzień Zielonych Świątek, byli tacy, którzy słysząc pomieszane głosy uczniów i widząc ich ożywionych świętem uniesieniem, wołali: „Muszczu pełni są!“ (Dz. Ap. II, 13). Św. Paweł pisze do Koryntczyków: „Jeśliby się zeszło wszystko zgromadzenie wiernych wespółek, a wszyscyby ięzyki mówili, a weszliby nieukowie albo niewierni, izali nie rzeką, że szaleiecie?“ (I. Kor. XIV, 23). Taki sam zgoła sąd wydaje o darze języków nowoczesna niewiara. Wystarcza przeczytać np. brednie, jakie pisze w tym przedmiocie Renan w dziele „Les Apôtres“ (str. 64—72). Czyż naprawdę w objawianiu się i w używaniu tego daru zachodzi jakaś nieprawidłowość pokrewna obłędowi? Św. Paweł nie miał tego na myśli, gdyż, w tem samem upomnieniu do Koryntczyków wszystkim życzy posiadania daru języków (ibidem 5); dzięki składa Bogu za to, że jemu użyczył tego daru w większej mierze, niż im wszystkim (πάντων ὑμῶν μᾶλλον, w. 18); zakazuje przeszkadzać objawianiu się tego daru na zgromadzeniach (w. 39); gani jedynie tylko nadużywanie rzeczy w samej sobie dobrej; prostuje zaś przesadne wierzenia Koryntczyków względem tego daru: gdyż powinni oni byli przekładać nadeń dar proroctwa, jako bardziej budujący wiernych; nie chce, by popisywano się łaską udzieloną przedewszystkiem dla zjednoczenia duszy z Bogiem. Jeśli co według św. Pawła dla niewtajemniczonych mogło mieć pozór obłędu, to nie dar języków, lecz zamęt, kakofonia, wywołana głosami wielu, odmawiających z przejęciem się lub śpiewających bez zgody niezrozumiałe modlitwy. Dla tego-to właśnie apostoł kreśli do Koryntczyków te pełne mądrości przepisy: „Gdy się schodzicie, każdy z was ma psalm, ma naukę, ma objawienie, ma język, ma wykładanie, wszystko niech będzie ku zbudowaniu. Chociaż kto ięzykiem mówi, po dwu, albo co nawięcey po trzech, y po sobie (niech mówią), a ieden niechay tłómaczy. A ieśliby tłómacza nie było, niechay w kościele milczy (kto chciałby mówić językiem), a niech mówi sobie a Bogu. A tak, bracia, żądaycie prorokować, a mówić ięzykami nie zabraniaycie. A wszystko niech się dzieie uczciwie i wedle porządku“ (ibidem 26—28; 39—40). Gdzie przepisy te były przestrzegane—a przełożeni kościołów mieli czuwać nad tem, aby były przestrzegane wszędzie — używanie daru języków nie sprowadzało żadnych trudności. Odmawianie pewnej modlitwy pod wpływem ekstazy nie zawierało w sobie nic nierozsądnego, podobnie jak niema aktu nierozsądku w mowie krasomówcy, przejętego swoim przedmiotem; tony hymnu śpiewanego z natchnienia Ducha Świętego na nutę bądź znaną, bądź improwi-

zowaną, nie różniły się wielce od śpiewu melodyjnego i dyalogowego naszych modlitw liturgicznych. Dar języków w ten sposób zużytkowany nie przedstawiał więc nic niezgodnego z powagą należną miejscu świętemu.

Lecz powiadają, że nierozumną jest rzeczą a tem samem niegodną Boga, aby Duch Święty poddawał ludziom, obdarzonym rozumem, formuły modlitw i śpiewów, których sensu nikt nie rozumie, ani słuchający, ani nawet mówiący. Zarzut ten więcej ma pozornej, aniżeli istotnej wartości. Zauważmy najpierw, że „kto mówi językiem, nie ludziom mówi, ale Bogu“ (I. Kor. XIX, 2). Otóż niema języka, któregoby Bóg wszystko wiedzący nie rozumiał. Co więcej, kiedy wierny modli się w ten natchniony od Boga sposób, to nie tyle on się modli, ile Duch Święty mieszkający w jego duszy i posługujący się władzami tej duszy, jako żywemi narzędziami. Takie działanie boskie, jedna z najwznioślejszych tajemnic wiary naszej, jest wyraźnie nauczane przez św. Pawła w liście do Rzymian (VIII, 26, 27). „Duch, powiada ten Święty, dopomaga krewkości naszey, abowiem o cobyśmy prosić mieli, iako potrzeba, nie wiemy, ale sam Duch prosi za nami wzdychaniem niewymownem. A (ten) który wypatruie serca, wie czego Duch pożąda: iż według Boga prosi za świętymi.“ A więc rzec można, iż formułka wypowiedziana „językiem“ jest zrozumiała i dla tego, do kogo się ona odnosi, i dla tego, kto bierze głównie udział w odmawianiu jej. Zresztą, św. Paweł mówi, iż „kto mówi językiem, samego siebie buduie“ (w. 4). I, w istocie, dusza, owładnięta przez Ducha Świętego, aby się modliła w ten sposób, czuje się zjednoczoną z Bogiem, cieszy się modlitwą zjednoczenia; otóż doświadczenie stwierdza, że nic nie przyczynia się skuteczniej do postępu duszy na drodze uświątobliwienia, jak modlitwa zjednoczenia. Przeciwnicy nasi nie wierzą w przedmiotową rzeczywistość tego wpływu Ducha Świętego; lecz nie mogą zaprzeczyć, i nie przeczą w istocie, żeby subjektywne przekonanie o tym wpływie boskim nie sprowadziło na duszę zbawiennych skutków, pobudzając ją do praktykowania cnót najwznioślejszych. To powinnoby wystarczać niewierze, by nie miotała sarkazmów na modlitwy, odmawiane w czasach apostolskich w językach niezrozumiałych, tudzież na modlitwy odmawiane dziś jeszcze w języku łacińskim w świątyniach katolickich i w klasztorach Bogu poświęconych dziewic. Co się tyczy wiernych obecnych na zgromadzeniach, gdzie objawiał się dar języków, zalecenia św. Pawła czyniły daremnemi wszelkie niedogodności, wynikające dla nich z używania języka niezrozumiałego. To bowiem, co się objawiało na zewnątrz pod wpływem daru języków, powinno było zawsze być wytłómaczonem; jeśli zaś nie było tam nikogo, ktoby mógł dać tłómaczenie, „język“ skazany był na milczenie. Zresztą, każdy komu Duch Święty natchnął modlitwę w języku niezrozumiałym, posiadał zwykle zarazem i dar tłómaczenia; a tem samem znikała i dla niego niedogodność, jaką niewiara śmie zaznaczać w darze języków. Wniosek ten wyprowadzamy z następujących słów apostoła: „Tak i wy, mówi on, gdyż duchów żądacie (t. j. ponieważ pragniecie tych łask duchownych), szukaycież, abyście ku zbudowaniu Kościoła obfitowali (t. j. pragnijcie ich ku zbudowaniu wiernych). A dla tego, kto mówi językiem,

niech się modli, aby wykładał (t. j. niech prosi Boga, by mu dał dar tłómaczenia tego, co mówi). „Cóż tedy iest? Modlić się będę duchem (t. j. darem języków, który jest we mnie), modlić się będę i rozumieniem (t. j. rozumiejąc sens mojej modlitwy). Będę śpiewał duchem, będę śpiewał i rozumieniem“ (I. Kor. XIV, 12—15).

Po tem, cośmy powiedzieli, pozostają jeszcze dwa pytania do rozstrzygnięcia. Pierwsze, dla czego Duch Święty dopuścił, aby pierwotni wierni modlili się w stanie mniej lub więcej ekstatycznym, w językach, których od urodzenia nie umieli? Drugie, dla czego dar ten zniknął w Kościele od czasów apostolskich, podczas gdy inne dary, jak np. prorokowanie, wiedza naturalna i t. d. przetrwały w pewnej mierze aż do naszych czasów?

Na pierwsze pytanie możemy odpowiedzieć najpierw ze św. Pawłem: „Języki nie są na znak wiernym, ale niewiernym“ (I. Kor. XIV, 22). Cud bowiem języków, objawiwszy się po raz pierwszy, potężnie poruszył niewierzących jeszcze żydów, których szum wiatru gwałtownego pociągnął do wieczernika: „Zdumiewali się wszyscy i dziwowali“ (Dz. Ap. II, 7). Tak samo musiało być i później, ilekroć niewierzący, wchodząc na zgromadzenie chrześcijan, byli tam świadkami takiegoż samego cudu. Cud ten był łatwy do sprawdzenia zarówno ze względu na fakt sam, jak i na przyczynę jego koniecznie nadprzyrodzoną. Niewierzący, widząc na własne oczy dzieło Boga, pociągnięty bywał ku zgromadzeniu, z którem tak widocznie Bóg przebywał. I niech nikt nie mówi, że znak ten był niepewny i omylny, gdyż podobne objawy ekstatyczne zdarzały się wówczas i dziś jeszcze zdarzają w sektach heretyckich i nawet w zgromadzeniach wolnomyślicieli. Nie ma tu bowiem żadnego podobieństwa; wystarcza odpowiedzieć słowy: „Z owoców ich poznacie ie.“ Dyabeł, że tak powiem, „naśladuje Boga“ i usiłuje naśladować dzieła boskie; lecz oszukaństwo zawsze się w ten lub ów sposób ujawnia i okazuje się zwłaszcza w próżnych i bezecnych skutkach, będących wynikiem tych objawów. Niewierzący zaś, uderzeni znakiem języków, mieli przed oczami, prócz wzmiankowanego wyżej boskiego początku, jeszcze przykład wszelakich cnót, jakiemi świecili chrześcijanie.

A oto odpowiedź na drugie z dwóch powyższych pytanie. Znak ten, ze wszystkich innych był najwłaściwszy do wprowadzenia niewiernych do Kościoła: on bowiem ukazywał w sposób wybitny cechę powszechności nowego społeczeństwa teokratycznego, które miało zastąpić odtąd synagogę przeznaczoną dla jednego tylko narodu. Sprawy boskie, opowiadane w rożnych językach, czyż nie były znakiem spełnienia się przepowiedni Malachiasza: „Od wschodu słońca aż do zachodu wielkie iest imię moie między narody: a na każdem mieyscu poświęcaią imieniowi memu ofiarę czystą“ (Mal. I, 11).

W kilka lat potem Ewangelia była głoszona wszystkim narodom; a więc cecha powszechności Kościoła Chrystusowego sprawdziła się rzeczywiście. Dar języków dopiął już wówczas swego celu, mógł więc znikać powoli. Ślady jego spotykamy jeszcze w drugim wieku, jak świadczą słowa św. Ireneusza: „Słyszeliśmy bracia w kościele posiadających dary (χαρίσματα) proroctwa i mówiących Duchem różnymi językami“ (Haer. V, 6). Tylko dar proroctwa, znak nie dla niewiernych, ale dla wiernych (ibid. 22), miał w dalszym

ciągu budować wiernych. Dar języków rzadko już objawiał się niewiernym, i to tylko w tej postaci, w jakiej został udzielony apostołom, opowiadającym Ewangelię narodom.

Prw. *Smith.* Dictionary of the Bible, art. „Tongues.“ *Rückert.* Der erste Brief Pauli an die Korinther, rozdz. XIV, i drugie wydanie: Ueber die Charismen der Prophethie und des Glosseredens. *Bisping.* Der erste Brief an die Korinther, rozdz. XIV, 13—40. *Landt.* Ueber die Gabe der Sprachen. *Patrizi* i *Beelen.* Commentaria in Acta Apostolorum, rozdz. II, 1—14. *(J. Corluy).*

X. A. K.

JOANNA d'ARC. — *(„Dziewica Orleańska“).* — Historya pasterki Joanny d'Arc, po odniesionem przez nią zwycięstwie nad Anglikami pod Orleanem *Dziewicą Orleańską* zwanej, historya wielka, bohaterska i w czyny bogata, jakby historya bohaterskiego jakiego rycerza, a czuła, łagodna i wzruszająca, jak historya świętej, Bogu poświęconej dziewicy, cała ożywczem tchnieniem bożem owiana a cudami jakby niebo iskrzące gwiazdami przeświecająca, — cudowna ta historya, powiadam, bywa nietylko przez historyków, ale przez poetów i powieściopisarzy na rozmaity sposób przekręcana i fałszowana. Największy poeta angielski, Szekspir, w dramacie swym „Henryk IV“ nadużywa charakteru Dziewicy, zadanie jej najzupełniej zapoznaje i tym sposobem przekształca i zmienia jej historyę. Bezporównania gorzej obszedł się z nią rodak Joanny, francuz Wolter, który w jednem z pism swoich, będącem największą hańbą sztuki drukarskiej, w najplugawszy sposób zbezcześcił jej imię.

Inaczej traktował Joannę niemiecki poeta Schiller. Otoczył on ją aureolą „sławy“ tak, iż, jego zdaniem, „nieśmiertelnie żyć“ ona winna. Atoli Schillerowska „Dziewica Orleańska“ nie jest historyczną Dziewicą z Orleanu, lecz wytworem fantazyi, jak to sam poeta w jednym ze swych listów przyznaje. Różnicę tę między historyą a fantazyą Schillera uwydatnił Guido Görres [1]), którą tu z powodu wielkiej popularności Schillerowskiej „Dziewicy Orleańskiej“ streścić pragniemy.

Joanna Schillera jest córką bogacza, Joanna historyczna jest córką ubogiego wieśniaka (ur. w Domremy r. 1412): przepowiednia mówiła, że córka u b ó s t w a miała zbawić Francyę. U Schillera już bardzo wcześnie okazuje się ona dziewczyną nadzwyczajną, odważną i śmiałą, w rzeczywistości zaś była ona w domu rodzicielskim dzieckiem bojaźliwem i nieśmiałem, potulnem i pobożnem, mającem dopiero z czasem pod wpływem posłannictwa z góry nabrać bohaterskiej odwagi. Poeta niemiecki przedstawia ją jako zimne, bezwolne narzędzie w ręku wyższem, nieznające łagodności i politowania, jako prawdziwego anioła zniszczenia i śmierci dla nieprzyjaciół; podług świadectwa historyi, przeciwnie, Joanna w czasie wojny nawet była pełna łagodności, wszelkiego krwi rozlewu unikająca, tak, iż z czystem sumieniem mogła odpowiedzieć swym sędziom: „Ani jednego człowieka nie zabiłam.“ Nie chcemy się spierać z poetą, czy sceny z Montgomery'm, z księciem Burgundzkim i z Agnieszką Sorel są

[1]) Die Jungfrau von Orleans, Nach den Processackten und gleichzeitigen Chroniken. 2 Aufl. Regensburg. 1883.

pod względem historycznym zmyślone, ale to musimy podnieść, że począwszy od czwartego aktu dramatu wszystko bez wyjątku jest czystem zmyśleniem, i że mianowicie dalszy rozwój charakteru i postępowania Joanny Schillerowskiej stoi w rażącej sprzeczności z charakterem i postępowaniem Joanny historycznej. Zwłaszcza najzupełniejszy bierze rozbrat poeta z historyą, gdy wprowadza swą bohaterkę w walkę pomiędzy uczuciem ziemskiej miłości, a wyższem powołaniem czystej, za cześć najwyższego Boga walczącej dziewicy, gdy ją przedstawia opanowaną przez pięknego Lionela, a następnie w żalu i pokucie za swą winę pokutującą, a w śmierci znajdującą całkowite przebaczenie i zasłużony wieniec bohaterstwa. Stosunek Joanny do Lionela jest najzupełniej zmyślony, tak samo jak zmyślona jest jego osoba i samo nawet jego nazwisko; serce jej nigdy nie zaznało uczuć miłości ziemskiej, owszem na zawsze pozostało wiernem dobrowolnie złożonemu ślubowi, a obyczaje jej i dusza były tak czyste, że, jak świadczą współcześni jej świadkowie, sama jej postawa i spojrzenie wzbudzały poszanowanie i świętą bojaźń. Tym sposobem Schiller zdarł z głowy Dziewicy Orleańskiej najpiękniejszy wieniec niepokalanej czystości i wierności złożonym ślubom, a na skronie jej włożył wieniec inny, podrobiony. Wreszcie, śmierć Dziewicy Orleańskiej w Schillerowskiem oświetleniu (Joanna umiera od rany otrzymanej w boju) jest niezgodna z prawdą historyczną, ale też nie tak głęboce tragiczna i wstrząsająca, jak rzeczywista historya jej śmierci, gdyż Joanna, która według Schillera przez własnych ziomków była niesłusznie osądzona jako czarownica i heretyczka, w rzeczywistości z podziwu godną cierpliwością i niezmienną wiernością dla swego króla zginąć musiała w Rouen na płomiennym stosie (1431).

Prawda, że odpowiedniejsza była dla postaci i charakteru Schillerowskiej „Dziewicy," owej „proroczej heroiny," owej bohaterki „romantycznej tragedyi," pełna teatralnego efektu i chwały śmierć na placu boju. Atoli historyczna „Dziewica Orleańska" wcale nie była heroiną w Schillerowskiem znaczeniu, nie miała ona nic z tego wszystkiego, co się nazywa „romantycznem" w pojęciu nowożytnem, lecz była to w najwyższym stopniu prosta, naturalna dziewica, która jednak we wszystkich swych czynach chętnie prowadzić się dała cudownemu ramieniu bożemu, która najmniejszego pojęcia nie miała o próżnej ziemskiej chwale i ziemskiej miłości; lecz przeciwnie aż do ostatniego tchnienia życia nieskalaną zachowała swą niewinność i wierność, i przez tę właśnie haniebną śmierć niewinnie poniesioną wysłużyła sobie najwyższą cześć wobec Boga i najpiękniejszy wieniec dla nieba, — prawdziwie święta w religijnem znaczeniu dziewica, której proces beatyfikacyjny rozpoczęty za Piusa IX pp. niedawno za dni naszych ukończony został.

To też wielką ma słuszność jej francuski biograf, Wallon (Jeanne d'Arc. Paris. 1860, drugie wyd. 1876), gdy Schillerowską „Dziewicę Orleańską" nazywa chybioną tragedyą, wykroczeniem przeciw rzeczywistej historycznej Dziewicy, której wspaniałe historyczne nazwisko nie znosi podobnego poetycznego traktowania. Nawet Herman Semmig, zagorzały zresztą wróg Rzymu i zdeklarowany republikanin, niegdyś nauczyciel w jednem z gimnazyów w Orleanie, stawia Schillerowi zarzut w dziele swem o Dziewicy

Orleańskiej, że tenże sfałszował historyę, że zanadto oszczędził niewdzięczność Karola VII, a niezasłużenie podniósł Agnieszkę Sorel.

Bibliografia o Dziewicy Orleańskiej jest nadzwyczajnie bogata. Przed kilkudziesięciu laty Chauffard naliczył już 400 różnych pism o Joannie d'Arc. Od owego czasu, liczba ich olbrzymio wzrosła. Obok biografii Wallon'a wspomnieć trzeba *Quicherat'a:* Procés de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc. Paris, 1841—49 (5 tom.). Z niemieckich oprócz pięknej biografii, napisanej przez Gw. Görresa, nadto *Eysell'a:* Joh. d'Arc. gen. d. Jungfrau v. Orleans. (Regensb. 1864), *Hase'go:* Neue Propheten (Leipzig 1866 i *Sickel'a:* Jungfrau v. Orleans, w czasop. Histor. Zeitschr. II, Heft 4. München. 1860; *B. Duhr.* S. J. w 35 tomie (1888) czasop. Stimmen ans Maria Laach: J.' d'Arc im Uhrtheile der neueren Geschichtsschreibung. Z polskich biografii Karola Libelta, Dziewica Orleańska, Poznań. 1847. (Ob. Geschichtslügen. Paderborn. 1889, str. 499).

X. W. S.

JOANNA PAPIEŻYCA. — Od XI w. począwszy po średniowiecznych kronikach tuła się bajka o Joannie papieżycy. Ze szczególną wszakże lubością podjęli ją protestanccy pisarze XVI wieku, jako doskonałą broń przeciw powadze Stolicy Ap., a choć ta bajka po wielekroć i oddawna już wyświetlona i odparta została, to jednak i dziś jeszcze w obozie protestanckim słyszeć się daje, i naturalnie od r. 1870 występuje w niej Joanna jako „nieomylna," a jednak „grzeszna" papieżyca. Wprawdzie na szczytach liberalnej i protestanckiej umysłowości panuje w tym przedmiocie światło, ale za to na jej nizinach zalegają grube ciemności:

Zbadajmy dowody *za* i *przeciw* istnieniu tej ciekawej osobistości Joanny papieżycy.

Jakaś nieznana z pochodzenia i z nazwiska, w męskie szaty przebrana dziewica, miała się udać z Włoch ze swym kochankiem do Aten, gdzie się tak wydoskonaliła w naukach filozoficznych, że za powrotem do Rzymu z nadzwyczajnym skutkiem wykładała filozofię, a wiedzą swą i cnotą zjednała sobie takie uznanie, że po śmierci Leona IV pp. r. 855, wybrana została na jego następcę pod im. Jana VIII. Panować miała lat dwa, miesięcy pięć, dni cztery. W czasie jakiejś procesyi, odbywanej z Watykanu do Lateranu, porwana niewieścimi bólami, w drodze wyzionęła ducha. Tak wygląda sama treść legendy, której drastyczne upiększenia i szczegóły pomijamy.

Zwolennicy jej opierają się na dwojakich dowodach: na świadectwach historycznych pisanych i na monumentach niepisanych.

Przez dwa z górą wieki było głucho o istnieniu Joanny papieżycy. Dopiero w połowie XI w. zaczynają się o niej rozchodzić lakoniczne wieści po kronikach. Są wprawdzie i wcześniejsze, ale posłuchajmy co one warte.

Do najpoważniejszych świadectw historycznych zaliczają: *Liber Pontificalis*, kronikę ukończoną przez *Anastazego Bibliotekarza* († 886 r.) Gdyby to świadectwo było autentyczne, miałoby znaczenie rozstrzygające jako faktowi współczesne, zapisane w miejscu spełnionego wypadku i przez człowieka z rzeczami rzymskiemi do-

skonale obeznanego. Ale na szczęście krytyka historyczna wykazuje sprzeczności w tekście Anastazego, po głębszem zaś zbadaniu takowych sprzeczności przychodzi do przekonania, że późniejsze rękopisma *Liber Pontificalis* Anastazego musiały być sfałszowane. I istotnie, Onufry Pavini [1]) widział pięć najdawniejszych rękopismów Anastazego, i żaden z nich nie mówił o papieżycy, tylko na marginesach dodano o niej wzmiankę ręką znacznie późniejszą. Widocznie następni przepisywacze manuskryptów wciągnęli noty marginesowe do tekstu, a stąd wieść o papieżycy przeszła do kronikarzy. Dopiski te są późniejsze niż koniec XIII w. i mogły być zaczerpnięte *z kroniki śląskiego dominikanina* Marcina Polaka [2]) († 1278), jako najbardziej rozpowszechnionego w Śred. Ww. podręcznika historyi Kość. i najbardziej szczegółowo przedstawiającego baśń o papieżycy. Nie idzie zatem wszakże, aby Marcin Polak był autorem tej legendy, gdyż sama *Kronika* Marcina Polaka w najdawniejszych swoich egzemplarzach nie zawiera tej legendy o papieżycy [3]). Późniejsze dopiero egzemplarze wspominają o niej, kładąc panowanie Joanny pomiędzy rokiem 1278 — 1312, a więc już po śmierci Marcina Polaka, przypuszczalnego autora baśni.

Skąd się zaś wziąść mogła ta baśń potworna w Kronice Marcina Polaka? Odpowiedź trudna. To wszakże pewna, że w końcu XII a w początkach XIII w., bajka ta była dosyć rozpowszechniona, gdyż wzmiankę o niej spotykamy u kronikarzy ówczesnych: Othona z Frisingen (r. 1160), u Rudolfa de Flais, (ten sam czas), u Godefroy de Viterbo (ok. r. 1191) i u teologa Stefana z Narbonny (ok. r. 1125), — w trzech pierwszych w krótkich zamkniętą słowach: „Papissa Joanna non numeratur.“ (Papieżyca Joanna nie liczy się w szeregu papieży). Żadnych nadto szczegółów kroniki te nie zawierają, a nawet jedna z nich umieszcza papieżycę w początkach VIII w.

Świadectwo tedy Anastazego Bibliotekarza, jako podrobione, jest żadne i za istnieniem Joanny papieżycy żadną miarą przemawiać nie może.

Prócz Anastazego Bibliotekarza, zwolennicy Joanny przywodzą na świadectwo dwóch innych, ich zdaniem, najpoważniejszych, kronikarzy: Maryana Szkota († 1086) i Sigeberta z Gemblours († 1113 r.). Świadectwa te jednak, w dwieście kilkadziesiąt lat po mniemanym wypadku stawiane, a na żadnym wcześniejszej daty dokumencie nie oparte, lecz gołosłownie i urywkowo w świat rzucone, już tem samem nie mogą mieć poważnego znaczenia. Ale co ważniejsza, świadectwa te są żadne po prostu dlatego, że są *sfałszowane*. W najdawniejszych rękopismach kronik Maryana Szkota i Sigeberta z Gemblonrs nie można ani śladu legendy o Joannie

---

[1]) *B. Plutinae* Vitae Pontif. ad Joannem VIII. adnotat.

[2]) *Dawid Blondel* (protestant). Familier éclaircissement de la question si une femme a été assise au Siège papal. Amsterdam 1647; De Joanna Papissa. Amsterdam 1657.

[3]) *Prw. Alex. Przeździecki*, Wiadomości bibliogr. o rękopism. zawier. rzeczy polskie po bibl. zagranicznych. Warszawa 1850. Wylicza rękopisma *Kroniki* Marcina Polaka nie zawierające wzmianki o Joannie papieżycy.

papieżycy dopatrzyć, a uczony *Pertz* [1]), *Gfrörer* [2]) i inni są zdania, że Joanna papieżyca nigdy nie istniała

Tak tedy siła dowodowa świadectw pisanych jest żadna. Zobaczymy za chwilę, że nie większą moc posiadają dowody *rzeczowe* czyli pomnikowe, do których przeciwnicy nasi zaliczają posągi w Bolonii, w Siennie i w Rzymie, poświęcone rzekomo pamięci Joanny papieżycy, jak również t. zw. *Sedes stercoraria* albo *perforata*, czyli krzesło, na którem zasiadał papież po swej elekcyi. Roztrząśnijmy i te dowody pokrótce.

Dietrich de Niem, jeden z sekretarzy papieskich w początkach XV w. żyjący, opowiada, że widział w Rzymie posąg Joanny papieżycy; ale w rzeczywistości ani sam ów sekretarz papieski, ani nikt ze współczesnych mu osób nie znał pochodzenia owego posągu, i tak dalece nikt nie rozumiał jego znaczenia, że niektórzy nawet ze współczesnych Dietrichowi uważali ten sam posąg za stare jakieś bożyszcze pogańskie. Burnet, teolog i historyk anglikański [3]), utrzymuje, że widział także posąg Joanny papieżycy na jednym z placów miejskich w Bolonii, ale inni świadczą przeciwnie, że to był posąg, wzniesiony nie Joannie, lecz papieżowi Mikołajowi IV.

Największą wagę przywiązywano do posągu, widzianego ongi w Siennie, a mającego rzekomo wyobrażać Joannę papieżycę. Lecz co do znaczenia tego posągu nie mniejsze od poprzednich istniały wahania się i sprzeczności. Posąg ten, istotnie, miał początkowo bardzo wydatne kształty kobiecie, które jednak pp. Klemens VIII († 1605), kazał zatrzeć celem skutecznego oddziałania przeciw wierze pospólstwa, i poświęcił go pamięci papieża Zacharyasza. Alexander VII pp. († 1659) miał go podobno kazać całkowicie uprzątnąć [4]).

Ale jakież dowodowe znaczenie mogą mieć te posągi? Przyjąwszy nawet zamach dwóch wspomnianych papieży na całość posągu w Siennie za historycznie stwierdzony, co zdaje się wynikać ze świadectwa Maguelli'ego, Launoy'ego i Pagi'ego [5]), to w takim jeszcze razie jedynym logicznym wnioskiem z istnienia tych posągów — a zwłaszcza sienneńskiego — wyprowadzić się dającym będzie ten, że w Siennie, w czasie bliżej oznaczyć się nie dającym, wierzono, jak zresztą wierzyli wyżwspomniani kronikarze, iż na tronie papieskim zasiadała kobieta. Posągi te mogą dowodzić *istnienia i rozciągłości podania* o papieżycy, ale wcale nie dowodzą *faktu historycznego istnienia* papieżycy.

Ostatnim wreszcie poważnym jakoby dowodem istnienia papieżycy jest owa *sedes stercoraria*. Istniało mętne jakieś podanie, które zapisali Brevinus [6]) i Platina [7]), że nowowybrany papież siadał

---

[1]) *Pertz*. Monum. Germaniae. Scriptores. t. V. 551. VI. 340, 370. *Coeffeteau*. Réponse au mystére d'iniquité (str. 506.)

[2]) Kirchengesch. III. 3. 978; Gesch. d. Karolinger I. 288.

[3]) *Gilbert Burnet* (1643 † 1715) szkot, umarł jako biskup anglikański z sekty episkopalnych.

[4]) *Jaugey*. Diction. apolog. str. 1656.

[5]) *Annales Baronii* cum critice Pagi t. XIV, str. 429.

[6]) *Brevinus*. De Septem Eccl. princip. Romae.

[7]) Vitae Pontificum Rom. W żywocie Jana VIII pp.

w czasie koronacyjnych ceremonii na marmurowem krześle, wewnątrz przedziurawionem *(perforata)*, gdzie per attrectationem genitalium, ab ultimo diacono factam, probabatur sexus neoelecti.

Istnienie tej *Sedes Stercoraria* jest najzupełniej pewne [1]), ale powyższe jej zastosowanie jest absolutnie błędne.

Żeby nabrać dokładnego pojęcia o znaczeniu tej Sedes Stercoraria, posłuchajmy, co o niej mówi pierwszorzędny krytyk historyczny, O. Mabillon [2]): „Udawszy się, pisze on, w Niedzielę w oktawie św. Jana do bazyliki Lateraneńskiej, widzieliśmy w przyległym do niej klasztorze bez porządku pomiędzy rupieciami porzucone trzy stolice: jedna z białego marmuru, zwana *Stercoraria*, która stała niegdyś pod portykiem bazyliki i na której nowowybrany papież miał zwyczaj zasiadać; dwie inne były porfyrowe i te były przedziurawione. Początkowo stały one przed kaplicą św. Sylwestra. I na nich także zasiadał papież nowo-konsekrowany.

„Przy tej sposobności trzeba zauważyć, pisze dalej tenże O. Mabillon, że obejmując w posiadanie bazylikę Lateraneńską, papieże zachowywali następujący ceremoniał: Naprzód udzielali pocałunku pokoju wszystkim *biskupom* i *kardynałom*, znajdującym się w pobliżu tronu papieskiego, który stał w absydzie bazyliki, jak powiada Cencius. Następnie szli do *kamiennej stolicy*, zwanej *Stercoraria*, umieszczonej pod portykiem bazyliki, aby mogli z całą prawdą powiedzieć: *suscitat de pulvere egenum et de stercore erigit pauperem.* Dalej, prowadzeni do kaplicy św. Sylwestra obok pałacu Lateraneńskiego, zasiadali naprzód na jednej z dwóch porfyrowych stolic po prawej stronie, gdzie z rąk przeora klasztoru św. Wawrzyńca odbierali klucze bazyliki, jako godło władzy, którą wykonywać mieli, a następnie, przesiadłszy się na drugą stolicę, po lewej stronie stojącą, oddawali napowrót przyjęte klucze temuż samemu przeorowi. Skąd widać, że t. zw. *Sedes Stercoraria* nie wzięła swej nazwy od szczególnego swego kształtu, gdyż wcale nie była przedziurawiona, jak dwie inne porfyrowe, lecz od słów psalmu śpiewanych przez papieży, gdy na niej zasiadali: *et de stercore erigit pauperem.* W księdze koronacyi Bonifacego VIII krzesło to nazwano *foeda* (sedes), ze względu na miejsce, gdzie ono stało, nie zaś ze względu na jego kształt, a tem mniej jeszcze ze względu na jego mniemane zastosowanie. Można się o tem przekonać z IV tomu Bollandystów (miesiąc Maj), gdzie jest opisany wierszem przez kard. Jacques ceremoniał, odnoszący się do tych trzech stolic: „nazywa się, powiada on, *foeda*, albowiem jest umieszczona w dole bazyliki pod portykiem.“

Jakich czasów sięga używanie tych stolic przy ceremoniach kościelnych, niewiadomo. Zanim zostały wspomniane przez Cenciusa w XII w., nigdzie się wzmianki o nich nie spotyka: Pierwsza zatem wiadomość o *Sedes Stercoraria* jest o sto lat wcześniejsza, aniżeli legenda o Joannie papieżycy. Zresztą koronacyjny ceremoniał, zaprowadzony początkowo dla pobudzenia nowoobranych

---

[1]) Wspomina o niej ok. r. 1200 *Cencius de Sabellis*, późniejszy pap. Honoryusz III, w dziele swem *Ordo-Romanus*, gdzie podaje opis ceremonii koronacyi papieskiej.

[2]) Museum Italic. t. I. 59. *Prw.* także t. II, str. 121, 211.

papieży do pokory, został z czasem zaniechany, stawszy się przedmiotem niemądrych komentarzy, gdy baśń o Joannie papieżycy znalazła przystęp do umysłów łatwowiernego pospólstwa. Zdaje się, że to się stało w przeszłym wieku (t. j. XVI) po Leonie X. Wreszcie, stolice te prawdopodobnie zostały znalezione w Termach rzymskich i spożytkowane następnie w ceremonii bazyliki Lateraneńskiej nie dla ich kształtów, lecz z przyczyny wysokiej wartości ich materyału."

Takie było, a nie inne, znaczenie *Sedis Stercorariae*. Wszystkie inne tłómaczenia są domysłem pospólstwa, powtórzonym przez kronikarzy.

Osłabiwszy w ten sposób znaczenie dowodów, stawianych przez zwolenników istnienia Joanny papieżycy, udowodnimy teraz pozytywnemi danemi niemożliwość tego istnienia.

Legenda o Joannie papieżycy w niczem się nie zgadza z danemi historycznemi, pozytywnie stwierdzonemi.

1. Baśń ludowa umieszcza Joannę papieżycę bezpośrednio po Leonie IV pp. który umarł r. 855, d. 17 Lipca. Tymczasem dane historyczne świadczą, że po śmierci Leona IV, prawdopodobnie jeszcze tegoż samego miesiąca Lipca, obrany został papieżem Benedykt III, i że zatem niema miejsca w historyi na dwuletnie z górą panowanie Joanny papieżycy, jak baje legenda.

a) Anastazyusz Bibliotekarz w *Liber Pontificalis* powiada, że po śmierci Leona IV pp. Stolica Ap. pozostawała opróżniona przez dni 15, poczem obrano Benedykta III [1]).

b) Dyplom udzielony opactwu Corvei we Francyi jest datowany z d. 7 Paźdz. 855 r. a podpisany przez pp. Benedykta III [2]).

c) Moneta cesarska i medale, noszące na jednej stronie podobiznę cesarza Lotaryusza I, a na drugiej papieża Benedykta III. A że cesarz Lotaryusz I umarł d. 28 Września 855 r., przeto wyobrażony na monecie Benedykt III już wówczas panował [3]).

Gdzież tu więc miejsce na Joannę papieżycę? Ale idźmy dalej...

2. Hinkmar, arcbp. i prymas w Reims w liście pisanym 867 roku do pp. Mikołaja I powiada, że posłowie jego wysłani do Leona IV z powtórną prośbą o zatwierdzenie uchwał synodu z Soissons, dowiedzieli się w drodze o śmierci tego papieża, ale nie przerwali podróży, i gdy przybyli do Rzymu, zastali już wyniesionego na Stolicę Apostolską papieża Benedykta III, który ich przyjął bardzo łaskawie [4]).

3. Współcześni mniemanej papieżycy kronikarze nic o niej nie wiedzą, a źródła historyczne przez trzy blizko wieki, począwszy od r. 855. zachowują o niej głębokie milczenie. Dowód to wprawdzie negatywny tylko, ale w zestawieniu z innymi bardzo znamienny [5]). Lakoniczne zaś wzmianki u kronikarzy XII w. „*Papissa*

---

[1]) *Jaffé*. Regesta, str. 235.
[2]) *D'Achery*. Spicileg. III, 343. *Jaffé*. Regesta n. 2008.
[3]) *Garampi*. De nummo argenteo Benedicti III, Romae, 1749, 4.
[4]) *Hincmari*. Oppera t. II, 298, wyd. Sirm. Epist. 26 ad Nicol. I. Prw. *Hefele*. Conciliengesch. IV, § 475, str. 314.
[5]) Prw. „Encykl. Kośc." *X. Nowodworskiego*, t. IX, art. „Joanna papieżyca" str. 155.

Joanna non numeratur“ (papieżyca Joanna nie liczy się) może zarówno oznaczać reprobacyę wierzeń pospólstwa, jak stwierdzać fakt historyczny. Żadnych zaś innych szczegółów nad powyższy frazes u kronikarzy XII w. nie spotykamy, a daty historyczne, jeśli bywają, są wszędzie bardzo chwiejne i niepewne.

To trzechsetletnie blizko milczenie, zwłaszcza greckich pisarzy jest tem bardziej zastanawiające, że pp. Leon IX (1048—1054) wyrzucał grekom, jakoby kiedyś na stolicy patryarszej Konstantynopolitańskiej zasiadały eunuchy a nawet niewiasty [1]). Wobec tego niezrozumiałe byłoby, a nawet niemożliwe milczenie Cerularyusza, gdyby podobny wypadek zaszedł kiedykolwiek w Rzymie.

4. Chwiejność i niepewność podawanych o Joannie szczegółów jest najlepszym dowodem bajeczności podania. Jedni ją wywodzą z Aten, inni z Moguncyi, inni wreszcie z Anglii. Początkowo bezimienna, wcale nieuczona tylko pisarka, zaczęła się następnie nazywać u jednych Agnieszka, u innych Gilberta, a jeszcze u innych Joanna, które to ostatnie imię powtarzano najczęściej. Jedni powiadają, że kobiecość jej była poznana zaraz po obiorze na papiestwo, inni, że dopiero w dwa lata potem. Te i tym podobne inne rozliczne szczegóły zacierają pewność historyczną, a dowodzą natomiast bajeczności podania.

Nic też dziwnego, że począwszy od Eneasza Silvio Piccolominiego [2]) i Platiny [3]), mnóstwo najpoważniejszych, zarówno protestanckich jak katolickich pisarzy szydzi ze śmiesznej łatwowierności „liberalnych uczonych“ [4]) i pyta, jakim sposobem powstać mogła tak niedorzeczna i śmieszna pogłoska.

Rozmaici rozmaitą na to pytanie dają odpowiedź. Jedni uważają tę bajkę jako satyrę na Dekretały Pseudo-Izydora (ob. ten art.), który to błędny zbiór kanonów kościelnych miał ujrzeć światło dzienne, zarówno jak Joanna, w Moguncyi [5]). Gfrörer [6]) nadto upatruje w podróży Joanny do Aten alluzyę do słabej względem greków polityki Leona IV i Benedykta III, którzy szukali i znaleźli przyjaźń z Bizancyum. Inni, jak Belarmin [7])! przypuszczają, że bajka o Joannie jest zemstą Greków na Łacinnikach za to, że Leon IX niegdyś na podstawie mętnych wieści wyrzucał Grekom, iż kiedyś mieli powołać kobietę na tron patryarszy w Konstantynopolu.

Inni wreszcie, jak Baroniusz [8]), domyślają się, że bajka ta jest satyrą na słabość charakteru Jana VIII pp, (872—882) względem Focyusza, za czem i to także zdaje się przemawiać, jak uważa Angelo Mai [9]), że Focyusz tego właśnie bardzo sobie przyja-

---

[1]) *Mansi.* Concil. XIX, 639. Leonis IX epist. ad Caerular. — Opiera się Leon na *Chronic. Salernit* — Ob. *Pertz.* Monum. Germ. V, 481.—Prw. *Hefele.* Conciliengesch. t. IV, § 548, str. 730.

[2]) Dialogi contr. Bohem. Epist. 130.

[3]) Vitae Pontif. Rom.

[4]) Spis protestanckich i katolickich autorów o tej sprawie traktujących, ob. *X. Nowodworski.* Encykl. Kośc. t. IX. art. „Joanna papieżyca.“

[5]) *Carolus Blascus.* Diatribe de Joh. Papissa. Neapolí 1779.

[6]) *Gfrörer.* Kirch. Gesch. III, str. 978; Gesch. d. Karolinger, I, str. 288 nst.

[7]) De Rom. Pont. III, 24

[8]) Annales pod r. 879 n. 5 *Binius* not. w *Mansi* XVII, 3.

[9]) Veter. Script. Nov. Coll. t. I. Proleg. XLVII.

znego papieża w dziele swem (przez Hergenröthera wydanem: *De Spirit. Sanc. Mystagogia*, § 89, str. 99 po trzykroć z emfazą nazywa „męskim“ (ἀνδρεῖος), jakżeby chciał odwrócić odeń nadawane przez niechętnych greckiej jego polityce przeciwników miano „baby,“ (γυναικίας γυναικοειδής, γυναίκιον) [1]).

Ściśle biorąc, wszystkie te tłómaczenia mogą być możliwe, lecz aby które z nich zasługiwało na uwzględnienie, powinnoby się wyraźniej zarysować w przeszłości. Korzystniej byłoby może szukać rozwiązania tej zagadki w gorszącem otoczeniu niektórych papieży z pierwszej połowy X w. Kobiety Teodora i Marozya posiadały wtedy bardzo znaczny wpływ na sprawy Kościoła. Marozya była tak potężna, że po dwakroć osadzała na tronie papieskim Jana XII. Ale w tem przypuszczeniu twórcy legendy o Joannie papieżycy omyliliby się o całe lat sto. Co prawda, widziano nieraz jeszcze lepsze anachronizmy w historyi!

W każdym razie: niezależnie od wszelkich tłómaczeń, legendowy charakter historyi Joanny papieżycy jest najwidoczniejszy; i, jak mawiał „starokatolicki biskup“ Reinkens, gdy był jeszcze „katolickim“ profesorem historyi kościelnej na uniwersytecie Wrocławskim, „dziś już tylko wolnomyślni dziennikarze i protestanccy elementarni nauczyciele wiejscy wierzą w istnienie Joanny papieżycy.“

X. W. S.

JONASZ. — Opowiadanie zawarte w księdze Jonasza jest przedmiotem częstych napaści ze strony racyonalistów. Napaści te głównie są skierowane przeciw cudowi pozostawania proroka przez trzy dni w brzuchu ryby, i przeciw cudowi o krzewie, który wzrósł i usechł z nadprzyrodzoną szybkością.

Aby odpowiedzieć na te zarzuty, wystarczyłoby nam przyłączyć się do opinii naszych przeciwników o znaczeniu całej księgi, gdyż w księdze tej widzą oni tylko allegoryę, albo mit jakiś, nie zaś opowiadanie historyczne; wszelako czynić tego nie możemy, ponieważ dla katolików rzeczywistość historyi Jonasza nie może podlegać żadnej wątpliwości, Zbadajmy więc każdy z tych dwóch cudów, na które szczególniej wymierzono swe napaści.

1. *Jonasz w rybie.* Opowiadanie tego nadzwyczajnego wydarzenia wywoływało po wszystkie czasy uśmiech nierozwagi. Tekst hebrajski, który jest tekstem oryginalnym, nie określa, jaki to potwór morski połknął Jonasza. Mówi tylko poprostu, że była to *wielka ryba:* „Y nagotował Pan [2]) (przy okręcie) rybę wielką, żeby połknęła Jonasa. Y był Jonas w brzuchu ryby trzy dni i trzy nocy. Y modlił się Jonas do Pana Boga swego z brzuchu ryby... Y rzekł (rozkazał) Pan rybie: y wyrzuciła Jonasa na suchą.“

Wyrażenie *wielka ryba* דג גדול [3]) w zwykłem rozumieniu

---

[1]) *Hefele.* Conciliengesch. IV, § 497, str. 442. *Hergenröther.* Photius II, str. 394: Kirchengesch. II, 10, nota. Wyd. 1885.

[2]) Słowo מָנָה w formie *piel* znaczy: *constituit*, a także *praecepit, jussit.* Sens więc jest taki: Bóg przynęcił, sprowadził do okrętu rybę i rozkazał jej, aby połknęła Jonasza.

[3]) Wulgata oddaje to wyrażenie przez *piscis grandis.* Przekład syryjski to samo rozumie, używając wyrażenia דְּרְכָּא רַבָּא.

oznacza wszystkie bez wyjątku potwory morskie, tak samo wieloryby jak i ryby właściwe. Pismo św. tak samo w tem miejscu jak i w innych miejscach używa pospolitej mowy, a uczonym pozostawia dobór terminów naukowych. Tak czyni Pismo św., opisując na początku Księgi Rodzaju dzieło sześciu dni stworzenia, tak postępuje w Psalmach, mówiąc o wschodzie i zachodzie słońca,—tak postępuje, mówiąc o plagach Egipskich i cudzie Jozuego. Pozostawia nam tu przeto obszerne pole do przypuszczeń. Swobody przypuszczeń bynajmniej tu nie ogranicza nam tłómaczenie greckie Siedmdziesięciu, które używa wyrazu Κητος, po łacinie *Cetus*. Tym wyrazem posługuje się Zbawiciel [1]), a po Nim posługują się Ojcowie, mówiąc o rybie Jonasza. Lecz wyraz ten nie jest dokładniejszy, aniżeli wyraz hebrajski. W ogólnym i pospolitym sensie wyraz ten oznacza nietylko wszystkie potwory morskie gatunku *wielorybów*, jako to: wieloryby właściwe, świnie morskie (phocaena orca), kaszoloty (potfisze), delfiny, lecz i wszelkie wielkie ryby, a mianowicie *Canis carcharias*, czyli *żarłacz* (rekin), *pies morski* (Lamia), Pristis czyli piła-ryba i inne wielkie ryby z rodzaju *żarłaczy* [2]) lub seleche [3]).

A więc, w każdym razie wiemy, że mowa tu o jakiejś rybie, lub o jakimś potworze morskim. Tak rozumieją najlepsi komentatorowie katoliccy, żydowscy i protestanccy: Ribera, Sanctius, Korneliusz a Lapide, Ackermann, Kaulen, Calmet, Bochart, Rosenmüller i rabini.

Pospolicie uważają wieloryba za rybę Jonasza. Zdaje się on istotnie doskonale tu nadawać dla swej olbrzymiej objętości. Chociaż wieloryb nie jest rybą morza Śródziemnego, jednak nie można stąd wnosić, żeby opinia powszechna była błędna. Stwierdzono bowiem w morzu tem przejściowy pobyt pewnego potwora, należącego do rodziny wielorybów [4]). Jednak przeciw temu przypuszczeniu trzeba zaznaczyć, że przełyk wieloryba jest zbyt wązki, aby przezeń mógł przejść człowiek choćby najszczuplejszy. Wszechmoc Boża bez wątpienia mogła usunąć tę przeszkodę, lecz w opowiada-

---

[1]) Mat. XII, 40. Przekład Syryjski wyraz *cetus* w tem miejscu oddaje przez *ryba*.

[2]) Żarłacze tworzą osobny gatunek między rybami Seleche królestwa zwierząt Cuviera. Zawierają: *Carchariam* czyli ludojada, *Lamiam*, którego Grecy nazwali również Carcharias, i t. d.

[3]) Hezychiusz pod wyrazem Κητος: „θαλάσσης ἰχθυς παμμεγητης.“ *Cetos* oznacza wielką rybę jakiegokolwiek morza.“ Suidas zalicza Pristis do Κητος. *Lexic.* pod tym wyrazem; Galien, Aelien i Aeginet cytowani przez Bocharta, zaliczają do Κητοι: Lamiam, Pristim i Rekina. Homer *Odys.* IV, równie do Κητοι zalicza foki Proteusza. Św. Cyryl Aleksandryjski (in Jon. II, 1) Κητοι nazywa *Canis Carcharias*. Schteusner w swoim „Dictionaire grec. du N. T.“ pod wyrazem Κητος mówi: Κητος proprie cetus, baloena bellua marina ingentis magnitudinis, deinde est vocabulum generale et non certam speciem piscis determinat, sed *quemlibet piscem magnum* et inusitatae molis significat.“ Patrz również Robert. Steph., *Thesaur. ling. gr.* ad h. v.; Forcellini, *Thesar. ling. lat.* ad v. cetus.

[4]) Patrz Drapier, „Dictionn. des sciences nat.“ pod wyrazem *Baleine*, i Van Beneden, „Rapport sur les travaux de Zoologie.“

niu biblijnem nic nie wskazuje na taką nadprzyrodzoną interwencyę. Powiedziano tam poprostu, że ryba połknęła Jonasza; co zdaje się wskazywać, iż uczyniła to przez swoją żarłoczność i przyrodzoną po temu sposobność. To też na freskach katakumbowych i na starożytnych sarkofagach rybą Jonasza nie jest wieloryb, lecz *Piła* (Pristis) [1]). Jeżeli więc usuwamy wieloryba, to nie dla tego, żeby wieloryb w rozumieniu naturalistów nie był właściwą rybą, albo że niewiara drwi sobie z tego, lecz dla tego nie przypuszczamy tu wieloryba, że opowiadanie biblijne nie wymienia go, podobnie jak nie wymienia innych wielkich ryb z gatunków wielorybów, jakimi są świnie morskie, potfisze lub delfiny. Tekst mówi o jakiejś wielkiej rybie, potworze morskim, nie dodając ponadto nic więcej.

Naturalniejszą, zdaje się, byłoby rzeczą przyjąć tu rybę z gatunku *pristis*, jak to czynili starożytni [2]), albo jeszcze lepiej z gatunku żarłaczy, jak ludojada (rekina, canis carcharias) albo Lamiae (psa morskiego). Ryby te są nadzwyczaj żarłoczne; po wszystkie czasy żyły w Śródziemnem morzu i bywają tak olbrzymie, że z łatwością mogą połknąć człowieka w całości, nie gryząc go na kawałki. W otwartej to paszczy ludojada (rekina), Herkules, jak baśń mówi, umieścił całą armię: armia owa w brzuchu potwora miała pozostawać przez trzy dni, potem wychodząc rozpruła jego wnętrzności, sama nie poniosła żadnej szkody prócz utraty włosów, spowodowanej wewnętrznem gorącem.

Niemiecki naturalista, Müller, opowiada, że w 1759 r. pewien majtek wpadł w morze i zginął w otwartej paszczy ludojada, płynącego za okrętem. Pozostali na pokładzie marynarze natychmiast zmierzyli ze swych strzelb do potwora i ranili go śmiertelnie. Ryba też zaraz wyrzuciła nieszczęśliwego, którego była połknęła, a który z tego poniósł tylko pewne lekkie obrażenia. Majtkowie następnie schwycili ludojada przy pomocy haków i sznurów. Kapitan dał go w darze majtkowi w tak nadzwyczajny sposób ocalonemu, ten zaś puścił się po Europie celem okazywania ludojada [3]). Rondelet opowiada, że w Nicei i Marsylii złapano psy morskie (lamias), w których żołądku znaleziono całych ludzi a nawet jednego człowieka w całem uzbrojeniu [4]). Można więc, jeśli kto woli, wybrać raczej psa morskiego lub ludojada, aniżeli wieloryba; żadnej po temu niema przeszkody. Lecz jakakolwiek byłaby to ryba lub potwór morski, który połknął Jonasza, w każdym jednak razie prorok bez cudu nie mógł żyć trzy dni i trzy noce [5]) w tem ciemnem więzieniu i nie mógł być wyrzucony na brzeg zdrowym i całym. I ten to właśnie cud wydaje się naszym niedowiarkom dziwnym, do wyjaśnienia i uwierzenia niemożliwym. Niektórzy otwarcie litują się nad nami, że jeszcze wierzymy w te baśnie—

---

[1]) Maccarius Hagioglypta, str. 227, nst., utrzymuje, że rybą, która połknęła Jonasza, była *Pristis*, lecz zdaje się mieszać tę rybę z *Carcharias*.

[2]) Pristis pectinat. spotyka się w Śródziemnem morzu.

[3]) Des Ritters C. von Linne volst. Natursystem mit einer Ausführl. Erklaer. von P. L. Statius Müller, 3 Th. Nüremb. 1774, str. 268—269.

[4]) Patrz „Bible de Vence, Dissertat. sur Jonas;“ Bochart, „Disser. De Ceto Jonae,“ Part. II, 1, V, CXII.

[5]) Niema konieczności, jakeśmy zauważyli, aby Jonasz w rybie przebywał całe trzy dni. Lecz to w niczem nie zmienia cudu. Nie trudniej było Bogu zachować Jonasza przez trzy dni, aniżeli przez dwa we wnętrznościach ryby.

dobre dla ludów w kolebce cywilizacyi zostających, ale nie dla umysłów oświeconych.

Zdaje się owym uczonym bez wiary, że człowiek wykształcony nie może wierzyć Jonaszowi, chyba że będzie należał do rzędu upartych, którzy mówią: *Credo quia absurdum.* „Jest to niedorzeczność, dla tego w to wierzę“ [1]). Albowiem rzecz to niedorzeczna i nie do uwierzenia, żeby jakaś ryba połknęła człowieka w ubraniu, zachowała go przez trzy dni w żołądku i wreszcie żywego wyrzuciła na brzeg. I rzeczywiście, w jakiż sposób ryba mogła połknąć Jonasza, nie pogryzłszy go na kawałki? W jaki sposób Jonasz mógł oddychać w brzuchu ryby? W jaki sposób oparł się on działaniu trawienia tej ryby?

Moglibyśmy odpowiedzieć, według tego cośmy już podali, że są potwory morskie, jak np. ludojad (rekin) i pies morski (lamia), które mogą połknąć człowieka ubranego zupełnie, wcale go nie gryząc na kawałki, ani go raniąc; moglibyśmy dodać z Teodoretem [2]), że Bóg, gdy była potrzeba, zawiesił niszczącą siłę żołądka; moglibyśmy zrobić uwagę, że Bóg posiada tysiące sposobów do zastąpienia oddychania; wszak On to czyni, że dziecię żyje w łonie matki, jak robi uwagę św. Cyryll; On to, jak zauważył Abarbanel, zachował przy życiu trzech młodzieńców pośród płomieni ognistego pieca, w którym powinni się byli udusić.

Niewątpliwa to rzecz, mówi Calmet [3]), że wszechmocą swoją może Bóg na jakiś czas zawiesić przenikliwość i żarłoczność kwasów, jakie się znajdują w najbardziej mięsożernym i w najgorętszym żołądku, jak również może powstrzymać skutki gorąca, tak samo jak niegdyś obrócił gorąco ognia na korzyść trzech młodzieńców zamkniętych w piecu i jak nadał św. Piotrowi lekkość, aby chodził po wodach, czy też wodzie sprężystość, aby utrzymywała św. Piotra. Nie masz w tem nic, coby przechodziło siły najwyższego Twórcy natury, który nadaje albo odejmuje ciałom ich przyrodzone działanie, który zawiesza, powstrzymuje, który zmienia i modyfikuje według swej woli ruchy, jakiemi obdarzył materyę, jakiejkolwiek byłyby one natury.“ „Czyż potrzebujemy objaśnienia tam, gdzie się objawia boża interwencya, powiada św. Cyryll [4])? Czyż On nie jest bezwzględnym panem natury? a jako pan, czy nie może jej rozkazywać? Czemże jesteśmy, iżbyśmy kładli granice Jego wszechmocy? Wszak może On tak samo łatwo zmienić naturę, jak ją mógł stworzyć, może tak samo zachować życie, jak może zesłać śmierć na człowieka.“

Już św. Augustyn mówił w swoim czasie [5]): „Pytacie mnie co należy sądzić o Jonaszu zamkniętym przez trzy dni w brzuchu ryby, co zdaje się być rzeczą niewiarogodną... Zawsze zaznaczałem, że poganie tego rodzaju rzeczy przyjmują głośnym wybuchem śmiechu [6]). „Na to wasze pytanie odpowiadam, że należy odrzucić

---

[1]) M. Astruc, „Revue de Belgique,“ str. 130.
[2]) Comment. in Jon. II. 1.
[3]) Disser. sur le poisson de Jonas.
[4]) Comment. in Jonam.
[5]) Epist. 102, n. 30, Patrol. lat. XXXIII, 382, 399.
[6]) Jeden z tych głośnych śmiechów jest bezwątpienia ten, jaki znajdujemy u Lucyana, sataryka drugiego wieku. W swojej książce „Historya wiarogodna“ ten

wszystkie cuda, a jeśli nie, to niema powodu odrzucać cudu Jonasza.“ Gdybyśmy się mieli obawiać śmiechu pogan (i racyonalistów), nie wierzylibyśmy również, że Jezus Chrystus trzeciego dnia zmartwychwstał. Przyjaciel nasz nie wątpi, że Łazarz zmartwychwstał dnia czwartego, a Jezus Chrystus — dnia trzeciego; dziwię się przeto wobec tego, że mówi o wydarzeniu Jonasza jako o rzeczy niewiarogodnej; chyba że uważa on za rzecz łatwiejszą wskrzeszenie z grobu, aniżeli zatrzymanie przy życiu we wnętrzu potwora morskiego. Albowiem, że nie powiem już o olbrzymich rozmiarach niektórych potworów morskich, iluż to ludzi mógłby pomieścić w sobie ów potwór morski, którego skielet znajduje się w Kartaginie, a którego paszcza była jakoby otwór jaskini? Wszak nie przypuszczają chyba racyonaliści, aby suknie Jonasza stały na przeszkodzie. Ponieważ Pismo św. nie mówi, czy Jonasz został połknięty w ubraniu czy bez ubrania, można przeto przypuścić, że był bez ubrania, jeśli to się ma uważać za okoliczność ułatwiającą połknięcie. Niepokoją się również niektórzy o suknie proroka, jak gdyby on musiał przechodzić przez wązkie okno jakie lub zanurzyć się w kąpieli. Gdyby zaś kto chciał koniecznie, żeby prorok połknięty został w ubraniu, to dlaczegożby to miało ujmę przynosić cudowi? Lecz może będzie dla niektórych rzeczą niewiarogodną to, że Bóg cudownie sprawił, iż sok żołądkowy [1]), który trawi pokarmy, pozostawił Jonasza nienaruszonym. Lecz czyliż nie jest rzeczą bardziej niewiarogodną, że trzej ludzie wrzucani do pieca ognistego przez bezbożnego króla przetrwali w płomieniach, wcale ich nie czując?

Jeśli więc nie chcą niektórzy wierzyć w cuda w ogólności, niech otwarcie powiedzą, a wtedy inną drogą się ich niewiara odeprze, lecz niech nie napadają na ten lub ów cud, w szczególności, i niechaj mają tę szlachetną odwagę, okazania się niedorzecznymi, zaprzeczając wszystkich cudów w ogólności.“

Do tego rozumowania nie można nic dodać ani odjąć, takież samo bowiem ma ono znaczenie wobec dzisiejszych sofistów, jakie miało wobec ówczesnych. Zaznacza następnie wielki biskup Hippony, że ciż sami poganie, tak nie wierzący prawdziwym cudom, wierzyli w czary, w czarodziejstwa Apoloniusza z Tyany, w uroki i różne gusła. Gdyby święty Augustyn powstał na nowo, uważałby może, iż nasi niedowiarkowie różnią się mniej, aniżeliby przypuszczać można, od pogan jego czasów.

Ale powiadają jeszcze niektórzy, dla czegoż Bóg chciał zachować Jonasza w sposób tak dziwny i niesłychany? Pojmują oni to, że Bóg

---

autor-sceptyk ukazuje tak potwornego wieloryba, iż ów potwór połyka cały okręt ze wszystkiem co się na nim znajdowało. Rozbitki w brzuchu tego wieloryba znajdują całe narody. Żyją tam przez ośmnaście miesięcy, jedzą, pracują, prowadzą wojnę jak gdyby byli na stałym lądzie, dopóki ich potwór nie wyrzucił z siebie. Teofilakt mówi, że w średnich wiekach historya Jonasza wywoływała szyderstwa tych, który wyszli ze szkół greckich. Astruc, przeciwnie, pisze w „Revue de Belgique,“ 1874, str. 142: Św. Augustyn opowiada, że za jego czasów historyę Jonasza poganie uważali za bajkę, „ale bynajmniej nie mówi, aby historya ta była przedmiotem żartów.“ Oto jak czytano św. Augustyna w Synagogach.

[1]) Vapor ventris quo cibi madescunt, dosłownie „wapor (gaz) żołądka.“ Św. Augustyn wyraża się według nauki swego czasu.

uczynił cud np. na korzyść ludu wybranego, zamkniętego między morzem Czerwonem a armią egipską: nie było bowiem innego sposobu ocalenia tego ludu. Pojmują jeszcze i to, że Bóg spuszczał z nieba mannę, by karmić tenże lud na pustyni, albowiem bez tego lud ten byłby wymarł z głodu, Bóg zaś okazałby się okrutnym gdyby wyprowadził go na pustynię i tam głodem umorzył; lecz tu co za obowiązek ocalania Jonasza? Czy on swem nieposłuszeństwem nie zasłużył na to, aby został oddany na pastwę fal morskich? Wszak mógł Pan Bóg uśmierzyć szalejącą burzę, lub okręt zwrócić do portu, gdy Jonasz przyznał się był do błędu. Mógł również wzbudzić innego proroka i posłać go do Niniwy, dla czegoż więc uciekł się do tak dziwnego środka? Czyż nieskończenie mądra Opatrzność udaje się do środków tak wyjątkowych, gdy ma pod ręką środki proste i łatwe do urzeczywistnienia danego swego celu?

Odpowiadamy na to: Bóg jako mądrość nieskończona, nic nie czyni bez celu; żadnego cudu nie czyni bez poważnych przyczyn. Skoro więc zachował Jonasza w tak cudowny sposób, musiał mieć po temu jakieś nadzwyczajne przyczyny. Chociażby sam nie okazał nam tych pobudek, to jeszcze i wtedy byłoby rzeczą pewną, że musiał mieć poważne pobudki do spełnienia cudu. Możemy powiedzieć tak: Bóg uczynił ten cud; fakt jest historycznie pewny, a zatem do spełnienia tego faktu miał Bóg pobudki wielkiej wagi. Zresztą z samego tego faktu możemy bardzo łatwo wyrozumieć pewne powody, jakie pobudziły boską Opatrzność do spełnienia tego cudu. I w istocie, cud ten był potężnym środkiem skuteczniejszego przepowiadania Jonasza u Niniwistów i rychlejszego pobudzenia tego ludu do pokuty. Cóż to za wpływ musiało wywrzeć na umysły tego ogromnego miasta opowiadanie człowieka, który był wrzucony do morza, połknięty przez rybę i tak cudownie wybawiony? Lecz była jeszcze inna pobudka, którą nam sam Bóg daje poznać przez usta Zbawiciela. Bóg chciał na osobie proroka Jonasza przedstawić przyszłe zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa: pobyt żywego proroka w potworze morskim przedstawiał trzydniowe przebywanie Zbawiciela we wnętrzu ziemi, a wyjście proroka z ryby przedstawiało zmartwychwstanie Chrystusa. „*Jako był Jonasz*, mówi sam Zbawiciel, *w brzuchu wieloryba trzy dni i trzy noce, tak będzie Syn Człowieczy w sercu ziemi trzy dni i trzy noce*“ (Mat. XXI, 39). Cud więc Jonasza jest figurą pogrzebania i zmartwychwstania Zbawiciela; a więc dostateczny był powód, aby był zaznaczony w odwiecznych zamiarach boskich. Bez wątpienia wybrał Bóg do tego celu proroka, posłanego dla okazania, że miłosierdzie Boga rozciąga się nie tylko do żydów, lecz i do pogan, albowiem wielki ów cud zmartwychwstania miał nawrócić narody, jak cud Jonasza przywiódł Niniwitów do pokuty.

2-o *Krzew Jonasza.* Podamy najpierw treść opowiadania biblijnego. Niniwici pokutowali, Bóg im przebaczył; nie wypełnił więc groźby, jaką w Jego imieniu uczynił Jonasz: „Jeszcze czterdzieści dni, a Niniwa będzie wywrócona.“ Jonasz, przygnieciony wielką zgryzotą, gorzko uskarżał się przed Panem. „Proszę Panie, powiada Jonasz, aza nie to iest słowo moie, gdym ieszcze był w ziemi moiey? dla tego uprzedziłem abych uciekł do Tharsis. Bo wiem żeś ty Bóg łaskawy, a miłościwy, cierpliwy, y wielkiego mi-

łosierdzia, a odpuszczaiący złość. A teraz Panie, weźmi proszę duszę moią odemnie: bo mi lepsza iest śmierć niźli żywot.“ Jehowa mu odpowiada: „Czy mniemasz (że) dobrze (słusznie) się ty gniewasz?“

Skończywszy swe przepowiadanie, które bez wątpienia trwało dni wiele, gdy przybliżył się czas, w którym proroctwo winno się było wypełnić, Jonasz wyszedł z Niniwy i osiadł na wschód od miasta pod namiotem, oczekując co się stanie z miastem. Wówczas dozwolił Bóg, że nagle wyrósł krzew, po hebrajsku nazwany kikaion, bluszcz według Wulgaty, lecz prawdopodobniej ricinus. Krzew ten wzniósł się po nad głowę Jonasza, okrył go swym cieniem i orzeźwił w jego strapieniu. Roślina sprawiła wielką radość prorokowi. Lecz nazajutrz z brzaskiem dnia Bóg zesłał robaka. Robak ten przegryzł korzeń krzewu, który też natychmiast usechł. Gdy się słońce wzniosło, Bóg zesłał ze Wschodu wiatr gorący. Jednocześnie słońce piekło Jonasza w głowę; prorok dusił się z upału i wzywał śmierci, mówiąc: „Lepiey mi umrzeć, niźli żyć.“ Jehowa mu powiada: „Sądzisz, że twoia skarga na kikaion iest słuszna?“ Prorok odpowiada: „Jestem strapiony aż do śmierci.“ Jehowa rzecze: „Ty żałuiesz kikaion, na któryś nie robił, aniś uczynił żeby wzrósł: który za iedną noc urósł, y za iedną noc zginął. A iabych niemiał przepuścić Niniwe miastu wielkiemu, w którym iest więcey niż sto y dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie wiedzą co iest prawica i lewica ich [1]), y bydła wiele!“

Co to za krzew ów kikaion tekstu hebrajskiego, który Siedmdziesięciu nazywają dynią, św. Hieronim—bluszczem, przekład syryjski — kerroa, a inni—rycinusem (kleszczowiną)? Nic nam na tem nie zależy, która z tych roślin była owym krzewem. Nadzwyczaj szybki wzrost krzewu kikaion, który urosł przez jedną noc i następnej nocy podgryziony przez robaka, przy pierwszych promieniach słońca usechł, dowodzi w tem wydarzeniu interwencyi wszechmocy boskiej. Cudowny ten współudział miał cel godny swego Twórcy; celem Boga było okazać prorokowi a następnie wszystkim pokoleniom, które miały czytać jego historyę, czułość i miłosierdzie Boże względem narodów pokutujących bez względu na plemie do jakiego one należą. Dla każdego, kto wierzy w Boga, opowiadanie to nie przedstawia nic, coby było niegodne Ducha Świętego, który opowiadanie to natchnął i podyktował. *(T. J. Lamy).*

X. F. P.

JOZUE, znakomity wódz izraelski, po śmierci Mojżesza objął rządy ludu bożego i wprowadził go do ziemi obiecanej. Nieprzyjaciele Biblii na podstawie wiadomości, z Ksiąg świętych czerpanych, z wielką gwałtownością powstają przeciwko temu wodzowi. Nie mówiąc o cudzie zatrzymania biegu słońca, który rozbierzemy

---

[1]) Przez to wyrażenie należy rozumieć niemowlęta przy piersi, nie zaś dzieci mające przynajmniej siedm lat. Według tego liczba mieszkańców dochodziłaby do dwóch przeszło milionów. Jestto połowa ludności Londynu. Tacyt w swych *Annales IX*, 19, twierdzi, że Teby w Egipcie posiadały siedmset tysięcy ludzi zdolnych do boju, według czego cała ludność wynosiłaby trzy miliony pięćset tysięcy dusz.

CZYTELNIA Alumnów Diecezyi Krakowskiej.

w następnym artykule, powstawano przeciwko postępowaniu Hebrajczyków pod wodzą Jozuego z dwóch głównie powodów: pytano 1-o jakiem prawem izraelici wzięli w posiadanie ziemię Chanaan, i 2-o przedewszystkiem, jakiem prawem wytępili jej mieszkańców?

1-o Pominąwszy inne szczególne względy, zdobycie Palestyny przez żydów można usprawiedliwić owem prawem socyalnem, o charakterze nieco tajemniczym, ale niezaprzeczenie rzeczywistym, które skłania ludy do opuszczenia własnych niezamieszkalnych siedzib i każe im szukać innych dogodniejszych, z żyznemi polami, bez myśli o prawach narodów, za wskazówką jedynie „instynktu zachowawczego.“ Można dochodzić przyczyn tego prawa, ale nie można odmówić Żydom tych samych praw, jakie innym ludziom przyznajemy. — Atoli odnośnie do Żydów musimy wziąć pod uwagę i inne względy szczególne: Bóg, Pan i władca wszystkiego stworzenia, dał im na własność Palestynę, którą dlatego nazywano *ziemią obiecaną;* zdobywszy ją Izraelici objęli tylko w posiadanie swoją własność.

2-o Wytępienie Chananejczyków przez zwycięzców można usprawiedliwić również dwoma względami: ogólnym i szczegółowym. 1-o Izraelici prowadzili wojnę, stosując się do zwyczajów swego czasu: prawa wojenne niegdyś były daleko więcej mordercze, niż dzisiaj, a za dni naszych na wschodzie sroższe są niż u nas. To też czytamy w Biblii (Jud. 1, 7), że z nieprzyjacielskimi królami tem srożej się obchodzono, im oni sami byli sroższi.

2-o Jeżeli Bóg jest Panem wszystkiego stworzenia, to również jest Panem życia; wszystkim naznaczył pewien kres; czasami przecinał pasmo dni żywota niespodziewanie i w duchu kary; o tem świadczy Sodoma, Gomora i t. p. Otóż Chananejczycy przebrali miarę swych zbrodni, i za karę postanowił Bóg wygubić ich doszczętnie. A kto Mu prawa tego zaprzeczy? Kto Mu zaprzeczy prawa wybrania Izraelitów na wykonawców tego sprawiedliwego wyroku? Nawet w naszych ucywilizowanych krajach wybierano niekiedy żołnierzy,— uosobienie prawości i męstwa, do zadania śmierci zbrodniarzowi, a nikomu na myśl nie przyszło, żeby to miało przynosić ujmę ich honorowi. Zakończmy dwoma spostrzeżeniami godnemi uwagi: wytępienie Chananejczyków nie było całkowite, gdyż zostało ich tyle, iż zdołali niepokoić i uciemiężać Izraelitów, powtóre, chociaż Bóg rozkazał wygubić Chananejczyków, aby ich ukarać i dać przykład swemu ludowi, względem innych jednak narodów, stanowiąc łagodniejsze prawo wojenne, okazał się daleko łaskawszym (Deut. XX).

Ob. Vigouroux, Manuel Bibl., t. II. *X. A. K.*

JOZUE *(Cud J'go).* Biblia przypisuje Jozuemu moc czynienia cudów; pomiędzy innymi cudami Jozuego jest jeden, przeciwko któremu wolnomyślni występują z całym apparatem nauki, z sarkazmem i szyderstwem.

Historya święta podaje, że wkrótce po przejściu Jordanu Izraelici i ich nowi sprzymierzeńcy, Gabaonici, zaczepieni zostali przez Adonizedeka, króla Jerozolimy i innych czterech królów. Jozue wyszedł na spotkanie swych nieprzyjaciół z Galgala, gdzie się czasowo zatrzymał, i pobił ich na głowę. A ponieważ noc się zbliżała, więc prosił Pana, ażeby przedłużył dzień dla otrzymania zupełnego zwycięstwa i został wysłuchany.

Pismo święte opowiada o tem pamiętnem zjawisku temi słowy. Przytaczamy je podług przekładu ks. Wujka.

„Mówił Jozue Panu dnia, którego podał Amorrejczyka przed oczyma synów Izraelowych, i rzekł przed nimi. Słońce przeciw Gabaon nie rusza się, a księżycu przeciw dolinie Aialon.

„I stanęło słońce i księżyc, aż się pomścił lud nad nieprzyiacioły swemi. Azaż tego nie napisano w księgach sprawiedliwych? Stanęło tedy słońce wpół nieba i nie pośpieszyło się zapaść przez jeden dzień.

„Nie był przedtem ani potem tak długi dzień, gdy usłuchał Pan głosu człowieka i walczył za Izraelem“ (Joz. X. 12 — 15).

Przeciwko temu cudownemu faktowi niewiara skierowała swoje pociski, gdyż ma on stać w widocznem przeciwieństwie z elementarnemi zasadami astronomii.

W rzeczy samej, od czasów Galileusza, wiemy, że ziemia ta obraca się około słońca, a nie słońce około ziemi. Popełnia się zatem gruby błąd, utrzymując, że słońce zatrzymało się w biegu, i może się zdawać, że Wolter ma słuszność, gdy wyszydza Biblię co do tego punktu.

„Fizycy, mówi on (*Bible expliquée*), biedzą się nad wytłómaczeniem, dla czego słońce, *które stoi*, wstrzymało swój bieg... Jak tedy ów dzień, *dwa razy dłuższy od innych dni*, można pogodzić z ruchem planet i regularnością eklipsy?“

A jednak, niech wybaczą wolnomyśliciele, Wolter nie ma racyi, słuszność po stronie Biblii. Bardzo łatwo tego dowieść.

Arago, który bez wątpienia jest powagą w tej materyi, podjął trud wykazania, że Biblia ma słuszność. (*Astronomie populaire* t. III, str. 23). Jozue, zdaniem jego, nie mógł się wyrazić inaczej. To nie prawda, że nie rozkazałby stanąć słońcu, gdyby był przekonany, że ono się nie rusza. „Rozumując w ten sposób, możnaby sądzić, że astronomowie nie są przekonani o ruchu ziemi, ponieważ wszyscy dziś mówią: „*Słońce wschodzi, słońce zwraca się ku południowi, słońce zachodzi.*“ Gdyby Jozue zawołał: „*Stań ziemio,*“ żaden z jego żołnierzy nie zrozumiałby, o co mu idzie, jego mowa byłaby niezgodna z duchem języka.“

Co się tyczy Woltera, nie można było pomieścić więcej niedorzeczności w jednem zdaniu, jak on w powyższem. Nasamprzód, idzie on dalej, aniżeli pierwotny tekst hebrajski, twierdzi bowiem, że ten dzień był dwa razy dłuższy od innych dni. Lecz co ważniejsza, wchodzi w kollizyę z elementarnemi zasadami astronomii, gdy jest zdania, że *słońce stoi*. Dziś wszyscy wiemy, że słońce obraca się około siebie w 25 dni naszych, a oprócz tego porusza się w przestrzeni w kierunku konstellacyi Herkulesa. Ponieważ się porusza, azatem ściśle mówiąc, mogłoby stanąć na rozkaz Jozuego, chociaż ta uwaga niekoniecznie potrzebna do usprawiedliwienia mowy, jaką się posługiwał pisarz święty.

Wolter popełnia błąd jeszcze większy i bardziej niedorzeczny, gdy czyni uwagę, że przedłużenie dnia nie zgadza się z ruchem planet i regularnością eklips. Zapomina bowiem, że dzień powstaje wskutek obrotu ziemi około swojej osi, a eklipsa wskutek rocznego obrotu około słońca. Hańba krytykowi, który nie zna elementarnych zasad nauki, a chce uczyć innych. Niech wielbiciele Woltera znają

w całej Biblii choćby jeden tak wyraźny błąd, jakiśmy znaleźli w dwóch wierszach tego pisarza! Jeżeli dodamy do tego, że Biblia została napisana przed 25 do 30 wiekami, co najmniej, w epoce, kiedy zjawiska naturalne nie mogły być naukowo wytłómaczone, to łatwo zrozumiemy, że tylko przy pomocy boskiej dała się osiągnąć taka dokładność, z którą nie można porównać żadnej innej książki, pisanej nawet w świetle nauk nowoczesnych.

Obroniwszy pisarza świętego od owych gwałtownych i niesprawiedliwych napaści, na które jest wystawiony, zastanówmy się chwilkę, choćby dla zaspokojenia własnej ciekawości, na czem właściwie polegał ów cud, przez Jozuego opowiedziany?

Egzegeci biblijni, przez długi czas biorąc słowa przywiedzionego tekstu w znaczeniu dosłownem, sądzili, iż rzeczywiście jest w tym tekście mowa o wstrzymaniu biegu słońca. Takie tłómaczenie było całkiem naturalne w epoce, kiedy powszechnie wierzono, iż samo tylko słońce się porusza. Ale dzisiaj owo rzekome wstrzymanie biegu słońca musielibyśmy koniecznie odnieść do ziemi, jeżeliby nie było innego tłómaczenia. Ponieważ długość dnia zależy od szybkości obrotu ziemi około swojej osi; jedynym przeto środkiem przedłużenia dnia byłoby zwolnienie albo całkowite powstrzymanie tego ruchu obrotowego ziemi. Skutkiem zaś tego pozorny chód słońca po niebie byłby opóźniony, a wszyscy patrzący, nawet najuczeńsi, mogliby sądzić z Jozuem na czele, że słońce stanęło.

Lecz czy koniecznie trzeba się uciekać do owego wstrzymania dziennego obrotu naszej ziemi, żeby objaśnić fenomenalne zjawisko Jozuego? Bynajmniej, gdyż naszem zdaniem, wstrzymanie choćby na minutę ruchu ziemi mogłoby pociągnąć za sobą zgubne następstwa. Jeżeli mowa o rocznym ruchu obrotowym, *siedm mil* na sekundę, to wskutek przemiany ruchu nastąpiłby upał, a ziemia niechybnie musiałaby przejść w stan gazowy. Dzienny obrót ziemi, o który tutaj głównie idzie, o wiele jest wolniejszy, ponieważ nie dosięga 500 metrów na sekundę u równika, a w kierunku biegunów zmniejsza się stopniowo, dochodząc u samych biegunów do zera. Nagłe ustanie tego ruchu, 15 razy szybszego od najszybszych pociągów kolejowych, sprowadziłoby nieodzownie całkowitą zagładę pierwiastków życia na powierzchni ziemi, bądź wskutek zetknięcia się ciał, któreby musiały być wyrzucone w przestrzeń, lub spotkać się z sobą, bądź wskutek zmiany miejsca wód oceanu, które wylałyby się ze swego stałego łożyska, bądź wreszcie wskutek pożarów i nadmiaru ciepła, któreby powstały po nagłem ustaniu ruchu ziemi.

Można wprawdzie przypuścić w miejsce nagłego wstrzymania proste zwolnienie obrotowego ruchu naszej planety. Lecz zwolnienie takowe nie mogłoby znacznie przedłużyć dnia, nie sprowadziwszy tem samem większych katastrof. A takie katastrofy musiałyby na długo utkwić w pamięci ludzi. Ponieważ historya nie zapisała nic podobnego, przeto nie było zjawiska, któreby je upamiętniło.

Bóg mógłby, bezwątpienia, szeregiem cudów zatrzymać bieg ziemi bez wywołania najmniejszego zamieszania w świecie; lecz doświadczenie uczy nas, że Bóg nie postępuje tak w naturalnym po-

rządku rzeczy, że bez ważnych przyczyn nie zmienia ustanowionych praw natury, i że w Opatrzności swej w wielu razach posługuje się znanemi Jemu samemu tylko siłami natury, albo przyczynami drugorzędnemi, przy pomocy których osiąga zamierzone, najbardziej cudowne swoje cele. Zasady zdrowej egzegezy i zdrowej teologii uczą, że Bóg nie czyni cudów bezcelowych. A to właśnie może mieć zastosowanie w wypadku obecnym.

W naszem przekonaniu jest inna droga prostsza i łatwiejsza do zrozumienia zjawiska, które, przedłużając dzień, dozwoliło Izraelitom całkowicie rozgromić królów chananejskich. Wiadomo, że drogą znanego prawa łamania się światła promienie gwiazd, przenikające atmosferę ziemską, dochodzą do nas wtedy jeszcze, kiedy słońce lub gwiazdy są już niżej horyzontu. Zjawisko, że kij zagłębiony w wodzie zdaje się być na pozór złamanym, jak wiadomo, tłómaczy się różną gęstością materyi, przez które przenika promień światła. Gęstość powietrza nie wszędzie jednaka, inna na poziomie ziemi, inna w górnych częściach atmosfery. Jakoż promienie światła gwiazd przebiegają słoje rozmaitej gęstości atmosfery, skąd pochodzi owo łamanie się światła, skutkiem którego promienie zdają się być bliżej zenitu, niż są rzeczywiście. Owo zboczenie promieni światła jest tak wielkie, że my widzimy jeszcze całkowitą średnicę słońca i księżyca nawet wtedy, kiedy te gwiazdy skryły się już zupełnie pod horyzontem.

To zjawisko tłómaczy nam także cud Jozuego. Aby przedłużyć światło dzienne, mógł Bóg chwilowo przedłużyć załamanie światła w powietrzu. Może być nawet, że Opatrzność zużytkowała w tym celu zjawisko naturalne, sprowadzając naprzykład nadzwyczajne obłoki kosmiczne, które zwiększywszy grubość słojów atmosferycznych, przez to samo znacznie powiększyły długość promieni słonecznych, i co za tem idzie, długość dnia.

Deszcz kamieni, jaki towarzyszył temu zjawisku, czy też je poprzedzał, zdaje się wspierać tę hypotezę, ponieważ z niego można wnioskować o jakimś osobliwym stanie atmosfery.

Takie objaśnienie wcale nie wyłącza cudu, albowiem spółczesne zajście tego nadzwyczajnego zjawiska z bitwą, stoczoną przez Jozuego, samo przez się jest dowodem wyraźnego udziału Opatrzności. Nie można też zarzucić temu tłómaczeniu, aby się oddalało od naturalnego sensu Biblii, albowiem, żeby pisarz mógł powiedzieć, iż słońce stanęło, dosyć jest, aby tarcza słoneczna dłużej niż zwykle była widzialna, bez względu na rzeczywiste położenie słońca.

Chociaż pod nazwą „cud Jozuego“ rozumiemy wyłącznie zatrzymanie się słońca, to jednak nie będzie od rzeczy przy tej sposobności powiedzieć słów kilku o „deszczu kamieni,“ o którym była wzmianka nieco wyżej, a który, według zapewnienia Pisma św., w znacznej części przyczynił się do rozgromienia Chananejczyków. Cóż to tedy były za kamienie?

Przypuszczano, że to aerolity, które tocząc się w przestrzeni, w końcu wkroczyły w sferę attrakcyjną naszej planety i na nią spadły. Takie przypuszczenie byłoby możebne, spadanie bowiem tych ciał niebieskich jest faktem sprawdzonym i często się powtarzającym. Wszelako, nie posiadamy wiadomości, żeby tak znaczna ilość spadła gdziekolwiek. Co więcej, jeżeli zjawisko to naprawdę się zdarzyło,

to ponieważ znamy w przybliżeniu plac walki, zdaje się że byłoby rzeczą możliwą odszukać jego ślady, bo aerolity mają odrębny wygląd i skład mineralogiczny, po których z łatwością je odróżniamy od innych kamieni. A przecież nikt dotąd nie natrafił na nie.

Jeżeli więc, podług wszelkiego prawdopodobieństwa, Bóg uciekł się w tym wypadku do przyczyn drugorzędnych, ażeby przyśpieszyć ucieczkę Chananejczyków, wolno wierzyć z wielu pobożnymi egzegetami, że kamienie owe, były to wielkie bryły lodu gradowego, które pod słońcem wkrótce stopniały. I to tłómaczenie wydaje się być najprawdopodobniejszem. Ma się rozumieć, mógł Bóg stworzyć na razie kamienie i użyć ich do rozgromienia wojska sprzymierzonych krajów chananejskich, lecz znajomość zwyczajnych dróg Opatrzności nie pozwala wierzyć, że w obecnym wypadku użył tego nadzwyczajnego środka.

Kto wie nawet, czy chmura, która wyrzuciła tak ogromną ilość gradu zabójczego, nie przyczyniła się, skutkiem zmian w gęstości atmosfery, do powiększenia łamania się promieni słonecznych, i co za tem idzie, długości dnia?

Objaśnienie to jest tylko hypotezą, ale hypoteza ta nabiera cech wielkiego prawdopodobieństwa, skoro jednej przyczynie przypisuje dwa równoczesne zjawiska, pomiędzy któremi, zdawało się niegdyś, że niepodobna było dopatrzeć żadnej łączności.

Jeszcze raz powtarzam, że jakkolwiek takie objaśnienie tekstu świętego wydaje się prawdopodobnem, to jednak nie wyklucza ono wyraźnego w tem wydarzeniu udziału Opatrzności, boć chyba nikt nie zechce przypisać tego zjawiska trafowi, gdyż dokonało się ono z wielką siłą i w chwili odpowiedniej do przeprowadzenia zamiarów Opatrzności.

Powyższe objaśnienie jest odpowiedzią na zarzut niedowiarków, którzy obok tego, że przeczą cudu Jozuego, głoszą przed światem, iż sama idea tego cudu pozostaje w widocznem przeciwieństwie do nowoczesnego postępu nauk przyrodzonych, i że zdradza grubą nieznajomość praw astronomicznych. Otóż wykazaliśmy na przykładzie, że nasze cuda ostoją się nawet wobec najnowszych odkryć nauk przyrodniczych.

Nie chcemy atoli narzucać naszego tłómaczenia, zwłaszcza odnośnie do szczegółów wyżej przytoczonych. Kto chce, może wierzyć, że ziemia na głos Jozuego stanęła lub zwolniła tylko swój bieg, ale i nasze wywody nie są pozbawione prawdopodobieństwa.

Co powiedzieć o alluzyach do cudu Jozuego, znajdowanych rzekomo u niektórych pisarzy starożytnych? Są one nasamprzód bardzo niewyraźne, a powtóre, jeżelibyśmy je przyjęli za rzeczywiste, to są one jedynie echem jeszcze bardziej starożytnych tradycyi żydowskich, które od żydów przeszły do pogan. Nie przemawiają więc one za powszechnością zjawiska, ale stanowią jeden więcej dowód, że zjawisko to było lokalne i utwierdzają nas w naszem przekonaniu.

Ob. „Miracle de Josué, par Jean d'Estienne," w czasopiśmie „La Controverse," t. II, 1881. *(Hamard).*

Ks. A. K.

JÓZEF. — Historyę Józefa szczegółowo opowiada Księga Rodzaju; przedmiot, który tam porusza Mojżesz, daje mu sposobność do podawania drobiazgowych często wskazówek o obyczajach egipskich; otóż, ponieważ dziś, dzięki odnalezionym pomnikom i odczytanym na nich napisom, obyczaje rzeczone są nam szczegółowo znane, przeto bardzo drobiazgowo śledzić możemy za twierdzeniami świętego biblijnego pisarza, i przekonać się, czy one są zgodne z danemi dzisiejszej wiedzy. Praca ta została przeprowadzona, a przeprowadzona przez osoby, które starannie podniosły wszystkie niedokładności, mogące odmówić Mojżeszowi zasługi opisania tego historycznego epizodu. Wynikiem tych poszukiwań było bezwzględne potwierdzenie biblijnego opowiadania, i to aż do najdrobniejszych szczegółów. By dojść do tak dokładnej znajomości rzeczy, nie dość było pisarzowi św. przejść przez Egipt, trzeba mu było długo tam przebywać — i to na królewskim dworze, i widzieć działający cały mechanizm zarządu państwowego; jakoż wszystkie te warunki znajdujemy właśnie spełnione przez Mojżesza, któremu przypisujemy to opowiadanie. — Nie mamy potrzeby dowodzić we wszystkich szczegółach dokładności tekstu biblijnego, przyjętego dziś przez wszystkich; ograniczymy się na wykazaniu jej w tych punktach, które najczęściej były przedmiotem sporów.

1. Putyfar, pan Józefa, nazwany jest *eunuchem Faraona* (Gen. XXXIX). Tymczasem Bohlen i Soury zaprzeczają istnieniu eunuchów w Egipcie. Jednakże pomimo to Biblia ma zupełną słuszność. Jeśli bowiem od najodleglejszej starożytności spotykamy eunuchów wszędzie na Wschodzie, czemużby ich nie miało być w Egipcie? Prawda, że jednożeństwo stanowiło tam zasadę ogólną, ale faraonowie miewali często wiele żon — jedną królowę i inne zwykłe ulubienice; a zatem istnienie eunuchów, jako stróżów królewskiego haremu, nie ma w sobie nic nieprawdopodobnego. Co więcej, jednak, pomniki egipskie przedstawiają nieraz eunuchów, których poznać można po braku zarostu na twarzy, po rozwoju piersi, po otyłości i po szczególnym kolorze skóry; towarzyszą oni kobietom, oddają się muzyce albo zajmują się robotami domowemi.—Ależ, powiadają nasi przeciwnicy, Putyfar, któremu Biblia nadaje tytuł eunucha, był człowiekiem żonatym. Odpowiadamy na to: a) Pisma starożytne, jak naprzykład, „Romans dwóch braci,“ wspominają o eunuchach żonatych, a nawet i dziś jeszcze spotykają się na Wschodzie tacy eunuchowie, co posiadają haremy: b) nazwę godności nie należy brać zawsze w znaczeniu etymologicznem. W Chaldei wszyscy urzędnicy dworscy nazywali się „eunuchami,“ a możliwa rzecz, iż pochodzący Hebrajczycy z tego kraju zachowali tę nazwę dla wszystkich urzędników dworu egipskiego.

2. Gdy Józef został ministrem Faraona, otrzymał odeń—między innemi oznakami swej władzy, łańcuch (Gen. XLI, 42). Otóż Bohlen powiada: „prawie zbyteczna zaznaczać, że kamienie obrabiane należą do epoki późniejszej.“ Wnioskuje też stąd, że historya ta jest nieautentyczna. Tymczasem pomniki egipskie twierdzeniu Bohlena kategorycznie zaprzeczają: nietylko bowiem przedstawiają one bogów i królów, ozdobionych naszyjnikami, nietylko pomnik, znajdujący się w Luwrze, przedstawia Faraona, jak wkłada na swego ulubieńca naszyjnik, ale nadto mamy najświeższej da-

ty fakta odnalezienia w grobowcach naszyjników i innych biżuteryi egipskich, sięgających bardzo odległej starożytności, a doskonałym wyrobem wcale nie ustępujących wyrobom biżuteryi naszych czasów. Są to więc najbardziej egipskie rysy historyi Józefa, które dzisiejsi racyonaliści przytaczają jako rzekomy dowód nieautentyczności tejże historyi.

3. Zdradzony przez swych braci i przez nich zgubiony, pragnie Józef poznać ich uczucia względem Beniamina, tak samo jak on syna Racheli; każe ukryć swój kubek złoty w worze Beniamina, a skoro bracia jego wyjechali, każe ich ścigać jako złodziei. Kubek odnaleziono tam, gdzie go schował dozorca, który też na razie wykrzyknął: „Kubek któryście ukradli iest ten, z którego móy pan piia, y w którym zwykł wróżyć: barzoście złą rzecz uczynili“ (Gen. XLIV, 5).

Aż do ostatnich czasów, ponieważ nigdzie indziej nie znajdowano wzmianki o tym wróżeniu z kubka, racyonaliści korzystali z tego, by posądzić Księgę Rodzaju o błąd, a pewni krytycy katoliccy za najlepsze uważali przypuszczać w tem miejscu Biblii podrobienie tekstu. Według Auriviliusa, aby można przyjąć w całości wyrażenie biblijne, trzeba dowieść, że Egipcyanie za czasów Józefa i po nim mieli w użyciu ten rodzaj wróżbiarstwa. Jakoż urzeczywistniło się życzenie Auriviliusa. Zwyczaj wróżenia z kubka utrzymał się w Egipcie do naszych czasów. Opowiada mianowicie Norden, że w czasie podróży jego po Egipcie, niejaki Baram przyjął ich bardzo niegrzecznie i powiedział: „Zasięgałem rady kubka i dowiedziałem się z niego, że wy jesteście ci, o których jeden z naszych proroków powiedział, iż przyjdą Frankowie przebrani i t. d.“ Inny uderzający przykład podaje *Revue des Deux-Mondes* (Sierpień 1833). Rzecz przeto bardzo prawdopodobna, że użycie kubka wróżbiarskiego nie było w zupełności nieznane w starożytnym Egipcie, a zresztą wróżenie z kubka spotyka się dziś jeszcze w innych wschodnich krajach, jak w Persyi i w Tybecie. Ale słowa nadzorcy Józefowego budzą inną jeszcze trudność, a mianowicie: czyby nie można z nich wnioskować, że Józef oddawał się magii? Napewno nie, nadzorca mógł własną powagą dodać ten szczegół, przekonany, jak przekonani byli inni egipcyanie, że Józef magii zawdzięczał swą znajomość tajemnic. Ale choćby nawet tak mówił w imieniu Józefa, to moglibyśmy powiedzieć ze św. Tomaszem, że Józef mógł tak mówić zgodnie z ogólnem przekonaniem w Egipcie, nie mówiąc bynajmniej o tem, co sam rzeczywiście czynił.

4. Józef w zamian za zboże, jakie udzielał egipcyanom kazał sobie dawać pieniądze, następnie bydło, wreszcie ziemię; tym sposobem faraon stał się właścicielem całej ziemi egipskiej, z wyjątkiem posiadłości kapłanów, którzy, żywieni na koszt królewski, nie potrzebowali kupować zboża. Na ten tak ważny akt zarządu Józefa napadają racyonaliści, podając w wątpliwość jego rzeczywistość i jego moralność. 1. *Rzeczywistości* faktu zaprzecza Soury: „Jest to przedziwna bajka, powiada on, która wysnuć się mogła tylko z wyobraźni jakiegoś Efraimity...; egipcyanie we wszystkich znanych epokach czasu byli właścicielami swych posiadłości.“ — A jednak pomimo to, twierdzenie Księgi Rodzaju jest najzupełniej dokładne; wszystko dowodzi prawdy naszego zdania; a) Doniosłość faktu

tak wielka, że żaden pisarz nie śmiałby go wymyślić z obawy, aby nie znalazł zaprzeczenia we wszystkich dokumentach historycznych: „nie igra się w ten sposób z historyą wielkiego narodu obok niego i, że tak powiem, pod jego oczyma,“ słusznie powiada d'Eichthal. b) Podług Diodora Sycylijskiego, grunta egipskie były podzielone na trzy części, należące do króla, do kapłanów i do żołnierzy (przywilej tych ostatnich mógł być wprowadzony w czasach późniejszych od Józefa); a zatem masa ludu nie mogła posiadać gruntów; i w rzeczywistości, pomniki i zabytki historyczne nie oznaczają nigdy osób prywatnych, jako właścicieli ziemskich. c) Egiptologia stwierdza w starożytnem i średniowiecznem państwie Egiptu istnienie dosyć burzliwego feudalizmu, właścicieli obwodowych czyli księstw dziedzicznych; w nowem państwie egipskiem po współczesnych Józefowi Hyksosach nie spotykamy już ani śladu tej organizacyi: czyby nie można przypuścić, że środki przedsięwzięte przez Józefa położyły koniec dawnemu feudalizmowi gruntowemu? Tak naprzykład, widzimy Ramzesa III, jako właściciela Egiptu, mówiącego: „Ja kazałem, aby w całym Egipcie wyrosły drzewa i krzewy, jako też pozwoliłem ludziom siadać pod ich cieniem.“ d) Herodot opowiada, że Sezostrys (współczesny Mojżeszowi) rozdzielił ziemię Egiptu na równe części pomiędzy wszystkich mieszkańców; otóż ten fakt przypuszczać każe stan rzeczy dawniejszy, kiedy grunta nie były podzielone, co właśnie usprawiedliwia czyn Józefa, opowiedziany w Genezie.

2. Surowo sądzono *moralność* postępku Józefa: dopatrywano w nim aktu przemocy i tyranii. Atoli: a) prawo własności faraona było czysto nominalne; egipcyanie obrabiali nadal swe grunta, płacąc piątą część dochodu tytułem podatku; było to tylko podniesienie taksy. b) Królowie Pasterze (Hyksosi), którzy panowali podówczas, byli cudzoziemcami i zdobywcami; nic więc dziwnego, że się okazywali mniej łagodnymi, aniżeli królowie narodowi, i że korzystali z okoliczności, by wzmocnić swe panowanie. Dziś każdy obywatel zabranej prowincyi lub kraju pozostaje nadal zazwyczaj panem swej ziemi; niegdyś pozostawał on najczęściej tylko dzierżawcą. c) Własność ziemska nigdy nie mogła być ustanowiona w Egipcie tak, jak gdzieindziej: płodność ziemi zależała tam od środków, przedsięwziętych celem uporządkowania nawodnienia Nilu, a te środki może przedsiębrać tylko władza zwierzchnicza; stąd idzie rodzaj prawa wywłaszczenia na korzyść publiczną, którego doniosłość mniej bywa odczuwana gdzie indziej. d) Na Wschodzie własności terytoryalnej nigdy tak nie uważano i tak nie szanowano, jak u nas: nigdzie produktów ziemnych nie uważają za należące wyłącznie do ich właściciela; to też uprawa gruntów bywa mniej staranna, a skutkiem tego grunta mniej cenione, aniżeli w naszych europejskich krajach; wszak dziś jeszcze widzimy, że wice-król Egiptu kupuje od swych poddanych grunta, gdy nie mają pieniędzy; Mehemet-Ali lepiej czynił, bo je po prostu zabierał. Jeżli się przeto weźmie na uwagę zwyczaje wschodnie, odrębne warunki Egiptu i realną wartość czynu Józefa, to łatwo będzie się przekonać, że ostatecznie postąpił on sobie jako dobry administrator kraju, i zawnioskować będzie można z racyonalistą Ewaldem: „Zbyteczna dowodzić, jak nierozumną było rzeczą czynić Józefowi zarzut z jego postępowania.“

Z tych wszystkich trudności (i z innej, rozjaśnionej w art. *Winnica)* łatwy do wyprowadzenia wniosek. Jeżeli najzdolniejsi uczeni w pełnym rozwoju nauk XIX w. odnośnie do stanu Egiptu tak grube popełniają omyłki, to niepodobna, aby kto inny, niż Mojżesz, mógł na wiele wieków po opowiadanych przez się faktach opowiedzieć wszystko—i to w Palestynie—wiernie z najdrobniejszymi szczegółami.

Nie taki wszakże wyciąga z tego wniosek Soury: uznaje on wogóle najzupełniejsze prawdopodobieństwo opowiadania, nie mniej jednak zachodzi w swem rozumowaniu aż do zaprzeczenia samego nawet istnienia Józefa. Gdyby autor historyi Józefa był Efraimitą, niceby nie przeszkadzało, żeby napisał swe opowiadanie na podstawie dokumentów dawniejszych, co kazałoby przypuszczać o dokładności podawanych przezeń szczegółów o obyczajach egipskich. Atoli system Soury'ego najmniejszej nie wytrzymuje krytyki: autor historyi Józefa zamiast wysławiać ojców pokoleń izraelskich, wielkie przypisuje im zbrodnie, a Judzie właśnie najpiękniejszą przeznacza rolę, gdy opowiada, jak on ocalił życie Józefowi i jak się poświęcił, by uwolnić Benjamina. Ale wreszcie, czy Soury podaje jakie dowody na poparcie swego systemu? Oto najlepsze z jego argumentów:

1) Trudności odnośnie do eunuchów i do własności ziemskiej, któreśmy powyżej rozjaśnili.

2) Soury w rozd. XXXVII Genezy upatruje dwa różne opowiadania o sprzedaniu Józefa: w jednem Ruben każe go wrzucić do cysterny, w drugiem — Juda każe go sprzedać; w jednem opowiadaniu Józef jest sprzedany Madyanitom (w. 36), w drugiem—Izmaelitom (w. 26). — Dosyć jednak przeczytać ten rozdział, by widzieć, że Ruben i Juda wstawiali się kolejno za Józefem, a w. 28 nadaje tym samym kupcom dwie nazwy: Madyanitów i Izmaelitów.

3) Że historya Józefa jest legendą, dowodzi podług Soury'ego to, iż prorocy o niej wcale nie mówią. — Otóż przeciwnie, prorocy wspominają o niej niekiedy: Izaiasz przypomina o zamieszkaniu Izraela w Egipcie (LII, 4); Ezechiel podaje pewien rys historyi Józefa (XLVI, 13); toż samo Księga Wyjścia XIII, 19), Jozue (XXIV, 32), a zwłaszcza Psalm CIV.

Jak widać tedy, system ten utrzymać się nie może; skądinąd znów, wyrzućcie historyę Józefa z Księgi Rodzaju, a wtedy jak wytłómaczycie pobyt Hebreów w Egipcie, gdzie ślady ich bytności do dziśdnia pozostały? Czem wytłómaczycie ten jedyny w swoim rodzaju przywilej potomków Józefa, że tworzą dwa pokolenia pod imieniem dwóch jego synów? Zaiste, byłoby to chcieć wyjaśnić mechanizm ludzkiego ciała, przemilczając jeden z głównych jego organów. Zawnioskujmy tedy, że wszystkie napaści ze strony racyonalistów nie zdołają wykazać braku autentyczności i prawdomówności w historyi Józefa: tradycya, rozum, głos całej przeszłości wskrzeszonej przez nowożytną wiedzę ligwistyczną i archeologiczną, — wszystko dowodzi, że to Mojżesz, a nie kto inny, napisał tę historyę, i że nikt inny, tylko on mógł ją napisać.

Ob. *Vigouroux*, Bible et déconvertes, t. II; *Wiseman*, Discours sur les rapports entre la science et la religion, XI discour; *Birch*,

Egypte; *Brugsch*, Hist. de l'Egypte t. I; *D'Eichthal*, Sortie d'Egypte; *Soury*, Contes et roman....; Etudes historiques; *X. Zaborski*, Źródła historyczne Wschodu, Kraków 1888. *(Duplessy).*

X. W. S.

JUDYTA. — Księga Judyty zawiera dobrze znany epizod oswobodzenia miasta Betulii od nieprzyjaciół przez pewną wdowę, zwaną Judytą, która podstępem o śmierć przyprawiła assyryjskiego dowódcę Holofernesa. Tradycya powszechna, bez względu na różność zdań co do czasu powstania tej księgi, przyznała jej charakter historyczny. Pierwszy dopiero Luter usiłował w tradycyi tej zrobić wyłom; w jego oczach księga ta jest „fikcyą religijną albo poematem... przedstawiającym zwycięstwo ludu żydowskiego nad nieprzyjaciołmi... Judyta jest ludem żydowskim... Holofernes jest władcą pogańskim, bezbożnym czyli antychrześcijańskim wszystkich czasów."

Wielu krytyków przyjęło opinię Lutra: Budde uważa tę księgę za poemat święty; Oppert — za allegoryę; Rawlinson — za powieść historyczną; nawet katolików niektórych zdołało zachwiać rozumowanie Lutra. Atoli niepodobna nie uznać historycznego charakteru Księgi Judyty, do rzędu powieści bowiem nie pozwalają jej zaliczyć liczne wiadomości historyczne, geograficzne i chronologiczne, jakie ona zawiera, istnienie święta żydowskiego, ustanowionego na pamiątkę oswobodzenia Betulii, wreszcie przechowane w innych dokumentach historycznych opowiadanie o tem oswobodzeniu. Z drugiej znów strony, głównym zarzutem przeciw historycznemu charakterowi tego wydarzenia była rzekoma niemożliwość oznaczenia dlań czasu czyli miejsca w ogólnej historyi żydów i assyryjczyków; tymczasem trudność tę usunęły nowożytne odkrycia, a Robiou znakomicie wykazał, że wydarzenie, o którem mowa, umieścić należy za panowania i podczas niewoli *Manassesa* (ob. ten art.). Streśćmy tu przebieg tego wydarzenia podług wykładu X. Vigouroux.

Panującym wówczas królem był Assurbanipal; otóż król ten w pozostawionych przez się napisach powiada o rokoszu, wznieconym przez brata swego Saulmugina, vice-króla Babilonu, a szczegóły tego opowiadania najzupełniej się zgadzają ze szczegółami, podanymi w Księdze Judyty.

1. Biblia nam opowiada, że chcąc zrzucić panowanie Niniwy, hołdownicze jej kraje wybrały po temu chwilę, kiedy król assyryjski prowadził wojnę z Arfaxadem, królem Medów; jakoż Assurbanipal powiada, że wydał wojnę dowódcy Medów, Birizhadri'emu, którego imię jest może tem samem co imię Arfaxad.

2. Assurbanipal, opowiadając o rokoszu Saulmuginy, do rzędu rokoszanów zalicza mieszkańców Azyi zachodniej, do których należeli też i żydzi; wszystkie kraje rokoszem objęte, a przez Księgę Judyty wyliczone (I, 7—10), znajdują się w wykazie, uczynionym przez króla assyryjskiego.

3. Król ten posyła do wzburzonych ludów urzędowe wezwanie (I, 10); kiedy się je czyta, zdaje się, jak gdyby się je odnajdywało w następującej odezwie Assurbanipala do mieszkańców z nad zatoki Perskiej: „Uważnie oczyma memi czuwam nad wami, a od wykroczeń Nebobelzikri całkowicie was uwolniłem; teraz posyłam wam Belibni'ego, sługę mego, by szedł przed wami, by był nad wami..."

4. W Księdze Judyty nie król prowadzi walkę, lecz jego głównodowodzący; jakoż czytamy właśnie w rocznikach Assurbanipala, że on wiele swych wypraw wojennych kazał prowadzić swym dowódcom.

5. Opowiadanie o stłumieniu powstania Saulmuginy zgadza się z opowiadaniem o wyprawie Holofernesa, na które nawet rzuca Księga święta nowe światło, rozróżniając w opowiadaniu biblijnem cztery wyprawy Holofernesa, a mianowicie: w rozdz. II, 12—13, 14—15; III, 15; i wreszcie IV nst. to jest oblężenie Betulii.

6. Szczegóły traktowania Arabów (Jud. III) odnajdują się w rocznikach klinowych; w obu opowiadaniach znajdujemy szczegóły o uwiezieniu bogów ludu zwyciężonego, i o wcieleniu do szeregów wojska zwycięskiego ludzi zdolnych do walki.

7. Rozumie się, że Assurbanipal nie wspomina o pogromie wojsk swoich pod Betulią; nie mieli bowiem zwyczaju królowie assyryjscy zapisywać swoich porażek wojennych. W każdym jednak razie, wyliczając kraje, które podbił pod swe jarzmo, król assyryjski nie wymienia Egiptu; widać zatem, że nie mógł go ukarać, a Księga Judyty właśnie daje nam klucz tej zagadki, gdyż Betulia była na drodze z Niniwy do Egiptu, i tam się właśnie rozbiła armia, mająca aż do Nilu ustalić na nowo panowanie assyryjskie.

Po tem wszystkiem co się rzekło, wystarczy w kilku słowach odeprzeć główne zarzuty naszych przeciwników:

1. Czepiają się oni naprzód imion własnych: powiadają mianowicie, że imię Judyty, znaczące tyle co Żydówka, jest zanadto nieokreślone, iżby mogło być imieniem osoby jakiejś określonej, — jak gdyby pomiędzy nami nie było takich nazwisk jak Polak, Deutchman, Lefrançais, Lenormand i t. p.! Powiadają również, że Betulię wspomina sama tylko Księga Judyty, i że to jest zatem miasto jakieś zmyślone: czyste to jednak przypuszczenie, które się nie może ostać wobec podanych przez Księgę świętą najdokładniejszych szczegółów geograficznych.

Powiadają wreszcie, że król assyryjski nie mógł się nazywać Nabucbodonozor, jak go nazywa Księga Judyth (I, 5), gdyż bożek Nebo (Nebu) nie był czczony w Assyryi. Ale przecież Assurbanipal, zostawszy królem babilońskim (ob. art. *Manasses)*, jako król tego kraju mógł przybrać imię Nabuchodonozora, by się tym sposobem przypodobać mieszkańcom, oddając się w opiekę ich boga.

2. Dziwią się znów niektórzy, że Judyta w pieśni swej mówi o tytanach (XVI, 8); aleć tekst grecki, jaki posiadamy, jest tylko przekładem zaginionego oryginału, w którym imię oddane przez *Tytanów* było zapewne zwykłym tylko wyrazem, oznaczającym *silnych*.

3. Holofernes, zdziwiony oporem Izraelitów, zapytuje wodza ammonickiego, co to za lud, który się sprzeciwia jego pochodowi (w. 3); otóż tę niewiadomość Holofernesa uważają niektórzy za nieprawdopodobną; atoli, w porównaniu z poganami, Izrael na karcie świata zajmował miejsce prawie niedostrzegalne, a zresztą, imię Holofernesa wskazuje na jego pochodzenie aryjskie, a tem samem i niewiadomość jego o ludach semickich czyni bardzo zrozumiałą.

4. Wreszcie, za dziwne uznają niektórzy to, że Pismo św. pochwaliło czyn Judyty; wszelako, to co Pismo w niej chwali, jest-to

jej bohaterstwo, a nie kłamstwo; co zaś do zabójstwa Holofernesa, to usprawiedliwić się ono daje tymi samymi względami, któreśmy wyłożyli pod wyrazem *Jahel*, mówiąc o zabójstwie Sysary.

Ob. *Vigouroux*, Manuel biblique, t. II;. Bible et découvertes, t. IV. — *Delattre*, Le peuple et l'empire des Medes; le Livre de Judith. — *Robiou*, Deux questions de chronologie, 1875.

X. W. S.

JUS PRIMAE NOCTIS. — Legenda o t. zw. „*jus primae noctis*“ jest jednym z taranów, którymi biją pewni pisarze w średniowieczny porządek rzeczy, jakiego zresztą bronić tu nie mamy potrzeby, ale co ważniejsza, którymi biją w sam Kościół katolicki; nie będzie przeto bez korzyści rozpatrzyć bliżej tę legendę.

Nie potrzebujemy dawać określenia rzeczy, o której tyle już mówiono, a którą ma być jakoby przywilej uprzedzania praw męża względem nowozamężnej. Jak utrzymują niektórzy, rzekomy ten przywilej miał istnieć wszędzie potrosze: w Szkocyi, gdzie, zdaniem niektórych uczonych, miał on wziąć początek, we Francyi, w Niemczech, w Szwajcaryi, we Włoszech; jedna tylko Hiszpania była szczęśliwie od niego wolna. Pozostawiając tedy na boku wszelkie określenia, zabierzmy się do oceny świadectw, na których się opierają ci, co głoszą istnienie mniemanego prawa.

Oczywiście, świadectwa podobne powinnyby być liczne; trzeba przypuszczać, że podobne nadużycie praw pana względem poddanego nie weszłoby w życie, a zwłaszcza nie utrwaliłoby się bez żywych protestów, a niekiedy nawet bez gwałtownego oporu; rzeczą jest wprost niemożliwą, aby jedna z najkrwawszych zniewag, jakie godność ludzka rzekomo przez szereg wieków znosić miała, nie odbiła się aż do dnia dzisiejszego jakiemś echem skargi czy to w satyrach średniowiecznych—niekiedy gwałtownych, a szlachty wcale nie szczędzących, czy też w sejmach narodowych, gdzie Stan-Trzeci na zachodzie dopuszczony bywał do wypowiadania swych żalów; a wszakże tego rodzaju świadectw dotychczas żadnych nie posiadamy. Obrońcy tego prawa, przez jednego z nowszych pisarzy *prelibaryuszami* zwani [1]), wobec braku poważnych dowodów, ograniczać się muszą na słabych anegdotkach, na podejrzanej wartości świadectwach, na wyrażeniach i tekstach, których nawet pierwszego wyrazu nie rozumieli.

Pomiędzy dziwnemi niekiedy prawami, które za czasów feudalizmu w tak rozmaity sposób określały wzajemny stosunek osób, znajduje się jedno, znane pod rozmaitemi nazwami: *jus primae noctis*, *maritagium*, *formariage*, i pod innemi jeszcze, więcej realistycznemi nazwami. Prawem tem, według świadectwa wielu dokumentów urzędowych, cieszyli się biskupi, kanonicy, panowie świeccy, opaci, a niekiedy nawet *opatki*. Miałażby atoli w tych dokumentach być mowa o „prawie feudalnego pana“ („Droit du Seigneur“) w znaczeniu, jakie temu prawu nadają jego zwolennicy, prelibaryusze? O to właśnie w tem miejscu nam chodzi i na to pytanie odpowiadamy.

Jus primae noctis odnosi się do pewnego przepisu kościelnego, o całe niebo różnego od tak zw. „prawa pana feudalnego.“ Kościół

[1]) A. de Foras. „Le Droit du Seigneur.“

katolicki, dbały o rozbudzenie w małżonkach chrześcijańskich ducha wzajemnego poszanowania i czystości, zalecał czy też rozkazywał nowożeńcom zachowanie powściągliwości przez dzień, dwa lub trzy dni po ślubie. Za przykład służył tu Tobiasz. Piękna ta praktyka, zalecana już na Synodzie Kartagińskim w r. 398, weszła niebawem w powszechny zwyczaj zarówno w Kościele wschodnim jak w Kościele łacińskim, a niektórzy kazuiści aż do Soboru Trydenckiego uważali ją za obowiązującą na sumieniu. Jeszcze po Soborze Trydenckim polecono ją tytułem rady w Pontyfikałach czyli Rytuałach kościelnych. Rytuał rzymski z r. 1624 każe zwracać uwagę małżonkom: „...quomodo (in matrimonio) recte et christiane conversari debeant diligenter instruanter, ex divina Scriptura, *exemplo Tobiae* et Sarae verbisque Angeli Raphaelis eos docentis, quam sancte coniuges debeant vivere.“

Praktyka ta wydała się niektórym wiernym za zbyt surową, zwykle też mogli byli prosić o pozwolenie zastąpienia jej dobrym jakimś uczynkiem, np. jałmużną; tej to właśnie zamiany pieniężnej wymagali niekiedy biskupi i księża z tytułu *Juris primae noctis.* Stąd też następnie wywiązały się procesy sądowe, jak np. proces biskupa z Amiens, o którym zaraz mówić będziemy: ale nigdzie nie ma mowy ani nawet wzmianki o tem, żeby owa jałmużna, podobna do tej, którą dziś niekiedy zastępujemy post lub wstrzemięźliwość od potraw mięsnych, była kiedy uważana za równoznaczną z „Prawem Pana,“ ustanowionem na korzyść sług Kościoła.

Co się tyczy *Jus primae noctis*, jako prawa kościelnego według błędnego rozumienia wyrazów, to na potwierdzenie jego istnienia w średnich wiekach przypuszczają przeciwnicy nasi nie więcej nad trzy fakta, które tu zbadamy.

W szeregu dowodów, mających rzekomo dowodzić istnienia „prawa panów“ stawiają zawsze na pierwszem miejscu *prawo* biskupów z Amiens. Biskup i proboszcze z Amiens wymagali istotnie czynszu od nowożeńców, co dawało powód do procesów sądowych, a parlament paryski widział się nieraz zmuszonym do wydawania wyroków przeciw biskupom i proboszczom, zwłaszcza w latach 1393, 1401, 1409, 1501. Otóż osnowa tych wyroków sądowych nie dopuszcza najmniejszej wątpliwości co do rodzaju *prawa*, wymaganego przez duchowieństwo z Amiens. „Zakaz biskupom i proboszczom z Amiens wymagania pieniędzy od nowożeńców za udzielone im pozwolenie *dormiendi cum uxoribus prima, secunda et tertia nocte post nuptias... quisque supradictorum incolarum poterit cum uxore sua dormire prima nocte post nuptias* bez pozwolenia biskupa i jego urzędników, jeżeli niema między małżonkami przeszkody kanonicznej... *Quoad non dormiendum cum uxore sua tribus prioribus noctibus post matrimonium initum*, proszący będą mieli w czasie trwania procesu zupełną swobodę *et conjuges habebunt ius dormiendi cum uxoribus suis tribus prioribus noctibus...*“ Mowa tu przeto o czynszu, ustanowionym wzamian za powściągliwość tribus prioribus matrimonii diebus, który to czynsz stał się prawem w niektórych prowincyach. Czynsz ten ówczesny ma podobieństwo do taksy, jaką dziś pobierają biskupi od tych, co proszą o dyspensę od zapowiedzi.

Wydarzenie z *Kantorem katedralnym z Macon* wskazują ró-

wnież niektórzy jako rzekomy dowód istnienia „prawa pana.“ Powiadają, ze arcybiskup Lyoński ograniczył nadmierne wymagania tego dygnitarza katedralnego, zabraniając mu pobierać od nowożeńców więcej nad sześć groszy.

Otóż przeglądając decyzyę arcybiskupią, którą w całości przytacza du Cange, taką jej treść widzimy najwyraźniej: że mieszkańcy z Macon, obecni i przyszli, będą mogli swobodnie otrzymywać błogosławieństwo ślubne bez proszenia czy to o pozwolenie *(licentia)* czy też o świadectwo *(carta)* rzeczonego Kantora, albo innej jakiejkolwiek osoby w jego imieniu działającej, ze względu na prawa i korzyści, jakie rzeczony Kantor miał zwyczaj z tytułu rzeczonych dyspens *(ratione dictarum cartarum)* pobierać od tych, którzy chcieli się żenić; każdy obywatel, chcący otrzymać błogosławieństwo ślubne, będzie obowiązany płacić sześć groszy na rzecz prawa kantoryi, mówiąc publicznie: oto sześć groszy paryskich na rzecz prawa Kantora kościoła z Macon.“ Pomimo że dziś nie można dostatecznie usprawiedliwić tego prawa Kantora z Macon, rzecz to jednak najwidoczniejsza, że prawo to nie ma nic wspólnego z owem „Droit du Seigneur.“

Wszelako przyznać trzeba, że sprawa proboszcza z Bourges, na którą także powołują się przeciwnicy, *jeśli jest autentyczna*, wcale nie jest tak jasna, jak sprawa powyższa.

Pewien prawnik XVI w., Mikołaj Bohier, w swoich *Decisiones in Senatu Burdigalensium* przytacza osobiste podobno wspomnienia: „Et ego vidi in curia Bituricensi processum appellationis, in quo rector seu curatus parochialis praetendebat ex consuetudine primam habere carnalem sponsae cognitionem, quae consuetudo fuit annullata et in emendam condempnatns (C. IX, p. 118).

Dwaj fracuscy badacze: L. Veuillot i A. de Foras, którzy ten ustęp starannie zbadali, odmówili mu autentyczności i oto dlaczego: *Decisiones* Bohier'a zostały ogłoszone w ośmnaście lat po śmierci autora. Współczesny Bohier'owi, jeden z najsławniejszych jurystów swego czasu, Dumoulin, pisze: „że większa część *decyzyi* Bohier'a, wciągniętych do jego książki celem powiększenia jej rozmiarów, bynajmniej nie jest przekonaniem osłabionego już wiekiem Bohiera, ale dodatkiem uczynionym przez młodzieńców... *Sed allegationes iuvenum.*“ Wesołe te młokosy, powiada A. de Foras [1]), wtrąciły może bez wiedzy biednego prezesa, albo może nawet po jego śmierci, tłustą historyjkę o proboszczu z Bourges. Co zaś jest rzeczą pewną, to, jak uważa tenże autor, że Bohier w ogłoszonym za życia swego traktacie *de Consuetudinibus matrimon.* żadnego nie wspomina zwyczaju odnośnie do tego rzekomego prawa primae noctis, pomimo, że dotyka w swem dziele takich np. punktów, jak ten: *an statim quod uxor cum viro suo* etc., gdzie rozwija to zdanie: *quod pro mortuariis vel benedictionibus nubentium non solvatur nisi certum quid.* „Jeżeli ten proboszcz istniał kiedy, powiada dalej de Foras, — Bohier bowiem, który wspomina o tym procesie, nie podaje ani imienia tego proboszcza, ani czasu jego życia,—to musiał być chyba z rozumu obrany. Ten co ma pretensyę, że widział, na pewno krzywo rzecz widział, a kto krzywy sposób widzenia przyjmuje i nań się

[1]) Droit du Seigneur, str, 187.

zgadza, powinienby jeszcze wrócić na ławę szkolną. Istotnie, żaden proboszcz nie był nigdy panem feudalnym; przypuśćmy jednak, że nim wyjątkowo był proboszcz z Bourges, to przecież nie wytaczałby skargi podobnej przed sądem kościelnym, lecz przed trybunałem feudalnym. Każdy zaś obeznany z prawem średniowiecznem wie, że granice jurysdykcyi świeckiej i duchownej były najdokładniej określone i odrębnie działające. Już sama ta racya mogłaby nas uwolnić od przytaczania innych; dobrze jest wszakże wykazać największe nieprawdopodobieństwo istnienia podobnego proboszcza, upominającego się wobec swoich kościelnych przełożonych o prawo do świętokradztwa i do cudzołóstwa. Trzeba mieć chyba bardzo chorobliwe oczy, żeby widzieć podobną potworność. Najmniejszej niema wątpliwości, że mowa tu o prawie *primae noctis*, — prawie, którego istnienie przyznajemy i którego ducha ku większej chwale Kościoła bronimy, ale nic więcej nadto. (*Tamże* str. 88).

Po sprawie biskupa z Amiens, kantora z Macon i proboszcza z Bourges, bywają pociągani do odpowiedzialności używania „prawa pana:“ duchowieństwo, zakonnicy, klasztory, występujący w tym razie już nie jako pasterze względem swych owieczek, lecz jako panowie świeccy względem swych wassalów, a pod tym względem mają oni zasługiwać na to, aby ich włączono do kategoryi powyższych uprzywilejowanych okrutników, którzy tak długo poniewierali uczciwość biednych poddanych.

Wiemy wszyscy, że poddany w średnich wiekach był przywiązany do ziemi i stanowił cząstkę pańskiej własności, na równi też z nią bywał innym przekazywany. Poddawał się zaś tym warunkom w zamian za pewne korzyści, za użytkowanie ziemi lub nieruchomości, co prócz tego opłacał pańszczyzną, ofiarami w naturze lub pieniędzmi. Dopóki trwał taki stan poddaństwa, panowie usilnie starali się o to, aby należący do nich ludzie nie porzucali ich feudalnych majątków, jak również przywłaszczali sobie prawo niepozwalania obcym wprowadzania się bez ich zezwolenia na terytoryum tychże majątków. Stąd wywiązało się, że małżeństwa zawierane między poddanymi nie należącymi do jednego i tego samego majątku, podlegały prawu pańskiego *pozwolenia (licentia)*. W takich warunkach zawierane małżeństwa były niekiedy w pewnych stronach poddawane opodatkowaniu z tytułu prawa *formariage'u*, *foris maritagium* [1]). W niektórych majątkach małżeństwo zawierane między poddanymi tegoż samego nawet zwierzchniczego pana, dawało sposobność do pobierania od nich podatku. Prawo to, które sobie przywłaszczał pan nad swoimi poddanymi wyrażało się niekiedy przy sposobności zawieranego małżeństwa znakami symbolicznymi, stanowczo przeciwnymi naszym obyczajom i w wysokim stopniu nasz smak rażącymi; ale w ogóle podobne uroszczenia panów sprowadzały się do jakiegoś lekkiego podatku, do ciast np., solonego prosięcia, kilku butelek wina i t. p. Podatek ten bywał nieraz zastępowany czem innem. Nowi mężowie np. w najbliższą po ślubie niedzielę biegali do mety, lub dla zabawy publiczności wykony-

[1]) Znaczenie tego prawa ob. w „Du Conge'a,“ Glossarium, t. I, *Foris maritagium*.

wali pewne sztuki, świadczące o ich sile fizycznej i zręczności. W opactwie Saint-Georges de Rennes, małżonkowie, którzy nie opłacili przedślubnego czynszu, byli obowiązani udać się do Saint-Helier, a młoda małżonka musiała, skacząc przez kamień, śpiewać: „Jestem sobie mężateczka, wiecie o tem dobrze, czy będę szczęśliwa, nic o tem nie wiecie.“ Wszystko to, co prawda, było bardzo upokarzające dla tych osób, ale tym razem nie idzie nam wcale o ocenę wartości tych zwyczajów.

Otóż wskutek nierozumienia właśnie tych średniowiecznych zwyczajowych praw matrymonialnych, wielu nowszych pisarzy ośmieliło się zabrać głos w przedmiocie „prawa pana feudalnego.“

Bezwzględni zwolennicy istnienia prawa *primae noctis*, pojmowanego w znaczeniu naszemu rozumieniu przeciwnem, czepiają się wielu wyrażeń, używanych w historycznych pisanych dokumentach, i lubią chełpić się tem, że w pojmowaniu rzeczy zajmują stanowisko niezależne. Naprzód tedy rozpowiadają w sposób rzekomo naukowy jaki miało początek „prawo pana feudalnego.“ Hektor Boëthius, szkocki doktór z Aberdeen (1516) w swej *Historyi Szkocyi* opowiada następującą anekdotę: Pewien król szkocki imieniem Evenus, żyjący na wiele wieków przed Malkolmem, ustanowił szkaradne prawa, przyznające między innemi panom feudalnym możność posiadania kilku żon i uprzedzania praw męża względem nowozamężnych. Prawo to zapuściło tak głębokie korzenie, że aby je usunąć, trzeba było całej energii Malkolma, popieranego w tem dziele przez królowę, jego żonę. Udało się przecież dobremu królowi zastąpić to prawo opłatą pieniężną, składaną feudalnemu panu jako okup rzeczonego prawa *(Marquette). (Nummum aureum „Marchettam“ vocant).*

Cóż to był za Evenus, co zacz był Malkolm i jego prawa reformacyjne? Dla rozwiązania tego pytania wystarcza przytoczyć historyka Roepsaeta: „Jeżeli istniał kiedy w Szkocyi, powiada ten poważny historyk, król Evenus, to żył podług Boëthinsa, *longa saecla*, na wiele wieków, przed Malkolmem.

Czterech było królów szkockich Malkolmów z imienia, pierwszy zmarł w 958 r., a czwarty w 1165. A zatem, gdyby się nawet przypuściło, że Boëthius mówi o ostatnim z tych czterech i gdyby się sprowadziło te *longa saecula* do jednego tylko wieku, to epoka panowania Evenusa wypadłaby nie dalej jak na wiek XI.

Ale znów faktem jest niezaprzeczenie pewnym, że Wilhelm Zdobywca wprowadził do Anglii prawa i terrytorya feudalne nie wcześniej niż w latach 1066—1087 i, że dopiero z Anglii przejęli je Szkoci. Jakimże więc sposobem mógł Evenus przyznać to prawo *loci dominis*, panom majętności, kiedy sam jeszcze nie istniał przed sprowadzeniem feudalizmu do Szkocyi?

Z drugiej znów strony, gdyby było prawdą, co utrzymywał Boëthius, że szkockie te prawa pochodzą, jak głosi ich nazwa, od Malkolma II, to wtedy baśń ta byłaby jeszcze większym absurdem, albowiem Malkolm II umarł w r. 1033, to znaczy na pół wieku przed tem, zanim Anglicy poznali prawa feudalne i feudalne terrytorya.

Ale już uczeni zauważyli, że prawa te są błędnie przypisywane Malkolmowi II, synowi Kenneta, a to dla tejże samej przyczy-

ny, dla której omawiane tu prawo nie może pochodzić od króla Evenusa. Z tego, że prawa te wspominają o hrabiach i baronach terrytoryalnych, nie wahają się ci uczeni wnosić, iż twórcą ich nie mógł być Malkolm II, albowiem tytuły te nie wcześniej były poznane w Szkocyi jak za Malkolma III, który wstąpił na tron w roku 1057, a poległ w bitwie r. 1093. Słowem, pierwsze ogłoszenie praw szkockich jest późniejsze od wprowadzenia do Angli zwyczajów normadzkich, czyli praw feudalnych, a nawet późniejsze od panowania króla Dawida I, który umarł 24 Maja 1153 roku; a zatem wszystko to, co Boëthius opowiada o tych prawach Malkolma II, o tem prawie pierwszej nocy, jest tem więcej bajeczne, że za Malkolma II nie znano w Szkocyi ani panów feudalnych, ani majętności feudalnych, ani *marchetta.*" Tak dowodzi historyk Roepsaet.

Ale idźmy dalej. Mniemane prawo Malkolma II, stanowiące część tych praw, które rzeczywiście ustanowione zostały za Malkolma III po śmierci Dawida I, częścią pod fałszywym tytułem *Leges Malcolmi Mac Kennet eius nominis secundi*, a częścią pod tytułem *Regiam Maiestatem*, gdzie napis „*Marchettae*" znajduje się w lib. IV, cap. XXII, — brzmi jak następuje:

1. „Trzeba wiedzieć. że podług assyzów [1]) Szkocyi marchetę [2]) każdej kobiety, czy to szlachetnie urodzonej, czy służebnej, czy najemniczej, stanowić będzie jałowica albo trzy solidy [3]), oraz trzy denary [4]) wzamian za prawa sądowe."

2. „A jeżeli ta kobieta jest córką człowieka wolnego, a nie pana jakiejkolwiek miejscowości, jej opłata (marchetta) wynosić będzie jednę krowę, albo sześć solidów oraz sześć denarów na prawa sądowe.

3. „Item marchetta córki thana [5]) albo ochierna [6]), stanowić będzie dwie krowy i dwanaście solidów, a za prawa sądu dwanaście denarów."

4. „Item, marchetta córki hrabiego należy do królowej i stanowić będzie krów dwanaście.„

We wszystkiem tem nie ma ani cienia prawa, analogicznego z „prawem feudalnego pana." *Marchetta niewiast* zarówno dotyczy córek szlachty, hrabiów i thanów, jak córek ludzi służebnych. Niepodobna dopatrzyć w niej kompensaty za prawo, które miało dotykać wszystkie córy Szkocyi.

Łatwo pojąć, ze Boëthius przez nieświadomość tłómaczył prawo *Regiam Majestatem* w znaczeniu pospolitego przesądu, ale w oczach rozsądnej i poważnej krytyki prawa tego zadaniem było

---

[1]) Sąd przysięgłych. [2]) Opłata pieniężna. [3]) solid równa się $^1/_{22}$ funta.
[4]) Srebrny denar równa się $^1/_{40}$ wartości solida.
[5]) *Thanus, thainus, thatnus* — godność państwowa w prawodawstwie anglosaskiem. Dwojacy byli thanowie: *thanus Regis*, czyli godność nieco wyższa od hrabiowskiej (*dimidia relevatio comitis*) i królowi najbliżsi, i *thanus mediocris* — nazwa duchownym niekiedy nadawana w znaczeniu *presbyterorum, canonicorum* (*Du Cange*, Glossar. Thainus).
[6]) *Ogetharius*, w prawie *Regiam Majestatem* lib. IV. c. 31, § 3 oznacza szkocką nazwę godności, po szkocku *Ochiern* zwaną, a w cytowanem miejscu prawa równoznaczną z Thanem. (*Du Cange*, Glossar. wyr. *Ogetharius*).

zwalczenie złych i zepsutych obyczajów. Takie też jest zdanie lepszych angielskich prawników.

Co się tyczy świadectw, któremi usiłowano poprzeć przypuszczalne praktykowanie „prawa feudalnego pana," to przedewszystkiem trzeba usunąć na bok wiele bardzo takich świadectw, które nic wspólnego nie mają z omawianem „prawem pana," w jakiemkolwiekby je kto chciał rozumieć znaczeniu, jak również i takich świadectw, które niesłusznie przypisywano poważnym uczonym. Ludwik Veuillot zręcznie ośmieszył tendencye przeciwników katolicyzmu, wykazując im, jak się nieprawnie podszywają pod poważne nazwiska uczonych. W przytaczaniu świadectw odsyłają oni do Du Cange'a, uczonego i sumiennego pisarza. Otwieram Du Cange'a i widzę, że on odsyła do Brodeau, biorę do rąk Brodeau i cóż tam znajduję? Oto, że ten zamiast mówić o „prawie pana feudalnego" w rozumieniu naszych przeciwników, sprowadza rzecz całą do *obrzydliwego i wstrętnego zwyczaju, który istniał u ludów północnych, a który został usunięty przez chrystyanizm.*

Rzecz to szczególna, że wszystkie świadectwa, więcej przychylne istnieniu mniemanego „prawa feudalnego pana," pochodzą z czasów nowszych i są bardzo wątpliwej autentyczności. Taki np. suzeren z Louvie oświadcza w r. 1538 w swem wyznaniu *(Aveu)*, przechowanem do dziśdnia w archiwum m. Pau, „że on miał prawo pozostawania prima nocte post nuptias cum maritata." To jego *Aveu* jest zredagowane w narzeczu *bearnais*, podczas gdy wiadomo, że tej natury dokument, żeby mógł przybrać formę prawną, powinien był być napisany po łacinie lub po francusku. Inny znów suzeren z Bizanos w tymże roku 1538, tak samo jak tamten, szlachcic gaskoński, pod niebiosa wynosi starożytne *prawo swych antenatów do świeżo zamężnych* oraz wymianę tegoż prawa na *ćwiartkę baraniny lub na jednego kapłona:* całość poparta *opinią publiczną i wielkim rozgłosem.* Wszystko to jednak nie dosyć poważne i mało przekonywające.

Jeszcze jeden wypadek, przytoczony przez jednego z najnowszych prelibaryuszów, Delpit'a. W r. 1507, w miejscowości Drucat, okręgu Amiens miał istnieć zwyczaj, że „gdy kto z poddanych lub z poddanek rzeczonej miejscowości wstępował w związki małżeńskie... małżonkowie nie mogli żyć po małżeńsku bez pozwolenia swego zwierzchniczego pana, aut nisi prius dominus iste cum dicta femina dormiret, o które to pozwolenie obowiązani byli prosić rzeczonego pana albo jego urzędników; za co byli obowiązani złożyć porcyę mięsa... a prawo rzeczone zowie się prawem *de cullage.*" Oczywiście, alternatywa niekorzystna dla nowożeńca w Drucat, jest warunkiem groźnym, niemądrym, bezwstydnym nawet, jeśli o to idzie, ale zawsze tylko warunkiem, niezdolnym do ustanowienia własną mocą takiego prawa, jak „Prawo feudalnego pana", a zwłaszcza niezdolnym do utrwalenia takiego prawa; *porcya mięsa* zanadto jest zwykłym artykułem żywności, żeby nie mogła przeszkodzić wykonaniu tego drakońskiego „prawa pana." A przecież Louvie i Drucat są to najpoważniejsze fakta, które się w danym przedmiocie przytaczają; historyk francuski Henryk Martin [1]) na podstawie tych

[1]) Histoire de France t. V. str. 568.

dwóch tylko przez się przytoczonych faktów skromnie wnioskuje— *o możliwości istnienia tego haniebnego prawa.*

Inne fakta, przytaczane na poparcie tego prawa, znajdują bardzo naturalne wyjaśnienie w okupie, wymaganym przez zwierzchniczych panów przy sposobności małżeństwa zawieranego przez ich poddanych.

Wystarcza główniejsze z nich przytoczyć bez wszelkich komentarzy.

„W Auxi-le-Chateau, gdy ktoś obcy zawiera małżeństwo z panną lub niewiastą, pochodzącą z ludu auxijskiego albo mieszkającą w tem mieście, nequeunt ipsi nocte post nuptias simul iacere, nie otrzymawszy na to pozwolenia od pana lub jego urzędników pod karą LX solidów grzywny.“ (Bonthors).

„Szymon de Pierrecourt uczynił wassalom swoim darowiznę pewnego prawa „Quemdam redditum, qui culugium dicebatur, videlicet tres solidos, quos mihi singuli reddebant quando filias suas maritabant.“

„W XII w., pisze Leopold Delisle, w Carpignet, opactwie Caenny, żądano trzy sous od wieśniaka, którego córka wychodziła za mąż po za granicami feudalnej majętności (seigneurie). W następnym wieku włościanie z Verson uiszczali się z podobnego prawa na rzecz zakonników z Mont-Saint-Michel.

W przyznawaniu lenności w Trop w r. 1455 widzimy jeszcze, że wassalowie obowiązani są płacić „cullugium“ *(cullage)* od małżeństwa. Jak w jednym tak w drugim wypadku idzie oczywiście o czynsze w pieniądzach, co upoważnia do nadawania podobnegoż znaczenia *prawu de cullage* (gdy się kto żeni), które to prawo miał hrabia d'Eu nad swymi poddanymi (wassalami) z Saint-Martin-le-Guillard“ [1]).

Zbyteczną byłoby rzeczą przedłużać ten szereg świadectw, gdyby się to nawet w ogóle dało uczynić bez powtarzania anegdot i dokumetów podejrzanej wartości. „Prawo feudalnego pana“ jest zagadnieniem poważnie zbadanem we Francyi przez Ludw. Veuillot'a i A. de Foras, a w Niemczech przez Karola Schmidta [2]). Nam zaś nie pozostaje nic więcej, jak do szeregu dowodów przeciw tej śmiesznej legendzie przez tych pisarzy zebranych, a przez nas tu w krótkiej analizie streszczonych, dorzucić przytoczony przez jednego z powyższych pisarzy *(Foras. Ibid.* str. 272) jako najwyższy stopień widoczności sprawy, następujący ustęp średniowiecznego prawa zwyczajowego we Francyi, który to ustęp opisuje wzajemne prawa suzerenów i ich wassalów w omawianym przedmiocie:

„Item na zasadzie tego, co wyżej powiedziano, możesz i powinieneś wiedzieć i rozumieć, iż na wypadek, gdyby pan zwierzchniczy jaceret cum uxore sui feudatarii aut cum filia ipsius, quae fuerit virgo, aut cum consanguinea ipsius, wiedz że wtedy poddany powinien być na zawsze wyjęty z pod władzy pana.“ To znaczy, że staje sie zupełnie wolny.

---

[1]) Delisle. Etudes.
[2]) Jus primae noctis. Freiburg 1881.

„W przeciwnym razie, jeśliby poddany jaceret cum uxore domini sui aut cum filia eius, etiamsi haec fuerit virgo, wiedz, że poddany, czyniąc to, traci swe lenno i powinien postradać to, co otrzymuje od rzeczonego pana. A gdyby to był człowiek jego dworu, cała jego własność powinna przejść w posiadanie pana."

Ob. *Louis Veuillot*, Droit du Seigneur.... — *A. de Foras*, Le droit du Seigneur, 1897. — *Karl Schmidt.* Jus primae noctis, Freiburg 1881. „Revue des questions historiques," t. I, str. 95; t. VI, str. 304; t. XIV. str. 702. *(Guilleux).*

X. W. S.

K.

KABAŁA (ob. *Żydowska wiara*).

KAMIEŃ (*Okres Ka*).—Zaprzeczyć się nie da, że niegdyś człowiek wyrabiał z kamienia broń i narzędzia do użytku domowego służące. Wszak i dziś jeszcze, pomimo wygórowanej oświaty, po zapadłych wioskach zachodniej nawet Europy przekłada się kamień nad żelazo w domowem użyciu.

W artykule niniejszym idzie nam wszakże o to, czy był kiedy czas, w którymby posługiwano się tylko kamieniem z wyłączeniem wszelkich metalów, czyli innemi słowy, czy istniał kiedy dla Europy rzeczywisty okres kamienia.

Na pytanie to odpowiedzieć musimy twierdząco. O ile bowiem archeologia przemawia za najodleglejszą starożytnością przemysłu metalurgicznego w innych częściach świata, takich np. jak Azya lub Afryka, o tyle znów taż archeologia stwierdza brak znajomości tego przemysłu u pierwszych przybyszów na terytorya zachodniej Europy.

Niema wprawdzie dowodów na to,aby człowiek zszedł kiedykolwiek w Europie na ten stopień cywilizacyjnego upadku, na którym się dziś znajdują niektóre współczesne nam ludy, a który to stopień cywilizacyjnego niemowlęctwa chętnieby wyzyskali zwolennicy ewolucyonizmu na korzyść teoryi o zwierzęcem pochodzeniu człowieka. Przeciw takiej teoryi energicznie protestują archeologiczne odbrycia (ob. art. *Człowiek*). Lecz czemu zaprzeczyć się nie da, to bezwątpienia temu, że liczne fakta stwierdzają nieznajomość użycia metalu u pierwotnych mieszkańców zachodniej Europy.

Na poparcie tego twierdzenia, które podług ewolucyonistów nie potrzebuje dowodów, zwolennicy istnienia epoki przedhistorycznej wskazują na olbrzymią mnogość przedmiotów, zapełniających dziś europejskie muzea, a wyrabianych niegdyś z kamieni rozmaitego gatunku, szczególniej z krzemienia. Szczerze mówiąc, taki argument wcale nas nie przekonywa, albowiem ponieważ kamień od niepamiętnych czasów był w użyciu codziennem i do dziś nawet miejscami ma zastosowanie, nic przeto dziwnego, że wyrabiane z niego przedmioty przechowały się w ziemi do dziśdnia. I nie tyle nas zastanawia wielka przedmiotów tych mnogość, ile raczej względna ich w wykopaliskach rzadkość. Trzeba bowiem uwzględnić, że podczas gdy przedmioty

metalowe, zwłaszcza żelazne, przez oksydowanie się mogły znikać powoli w łonie ziemi, przedmioty kamienne natomiast wolne od chemicznego przetwarzania się, musiały wszystkie przejść do naszych czasów. A tymczasem, cóż to znaczy ta garść wykopalisk, zebranych po muzeach świata, wobec olbrzymiego szeregu ludzkich pokoleń, które przeszły przed nami choćby tylko w granicach tradycyjnej chronologii? Więcej aniżeli wszystkie inne odkrycia zwracają na się uwagę rzadkie wykopaliska stratygraficzne, które nam odsłaniają warstwy wyrobów różnego przemysłu ludzkiego, jedne na drugich poukładane *(superpozycya)* w jednem miejscu, w porządku widocznie chronologicznym; najdawniejszą warstwę tych wyrobów cechuje wyłącznie używanie kamienia.

Trzeba nam z góry powiedzieć, że wypadki tego rodzaju wykopalisk stratygraficznych nie są znów tak bardzo zwykłe, jak to utrzymują zwolennicy epoki przedhistorycznej. Gdzie-nie-gdzie tylko spotykają się wykopaliska także z rozklasyfikowanymi przedmiotami przemysłu, a tam gdzie one się znajdują, jeśli mają stwierdzać teoryę prehistoryków o trzech odrębnych okresach przedhistorycznych, to w superpozycyi poszczególnych rodzajów przemysłu powinienby być zachowany porządek, jakiego wymaga rzeczona teorya. Przytoczę tu naprzód kilka podobnych wypadków, gdzie wyroby metalowe znajdowano ściśle odgraniczone i poukładane ponad warstwą przedmiotów z kamienia.

Archeolog francuski Adryan Arcelin natrafił w miejscowości Boz, leżącej na lewym brzegu Saony, na stacyę gallo-rzymską w głębokości jednego metra pod powierzchnią ziemi, a jeszcze o jeden metr głębiej znalazł takąż stacyę neolityczną, obejmującą wyroby z kamienia gładzonego. We wszystkich swych poszukiwaniach na brzegach tej rzeki francuski uczony spotykał ustawicznie wyroby rzymskie i metalowe w głębokości dwóch metrów pod ziemią, a wyroby kamienne — w głębokości od dwóch do pięciu metrów.

W sławnej grocie d'Arcy-sur-Cure (Yonne) markiz de Vibraye trafił na trzy różne warstwy. Zwierzchnia warstwa nie zawierała metalów, ale natomiast resztki gatunków zwierząt współczesnych, które wskazują na dosyć niedawną formacyę pokładu. Podspodem zaś tego pokładu znaleziono tylko krzemień łupany i kości zwierzęce zaginionych gatunków w rodzaju reniferów i wielkich niedźwiedzi.

Widownią wielu odkryć podobnych była miejscowość Charente. W jednej z grot, zwanej Fadets, w gminie Vilhonneur, znaleziono pod pokryciem, pochodzącem z epoki rzymskiej, zabytki najpierwotniejszych wyrobów w rodzaju krzemiennych żeleści i niezgrabnych urn czy garnków.

Znajdująca się w tejże gminie grota du Placard zawierała szereg pokładów, na większą jeszcze zasługujących uwagę. Pokładów tych naliczono około ośmiu, przedzielonych wapieniem i zawierających przedmioty kamienne, w rozmaity sposób obrabiane, bez żadnego śladu metalu.

Jakkolwiek rzadkie są tego rodzaju odkrycia, sądzimy wszakże, iż liczba ich wystarcza, by przekonać o istnieniu okresu kamienia. Toż samo powiedzieć można nie tylko o Francyi, ale o całej Euro-

pie, gdyż wszędzie lub prawie wszędzie, a szczególnie w Anglii i w Danii napotykano pokłady z podobną klassyfikacyą przedmiotów, o jakiej przed chwilą wspominaliśmy lub nawet jeszcze bardziej zastanawiające.

Mamy jeszcze inny dowód, aczkolwiek tylko negatywny, ale jednak w danej sprawie nie bez pewnego znaczenia. Znamy już liczne wykopaliska. gdzie, obok skamieniałych szczątków rozmaitego gatunku zaginionych w krajach północnej Europy zwierząt, spotykano wyroby ludzkiego przemysłu: jakoż, przypuszczamy, że nigdzie dotąd w takich wykopaliskach nie natrafiono na przedmioty z metalu. Otóż właśnie zdaje się, że ta okoliczność może stanowić dowód, iż w tej względnie odległej epoce, którą nazywają epoką czwartorzędową, a która zamyka czasy geologiczne, człowiek w naszej strefie żyjący, ograniczał się rzeczywiście tylko na wyłącznem używaniu kamienia, drzewa i kości.

Jeszcze jedna uwaga. Pewne fakta dozwalają przypuszczać, że były—nie już jeden, ale dwa okresy kamienia, ściśle od siebie odgraniczone: jeden mogący się odnieść do epoki czwartorzędowej, drugi, któryby się zaliczał już do epoki dzisiejszej. Oba te okresy miałyby swoje odrębne cechy: jeden — cechę kamienia łupanego, drugi—kamienia gładzonego, szlifowanego.

Zachodzi teraz pytanie, czy te dwa okresy, z których jeden nazwano *paleolitycznym* (od wyr. παλαίος starożytny i λίθος kamień), a drugi *neolitycznym* (νεός nowy) rzeczywiście są tak zupełnie między sobą różne, jak chcą niektórzy zwolennicy istnienia epoki przedhistorycznej? Czy rzeczywiście pierwszy z tych dwóch okresów nigdy nie wkracza w granice drugiego? Czy cechujące ich skamieniałe kości zwierzęce nie spotykają się nigdy razem z kamieniem gładzonym? Czy urny i sprzęty domowe należą wyłącznie do okresu neolitycznego. Żeby to módz twierdzić, trzebaby chyba zamknąć oczy na oczywiste fakta. W wielu razach, prawda, że natrafiano na pomieszczone obok siebie zwierzęta skamieniałe domowe, kamień łupany, kamień obrabiany i urny rozmaitego gatunku, ale każdy przyzna, że wielokrotne wypadki superpozycyi czyli istnienia warstw przemysłu, poukładanych jedne nad drugiemi, same przez się nie popierają jeszcze teoryi podziału okresu kamienia na dwie części. Niech nam będzie wolno przytoczyć kilka przykładów.

W grocie Gourdan (Wyższa Garonna), tak drobiazgowo zbadanej przez niejakiego Piette'a, znaleziono ognisko z okresu kamienia gładzonego, oddzielnie od kości renifera, stanowiących główną zawartość wykopaliska.

Tenże sam uczony badacz wykazał w grocie Duruthy, w miejscowości Sordes (Landes) rozmaite jedne na drugich leżące pokłady, z których tylko pokład najwyższy zawierał przedmioty, odnoszące się do okresu kamienia obrabianego czyli gładzonego.

Tak samo się rzecz ma z archeologicznem odkryciem w grocie Placard w Vilhonneur (Charente). Tu dostrzeżono aż ośm ściśle od siebie odgraniczonych pokładów archeologicznych; otóż wszystkie one należały do okresu kamienia łupanego, z wyjątkiem jednego pokładu najświeższej daty, zawierającego przedmioty z kamienia obrabianego obok urn i kości zwierząt z gatunków jeszcze żyjących.

Słowem trzeba przyznać, że na poparcie podziału wieków przedhistorycznych na dwa okresy kamienne stratygrafia przedstawia bardzo mało danych; ale za to inne szczegóły mogą się przyczynić do uzasadnienia tego podziału. To naprzykład jest godne uwagi, że kamień łupany napotyka się najczęściej razem ze szczątkami zwierząt z gatunków wygasłych lub zaginionych, jak mamuta, nosorożca, renifera, podczas gdy kamień obrabiany bardzo rzadko odnajduje się w takiem otoczeniu. Obecność w tych wykopaliskach zwierząt domowych, a przynajmniej gatunków żyjących, jak również obecność urn świadczy o świeżem pochodzeniu tych wykopalisk.

Wszelako i tu potrzebna pewna ostrożność. Prawda, że nie można, zdaje się, wątpić o większej starożytności kamienia łupanego od kamienia obrabianego; ale czy warto rzeczywiście odnosić erę neolityczną do okresu kamienia? Naszem zdaniem możnaby na to dać przeczącą odpowiedź. W miarę postępu wiedzy coraz bardziej przekonywają się uczeni, że większość wykopalisk i zabytków starożytności, odnoszonych pierwotnie do okresu kamienia obrabianego, w rzeczywistości odnosi się do okresu metalu. Do takich zabytków przeszłości należą dolmeny (kurchany) i zabytki megalityczne. Dokonywane w ostatnich czasach poszukiwania wykazały, że większość tych zabytków, nawet wynajdywanych w Bretanii, a uważanych za najstarożytniejsze, należy w rzeczywistości do okresu metalu. O wykopaliskach zaś, zawierających bronz, nawet się nie wspomina już dzisiaj.

Rzecz pewna, że w tych zabytkach archeologicznych, jak w ogólności we wszystkich wykopaliskach odnoszonych do okresu neolitycznego, przeważa kamień, ale wystarcza choć najmniejsza, autentycznie stwierdzona cząsteczka metalu w tych wykopaliskach, by już nie można było ich odnieść do okresu kamienia.

W obec tego dyrektor muzeum w Saint-Germain-en-Laye, Alexander Bertrand, zdaje się mieć słuszność, gdy proponuje połączenie w jeden okres i utożsamienie dwóch mniemanych okresów: okresu kamienia obrabianego czyli gładzonego i okresu bronzu, — przynajmniej dla wykopalisk, odnajdywanych na przestrzeni Galii. I rzeczywiście, te dwa okresy zdają się tworzyć jeden—pierwszy z dzisiejszej epoki geologicznej. Początkowo w okresie tym zapewne prawie wyłącznie używano kamienia, co byłoby nawet bardzo zrozumiałe u ludu świeżo zdala przybyłego, zmuszonego do pośpiesznego zapobiegania najpilniejszym swoim potrzebom, a mogącego w długiej tułaczce zatracić częściowo tajniki wyrobów metalurgicznych. Lecz że tajników tych nie mógł całkowicie zatracić lud cały, umiał je przeto łatwo w swem łonie odnaleść, gdy stawszy się spokojnym posiadaczem zajętych przestrzeni, zaczął powoli rozwijać swe urządzenia domowe.

Mówiąc prawdę, owe ludy napływowe, które pochłonęły i odparły na północ i na południe plemiona czwartorzędowe, a razem wprowadziły do Europy zachodniej kamień obrabiany i bronz, należały prawdopodobnie do tej wielkiej rodziny aryjskiej, indo-europejskiej czyli Jafetowej, do której my należymy na równi z olbrzymią większością ludności europejskiej. Stanowiły one niewątpliwie odrośl celtycką, żyjącą jeszcze za dni naszych na zachodzie Francyi i na wyspach Brytyjskich.

Aczkolwiek nie łatwa to rzecz w podobnym, jak ten, przedmiocie oznaczyć pewne terminy czasu, to jednak przypuszczać można z wielu archeologami i historykami—historya bowiem aż do owych granic rozciąga swe mgliste nieco panowanie,—że napływ do Europy tej pierwszej grupy aryjskiej przypada na wiek XII do XIV przed erą chrześcijańską.

Znacznie później, bo około V w. nowi z kolei przybysze, przez jednych Gallami albo Galatami, przez innych zaś Kymrami zwani, będący odroślą tegoż samego szczepu aryjskiego, wyparli swych poprzedników do mniej dostępnych okolic Galii, na zachód i na południe, i wprowadzili nowy przemysł — żelazny, z którego wyroby odnajdujemy w grobowcach *(tumulus)* Wschodniej Francyi i środkowej Europy. Istotnie grobowce mogą być uważane za dzieło charakterystyczne i właściwe tej nowej rasie ludu, podczas gdy dolmeny i menhiry (kamienie stawiane) i inne prawdziwie megalityczne zabytki pochodziłyby od ludów dawniejszych. Jakoż zabytki tego ostatniego rodzaju napotykamy tylko w zachodniej, środkowej i południowo-zachodniej Francyi, gdy przeciwnie grobowcami zasłana jest cała wschodnia strona Francyi i środkowa Europa. Pierwsze więc zabytki byłyby pochodzenia celtyckiego, drugie— gallijskiego.

Zbyteczna dodawać, że w czasach przedhistorycznych i inni także przybysze mogli docierać do terrytoryów gallijskich. Śródziemnomorskie naprzykład wybrzeża gallijskie wskutek łatwiejszego zetknięcia z ludami wschodu, mogły wcześniej przyjąć zarodki cywilizacyi, aniżeli środkowe przestrzenie Europy. Wiemy, że Marsylia założona na 600 lat przed Chrystusem, w epoce, kiedy głębię krajów galijskich zalegały najgrubsze ciemności, a kraje te jeszcze w cztery wieki później dla Greków i Rzymian były *terra incognita*. Fenicyanie też zapewne w odległych podróżach swych do wysp Kassyterydzkich (Sorlingues) i do Kornwalii, dokąd jeździli po cynę do wyrabiania bronzu, zarówno dla żywności jak dla braku bussoli zmuszeni trzymać się brzegów stałego lądu, musieli wchodzić w stosunki z mieszkańcami wybrzeży i zostawiać tu i owdzie wyroby swego przemysłu. W ogólności jednak dla oryentowania się w ciemnym labiryncie czasów przedhistorycznych, wystarczają wskazane przez nas powyżej dwie wielkie wędrówki ludów ku zachodnim krańcom Europy. To też trzymając się tej nici Aryadny, archeolog słuszną obierze drogę w badaniu i podziale tak zagmatwanych a licznych, przez zamierzchłe wieki nam przekazanych zabytków. Przedstawią się oczom jego w kolei wieków trzy narodowe grupy, każda ze swą odrębną cywilizacyą i ze swymi do dziś dnia żyjącymi przedstawicielami. I tak, naprzód w okresie kamienia łupanego ludność rzadko osiadła, pochodzenia może iberyjskiego, żyjąca z myślistwa i rybołóstwa, — obok zwierząt, z których takie jak słoń, nosorożec i renifer wyginęły już na terrytoryum zachodniej Europy. Jeśli to prawda, co mówiono w ostatnich czasach, że mojżeszowy potop nie był powszechny, to pierwotna ta ludność mogłaby być uważana za pochodzącą w prostej linii od Adama z pominięciem Noego, któremu może była współczesna. Ostatnimi jej przedstawicielami byliby Baskowie, zamieszkujący Pireneje, oraz Finnowie, wygnańcy na kresach północnej Europy. W każdym razie godne to zastano-

wienia, że języki obu tych ludów mają w naturze swej coś pierwotnego, co żadną miarą nie pozwala ich mieszać z wielką rodziną języków indo-europejskich.

Później przybyliby Celtowie; ci już przynajmniej byliby potomkami Noego. Od ich przybycia zaznaczałby się początek okresu neolitycznego czyli kamienia obrabianego, który to okres łączy się bezpośrednio z okresem bronzu. Wreszcie przybywają właściwi Gallowie, którzy odpychają swych poprzedników ku zachodowi i uzupełniają przemysł metalurgiczny, wprowadzając żelazo, najpożyteczniejszy, jeśli nie najcenniejszy z metali.

Jeśli te rzeczy nie odbywały się w tym samym, jakeśmy wskazali, porządku, to przynajmniej można powiedzieć, że ten porządek odpowiada wszystkim słusznym wymaganiom wiedzy o epoce przedhistorycznej, a przytem jest zgodny z pozytywnemi danemi historycznemi. Niepodobna żądać pewniejszych danych w tak niepewnym, jak wypadki przedhistoryczne, przedmiocie.

Źródła. O okresie kamienia pisali: *Mortillet*, Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme (miesięcznik, założony r. 1865 przez Mortillet'a).—2) *De Nadaillac*, Les premiers hommes et les temps préhistoriques, (Masson. 1881. Paryż). — 3) *Alex. Bertrand*, Archéologie celtique et gauloise (1876) i *tegoż* La Gaule avant les Gaulois. 1884. Paryż.—4) Szczególnie zaś *Hamard*, Etudes critiques d'Archéologie préhistorique. 1880. Paryż, i *tegoż:* L'age de la pierre et l'homme primitive. 1883. Paryż. *(Hamard).*

X. W. S.

KANON *(Katolicki K'n ksiąg świętych).* —Wyraz *Kanon* z greckiego κανών, właściwie znaczy *prawidło*, *normę*. Kanon więc ksiąg świętych oznacza prawidło, normę praktyczną, podług której można rozpoznać księgi święte. Zgodnie z tem etymologicznem znaczeniem starożytni Ojcowie Kościoła nazwę *Kanonu* nadali autentycznemu zbiorowi ksiąg natchnionych, i księgami kanonicznemi nazwali wszystkie księgi lub wszystkie części ksiąg należących do tego zbioru. Gdy Kościół czyli jego nauczyciele dokonali spisu ksiąg autentycznie uznanych za boskie, urzędowy ten spis książek otrzymał nazwę *Kanonu* ksiąg świętych.

Tak rozumiany, *Kanon* został uroczyście określony na czwartej sessyi Soboru Trydenckiego w ten sposób: „Sobór uważa za konieczne dodać do tego dekretu spis ksiąg świętych, aby nikt nie mógł wątpić, jakie księgi to zgromadzenie przyjmuje. Są one następujące: księgi Starego Testamentu: pięć ksiąg Mojżesza, to jest Księga Rodzaju, Wyjścia, Kapłańska, Liczb, Powtórzonego Prawa (Deuteronomium); księga Jozuego, Sędziów, Rut; cztery księgi Królewskie, dwie księgi Kronik (Paralipomenon), pierwsza księga Ezdrasza, druga księga Ezdrasza, którą nazywają księgą Nehemiasza, księga Tobiasza, Judyty, Estery, Joba, Psałterz Dawida, złożony ze stu pięćdziesięciu psalmów, Przypowieści, Ekklezyastes, Pieśni nad pieśniami, Mądrości, Ekklezyastyk; księgi: Izaiasza, Jeremiasza z Baruchem, Ezechiela, Daniela; księgi dwunastu mniejszych proroków, mianowicie: Ozeasza, Joela, Amosa, Abdyasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zacharyasza, Malachiasza; dwie księgi Machabejskie, pierwsza i druga. Księgi Nowego Testamentu: czte-

Aczkolwiek nie łatwa to rzecz w podobnym, jak ten, przedmiocie oznaczyć pewne terminy czasu, to jednak przypuszczać można z wielu archeologami i historykami—historya bowiem aż do owych granic rozciąga swe mgliste nieco panowanie,—że napływ do Europy tej pierwszej grupy aryjskiej przypada na wiek XII do XIV przed erą chrześcijańską.

Znacznie później, bo około V w. nowi z kolei przybysze, przez jednych Gallami albo Galatami, przez innych zaś Kymrami zwani, będący odroślą tegoż samego szczepu aryjskiego, wyparli swych poprzedników do mniej dostępnych okolic Galii, na zachód i na południe, i wprowadzili nowy przemysł — żelazny, z którego wyroby odnajdujemy w grobowcach *(tumulus)* Wschodniej Francyi i środkowej Europy. Istotnie grobowce mogą być uważane za dzieło charakterystyczne i właściwe tej nowej rasie ludu, podczas gdy dolmeny i menhiry (kamienie stawiane) i inne prawdziwie megalityczne zabytki pochodziłyby od ludów dawniejszych. Jakoż zabytki tego ostatniego rodzaju napotykamy tylko w zachodniej, środkowej i południowo-zachodniej Francyi, gdy przeciwnie grobowcami zasłana jest cała wschodnia strona Francyi i środkowa Europa. Pierwsze więc zabytki byłyby pochodzenia celtyckiego, drugie— gallijskiego.

Zbyteczna dodawać, że w czasach przedhistorycznych i inni także przybysze mogli docierać do terrytoryów gallijskich. Śródziemnomorskie naprzykład wybrzeża gallijskie wskutek łatwiejszego zetknięcia z ludami wschodu, mogły wcześniej przyjąć zarodki cywilizacyi, aniżeli środkowe przestrzenie Europy. Wiemy, że Marsylia założona na 600 lat przed Chrystusem, w epoce, kiedy głębię krajów galijskich zalegały najgrubsze ciemności, a kraje te jeszcze w cztery wieki później dla Greków i Rzymian były *terra incognita*. Fenicyanie też zapewne w odległych podróżach swych do wysp Kassyterydzkich (Sorlingues) i do Kornwalii, dokąd jeździli po cynę do wyrabiania bronzu, zarówno dla żywności jak dla braku bussoli zmuszeni trzymać się brzegów stałego lądu, musieli wchodzić w stosunki z mieszkańcami wybrzeży i zostawiać tu i owdzie wyroby swego przemysłu. W ogólności jednak dla oryentowania się w ciemnym labiryncie czasów przedhistorycznych, wystarczają wskazane przez nas powyżej dwie wielkie wędrówki ludów ku zachodnim krańcom Europy. To też trzymając się tej nici Aryadny, archeolog słuszną obierze drogę w badaniu i podziale tak zagmatwanych a licznych, przez zamierzchłe wieki nam przekazanych zabytków. Przedstawią się oczom jego w kolei wieków trzy narodowe grupy, każda ze swą odrębną cywilizacyą i ze swymi do dziś dnia żyjącymi przedstawicielami. I tak, naprzód w okresie kamienia łupanego ludność rzadko osiadła, pochodzenia może iberyjskiego, żyjąca z myślistwa i rybołóstwa, — obok zwierząt, z których takie jak słoń, nosorożec i renifer wyginęły już na terrytoryum zachodniej Europy. Jeśli to prawda, co mówiono w ostatnich czasach, że mojżeszowy potop nie był powszechny, to pierwotna ta ludność mogłaby być uważana za pochodzącą w prostej linii od Adama z pominięciem Noego, któremu może była współczesna. Ostatnimi jej przedstawicielami byliby Baskowie, zamieszkujący Pireneje, oraz Finnowie, wygnańcy na kresach północnej Europy. W każdym razie godne to zastano-

wienia, że języki obu tych ludów mają w naturze swej coś pierwotnego, co żadną miarą nie pozwala ich mieszać z wielką rodziną języków indo-europejskich.

Później przybyliby Celtowie; ci już przynajmniej byliby potomkami Noego. Od ich przybycia zaznaczałby się początek okresu neolitycznego czyli kamienia obrabianego, który to okres łączy się bezpośrednio z okresem bronzu. Wreszcie przybywają właściwi Gallowie, którzy odpychają swych poprzedników ku zachodowi i uzupełniają przemysł metalurgiczny, wprowadzając żelazo, najpożyteczniejszy, jeśli nie najcenniejszy z metali.

Jeśli te rzeczy nie odbywały się w tym samym, jakeśmy wskazali, porządku, to przynajmniej można powiedzieć, że ten porządek odpowiada wszystkim słusznym wymaganiom wiedzy o epoce przedhistorycznej, a przytem jest zgodny z pozytywnemi danemi historycznemi. Niepodobna żądać pewniejszych danych w tak niepewnym, jak wypadki przedhistoryczne, przedmiocie.

Źródła. O okresie kamienia pisali: *Mortillet*, Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme (miesięcznik, założony r. 1865 przez Mortillet'a).—2) *De Nadaillac*, Les premiers hommes et les temps préhistoriques, (Masson. 1881. Paryż). — 3) *Alex. Bertrand*, Archéologie celtique et gauloise (1876) i *tegoż* La Gaule avant les Gaulois. 1884. Paryż.—4) Szczególnie zaś *Hamard*, Etudes critiques d'Archéologie préhistorique. 1880. Paryż, i *tegoż:* L'age de la pierre et l'homme primitive. 1883. Paryż. *(Hamard).*

X. W. S.

KANON *(Katolicki K'n ksiąg świętych).* —Wyraz *Kanon* z greckiego κανών, właściwie znaczy *prawidło*, *normę*. Kanon więc ksiąg świętych oznacza prawidło, normę praktyczną, podług której można rozpoznać księgi święte. Zgodnie z tem etymologicznem znaczeniem starożytni Ojcowie Kościoła nazwę *Kanonu* nadali autentycznemu zbiorowi ksiąg natchnionych, i księgami kanonicznemi nazwali wszystkie księgi lub wszystkie części ksiąg należących do tego zbioru. Gdy Kościół czyli jego nauczyciele dokonali spisu ksiąg autentycznie uznanych za boskie, urzędowy ten spis książek otrzymał nazwę *Kanonu* ksiąg świętych.

Tak rozumiany, *Kanon* został uroczyście określony na czwartej sessyi Soboru Trydenckiego w ten sposób: „Sobór uważa za konieczne dodać do tego dekretu spis ksiąg świętych, aby nikt nie mógł wątpić, jakie księgi to zgromadzenie przyjmuje. Są one następujące: księgi Starego Testamentu: pięć ksiąg Mojżesza, to jest Księga Rodzaju, Wyjścia, Kapłańska, Liczb, Powtórzonego Prawa (Deuteronomium); księga Jozuego, Sędziów, Rut; cztery księgi Królewskie, dwie księgi Kronik (Paralipomenon), pierwsza księga Ezdrasza, druga księga Ezdrasza, którą nazywają księgą Nehemiasza, księga Tobiasza, Judyty, Estery, Joba, Psałterz Dawida, złożony ze stu pięćdziesięciu psalmów, Przypowieści, Ekklezyastes, Pieśni nad pieśniami, Mądrości, Ekklezyastyk; księgi: Izaiasza, Jeremiasza z Baruchem, Ezechiela, Daniela; księgi dwunastu mniejszych proroków, mianowicie: Ozeasza, Joela, Amosa, Abdyasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zacharyasza, Malachiasza; dwie księgi Machabejskie, pierwsza i druga. Księgi Nowego Testamentu: czte-

ry Ewangelie, według Mateusza, Marka, Łukasza i Jana; Dzieje Apostolskie, napisane przez Łukasza ewangelistę; czternaście listów apostoła Pawła, mianowicie: jeden do Rzymian, dwa do Koryntian, jeden do Galatów, do Efezów, do Filipensów, do Kolossan, dwa do Tessaloniczan, dwa do Tymoteusza, jeden do Tytusa, do Filemona, do Żydów; jeden list apostoła Jakóba. dwa—apostoła Piotra, trzy—apostoła Jana, jeden apostoła Judy i Objawienie apostoła Jana. Jeżeliby kto nie przyjmował za święte i kanoniczne tych ksiąg całych ze wszystkiemi ich częściami, jak to jest zwyczaj czytania ich w Kościele katolickim i jak się znajdują w starożytnem wydaniu wulgaty łacińskiej..., niech będzie wyklęty!"

Kanon ten za naszych czasów nie wywołuje żadnego zarzutu odnośnie do Nowego Testamentu. Cały spór między katolikami i ich przeciwnikami dotyczy Kanonu Starego Testamentu.

Księgi Starego Testamentu, wyliczone w Kanonie Trydenckim, dzielą się na dwie kategorye: na księgi *proto-kanoniczne* i *deutero-kanoniczne*; te ostatnie protestanci usiłują nazwać *apokryficznemi*. Księgi pierwszego rodzaju są przyjmowane przez Żydów, jako księgi natchnione przez Boga, o boskim zaś ich charakterze nigdy nie powątpiewano w Kościołach chrześcijańskich. Księgi drugiej kategoryi nigdy nie były przyjęte do kanonu Żydów Palestyńskich, chociaż jest rzeczą prawdopodobną, że Żydzi helleniści uważali je za boskie; powaga ich nie zawsze była niezaprzeczoną, i, gdy wielka herezya XVI wieku postawiła Biblię za jedyną regułę wiary, nieomieszkała usunąć tych ksiąg na drugi plan, uważając je wprawdzie za pobożne i pożyteczne, ale nie za posiadające w sobie natchnione słowo Boże. Byli i między katolikami niektórzy, co w ślad za doktorem J. Jahnem i kardynałem Caietanem, uważali taki podział ksiąg za zgodny z dekretem Soboru. Przyjąć wszystkie te księgi za święte i kanoniczne, rozumowali oni, nie znaczy to jeszcze nadawać im wszystkim tej samej powagi. Zapominali ci uczeni, że nazwę *święte* i *kanoniczne* tradycya katolicka zawsze zastrzegała dla ksiąg uznanych za natchnione przez Boga. Aby przeciąć odrazu ten próżny wykręt, Sobór Watykański (Sess. III, can. II, 4), wyklina każdego, „ktoby nie przyjmował ksiąg Pisma św. w całości ze wszystkiemi ich częściami za święte i kanoniczne, jak je wyliczył Sobór Trydencki, albo ktoby zaprzeczał, że one są przez Boga natchnione." Te ostatnie wyrazy rozstrzygają kwestyę między katolikami.

Lecz protestanci i racyonaliści nie przestają uważać tych uroczystych orzeczeń Kościoła, jako zamach na wiedzę historyczną i na całość słowa Bożego. Zarzucają to przedewszystkiem Ojcom Soboru Trydenckiego. „O czemże myślało, powiadają protestanci, owych pięćdziesięciu trzech biskupów, zebranych w Trydencie, gdy orzekając się wyniośle przedstawicielami powszechnego Kościoła Chrystusowego, samowolnem głosowaniem, bez uprzedniego zbadania sprawy, rozstrzygnęli pytanie, co do którego dzieliły się zdania najsławniejszych doktorów, i które sami nawet niektórzy członkowie tego zebrania biskupów chcieliby widzieć inaczej rozwiązanem? Wydając taki dekret, dowiedli ci biskupi, że lekkomyślność ich wyrównywała ich ignorancyi." Takim oto językiem przemawia mnich — apostata,

Paweł Sarpi, w swej Historyi Soboru Trydenckiego; znajduje on wierny oddźwięk u wszystkich wrogów Kościoła rzymskiego.

Nie będzie rzeczą trudną podwójne to oskarżenie zwrócić przeciw samym przeciwnikom Kanonu katolickiego. Wystarczy dowieść, że Sobór Trydencki, przyjmując deutero-kanoniczne księgi Starego Testamentu za święte i kanoniczne, potwierdził tylko uroczyście stałe przekonanie i wiarę Kościoła istniejącą od czasów apostolskich. Przypomnijmy naprzód, które to są owe księgi deutero-kanoniczne, owe „apokryfy“ według naszych przeciwników. Są to księgi Tobiasza, Judyty, i niektóre części księgi Estery, proroctwo Barucha, pewne fragmenty księgi Daniela, mianowicie: hymn trzech młodzieńców w piecu ognistym, historya Zuzanny oraz historya o Belu i Dragonie; następnie księga Mądrości i Ekklezyastyk; wreszcie dwie księgi Machabejskie. Dwie z tych ksiąg: księga Mądrości i druga księga Machabejska napewno były napisane po grecku; Ekklezyastyk był napisany w języku hebrajskim przez Jezusa syna Siracha, lecz do nas doszło tylko tłómaczenie greckie, dokonane przez wnuka autora; Orygenes znał tekst hebrajski pierwszej księgi Machabejskiej, lecz tekst ten zaginął. Co zaś do innych ksiąg lub części deutero-kanonicznych, jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że one były napisane albo w języku hebrajskim, albo też w aramajskim, i że teksty, jakie posiadamy, są tylko tłómaczeniem.

Grecki przekład Siedmdziesięciu zdaje się nie robić żadnej różnicy między temi księgami a księgami proto-kanonicznemi, gdyż ma je pomięszane jedne z drugiemi. Skąd słusznie można wnioskować, że Żydzi helleniści jedne i drugie uważali za kanoniczne i uznawali ich boską powagę. Prawda, że Filon, kapłan żydowski z Aleksandryi, ani razu nie przytacza tych ksiąg jako kanonicznych; ale trzeba zauważyć, że ten filozof prawie wyłącznie zajmuje się komentowaniem Pentateuchu, i że dla tego mógł nie mieć sposobności uczynienia alluzyi do boskiej powagi ksiąg deutero-kanonicznych, albo też, że do powątpiewania o tym przedmiocie miał te same powody, jakie miał współczesny mu historyk Józef, również Żydowin jak tamten, ale żyd palestyński hebraizujący. Ten ostatni, pisząc przeciwko Appionowi (I, 8), po wyliczeniu wszystkich ksiąg protokanonicznych, słusznie, jak mówi, uznanych za boskie, dodaje następujące znaczące wyrazy: „Zresztą, od panowania Artakserksesa aż do naszej epoki, wszystko zostało zaznaczone na piśmie; lecz księgi te nigdy nie zasługiwały na tyle zaufania, ani się nie cieszyły taką powagą, jak pierwsze, gdyż przez ten czas następstwo proroków było mniej widoczne.“ Bądź co bądź, ten przekład Siedmdziesięciu był w obiegu między Żydami za czasów Jezusa Chrystusa i apostołów, jak świadczą o tem dosłowne cytaty z tego przekładu w pismach apostolskich. Nie można więc wątpić, że apostołowie, zakładając pierwsze chrześcijańskie Kościoły, w tej samej formie podali im księgi święte. Czy zaś otrzymali oni od swego boskiego Mistrza nowe światło o natchnieniu wszystkich części Biblii greckiej, czy też poprostu potwierdzili tylko wierzenie Żydów hellenistów na tym punkcie,—tego z pewnością powiedzieć nie możemy.

Lecz sposób, w jaki Ojcowie apostolscy i ich uczniowie posługiwali się księgami deutero-kanonicznemi, doskonale wskazuje, jakie względem tych ksiąg było przekonanie apostołów. Św. Klemens Rzym-

ski wiedział o Judycie i przedstawił ją jako wzór ufności w Bogu (1, Kor., 55). Św. Polikarp (Filip., 10) cytuje dwa teksty z księgi Tobiasza. Klemens Aleksandryjski (Strom., I, Migne, P. G. t. VIII kol. 834), wylicza wszystkie deutero-kanoniczne księgi z wyjątkiem ksiąg Judyty i Barucha, lecz tego ostatniego łączy z Jeremiaszem. Św. Ireneusz cytuje historyę Zuzanny (Haer., VI, 5, 2). Nic lepiej nie uwydatnia wiary pierwotnego Kościoła odnośnie do ksiąg wyłączonych z kanonu Hebrajczyków, jak owa sławna korespondencya między Orygenesem i Juliuszem Afrykańskim (P. G., t. XI, kol. 42 i nast.). Ten ostatni pisze do uczonego Aleksandryjczyka, przedstawiając mu pewne wątpliwości co do natchnienia historyi Zuzanny i co do innych części Daniela, odrzucanych przez Żydów. Orygenes mu odpowiada, że wie doskonale, iż zarówno te jak inne niektóre części księgi Estery, a nawet całe księgi, jak księgi Tobiasza i Judyty, nie znajdują się w hebrajskich Bibliach i nie są przyjęte do kanonu Żydowskiego; lecz, powiada, niedorzecznością byłoby dla tego powątpiewać o powadze tych części naszych ksiąg świętych; wszak nie od Żydów winni się uczyć chrześcijanie, gdzie się znajduje natchnione słowo Boże. Inni Ojcowie drugiego i trzeciego wieku często jako teksty Pisma św. cytują zdania ksiąg deutero-kanonicznych, i aż do początku czwartego wieku (prócz wątpliwości czysto naukowych Juliusza Afrykańskiego), nie było w Kościele żadnego sporu w przedmiocie kanonicznego znaczenia tych ksiąg świętych.

Faktów tych nie myślą zaprzeczać nasi przeciwnicy, lecz mniemają, że fakta te niczego nie dowodzą, albowiem gdyby czegoś dowodziły, dowodziłyby zadużo; gdyż, powiadają oni, w epoce, kiedy krytyka historyczna była w stanie niemowlęctwa, ciż sami Ojcowie Kościoła, którzy cytują „apokryfy“ jako księgi święte, czynią ten sam zaszczyt innym pismom, jawnie pozbawionym wszelkiej cechy boskości, jak naprzykład czwartej księdze Ezdrasza, księdze Henocha, Pastor i t. d.

Tego rodzaju cytaty rzeczywiście spotykają się u Ojców pierwszych wieków; lecz przeciwnicy nasi niesłusznie usiłują nadać im to samo znaczenie, jakie mają cytaty, wyjęte z ksiąg deutero-kanonicznych. I w rzeczy samej, użycie tych fałszywych ksiąg świętych nie było ani powszechne ani ustawiczne; był to raczej czyn odosobniony tego lub owego Ojca Kościoła, i nie ostał się pod działaniem czasu. Niebawem wyjaśniono wartość tych pism; odrzucono je powszechnie tak dalece, że w czwartym wieku zaledwie jakiś ich ślad znaleźć można w dziełach patrystycznych. Inaczej się rzecz ma z mniemanymi apokryfami. Są one przyjęte przez wszystkich starożytnych Ojców Kościoła i gdy wiek czwarty odmawiał im miejsca w kanonie katolickim, wyszły z tej walki zwycięsko, a niebawem Kościół wschodni w Soborowych dekretach łączył swój głos z głosem Kościoła zachodniego, by księgi te uroczyście uznać za istotowe części Pisma św.

O tej to właśnie walce chcemy mówić obecnie. W Kościele łacińskim za wyłączeniem św. Hieronima i Rufina, o których wkrótce powiemy, żadna nie powstała poważna wątpliwość pod względem powagi ksiąg deutero-kanonicznych. Kościół zachodni do czytania Pisma używał starożytnego przekładu italskiego, który podo-

bnie jak przykład Siedmdziesięciu, według którego został dokonany, nie czynił żadnej różnicy między dwiema kategoryami ksiąg świętych; Łacinnicy zresztą mieli za mało styczności z Żydami, aby uledz wpływowi różnic, jakie istniały pomiędzy tekstem hebrajskim a greckim przekładem Starego Testamentu. To też widzimy, że synod Hipponeński w 393, i szósty synod kartagiński w 419 r. zgadzają się z papieżami Damazym i Innocentym I-m w wyrażającem wiarę Kościoła potwierdzeniu całkowitego Kanonu Ksiąg Świętych.

Inaczej zaś miały się rzeczy na Wschodzie. Zmuszeni często bronić swej wiary przeciw żydom, chrześcijanie pierwszych wieków mogli przeciw swym przeciwnikom przytaczać tylko teksty biblijne, zgodne z oryginałem hebrajskim.

Skądinąd znów, nieznajomość języka hebrajskiego przeszkadzała im do wyrozumienia tej zgodności. Stąd też zdarzało się nieraz, że Żydzi przyjmowali argumenta chrześcijan obojętnie, skutkiem czego polemika pozostawała bezpłodną. Dla zapobieżenia tej wielkiej niedogodności, Orygenes starannie porównał oryginał hebrajski z tekstem Siedmdziesięciu i tekstem innych ważniejszych greckich przekładów; wynik swej pracy ogłosił w synoptycznych tablicach, znanych pod nazwą *Hexapli.* Praca uczonego została przyjęta z entuzyazmem; wszędzie starano się zdobyć sobie jej egzemplarze. Otóż wystarcza je pobieżnie choćby przejrzeć, by się przekonać, że w tekstach hebrajskich zupełnie brakło pewnych części, a nawet całych ksiąg Biblii greckiej.

Fakt ten, stwierdzony w ten sposób przez uczonego chrześcijańskiego nauczyciela, najuczeńszego w swoim czasie męża, nie mógł pozostać bez wpływu na wykształconych katolików, chętnie oddających rozum na usługi swej wiary. Prawda, iż zwyczaj powszechny uświęcił wiarę w natchnienie wszystkich części greckiej Biblii, lecz Kościół nigdy wyraźnie w tym przedmiocie nie wypowiedział swego zdania. Czyż więc dosyć było powodów na to, aby uczniowie Ewangelii uznawali za natchnione te księgi, które istniały wśród żydów, a których jednak ciż żydzi nie przyjmowali za natchnione przez Boga? Takie bez wątpienia stawiali sobie Ojcowie Kościoła pytanie, i nic dziwnego, że niektórzy z nich skłaniali się do rozwiązania tego pytania przecząco. Takie jest oto prawdopodobne wyjaśnienie Kanonów niecałkowitych, jakie nam podają niektórzy pisarze kościelni IV-go wieku.

Święty Atanazy w swym *Liście świątecznym* (Migne, 6 G., t. XXVI, kol. 1435 i nast.) wyliczając wszystkie księgi „kanoniczne przez tradycyę przekazane i uważane za boskie," opuszcza wszystkie księgi dentero-kanoniczne Starego Testamentu za wyjątkiem Barucha; dodaje nadto, że oprócz tych ksiąg boskich są jeszcze inne, wyznaczone przez Ojców do czytania katechumenom, a mianowicie Księga mądrości Salomona i Mądrości Siracha: księgi: Estery, Judyty, Tobiasza, Nauka Apostołów i Pastor; wreszcie stanowczo odrzuca „apokryfy."— Św. Grzegorz Nazyaneński (*Carm. de div. Script.*; Migne, P. G. t. XXXVII, kol. 474) wylicza również same tylko księgi proto-kanoniczne (z wyjątkiem Estery) i dodaje: „Jeżeli jest coś po za temi księgami, to nie jest autentyczne οὐκ ἐν γνησίαις." Św. Cyryll Jerozolimski (Catech. IV; Migne, P. G., t. XXIII, kol. 494) chce, aby wszystko, co się nie znajduje w dwudziestu dwóch

księgach powszechnie przyjętych ὁμολογούμενα), umieszczano na drugiem miejscu po za kanonem ἔξω κείσω ἐν δευτέρῳ.) — Synopsis, przypisywana św. Atanazemu, zgadza się z tym patryarchą w wyłączeniu ksiąg deutero-kanonicznych; umieszcza je wraz z niektóremi innemi księgami w rzędzie ἀντιλεγόμενα, odróżniając je starannie od ἀπόκρυφα. Tego samego zdania zdaje się być synod Laodycejski, odprawiony w roku 364. Podaje on spis ksiąg Starego Testamentu, „które winny być czytane," i ani słowa nie mówi o księgach deutero-kanonicznych.

Otóż to są świadectwa Ojców greckich, które można postawić przeciw katolickiemu Kanonowi Ksiąg Świętych. Niesłusznie zaś przytaczają Melitona, Orygenesa i Epifaniusza; dosyć bowiem zwrócić uwagę na treść ich świadectw, by się przekonać, że zajmują się tylko Kanonem Żydowskim, a nie chrześcijańskim. Toż samo należy powiedzieć o jednym Ojcu Kościoła łacińskiego, świętym Hilarym z Poitiers (Migne, P. G., t. XII kol. 1083; t. XLII kol. 559; t. XLI kol. 214; t. XLIII, kol. 243; P. S., t. IX, kol. 241).

Lecz inny Ojciec łaciński, złączony z Kościołami Wschodnimi przez swe studya i przez swe stosunki, wielki św. Hieronim, dostarcza przeciwnikom ksiąg deutero-kanonicznych najniebezpieczniejszej broni. Ten znakomity doktór Kościoła badał dzieła Orygenesa; sam czynnie pracował nad tłómaczeniem ksiąg świętych Starego Testamentu z języka hebrajskiego; a więc prawie fatalistycznie przyszedł do tego, że mniej cenił te części Biblii, które nie istniały w egzemplarzach hebrajskich. To też kategorycznie oświadcza *(Prol, gal.)*, że ksiąg tych niema w Kanonie *(non sunt in Canone)*. I nie myślimy, aby on mówił tylko o Kanonie żydowskim; w innem bowiem miejscu *(Praef. in lib. Salom.)*, powiada o tych księgach, że Kościół je czyta, lecz nie zalicza ich do Ksiąg kanonicznych *(inter canonicas Scripturas non recipit)*; chce następnie, aby z nich nie czerpano dowodów na poparcie prawd dogmatycznych. W podobny sposób wyraża się Rufin Akwilejczyk, równie jak Hieronim w greckiej literaturze biegły.

A teraz słowo o tem, co gmatwa całą tę sprawę. Wszyscy wyliczeni powyżej Ojcowie odnośnie do ksiąg świętych deutero-kanonicznych zaniedbują w praktyce to, co wygłaszają w teoryi; wszyscy, w dogmatycznych swych pismach posługują się tekstami, wyjętymi z ksiąg deutero-kanonicznych nawet przy udowadnianiu prawd wiary; przytaczają oni te teksty łącznie z tekstami ksiąg proto-kanonicznych i pod temi samemi formułami: „Napisano, Bóg przemawia w Piśmie świętem, Duch Święty mówi i t. d." Postępowanie tych Ojców Kościoła niczem się w tej sprawie nie różni od postępowania innych nauczycieli Kościoła, pozostałych wiernymi starożytnej tradycyi. Czyżby więc ci Ojcowie byli w sprzeczności ze sobą samymi? Większość teologów katolickich przypuszczenie to uważa za ubliżające dla tych znakomitych doktorów i nauczycieli Kościoła, a nawet za niemożebne. Teologowie ci powiadają, że w miejscach, w których Ojcowie ci, mniej przychylnie usposobieni dla ksiąg deutero-kanonicznych, nie odmawiają im powagi boskiej absolutnie, lecz tylko względnie, to jest wobec tych, co nie uznają ksiąg tych za natchnione; albo raczej, że wyłączają je z Ksiąg Kanonu, przeznaczonych dla wiernych, a zachowują je dla pouczania katechu-

menów, nie zmniejszając przez to bynajmniej ich wartości. Pomimo całego szacunku, jaki mamy dla tych teologów, do których zaliczają się m. in. kardynał Franzelin i Cornely, wyznać musimy, że niepodobna nam zgodzić się na ich zdanie; zdaje się nam, że w każdym z tych Ojców należy rozróżnić jakby dwie osoby lub dwa stany psychologiczne.

W dogmatycznych swych dziełach okazują się oni świadkami wiary i bez żadnych zastrzeżeń idą w ślad za potokiem Tradycyi, albo przynajmniej naukowych swych zarzutów nie uważają za dostateczne do jej porzucenia. Gdy zaś, przeciwnie, zajmują się *ex professo* sprawą Kanonu ksiąg świętych, zapatrują się na nią raczej jako uczeni, i na podstawie argumentów naukowych skłaniają się do wyłączenia ksiąg deutero-kanonicznych z Kanonu ksiąg świętych, gotowi, rozumie się, porzucić swe zdanie wobec przeciwnego im orzeczenia Kościoła, orzeczenia którego do owych czasów Kościół jeszcze nie wydał, albo przynajmniej, którego wyraźnie jeszcze nie ogłosił. Z umysłu kładziemy nacisk na ten punkt ostatni. Albowiem, gdyby ci Ojcowie Kościoła jasno rozeznawali wyraźną lub niewyraźną wiarę Kościoła w przedmiocie ksiąg deutero-kanonicznych, najmniejszej nie okazywaliby wątpliwości co do boskiego tych ksiąg pochodzenia.

Taka zdaje się nam być najprawdopodobniejsza odpowiedź na podnoszony przeciw kanonowi katolickiemu zarzut z powodu sposobu mówienia i działania tych kilku doktorów Kościoła. Bądź co bądź to pewna, że jakakolwiek byłaby ich oppozycya, nie tylko nie przerwała ona nici chrześcijańskiej Tradycyi w przedmiocie Kanonu Ksiąg świętych, ale owszem tradycyi tej nadała więcej spoistości, i to tak dalece, że w VII w. sobór Trullański, dla Kościoła greckiego ekumeniczny, uroczystym dekretem zatwierdził całkowity Kanon, określony przez synody Afrykańskie, i że tym sposobem nastąpiła zgodność nie tylko w praktyce, ale także w publicznem naukowem wyznaniu wiary.

Prawda, że w następnych wiekach odzywały się jeszcze głosy pojedynczych doktorów, wznawiających myśli Grzegorzów Nazyanzeńskich i Hieronimów; ale głosy te nie znajdowały oddźwięku w Kościele.

To też, skoro w czasie przygotowawczych do czwartej sesyi rozpraw dwaj z Ojców soboru Trydenckiego podnieśli pewne wątpliwości co do przyznania równej powagi księgom świętym obu kategoryi, wniosek ich usunięto natychmiast. Podobnież postąpiono z wnioskiem tych, co żądali, aby zanim zostanie wydany odnośny dekret soborowy, zbadano naprzód naukowo całą tę sprawę. Ojcowie słusznie sądzili, że Tradycya Kościoła co do Kanonu Ksiąg świętych jest dostatecznie jasna, stała i powszechna, aby nie budziła żadnej wątpliwości co do apostolskiego pochodzenia Kanonu, a tem samem co do nieomylnej jego pewności. Ojcowie soboru doskonale znali polemikę, jaką w IV-ym wieku prowadzono w przedmiocie ksiąg deutero-kanonicznych; lecz nią się nie powodowali, wiedząc, że ta polemika tylko wzmocniła tradycyjne przekonanie i nie przeszkodziła przeciwnikom ksiąg deutro-kanonicznych do oddawania w praktyce należnego hołdu boskiej powadze tych ksiąg spornych.

Zdaniem naszych przeciwników, hołd ten podawany w praktyce w wątpliwość przez Ojców, nieprzychylnych księgom deuterokanonicznym, niczego nie dowodzi: jest on wynikiem ślepej rutyny; prawdziwego zdania tych Ojców należy szukać tam, gdzie oni badają tę kwestyę przy świetle krytyki.

By się przekonać o niedorzeczności tego rozumowania, dosyć będzie wyrobić sobie dokładne pojęcie o naukowej tradycyi w Kościele. Tradycya ta sama siebie potwierdza, niezależnie od argumentów naukowych; wymaga ona wiary zarówno od uczonego doktora, jak od zwykłego wiernego; sam nawet uczony ten doktór i nauczyciel, przyjmując ją raczej, aniżeli ją udowadniając, oddaje świadectwo jej boskiej powadze. *(J. Corluy).*

X. F. P.

KANOSSA. — Wypadek zaszły w Kanossie pomiędzy ces. Henrykiem IV a pap. Grzegorzem VII bywa często wyzyskiwany jako rzekomy dowód nadużyć średniowiecznej władzy kościelnej, jako upokorzenie cesarstwa niemieckiego przez hierarchię kościelną, i uciśnionego cesarza Niemiec przez „chciwego władzy“ i „dumnego“ papieża Grzegorza VII. Bezstronne atoli dziejopisarstwo zupełnie czego innego dowodzi. Żądza panowania i połączone z nią zazwyczaj grzeszne nadużycia okazują się wyłącznie po stronie Henryka, podczas gdy Grzegorz ogranicza się wyłącznie na obronie świętości Kościoła. Papież nie tylko oddaje co cesarskiego cesarzowi, ale nadto radby najchętniej miał cesarza towarzyszem broni w walce za czystość Oblubienicy Chrystusa; i wtedy dopiero, gdy cesarz nie tylko odepchnął to ofiarowane sobie przez papieża współdziałanie, ale nadto gdy przez narzucanie wewnętrznemu życiu Kościoła świeckiej przemocy, przez używanie najniegodziwszych środków—Kościół coraz więcej zbezczeszczał, podjął papież i poprowadził narzuconą sobie walkę z taką energią, jaka tylko w tak wielkiej i świętej sprawie mogła być rozwinięta.

Aby należycie ocenić wypadki w Kanossie, rozejrzyć się trzeba po ówczesnych kościelno-politycznych stosunkach.

Już za rządów ojca Henryka IV, za cesarza Henryka III, cierpiał Kościół katolicki na trzy następujące dotkliwe niemoce: na *symonję*, t. zn. na sprzedajność urzędów kościelnych ze strony państwa, na *konkubinat* duchowieństwa i na mieszanie się możnych tego świata do *obioru papieża*.

Co do ostatniego z tych trzech punktów, to jeszcze gdy Henryk IV był chłopięciem, a państwo niemieckie zostawało pod rządami jego matki, na synodzie rzymskim pod wpływem późniejszego papieża Grzegorza VII a ówczesnego kardynała Hildebranda zapadło postanowienie, które wyraźnie świadczy, jakie wówczas w decydujących sferach Kościoła żywiono uczucia dla młodego króla i dla jego państwa [1]). Gdy następnie Hildebrand został papieżem

[1]) Rzeczone postanowienie Synodu odnosi się do obioru papieży i brzmi jak następuje: „Po śmierci papieża naradza się naprzód siedmiu kardynałów — biskupów, następnie inni kardynałowie przystępują do nich, a ci wreszcie słuchają życzeń reszty kleru rzymskiego i ludu. Przy tem jednak winno się mieć na uwadze należne uszanowanie względem *ukochanego syna Henryka*, przyszłego

(1073), wielokrotnie oszukiwany próżnemi obietnicami Henryka, postawił dalszy krok na drodze wyzwolenia Kościoła od państwowego jarzma, zabraniając na nowym synodzie rzymskim (1075 r.) biskupom i opatom przyjmować z rąk świeckich książąt inwestytury, t. zn. prawa posiadania dóbr ziemskich i przywilejów kościelnych za pośrednictwem pierścienia i pastorału, jako oznak władzy i godności duchownej. Otóż teraz, gdy Henryk pomimo tych z takim trudem przeprowadzonych postanowień nie przestawał rozdawać biskupstw i opactw drogą świętokupstwa i sprzedajności, Grzegorz zagroził mu klątwą kościelną. W odpowiedzi na groźbę ojca chrześcijaństwa Henryk polecił „Soborowi narodowemu“, złożonemu z biskupów i książąt niemieckich, a odbywanemu w Worms (1076 r.), papieża „złożyć“ z godności; poczem już Grzegorz był zmuszony ekskomunikować Henryka i od korony królewskiej odsądzić — z powodu nieustannie praktykowanego przezeń świętokupstwa, jak również z powodu zamierzonego przezeń oderwania części Kościoła od Opoki Piotrowej. Nie można twierdzić, a przynajmniej nie z apodyktyczną pewnością, że papież odebrał królowi rządy Włoch i państwa niemieckiego, jak również, że uwolnił poddanych króla od złożonej mu przysięgi wierności. W każdym razie to uwolnienie od przysięgi odnosiło się tylko do czasu pozostawania Henryka w klątwie kościelnej [1]). Z tego jednak w żadnym razie nieprzyjaciele Kościoła broni kuć nie mogą przeciw papiestwu, zwłaszcza jeśli sobie przypomną, jak to Luter i „reformatorowie“ daleko gwałtowniej nawoływali katolickich książąt do nieposłuszeństwa „papistowskiemu“ cesarzowi [2]).

Początkowo spodziewał się Henryk, że przy boku jego oprócz „narodowych biskupów“ (którzy, że dodam tu także, nie tylko pozwalali mu na symonię, ale także na cudzołóstwo i rozpustne życie), stanie nadto lud i całe niższe duchowieństwo, ale w tem miał się niebawem gorzko rozczarować. Jak gdyby sądem i skaraniem bożem przywódcy wyklętych razem z nim biskupów w ciągu roku powymierali, a niezależna cząstka duchowieństwa i świeckich stanęła otwarcie po stronie Grzegorza, który też wydał do wszystkich mieszkańców cesarstwa duchownych i świeckich odezwę następującej m. in. osnowy:

„Bóg Nam świadkiem, że żaden wzgląd na jakieś korzyści doczesne, ani żaden duch świata nie uzbraja nas przeciw złym książętom i bezbożnym kapłanom, lecz wyłącznie pamięć na obowiązek Naszego Urzędowania i Władzę Stolicy Apostolskiej, z której to władzy czujemy się w pewnej mierze obowiązani do składania codziennego rachunku. Lepiej nam z ręki tyrana, jeśli to być musi, przyjąć niechybną skądinąd śmierć ciała, aniżeli milczeniem, słabością woli lub własną korzyścią zgadzać się na burzenie praw chrześcijańskich.“

---

cesarza, i każdego z jego następców, który osobiście otrzymał to prawo od Stolicy Apostolskiej. Jeżeli obiór nie może być swobodnie przeprowadzony w Rzymie, to może się dokonać w innej miejscowości.“ (Autentyczny ten dekret, przytoczony przez *Baroniusza Annales* pod r. 1059 był już za życia Henryka IV przez jego stronników rozmaicie przeinaczany).

[1]) Prw. *Hefele*. Conciliengesch. V, str. 65, anw. 1.

[2]) Ob. Luth. Opp. Jen. t. XIII, str. 276.

W tym czasie ucisku zjechali się książęta niemieccy na sejm do Triburu nad Renem (r. 1076), na który zaproszono pełnomocników papieskich w celu załagodzenia wynikłych ze Stolicą Apost. sporów. Wielu panów było przygotowanych na złożenie z tronu króla Henryka.

W charakterze legatów papieskich przybyli Sighard, patryarcha Akwilei, oraz Altmann, biskup passawski. Henryk z garstką swych sprzymierzeńców obozował po drugiej stronie Renu, pod Oppenheimem, albowiem jako ekskomunikowany nie mógł brać udziału w zgromadzeniu triburskiem. Tam dowiedział się od swych posłów, którzy spotrzebowali siedm dni czasu na obrady w Tryburze, iż na sejmie panowie niemieccy roztrząsali otwarcie całe jego życie i nic innego w niem nie znajdowali prócz niesprawiedliwości i łamania królewskiego słowa, prócz zbrodni i gwałtów względem Kościoła i państwa, względem własnych i obcych poddanych; dowiedział się również, że państwo, niegdyś potężne i kwitnące, spustoszył na wewnątrz, a na zewnątrz do pogardy u obcych przywiódł; że panowie niemieccy, zebrani w Tryburze, stanowczo są gotowi obrać innego króla; dowiedział się wreszcie, że wiarołomni biskupi poddali się Stolicy Apostolskiej i przez upełnomocnionego Altmanna zostali zwolnieni od cenzur kościelnych. Wobec tych wiadomości Henryk oddalił od swego boku ekskomunikowanych doradców, dawał coraz świętsze obietnice i zapewnienia, że uczyni wszystko, cokolwiek odeń żądać będą, byleby mu tylko pozostawiono imię i oznaki królewskiej godności, którą raz prawnie zdobywszy, nie mógłby postradać bez najwyższej pogardy u wszystkich. W Tryburze zaś na to odpowiadano, że Henryk już nieraz najświętszemi słowy przyrzekał, ale nigdy nic nie dotrzymał, i że właśnie to niedowierzanie ze strony książąt, dochodzące obecnie do najwyższego stopnia, czyniło bezowocnemi wszystkie starania legatów o względy dla Henryka. Nareszcie, w chwili, gdy już miano z bronią w ręku uderzyć na króla, a nieliczni jego sprzymierzeńcy stali przygotowani do krwawej rozprawy, dali się przebłagać najbardziej przezeń pokrzywdzeni Sasi i Szwabi. Chcieli oni, jak to oświadczyli królowi, całą sprawę oddać pod sąd rozjemczy papieża, aczkolwiek dla wszystkich nad słońce jaśniejsze są zbrodnie, zarzucane królowi; chcieli wyjednać u papieża, aby przybył do Augsburga na święto Oczyszczenia M. B. i tu usunął nieład w Kościele i w państwie. W razie jednak, gdyby się król przed upływem roku nie uwolnił od klątwy kościelnej, to *podług praw istniejących* ma być pozbawiony królestwa, albowiem nie wolno nikomu panować, kto pozostawał w klątwie przez rok i dzień jeden [1]). Tymczasem zaś aż do zjazdu w Augsburgu mieszkać ma w Spirze bez udziału w rządach, i bez królewskiej okazałości. Wszystko to Henryk poprzysiągł.

Niebawem atoli pomknęli posłowie stron obu przez Alpy. Posłowie strony królewskiej mieli polecenie wstrzymać papieża od przyjazdu do Augsburga: „Moglibyście sami pomiędzy sobą w za-

[1]) *Lambertus. Pertz.* Mon. Germ. V. 252 ust. Także: *Paul. Bernr.* Vita Gregor. c. 85.—Card. Aragon. r. 1076: Cum in eorum (Germanów) *lege* contineatur, ut si quis *infra annum* et *diem* excomunicationis vinculo non fuerit absolutus, omni careat dignitatis honore. Cf. *Bonizo.* U *Watterich'a* I. 328.

ufaniu daleko lepiej i łatwiej wszystkie najgorsze sprawy wyrównać, aniżeli na tak licznem a namiętnie wzburzonem zebraniu.“ Słowom tym Grzegorz nie dawał żadnego posłuchu. Postanowił tedy Henryk osobiście pośpieszyć za Alpy do papieża: prędzej spodziewał się on łaski od wspaniałomyślności i wielkoduszności Grzegorza, aniżeli od gniewu panów niemieckich. Około Bożego Narodzenia opuścił Spirę i razem z żoną swą, Bertą, i trzyletnim zaledwie synem Konradem otoczony nieliczną służbą, puścił się w trudną i pełną niebezpieczeństw drogę przez Alpy. Z papieżem, będącym podówczas już w drodze do Augsburga, spotkał się król na zamku Kanossa, należącym do margrabiny Matyldy. Do niej też jako swej krewnej zwrócił się z prośbą o wyjednanie mu rozgrzeszenia od klątwy; o toż samo prosił z kolei inną swą krewnę, Adelajdę, i jej syna, margrabinę Azzo d'Este, opata Hugona z Clugny, swego ojca chrzestnego i inne osoby, w Kanossie podówczas bawiące. Grzegorz polecił oświadczyć królowi, że jeśli jest przekonany o swej niewinności, może się udać na sejm do Augsburga; że on, papież, *nie może sądzić sprawy podsądnego w nieobecności oskarżających.* Na co Henryk odrzekł, że jednoroczny termin ekskomuniki się zbliża, dla tego też prosi tylko o absolucyę, wszystkiemu poddać się gotów, co sejm zawyrokuje. Grzegorz znał Henrykową niestałość i zmienność. Jakąż to wagę mieć mogły obietnice człowieka, który, jak doświadczenie stwierdzało, zdawał się tylko dla tego je czynić, by ich nie dotrzymywać! Przytem papież doskonale widział, że królowi dla tego tylko tak bardzo chodziło o zwolnienie się od klątwy, aby odjąć Stanom Niemieckim najważniejszy powód do odsądzenia go od korony, bynajmniej zaś nie dla tego, aby obżałować krzywdy wyrządzone Kościołowi i z nim się pojednać. Trzy dni spędził Henryk w dziedzińcach papieskiego zamku; jako publiczny pokutnik stał tam w pokutniczym stroju rano i wieczór, oczekując wyniku układów; te bowiem z natury swej nie mogły być prędzej załatwione. Chodziło tu bowiem już nie tylko o naprawę danego całemu chrześcijaństwu zgorszenia, ale przytem o usunięcie przedsięwziętych przez króla Kościołowi wrogich postanowień, w szczególności zaś o depozycyę wiarołomnych biskupów, o symonię i świecką inwestyturę. Wreszcie Grzegórz udzielił królowi absolucyi pod warunkiem, że odpadłym odeń książętom da pewne zadosyćuczynienie.

Taki był prawdziwy przebieg wypadków w Kanossie. Kto zaś chce ocenić je należycie, musi nietylko objąć historyczny ich całokształt, ale przedewszystkiem wniknąć w ducha ówczesnych wieków. Publiczna pokuta kościelna nie zawierała w sobie nic upokarzającego. Kościół panował nad całem ówczesnem życiem publicznem; prawo państwowe tak dalece stosowało się we wszystkiem do zasad kościelnych, że powszechnie uważano za rzecz zupełnie zrozumiałą i naturalną, gdy niekiedy publiczną czynili pokutę ci, co swem niekościelnem postępowaniem publiczne dawali zgorszenie. Henryk nigdy by się nie poczuwał do pokuty publicznej, gdyby nie był wiedział, że inaczej nie ochroni swego stanowiska w świecie. Uległ więc, jak to przyznają sami protestanccy historycy niemieccy: Duller, Dittmar i in. naciskowi „opinii publicznej“ — od księcia aż do ostatniego wieśniaka. Okazywane przez papieża umiarkowanie jest wprost podziwu godne ze względu na potęgę, jaką było podówczas

papiestwo; ale właśnie papieżowi nic nie zależało na upokorzeniu cesarza; owszem, wszystkie usiłowania papieża rozumnie dążyły ku temu, aby popierać cesarza i mieć w nim nanowo potężnego chorążego Kościoła i sprzymierzeńca w walce za nieskazitelność i czystość wiary.

Że zaś występował tak bardzo stanowczo przeciw Henrykowi, miał na to wiele i bardzo ważnych powodów. Historyk niemiecki Luden [1]) streszcza je w trzech głównych punktach: „Popierwsze, musiał Grzegorz VII zastosować ogólne zasady Kościoła i formalności prawne do osób ekskomunikowanych; powtóre, wobec siebie samego i wobec króla musiał postąpić w ten sposób, aby wstrząsnąć sumieniem i duszą tego ostatniego tak, żeby on na zawsze zachował wspomnienie tych dni opłakanych, i wreszcie Grzegórz VII nie mógł zapominać, że się znajdował wobec nieprzyjaciół Henryka, wobec książąt niemieckich, których zamiary swą pobłażliwością niweczył; nie mógł nie wiedzieć papież, że ci książęta z najwyższem przyjęliby oburzeniem wiadomość o rozgrzeszeniu, udzielonem Henrykowi, i że trudno było przewidzieć, coby w swym gniewie przeciw Kościołowi i papieżowi przedsięwziąć mogli, gdyby papież nie mógł wobec świata usprawiedliwić swego postępowania.“ Tyle Luden.

Co się zaś tyczy samego *aktu pokutniczego*, tak o nim powiada Ibach [2]): „Cały przebieg odbytej przez Henryka krótkiej trzydniowej pokuty ma inny zupełnie charakter, aniżeli mu przypisują owe przerażające opisy pewnych poczytnych książek i tendencyjnych podręczników historycznych. Przedewszystkiem bowiem Henryk nie miał na sobie, jak to się wraża w niedoświadczone umysły, jednej tylko koszuli podczas mroźnej zimowej pory, lecz długi wełniany strój pokutniczy, zarzucony na zwykłe codzienne ubranie i powrozem przepasany. Zaś chodzić boso (właściwiej: w sandałach) podczas pokutniczych procesyi było w powszechnym wówczas zwyczaju. Nie wstydzili się tego ani cesarze, ani papieże w czasie procesyi pokutnych. Również i post trzydniowy od rana do wieczora, nie był żadnem okrucieństwem dla króla-pokutnika, jeśli się zważy, że Kościół od zwykłych swych wiernych, którzy przecież nie są publicznymi pokutnikami, wymaga, a przynajmniej podówczas wymagał, postu czterdziestodniowego z warunkiem nieprzyjmowania pokarmów od rana do wieczora. — Także i owo stanie na śniegu przed bramą zamkową traci przy bliższem badaniu charakter okrucieństwa. Mianowicie, zamek Kanossa, jak wszystkie obronne zamki średniowieczne, miał trzy dziedzińce. W pierwszym od zewnątrz mieszkali obrońcy zamku, zbrojni żołnierze; drugi, środkowy, zajmowała służba; tamże znajdowały się stajnie i wozownie; w trzecim dopiero dziedzińcu mieszkali sami państwo w basztach zamkowych i gmachach mieszkalnych. Otóż Henryka, podług opowiadania współczesnych, wpuszczono na drugi dziedziniec, tam gdzie mieszkała służba zamkowa, u której mógł znaleść wygodne pomieszczenie. Nie dozwolono mu tylko wstępu na trzeci dziedziniec do samych państwa, którzy tego tylko odeń wymagali, aby dopóty zo-

[1]) Gesch. d, Deutsch. XIX, 6.

[2]) Der Kampf zwischen Papsthum u. Königthum von Gregor VII bis Calixt II, Frankf. 1884, str. 58 nst.

stawał po za ich dziedzińcem, póki mu bram otworzyć nie każą. Wszystko to zaś niema nic wspólnego z owem dziecinnem pojęciem, jakoby Henryk musiał wystawać przez trzy dni na śniegu bosemi nogami, w cienkiej koszuli na gołem ciele, nie jedząc nic ani pijąc. Że było zimno i głębokie śniegi leżały — to prawda. Było rzeczą Henryka stać lub nie stać pode drzwiami zamkowemi, ale odeń tego nie wymagano; a miejsca na zamieszkanie dostarczano mu dosyć. Może być także, iż Henryk często stawał pod bramą zamkową, mógł nawet nieraz porządnie przeziębnąć, gdyż, jak podają niektórzy ówcześni pisarze, Grzegorz i Matylda chcieli go widzieć tak pokutującym. Nie był wszakże do tego obowiązany, ale sam dobrowolnie chciał tym sposobem obudzić w patrzących uczucie litości. Tak tedy wszystko, co Henryk w swym akcie pokuty uczynił, uważane podług ducha owych czasów i zestawione z tem, co dobrowolnie podejmował w duchu pokuty ojciec Henryka i wielu innych średniowiecznych książąt, a później św. Ludwik francuski, wszystko to, mówię, wydaje się rzeczywiście nic nieznaczącem i drobnem wobec tego, na co zasłużył i co odpokutować był powinien.“— Tyle Ibach.

Tak samo pojmują sprawę Kanossy najpoważniejsi protestanccy historycy. W odczycie, wygłoszonym w Tübingen w Grudniu 1883 r. tak się wyraża o wypadkach w Kanossie protestancki professor v. Pflugk-Harttung: „Niesłusznie przywiązuje się do wyrazu Kanossa pojęcie głębokiego poniżenia cesarstwa niemieckiego przez potęgę papieską. Upowszechnione dziś pojęcie jest zupełnie obce kronikarzom ówczesnych czasów; jest ono wytworem późniejszych opowiadaczy. Papież nie chciał pokutnej pielgrzymki Henryka; jako polityk pragnął go nie rozgrzeszać, jako kapłan musiał go rozgrzeszyć; nie bosemi nogami na śniegu i nie w samej lnianej koszuli stał Henryk przez trzy dni w Kanossie, lecz stał tylko *bez butów*, a przeciw zimnu był zabezpieczony wełnianą odzieżą. Dzień Kanossy był dla Grzegorza kościelnem zwycięstwem ale polityczną porażką. Kanossa była politycznem arcydziełem Henryka.“

Podobne zeznanie muszą czynić nawet fanatyczni przeciwnicy wielkiego papieża: Floto i Sugenheim. Floto między innemi powiada [1]): „Że król stał tam na dworze jako pokutnik na śniegu, był bez wątpienia wielki wypadek, ale ta pokuta była przymusem dla papieża; król zadawał mu gwałt, aby wymódz rozgrzeszenie. Tak dalece był on pełen przezorności.“ Sugenheim zaś dodaje: „Henryk postanowił przez przymus moralny wymódz na papieżu rozgrzeszenie“ [2]).

Nawet Gregorovius, ten pierwszy protestancki obywatel honorowy dzisiejszego piemonckiego Rzymu, zagorzały protestant, którego trudno posądzać o stronność na korzyść instytucyi kościelnych, taką robi uwagę w swojej historyi Rzymu [3]): „Zajście w Kanossie zmusza każdego badacza do podziwiania nadludzkiego prawie charakteru. Bezbronne zwycięstwo mnicha więcej posiada prawa do podziwu ze

[1]) „Kaiser Heinrich IV und sein Zeitalter,“ t. II, 129. (Prw. „Enc. Kośc.“ X. Nowodworskiego, t. 6, Grzegorz VII, str. 507).
[2]) Gesch. d. deutsch. Volkes. II, 246 nst.
[3]) Gesch. d. Stadt. Rom im Mittelalter. Stuttg. 1870, t. IV, str. 197.

strony świata, aniżeli wszystkie zwycięstwa Aleksandra, Cezara lub Napoleona. Prowadzone przez papieży w średnich wiekach bitwy, wygrywane bywały nie żelazem lub ołowiem, lecz siłą moralną, i to właśnie zastosowanie tak subtelnych i duchowych środków stanowi tę wyższość, jaką nad naszą epoką posiadają wieki średnie. Wobec Grzegorza taki Napoleon wygląda na barbarzyńcę."

Muszę tu wspomnieć o wypadku, podawanym przez kronikarzy średniowiecznych, a przez nowszych historyków na niekorzyść Grzegorza wyzyskiwanym, a mianowicie: Podczas Mszy św., odprawianej przez papieża wobec Henryka na zamku w Kanossie, Grzegorz po konsekracyi miał prosić cesarza i całe liczne otoczenie, by się przybliżyło do ołtarza; następnie trzymając w ręku Hostyę Przenajświętszą, miał rzec do Henryka: „Oddawna otrzymywałem listy od ciebie, w których mnie oskarżasz, jakobym drogą świętokupstwa zawładnął Stolicą Apostolską, jak rownież, jakobym popełnił zarówno przed jak po przyjęciu biskupstwa rozmaite zbrodnie, które na mocy praw kościelnych zamykały mi przystęp do święceń kapłańskich; aczkolwiek mógłbym się usprawiedliwić świadectwem tych, co wiedzą, jak żyłem od czasów mego dziecięctwa, oraz tych, co mnie na biskupstwo posunęli, to jednak, aby uniknąć nawet cienia zgorszenia, pragnę, iżby to Ciało Pana Naszego, które mam przyjąć, było dziś świadkiem mej niewinności, i aby mi Bóg natychmiast śmierć nagłą zesłał, jeśli jestem winien." Po tej przemowie miał Grzegórz przyjąć Komunię św. i, na dowód kłamliwości miotanych nań oskarżeń, miał drugą połowę Hostyi podać do spożycia Henrykowi, czego tenże miał jednak nie przyjąć.

Powyższe to opowiadanie kronikarza Lamberta z Aschaffenburga, z którego czerpali późniejsi historycy, a między innymi Gregorovius [1]), wydaje się dosyć niekrytyczne [2]). Ibach [3]) m. in. tak o tem mówi: „Za szczególny cel napaści ze strony przeciwników Grzegorza służy t. zw. „próba Komunii św.," podawana przez wielu ówczesnych kronikarzy, a przez wielu dziejopisarzy nowszych czasów przedstawiana w wyrażeniach wprost niemożliwych, jako dzieło nadmiernej złości i dyabelskiej iście sztuki kuszenia.

Że Grzegórz dokonał na sobie samym tego „sądu bożego," że siebie samego obronić usiłował przez przyjęcie Ciała i Krwi Chrystusowej od zarzucanych mu przez Henryka ciężkich przewinień, muszą nawet wolnomyślni historycy uznać za zgodne z duchem czasu i z prawem ordaliów. Że zaś tego samego żądał od Henryka, uważają to ci historycy za akt „zemsty lub dyabelskiej polityki, która jak sam dyabeł, kusi wszystko, co święte...." Atoli już protestancki historyk Luden, oparty na danych wewnętrznych sprawy, odrzucił całą tę opowieść o Komunii św. jako wysoce nieprawdopodobną, a za nim Döllinger i Hefele, oraz ze strony protestanckiej Giesebrecht, nietylko wewnętrzne te racye uznali za wystarczające do odrzucenia całego wydarzenia, ale nadto tyle przytoczyli zewnętrznych danych i dowodów przeciwnych, że całą tę historyę słusznie można

---

[1]) Gesch. d. Stadt Rom im Mittelalter, Stuttgard. 1870, t. IV, str. 198.
[2]) Giesebrecht. Gesch. d. deutschen Kaizerzeit. III, str. 401.
[3]) „Der Kampf zwischen Papsthum und Königthum von Gregor VII bis Calixt II." Frankfurt. 1884, str. 62 nst.

dziś zaliczyć do rzędu bajek i mitów, fabrykowanych tak samo wówczas jak i obecnie w celach stronniczych. Za czem papież przedewszystkiem obstawał i co mu po udzieleniu rozgrzeszenia wydawało się jeszcze koniecznem, to usprawiedliwienie się Henryka wobec zbiorowego sejmu niemieckiego celem odzyskania przezeń osobistego i politycznego znaczenia. Gdyby zaś Grzegorz wykonał „sąd boży," jak chce opowieść, i gdyby się temu sądowi poddał Henryk IV, to według ówczesnej procedury sądowej, byłby zupełnie usprawiedliwiony i zrehabilitowany, nie potrzebowałby już wówczas ani roztrząsania swej sprawy przed sejmem, ani usprawiedliwienia się przed nim. Jedno bowiem wyłącza drugie. Z podań Bonizona [1]) i Donizona [2]) wynika, że papież udzielił Komunii św. cesarzowi nie dla tego, aby wywoływać sąd boży, lecz dawał mu jakoby ostrzeżenie, że nie powinien komunikować, jeśli obecne jego poddanie się nie jest zupełnie szczere. A ostrzeżenie takie wobec Henryka było bardzo właściwe i nic „dyabelskiego" w sobie nie zawierało. Donizo zaś mieszkał w samej Kanossie, a Bonizo zostawał w blizkich z dworem Kanossy stosunkach; mogli więc lepiej znać prawdziwy przebieg wypadków, aniżeli jakiś niemiecki kronikarz, jak Lambert z Aschaffenburga." Tyle Ibach [3]).

W ostatnich czasach Dr. Knöpfler w badaniach swych nad kwestyą Kanossy [4]) dochodzi do wniosku, że papież w całym sporze swym z Henrykiem tylko kościelną stronę sprawy przed swe forum pociągał, pozostawiając nietkniętą stronę jej polityczną jako do jego kompetencyi nie należącą, że przeciwnie znów książęta niemieccy na sejmie w Triburze roztrząsali obydwie ściśle ze sobą złączone strony sprawy cesarskiej: kościelną i polityczną [5]), żądając aby Henryk wtedy dopiero zaczął nieograniczenie wykonywać władzę królewską, gdy, będzie od klątwy zwolniony i papieżowi pewne zadosyćuczynienie przedstawi, ale twierdzili iż książęta i panowie Fryburscy, że jeżeli król jeszcze przez rok czasu pozostanie w ekskomunice, nie będzie mógł być nadal za rządcę kraju uznany.

Zresztą Dr. Knöpfler jest „najmocniej przekonany," że Henryk rzeczywiście i szczerze chciał pojednania z papieżem, i że tylko wskutek swego chwiejnego charakteru odstąpił następnie od swych dobrych zamiarów [6]).

Cokolwiek Grzegorz przesiębrał przeciw Henrykowi, wszystko podejmował w celu odpierania nadużyć, jakich się dopuszczał ten ostatni względem Kościoła; „gwałtów" zaś, przez papieży rzekomo dokonywanych w zakresie życia państwowego, nigdzie ani śladu się

---

[1]) De Persecut. Eccles. lib. VIII, u Watterich'a, str. 330.

[2]) Donizo był księdzem i zakonnikiem w klasztorze, założonym przez margr. Matyldę w Kanossie. Był jej współczesnym i życie jej wierszem opisał Ob. Pertz. Monum. Garman. XII, 348

[3]) Prw. *Hefele.* Conciliengesch. t. V, str. 581, gdzie autor obszernie dowodzi, że podanie Lamberta nie może być krytyczne.

[4]) „Histor-Polit-Blätter," t. 94, str. 315 nst.

[5]) Ob. *Pertz.* Monum. German. str. 286, kroniki Lamberta i Bertholda, w głównych zarysach ze sobą zgodne, Berthold, mnich klasztoru Augieńskiego, uczeń Henryka Contractus'a, prolongował jego *Annales.* Był to mąż pobożny i prawowierny, a Grzegorzowi VII oddany.

[6]) Loc. cit. str. 387.

nie spotyka. Nieraz żądali książęta, aby papież wziął udział w ich sporach państwowych, ale Grzegórz ustawicznie tym żądaniom odmawiał. Co więcej, wtedy nawet, gdy Henryk za ponowne swe wykroczenia został powtórnie wyklęty, a książęta niemieccy przeciwstawiali mu nowych królów, a wreszcie nawet własnych jego synów, i żądali od papieża, aby się oświadczył za przeciwnem cesarzowi stronnictwem, Stolica Apostolska odrzuciła te poduszczenia. Papież pozostał neutralnym i skutkiem tego dopuścił nawet, że oba stronnictwa przez czas jakiś odeń się odwróciły.

Umarł wreszcie Henryk, jak żył, w ekskomunice; wyprzedził go Grzegórz; święty ten i wielki iście papież umarł w Salerno w południowych Włoszech d. 25 Maja 1085 r., uszedłszy z Rzymu, gdzie nie czuł się dosyć bezpiecznym z powodu wywołanych przez Henryka niepokojów wojennych. Śmiertelne szczątki wielkiego bojownika ze czcią przechowuje Salernitańska Katedra. Pożegnał swoich pamiętnemi słowy: „Umiłowałem sprawiedliwość, a nienawidziłem nieprawości, dla tego umieram na tem wygnaniu!“

Henryk kazał był obrać Antypapieża (Klemensa III), który go na cesarza koronował, ale ten niedługo się utrzymał. Okazało się niebawem, że Henryk tak samo nie mógł się pojednać z prawymi następcami Grzegorza, jak z ich „wojowniczym“ a wielkim poprzednikiem, albowiem pragnął nadużywać Kościoła do celów świeckich, a przeciw tym dążeniom musiał wystąpić każdy papież, nawet najbardziej „pokój miłujący.“ Dopiero za Henryka V został pokój czasowo zaprowadzony przez Wormski Konkordat (1122 r.).

(Ob. Geschichtslügen, § 15. *Holzwarth-Nowodworski*, Hist., Powsz. t. IV str. 90. *Jungmann*, Dissert. t. IV. Diss. XXI. *X. Nowodwors.* Enc. Kośc. t. 6. *Grzeg. VII*, Bogate źródła do tej sprawy przytacza *Hergenröther*. Kirchengesch. t. II., str. 209 nst. Wyd. 3-ie, 1885. *Guilleux*, w *Dict. apol.* Jaugey'a, str. 371 (wyd. 2).

X. W. S.

KAPŁAŃSTWO U HEBRAJCZYKÓW. — Od Abrahama do Mojżesza niema w Biblii żadnego śladu kapłaństwa, jako oddzielnego stanu w narodzie bożym; ci, co składali ofiary Panu, byli-to starsi i naczelnicy rodzin. Lecz w prawodawstwie mojżeszowem wszystko się zmienia i organizuje: pokolenie Lewi zostaje umyślnie przeznaczone na obsługę przybytku. Jednakże nie wszyscy lewici czyli synowie Lewi'ego są kapłanami; kapłaństwo zostaje zastrzeżone dla jednej tylko rodziny tego pokolenia, mianowicie dla rodziny Aarona, a głowa tej rodziny zostaje najwyższym kapłanem. Tym więc sposobem arcykapłan, kapłani i lewici są to trzy klasy, a każdy z potomków Lewi z prawa urodzenia do jednej z nich należy. Gdy się po przeczytaniu w Pentateuchu historyi o ustanowieniu i organizacyi kapłaństwa hebrajskiego przegląda inne księgi Starego Testamentu, znajduje się ten system zawsze w użyciu, w czem widzimy nowy dowód autentyczności i prawdomówności Pentateuchu. — Inne atoli jest zdanie racyonalistów; odmawiając Mojżeszowi ułożenia Pentateuchu, początek praw rytualnych kapłaństwa kładą oni na czas po niewoli. System ich pod tym względem da się sprowadzić do trzech następujących twierdzeń, które kolejno odeprzemy: 1-o organizacya stanu kapłańskiego nie sięga czasów

Mojżesza; stan rzeczony nie odrazu się ukazał, lecz wytworzył się powoli; 2-o kapłaństwo, urabiając się w ten sposób, nie było przywiązane wyłącznie do jednej jakiejś rodziny; pomimo to stan kapłański, raz ustanowiony, usiłował wyrobić wiarę w swe boskie pochodzenie, nazywając siebie pokoleniem Lewi, wybranem przez Boga do sprawowania kultu religijnego; 3-o wreszcie podział na kapłanów i zwykłych lewitów w stanie kapłańskim nie jest wcześniejszy od niewoli.

I. Aby okazać, że Mojżesz nie był organizatorem kapłaństwa u Żydów, nie dosyć jest odmówić Pentateuchowi prawdomówności i natchnienia, lecz trzeba nadto,—ściśle według zasad krytyki, na którą ustawicznie powołują się racyonaliści,— dowodów tak silnych, iżby zrównoważyły tak dawną i tak powszechną tradycyę, jak tradycya, która Mojżesza podaje za organizatora kapłaństwa, a brata jego, Aarona, za pierwszego arcykapłana. Tymczasem dowody, naktórych się opierają racyonaliści, wcale takiej doniosłości nie posiadają; streszczają się one w tym jednym dowodzie: w księgach historycznych, podających wypadki bezpośrednio za Mojżeszem idące, nie dostrzega się tej organizacyi kapłańskiej, która powinnaby przecież się objawiać w owej epoce czasu, gdyby pochodziła od Mojżesza. Owszem, widzimy, że kapłaństwo, jako *stan*, powstaje i rozwija się powoli i stopniowo.—Idźmy za racyonalistami w rozwijaniu tego dowodu:

1-o „W częściach stanowiących zawiązek księgi Sędziów, powiada racyonalista Wellhausen, nie spotykamy się nigdy oko w oko z żadną osobistością, której powołaniem byłaby cześć boska. Po dwakroć składają się tam ofiary — przez Gedeona i Manue'go; ale żaden kapłan nie bierze w nich udziału.“ Przedewszystkiem zrobimy uwagę, że Wellhausen zaczyna od przykładów z epoki zanadto spóźnionej: wszak przed historyą Sędziów posiadamy historyę podboju ziemi Chanaan (Księga Jozue), a w tym historycznym dokumencie wielokrotnie spotykamy wzmiankę o kapłaństwie: kapłani, naprzykład, niosą arkę przy przejściu Jordanu (Joz. III, 3 ust.)

Nieco dalej Jozue przeznacza Gabaonitów do pełnienia najniższych posług, czynności czysto materyalnych przy obsłudze ołtarza: mają oni drwa rąbać i wodę nosić, potrzebną do sprawowania czci boskiej; otóż dziwną ta rzecz byłaby, gdyby nizkie te obowiązki powierzano osobom określonym, a obowiązki daleko wyższego rzędu, stanowiące właściwą cześć boską, nie miały wcale osób wskazanych (IV, 27). Arcykapłan wskazany jest imiennie, a mianowicie Eleazar: lewici zaś wyliczeni są podług rodzin z oznaczeniem miast danych im na mieszkanie (XXI). Wreszcie, ostatnie wyrazy księgi mówią o śmierci arcykapłana i wyraźnie wskazują miejsce, na którem został pochowany. Wygodna to rzecz odmawiać powagi tym świadectwom przez odrzucenie autentyczności księgi Jozuego; ale to nie wystarcza; trzeba udowodnić, czego właśnie racyonaliści nie czynią, że księga ta nie jest prawdziwie historyczna, że ona ułożona została tylko w duchu stronnictwa, i że hebrajczycy byli tak ciemni i ograniczeni, iż pozwolili sobie narzucić jako bardzo dawne i najzupełniej historyczne pismo, które w rzeczywistości istniało ledwie od wczoraj i któreby zostawało w sprzeczności z ich ustnemi i pisanemi tradycyami. A teraz, by zejść z Wallhausenem do

epoki Sędziów, przeciwstawiamy jego twierdzeniu następujące uwagi: a) ofiara Gedeona (Ob. ten art.) ponieważ złożona była na rozkaz anioła Pańskiego, przeto tem samem była uprawniona; b) to samo stosuje się do ofiary Manuego, ojca Samsona (Ob. art. Manue); c) oprócz tych dwóch faktów jest jeszcze wiele innych bardziej charakterystycznych. Tak naprzykład, gdy Michas urządzał w swym domu odszczepieńczą i bałwochwalczą świątynię, mianował kapłanem najpierw swego syna, lecz gdy przechodził mimo jego domu pewien lewita, Michas skłonił go do zostania przy nim i zawołał: „teraz Bóg uczyni mi dobro, gdyż mam kapłana z pokolenia lewitów.“ Nie wchodząc tu jeszcze w znaczenie wyrazu *lewita*, możemy co najmniej wnioskować, że za czasów Michasa istniało już kapłaństwo, że kapłani tworzyli oddzielny stan.

2-o. Racyonaliści dopiero w czasach bezpośrednio poprzedzających królestwo, zaczynają dostrzegać zarysy stanu kapłańskiego. W epizodzie zwłaszcza z Betsamitami odnajduje Wellhausen przejście między dwoma tymi stanami rzeczy: „Gdy arka Jehowy, mówi on, wróciła z kraju Filistynów na wozie, ciągnionym przez krowy, Betsamici, na których terrytoryum zatrzymała się, porąbali wóz w kawałki i zarznęli krowy na wielkim kamieniu, który im służył za ołtarz. Gdy się to stało, nadeszli Lewici, którzy zdjęli arkę z wozu, poprzednio w kawały porąbanego, postawili ją następnie na tym samym kamieniu, na którym spełniono ofiarę!“ Co za sprzeczności, jeżeli mamy wierzyć Wellhausenowi, i co za grube sprzeczności! Dziwić się należy, iż przy czytaniu tekstu świętego nigdy ich nie zauważono; odszukajmy więc miejsce właściwe, a oto co tam znajdujemy: „Kamień tam był wielki: y zrąbali (Betsamici) drwa wozu y złożyli krowy na nie całopalenie Panu. A Lewitowie zstąwili skrzynię Bożą... y postawili na kamieniu wielkim. A mężowie Betsamitowie ofiarowali całopalenie y ofiarowali ofiary panu dnia onego“ (I Król. VI, 14—15). W słowach tych nie widzimy żadnego rysu sprzeczności: pisarz święty mówi nam o trzech rzeczach: a) o tem, że Betsamici złożyli na ofiarę jałowice, które przywiozły arkę. (Betsames było miastem lewickiem Joz. XXI, 16, nic więc dziwnego, że byli tam kapłani); b) że Lewici zestawili arkę z wozu; nie masz tu żadnego przeciwieństwa ani współzawodnictwa między Betsamitami i Lewitami: poucza nas tylko pisarz święty, że z pomiędzy wszystkich Betsamitów, sami tylko zwyczajni Lewici zdjęli arkę z wozu, co było ich zadaniem; c) poucza nas wreszcie, że w tym dniu złożono wiele innych jeszcze ofiar Panu. Takie więc jest opowiadanie biblijne, nadzwyczaj proste i jasne; nie jest ono wcale tak zaciemnione i pełne sprzeczności, jak w tłómaczeniu Wellhausena. Żeby wykazać jeszcze większą sprzeczność w opowiadaniu biblijnem, przypuszcza on, że arka i całopalenie były złożone na tym samym kamieniu: co, ściśle biorąc, byłoby możliwe, ale tekst święty o tem nie wspomina.

3-o Zbliżamy się do do epoki królów: Wellhausen twierdzi, że za czasów Saula kapłaństwo jest już dziedziczne i bardzo mnogie; ale stanowczo zaprzecza, żeby kapłani mieli już wówczas jakieś przywileje: „Każdy, mówi on, mógł zabić i ofiarować swą ofiarę; nawet gdzie się znajdowali kapłani niema żadnego śladu usuwania osób świeckich od czynności świętych, ani jakiejkolwiek obawy brania

w nich udziału.“ Dla umocnienia tego twierdzenia, pomieniony krytyk powołuje się na przykład Samuela, który sypiał w tem samem miejscu, gdzie stała arka; — na przykład Saula, który rozkazał złożyć na ofiarę woły (I Król. XIV, 34); — Dawida, który pożywał chleby pokładne (XXI). Żaden wszakże z tych przykładów nie ma tego znaczenia, jakie mu przypisuje Wellhausen. Odnośnie do Saula, niewiadomo, czy należy czyn jego brać za ofiarę, czy też za jakąś rozrywkę, towarzyszącą rabunkowi; zresztą Saul został odrzucony przez Boga, a odrzucony jedynie dla tego, że ośmielił się złożyć ofiarę (XIII). Co się zaś tyczy Dawida, to do jedzenia przezeń i przez ludzi jego chlebów pokładnych zmusiła ich ostateczna konieczność, w jakiej się znajdowali i jaka zwalniała ich od zachowania przepisu wprawdzie wielkiej wagi, lecz czysto pozytywnego; dlatego powodu i Pan nasz w Ewangelii usprawiedliwia czyn Dawida (Mark. II, 26). Wellhausen twierdzi, że ta rzecz (chleby pokładne), w pierwotnem opowiadaniu, nie jest uważana za rzecz „zakazaną;“ tymczasem zaś niema nic jaśniejszego nad różnicę, uczynioną przez Achimelecha kapłana pomiędzy *chlebem pospolitym a chlebem poświęcanym;* dla tego, że brakło chleba pospolitego, zgodził się on dać Dawidowi na pokarm chleby pokładne; owszem, krytyka racyonalistyczna niesłusznie ucieka się do tego argumentu, gdyż obraca się on przeciw niej samej okazując, że „świeccy byli już wówczas usunięci od czynności świętych.“ Pozostaje jeszcze przykład Samuela: „Samuel, z pokolenia Efraima, ze swego obowiązku co noc spał przy arce Jehowy, dokąd według księgi kapłańskiej (Lew. r. XVI), arcykapłan mógł tylko raz na rok wchodzić i to po najściślejszem przygotowaniu i po najbardziej drobiazgowych ceremoniach oczyszczenia. Sprzeczność między dwoma tymi faktami jest tak wielka, że nikt się dotąd nie ośmielił szczerze się nad nią zastanowić.“

Zginie atoli ta rzekoma sprzeczność, skoro sprostujemy dwie hypotezy wygłoszone przez tegoż samego krytyka: najpierw przyjmuje on za rzecz pewną, że Samuel pochodził z pokolenia Efraima; tymczasem nic zgoła za tem nie przemawia: prawda, że rodzina jego zamieszkiwała wzgórze Efraim (I Król. I. 1), lecz w różnych pokoleniach były miasta lewickie, i jedno z takich miast, Sichem, było właśnie położone na wzgórzu Efraim (Joz. XXI. 21); Samuel więc mógł być z pokolenia Lewi i jednocześnie zamieszkiwać Efraim i faktycznie, jego imie i imię jego ojca znajduje się na liście lewitów w I Paralip. VI, 23, 28. Powtóre, Wallhausen przypuszcza, że Samuel sypiał w miejscu Najświętszem przy samej arce; tymczasem nie to mówi tekst święty: „Samuel spał w kościele Pańskim, gdzie była skrzynia przymierza“ (I Król., III, 3); ta zaś wzmianka dostatecznie się urzeczywistni, gdy przyjmiemy za rzecz pewną, że dziecię Samuel sypiało w izbach budynku, przylegających do domu Bożego.

4-o U trzech pierwszych królów Wellhausen konstatuje ogólną dążność do pełnienia obowiązków kapłańskich, coby dowodziło, że stan kapłański nie miał jeszcze wyłącznych przywilejów. Mówiliśmy już o ofiarach Saula; co do Dawida i Salomona, to komentatorowie przypuszczają, że oni otrzymali co do swej osoby pewną władzę kapłańską, zapewne w nagrodę za to, co uczynili dla czci

bożej zewnętrznej. Lecz ta hypoteza nie jest koniecznie potrzebna: wszak bowiem powiedziano, że Dawid i Salomon błogosławili naród (II król., VI, 18; III król., VIII, 55), lecz błogosławieństwo samo w sobie nie jest czynnością wyłącznie kapłańską: rodzice błogosławią swe dzieci i takie błogosławieństwo ma głównie charakter ojcowski a nie kapłański. Podobnie też powiedziano, że Dawid i Salomon składali ofiary, atoli jest to wyrażenie, które doskonale może być użyte w mowie tak o człowieku świeckim, składającym ofiarę, jak i o kapłanie tęż ofiarę Bogu składającym. To właśnie wyjaśnia naprzykład I Par., XVI, 1—2: gdzie rzeczywiście widzimy kapłanów ofiarujących Panu ofiary, gdzie też natychmiast dodano: „A gdy dokończył Dawid ofiarować całopalenia;“ a zatem Dawid ofiarował, ale przez ręce kapłanów.

5-o Racyonalizm widzi wreszcie kapłaństwo ostatecznie ustalone z prawem dziedzictwa, w czasie oderwania się dziesięciu pokoleń; ale tenże racyonalizm ma jeszcze jedno zastrzeżenie, a mianowicie: że królowie zawsze posiadali władzę naznaczania kapłanów, pomimo dziedziczności kapłaństwa. Usiłuje zaś tego dowieść: a) z przykładu Jeroboama, który uczyniwszy dwa złote cielce i umieściwszy je w Betel i w Dan, „uczynił ofiarowniki (kapłanów) z poślednich ludu, którzy nie byli z synów Lewi“ (III król., XII, 31); przykład ten niczego nie dowodzi, albowiem Jeroboam, gwałcąc prawo aż do ustanowienia odszczepieńczych przybytków i wyobrażenia Jehowy pod postacią cielca złotego, nie potrzebował już więcej skrupulizować w tem, co się odnosiło do kapłaństwa; b) racyonalizm usiłuje dowieść tego z postępowania Achaza, króla Judzkiego, który, pozostawiając kapłanowi Uriaszowi wielki ołtarz do jego użytku, zastrzegł sobie ołtarz miedziany do składania ofiar przez siebie (IV król., XVI, 10—18); z opowiadania biblijnego wynika, że król Judzki zarezerwował sobie ołtarz dla składania ofiar bożkom Assyryjskim, których przyjaźń chciał dla siebie pozyskać; a więc również z bezbożnego postępowania Achaza nie można wyprowadzać żadnego wniosku o istnieniu czy nieistnieniu praw, na które król ten zwracał tak mało uwagi.

II. Stopniowy postęp i bezustanny rozwój stanu kapłańskiego, jak je sobie wyobraża krytyka racyonalistyczna, nie pozwalają jej przypuszczać, aby kapłani byli potomkami Levi'ego i członkami jednego i tegoż samego pokolenia; i w rzeczywistości, racyonaliści nie przypuszczają tego pokrewieństwa między kapłanami różnych pokoleń Izraela: „Trzeba przedstawić sobie, mówi Wellhausen, stan duchowny (za czasów królestwa), jako stan pełen rozmaitości i mieszaniny: kapłani dziedziczni i niedziedziczni, wielka rozmaitość, równość prawa dla wszystkich, — oto charakterystyczna cecha czasu.“ Lecz w tem przypuszczeniu, jakiego wymaga pierwszy zasadniczy punkt systemu racyonalistów, w jakiż sposób będą oni mogli wytłómaczyć ten fakt, że powszechnie, a przynajmniej, czego nikt nie przeczy, od niewoli, uważano kapłanów za potomków Levi'ego?

1-o Przedewszystkiem racyonalistowscy krytycy przypuszczają, że kapłani chociaż pochodzeniem sobie obcy, dążyli do wspólnego zjednoczenia się, zorganizowania i wzajemnego podtrzymania, do utworzenia nawet, jak mówi Wellhausen, osobnego pokolenia, dla którego węzłem łączności były sprawy religijne, a nie sprawy krwi i pokolenia.—

Upatrują oni pewien ślad tej dążności w jednem miejscu Księgi Powtórzonego Prawa *(Deuteronomium)*, gdzie Mojżesz mówi o kapłanie, który tak się odzywa o swym ojcu i o swej matce: „nie znam was; a o braciach swych: nie wiem o was: i nie znali synów swoich (XXXIII, 9).“ Wyrazy te, których znaczenie jest jasne i które tekst święty przypisuje Mojżeszowi, w oczach racyonalistów nabierają innego zupełnie znaczenia: ich zdaniem, pochodzą one z epoki rozdziału i oznaczają, że ten, który zostaje kapłanem, porzuca pokolenie, do którego z urodzenia należał, by wejść do nowego pokolenia, pokolenia kapłańskiego: „nie krew więc czyni kapłana, lecz raczej zaparcie się krwi,“ mówi Wellhausen.

2-o Utworzywszy w ten sposób pokolenie umówione i sztuczne, jakże zdołali kapłani uchodzić za członków pokolenia naturalnego, mającego Levi'ego za ojca? Oto do jakich przypuszczeń ucieka się krytyka racyonalistyczna, by wyjaśnić to zagadnienie: że pokolenie Lewi musiało oddawna wygasnąć: „zgładzone jakąś katastrofą, której epoka może sięgać czasu Sędziów.“ — Oto już jedna hypoteza; jakże ją więc uczynić prawdopodobną? — Właśnie przy pomocy innych hypotez: „Niecnym postępkiem Lewi'ego *może* być tylko jakaś zbrodnia, popełniona przeciw ludności chananejskiej.... Zemsta chananejczyków dałaby się odczuć dwom pokoleniom (Simeona i Lewi'ego), a bracia ich *nie troszczyliby się* o popieranie ich sprawy. Tym więc sposobem *przyszłoby do* rozproszenia i do zupełnego zaniku narodu.“ Widzimy więc, że Wellhausen mówi tu z wielkiem powątpiewaniem; nie mniej jednak uważa za rzecz pewną to dosyć raptowne zniknięcie pokolenia Lewi. Lecz gdyby tak było, to jakże wytłómaczyć ten fakt, że później jeszcze kapłani utrzymywali, iż należą do pokolenia Lewi? Rzeczy tedy w następujący musiały ułożyć się sposób: zauważono, że kapłani otrzymali nazwę *wspólną*, a mianowicie nazwę lewitów; dla czego zaś nosili oni tę nazwę? Wellhausen utrzymuje, że takie zestawienie nazw jest „w najwyższym stopniu zagadkowe,“ jako też przypuszcza, że wytłómaczyć je można tylko przy pomocy następującej *hypotezy*: „raptowne rozproszenie pokolenia w epoce Sędziów miało zmusić poszczególnych Lewitów, którym brakło ziemi na wyżywienie, do szukania zarobku w zajęciach ofiarnych.“ Być może również, że ta nazwa *lewitów*, kapłanom nadana, pochodzi stąd, iż Mojżesz należał w rzeczywistości do pokolenia Lewi: „w rzeczywistości, zdaje się, że nazwa ta początkowo stosowana była do osób, uznających się za jego potomków. Później dopiero, użycie tej nazwy bardziej się rozpowszechniło.“ Słowem, „mamy tu obszerne pole do hypotez;“ a jedyną hypotezą, wykluczoną przez krytykę, jest właśnie ta hypoteza, która jest najnaturalniejsza i na tradycyi oparta, a mianowicie, że kapłani zwali się lewitami dla tego, iż byli synami Lewi. Takie rozwiązanie kwestyi sprzeciwia się założeniu racyonalistycznemu: to też odrzucają je krytycy i chcą, żeby kapłani nazwali się z początku lewitami jak gdyby przypadkowo, ale gdy nosili już tę nazwę, bardzo łatwo przypuścić, że zaczęli mieć pokusę uchodzenia za potomków Lewi, za pokolenie Lewi.... Tak się oto pisze historyę! Dana jakaś księga, uważana za autentyczną i najzupełniej prawdomówną, twierdzi, że wypadki działy się w ten sposób; wtem przychodzi jakiś krytyk i robi odkrycie, że one *mogłyby się* dziać w inny sposób, i na tem

koniec! Księga ta już nie posiada więcej powagi, a doraźna hypoteza staje się dogmatem!

III. Widzieliśmy od początku tego artykułu, że w prawodawstwie mojżeszowem jedną z głównych cech organizacyi kapłańskiej jest podział na lewitów zwyczajnych i na kapłanów: aby zostać kapłanem, trzeba było należeć nie tylko do pokolenia Lewi, lecz nadto do rodziny Aarona. Tymczasem w oczach racyonalistów, podział ten istniał dopiero w późniejszych czasach, i oto w jaki sposób podług racyonalistów winny się były te rzeczy układać: „Aż do epoki Jozyasza następstwem mnogości przybytków było wielorakie kapłaństwo.“—Deuteronomiczny prawodawca (Jozyasz), dążąc do centralizacyi kultu bożego, przyznał lewitom prowincyonalnym prawo składania ofiary w świątyni Jerozolimskiej na równi z kapłanami, którzy tam dziedzicznie byli ustanowieni. Ale rzecz tę nie łatwo było urządzić. Synowie Sadoka, którzy spełniali obowiązki kapłańskie w Jerozolimie, nie chcieli dzielić się zyskami z kapłanami innych przybytków; zastrzegli sobie właściwe czynności kapłańskie, a przybyłemu z prowincyi duchowieństwu zostawili niższe posługi, słowem byli oni *kapłanami*, ci zaś *lewitami*. Urządzenie to stało się prawie w czasach niewoli; aby je usprawiedliwić, Ezechiel przypuszczał, że umniejszeni w ten sposób kapłani zasłużyli na takie wywłaszczenie jakimś wielkim występkiem, i w imieniu Jehowy tak mówi: „Lewitowie, którzy daleko odstąpili odemnie w błędzie synów Izraelskich, y zbłądzili odemnie za bałwany swemi, y nieśli nieprawość swoię, będą w świątyniéy moiéy stróżmi y wrotnymi bram domu, y sługami domu: oni będą bić całopalenia, y ofiary ludu, y oni stać będą przed nimi, aby im służyli.... Lecz kapłani y Lewitowie synowie Sadok, którzy strzegli obrzędów świątynie moiéy, gdy błądzili synowie Izraelowi odemnie, ci przystąpią do mnie, aby mi służyli, y stać będą przed oczyma memi, aby mi ofiarowali tłustość y krew... Ci wnidą do świątynie moiéy, ci też przystąpią do stołu mego.“ (Ezech. XLIV, 10 i następ.).

Systemu tego, jakkolwiek byłby on zręczny, przyjąć niepodobna, albowiem a) sprzeciwia się tradycyi, a pod tym względem, jakeśmy już powiedzieli, wymaga na swe poparcie dowodów przekonywających, nie zaś zwyczajnych tylko hypotez, zwyczajnej możebności; b) system ten opiera się na systemie mnogości przybytków za czasu królów, który to system na innem miejscu roztrząsamy (patrz art. *Przybytek)*, c) przytaczany przez racyonalistów tekst Ezechiela najoczywiściej nie ma tego znaczenia, jakie mu nadają: jest w nim mowa o lewitach, którzy wzięli udział w rozdziale Izraela, i którzy za karę swego błędu będą odtąd pozbawieni najwyższych czynności, jakie zastrzeżono tym, co dochowali wierności; Ezechiel mówiąc o tych ostatnich, nazywa ich „kapłanami i lewitami,“ co najwidoczniej dowodzi, że podział pokolenia Lewi na dwie połowy był już doskonale znany w tym czasie, który racyonaliści chcą uważać za początek tego podziału.

Słowem, co za dowody podają racyonaliści dla obalenia powagi Pentateuchu, a w szczególności dla obalenia powagi Księgi Kapłańskiej (Lewityku) w ważnym przedmiocie kapłaństwa u Hebrajczyków? Oto same tylko przypuszczenia, same hypotezy, które nie mogą iść w porównanie z nauką Biblii ani pod względem powagi,

ani pod względem prawdopodobieństwa,—teksty źle przetłómaczone i to w miejscach najważniejszych; — krytyka dowolna, która, gdy miejsce jakie Pisma św. jej sprzyja, czyni z niego „tekst niezaprzeczony,“ a skoro jest jej niewygodne, ogłasza je za „bardzo podejrzane;“ —widoczne wreszcie uprzedzenie, *à priori* odpychające wszystko to, co może wzmacniać religię żydowską, przyjmujące zaś chętnie i bez wyboru wszystko, co może służyć za pretekst do napadania na nią,—oto do czego dochodzi sztuka krytyki racyonalistycznej, i to właśnie zmusza nas do jej odrzucenia nietylko ze stanowiska wiary, ale także ze stanowiska rozumu. (Ob. napaści Wellhausena w „Revue de l'histoire des religions,“ Sept. 1880). *(Duplessy).*

X. F. P.

KARDYNAŁOWIE. — Kardynałowie są najwyższymi dostojnikami w Kościele po papieżu. Powołana do życia przez Kościół, instytucya kardynałów sięga czasów apostolskich. Od pierwszych wieków chrześcijaństwa w każdej dyecezyi istniało zgromadzenie, znane pod nazwą *presbyterium*, złożone z kapłanów i dyakonów, których wspólnem zadaniem było wspierać biskupa radą i pomagać mu w zarządzie owczarnią.

Św. Ignacy męczennik niejednokrotnie w swych „Listach“ wspomina o prezbyteryum, któremu wierni obowiązani okazywać cześć i uległość. W liście do Filadelfów naucza, że wierni powinni „słuchać biskupa, kapłanów i dyakonów.“ W liście do Tralliana pisze, że „ten jest po za drogą (zbawienia), kto czyni cokolwiek przeciw woli biskupa, kapłanów i dyakonów.“ Ci tedy członkowie rady biskupiej otrzymali z czasem tytuł *kardynałów*, od łacińskiego *cardo*, *zawiasa*, ponieważ nigdy nie opuszczali osoby biskupa, który stanowi centrum hierarchii dyecezalnej, tudzież ponieważ około niego obracali się ustawicznie, stale i bez przerwy, pełniąc obowiązki, przywiązane do swego stanowiska czyli tytułu; stąd się nazywali *intitulati* lub *incardinati*, *cardinales*. Takie etymologiczne pochodzenie wyrazu usprawiedliwiają starożytne dokumenty historyczne. Tak zresztą nazywali się w średnich wiekach wszyscy dostojnicy przy kościołach katedralnych, którzy zajmowali najwyższe godności między klerem na mocy prawnego stałego tytułu.

Pierwszy z kolei zwierzchnik Kościoła powszechnego, Piotr św., po rozejściu się na wszystek świat swych braci i towarzyszów w apostolstwie, otoczył się mądrymi i uczonymi mężami, których uczynił swymi doradcami i ministrami. Historya przekazała nam imiona niektórych, mianowicie: Lina, Kleta i Klemensa, którzy później z kolei zasiadali na katedrze Piotrowej. Taki jest początek *presbyterium* czyli *senatu* biskupa rzymskiego, początek *kardynałów*...

W samych początkach Kościoła Rzym podzielony był na siedm dzielnic, a na czele każdej z tych dzielnic stał dyakon, mający pieczę nad ubogimi, *diaconus cardinalis;* później liczba dyakonów podwoiła się. Nadto od samego początku każdy z głównych kościołów w Rzymie, oprócz duchowieństwa innych rozmaitych stopni, miał swego zwierzchnika, naczelnego kapłana, który się nazywał *presbyter cardinalis*. Wreszcie w IX w. biskupi Ostyi, Rufiny, Porto, Albano, Tivoli, Sabiny i Preneste otrzymali prawo odprawiania

nabożeństwa w bazylikach większych i na to zostali inkardynowani *(incardinati-episcopi cardinales)*.

Lecz ponieważ nazwa *kardynałów* wspólna była zarówno wyższemu klerowi dyecezalnemu, jak wyżej wymienionym dostojnikom rzymskim, stąd nieprzyjaciele Kościoła walczą przeciwko nadużyciom, ambicyi i pysze kleru rzymskiego, który w nowszych czasach rzekomo przywłaszczył sobie wyłącznie prerogatywy, wspólne dostojnikom katedralnym całego świata. Boć i nazwa *papież*, *papa*, służyła wszystkim biskupom bez różnicy. Na to odpowiadamy: że nazwa *kardynał* była wspólna wyższemu klerowi rzymskiemu z klerem innych miast biskupich, to jeszcze z tego nie można wnioskować, żeby temu tytułowi odpowiadały wszędzie te same przywileje i równa władza. Bo chociaż i pod wyrazem „*papież*“ rozumiano niegdyś każdego biskupa bez różnicy, to jednak nigdy nie przyszło do głowy żadnemu katolikowi uważać z tegu powodu na równi biskupa rzymskiego z innymi biskupami. Tak samo wyraz *kardynał* początkowo miał znaczenie ogólne i dopiero z biegiem czasu stał się wyłączną własnością kardynałów rzymskich. Nie przeczymy też temu, ale jednocześnie zaznaczamy różnicę, że kardynałowie Kościoła rzymskiego, co do godności i przywilejów, mieli pierwszeństwo przed kardynałami kościołów biskupich, bo gdy pierwsi wspomagali papieża w rządach Kościoła powszechnego, to ci nieśli tylko pomoc biskupom w zarządzie dyecezyą.

Atoli i inne przywileje posiadali kardynałowie Kościoła rzymskiego. Po śmierci Fabiana, biskupa rzymskiego, stolica apostolska wakowała przez rok cały; wtedy prezbyterzy i dyakoni rzymscy wysłali do św. Cypryana list bardzo ważny w kwestyi sporu o przyjęcie na łono Kościoła odpadłych (lapsi); a dokument ten, wedle świadectwa św. Korneliusza, był rozesłany po całym świecie i doszedł do wiadomości wszystkich braci i wszystkich kościołów. Sam ten znakomity biskup kartagiński w swej odpowiedzi oddaje cześć powadze kleru rzymskiego.

A więc błądzą sami nawet autorowie katoliccy bardzo wykształceni zresztą, jak benedyktyni, którzy nauczają, że kardynalstwo, jakie obecnie istnieje, jest instytucyą względnie nową. Prawda, że ciało kardynalskie w biegu wieków ulegało ciągłym przemianom co do liczby i kwalifikacyi swych członków, a także co do swych praw i swej władzy, bo jak już widzieliśmy, nasamprzód składało się ono z kapłanów i dyakonów tylko, i dopiero w IX w. liczbę ich pomnożyli biskupi suburbikarni. I ta dwojaka kategorya kardynałów przetrwała do naszych czasów. Wszelako winniśmy zwrócić uwagę na to, że stopień godności w kardynalstwie nie należy do władzy, którą otrzymali mocą święceń, jakby się mogło zdawać patrząc na tytuły, lecz jedynie od tytułu kościelnego, jaki każdy elekt w chwili swej promocyi otrzymuje na mocy juryzdykcyi kościelnej.

Liczba kardynałów ciągle się zmieniała aż do XVI w. W XII i XIII ww. kolegium kardynalskie składało się z 7 biskupów, 28 prezbyterów i 18 dyakonów. Ojcowie koncylium Konstancyeńskiego postanowili, żeby w przyszłości nie było kardynałów więcej nad 24. A Sykstus V odmienił to postanowienie, rozporządzając, żeby nadal było ich 70, na wzór 70 starców, których Mojżesz przybrał sobie do

pomocy w rządzeniu ludem bożym. Z liczby 70, według tego nowego prawa, 40 miało być kapłanów, 14 dyakonów, a 6 biskupów, ponieważ dwa biskupstwa suburbikarne połączone zostały w jedno. Innocenty IV, jako odznakę godności, pozwolił im nosić czerwony kapelusz, a Paweł II czerwony biret. Urban VIII nadał im tytuł „*Eminencyi*.“ Od XIII w. zajmowali pierwsze miejsce przed wszystkimi biskupami, prymasami i patryarchami, który to przywilej potwierdzili później papieże Eugeniusz III i Leon X.

Po śmierci papieża prawo wyboru jego następcy posiadają wyłącznie kardynałowie. Chociaż wiadomo, że i co do tego punktu w początkach Kościoła inne było prawo. Bo jak świadczy św. Cypryan, pierwotnie wybór papieża należał do sąsiednich biskupów, którzy go obierali za zgodą kleru i ludu rzymskiego w podobny sposób jak innych biskupów dyecezalnych. Eugeniusz II pp. (824 † 827) ogranicza prawo wyboru papieża (oprócz duchowieństwa) do ludu, rządzącego się prawem rzymskiem; cesarz rzymski aprobuje wybór przed koronacyą papieża: następnie Jan IX pp. (797 † 900) ogranicza to prawo wyboru do kardynałów i całego duchowieństwa Rzymu; cesarzowi zaś przyznaje prawo obecności przy koronacyi, a wreszcie Mikołaj II (1059—1076,) ogranicza rzeczony wybór do samych tylko kardynałów-biskupów, kardynałów-prezbyterów i kardynałów-dyakonów, cesarza zaś tylko zawiadamiać o dokonanym wyborze poleca. Z czasem opisano bardziej szczegółowo prawa i sposób obioru papieża.

W razie opróżnienia Stolicy Apostolskiej, do kolegium kardynalskiego należy załatwianie spraw nie cierpiących zwłoki i czasowy zarząd państwa kościelnego. Kolegium kardynalskie właściwie nie posiada juryzdykcyi papieskiej, bo Chrystus władzy prymatu nie powierzył jakiemuś ciału moralnemu, lecz jedynie Piotrowi i jego prawnym następcom. Stąd kolegium kardynalskie nie ma prawa zmieniać formy rządu kościelnego, ani stanowić praw cały Kościół obowiązujących, ani ich znosić całkowicie lub częściowo, ani załatwiać spraw trudniejszych, ani konferować beneficyów, ani modyfikować w jakikolwiek sposób poprzednich postanowień papieskich. Kiedy Stolica Apostolska jest obsadzona, kardynałowie są głównymi doradcami i współpracownikami papieża. Bądź z przywileju, bądź na mocy prawnego zwyczaju, kardynałowie, choć nie są biskupami, mają głos *rozstrzygający* na soborach powszechnych. Na *konsystorzu* i głównie w *kongregacyach* załatwiają sprawy całego Kościoła. Konsystorze, t. j. ogólne zgromadzenia kardynałów obecnych w Rzymie, odbywały się niegdyś dwa i trzy razy tygodniowo: na nich załatwiano wszystkie zgoła ważniejsze sprawy; z czasem stały się rzadszymi, a obecnie jeszcze rzadszymi i tylko w nieokreślonych odstępach czasu się odprawiają. Bywają *publiczne* i *tajne*. Na pierwszych uczestniczą, oprócz członków świętego kolegium, inni jeszcze prałaci i przedstawiciele książąt panujących; papież prezyduje osobiście. Na tych uroczystych zgromadzeniach publikują się postanowienia powzięte na konsystorzu tajnym, nowi kardynałowie otrzymują kapelusz kardynalski, zapada ostateczna decyzya w sprawach kanonizacyi świętych, przyjmują się uroczyście książęta lub ich legaci. Na konsystorzu tajnym czyli zwyczajnym zgromadzają się sami tylko kardynałowie, a przewodniczy, w razie nie-

nabożeństwa w bazylikach większych i na to zostali inkardynowani *(incardinati-episcopi cardinales)*.

Lecz ponieważ nazwa *kardynałów* wspólna była zarówno wyższemu klerowi dyecezalnemu, jak wyżej wymienionym dostojnikom rzymskim, stąd nieprzyjaciele Kościoła walczą przeciwko nadużyciom, ambicyi i pysze kleru rzymskiego, który w nowszych czasach rzekomo przywłaszczył sobie wyłącznie prerogatywy, wspólne dostojnikom katedralnym całego świata. Boć i nazwa *papież*, *papa*, służyła wszystkim biskupom bez różnicy. Na to odpowiadamy: że nazwa *kardynał* była wspólna wyższemu klerowi rzymskiemu z klerem innych miast biskupich, to jeszcze z tego nie można wnioskować, żeby temu tytułowi odpowiadały wszędzie te same przywileje i równa władza. Bo chociaż i pod wyrazem „*papież*“ rozumiano niegdyś każdego biskupa bez różnicy, to jednak nigdy nie przyszło do głowy żadnemu katolikowi uważać z tegu powodu na równi biskupa rzymskiego z innymi biskupami. Tak samo wyraz *kardynał* początkowo miał znaczenie ogólne i dopiero z biegiem czasu stał się wyłączną własnością kardynałów rzymskich. Nie przeczymy też temu, ale jednocześnie zaznaczamy różnicę, że kardynałowie Kościoła rzymskiego, co do godności i przywilejów, mieli pierwszeństwo przed kardynałami kościołów biskupich, bo gdy pierwsi wspomagali papieża w rządach Kościoła powszechnego, to ci nieśli tylko pomoc biskupom w zarządzie dyecezyą.

Atoli i inne przywileje posiadali kardynałowie Kościoła rzymskiego. Po śmierci Fabiana, biskupa rzymskiego, stolica apostolska wakowała przez rok cały; wtedy prezbyterzy i dyakoni rzymscy wysłali do św. Cypryana list bardzo ważny w kwestyi sporu o przyjęcie na łono Kościoła odpadłych (lapsi); a dokument ten, wedle świadectwa św. Korneliusza, był rozesłany po całym świecie i doszedł do wiadomości wszystkich braci i wszystkich kościołów. Sam ten znakomity biskup kartagiński w swej odpowiedzi oddaje cześć powadze kleru rzymskiego.

A więc błądzą sami nawet autorowie katoliccy bardzo wykształceni zresztą, jak benedyktyni, którzy nauczają, że kardynalstwo, jakie obecnie istnieje, jest instytucyą względnie nową. Prawda, że ciało kardynalskie w biegu wieków ulegało ciągłym przemianom co do liczby i kwalifikacyi swych członków, a także co do swych praw i swej władzy, bo jak już widzieliśmy, nasamprzód składało się ono z kapłanów i dyakonów tylko, i dopiero w IX w. liczbę ich pomnożyli biskupi suburbikarni. I ta dwojaka kategorya kardynałów przetrwała do naszych czasów. Wszelako winniśmy zwrócić uwagę na to, że stopień godności w kardynalstwie nie należy do władzy, którą otrzymali mocą święceń, jakby się mogło zdawać patrząc na tytuły, lecz jedynie od tytułu kościelnego, jaki każdy elekt w chwili swej promocyi otrzymuje na mocy juryzdykcyi kościelnej.

Liczba kardynałów ciągle się zmieniała aż do XVI w. W XII i XIII ww. kolegium kardynalskie składało się z 7 biskupów, 28 prezbyterów i 18 dyakonów. Ojcowie koncylium Konstancyeńskiego postanowili, żeby w przyszłości nie było kardynałów więcej nad 24. A Sykstus V odmienił to postanowienie, rozporządzając, żeby nadal było ich 70, na wzór 70 starców, których Mojżesz przybrał sobie do

pomocy w rządzeniu ludem bożym. Z liczby 70, według tego nowego prawa, 40 miało być kapłanów, 14 dyakonów, a 6 biskupów, ponieważ dwa biskupstwa suburbikarne połączone zostały w jedno. Innocenty IV, jako odznakę godności, pozwolił im nosić czerwony kapelusz, a Paweł II czerwony biret. Urban VIII nadał im tytuł „*Eminencyi.*“ Od XIII w. zajmowali pierwsze miejsce przed wszystkimi biskupami, prymasami i patryarchami, który to przywilej potwierdzili później papieże Eugeniusz III i Leon X.

Po śmierci papieża prawo wyboru jego następcy posiadają wyłącznie kardynałowie. Chociaż wiadomo, że i co do tego punktu w początkach Kościoła inne było prawo. Bo jak świadczy św. Cypryan, pierwotnie wybór papieża należał do sąsiednich biskupów, którzy go obierali za zgodą kleru i ludu rzymskiego w podobny sposób jak innych biskupów dyecezalnych. Eugeniusz II pp. (824 † 827) ogranicza prawo wyboru papieża (oprócz duchowieństwa) do ludu, rządzącego się prawem rzymskiem; cesarz rzymski aprobuje wybór przed koronacyą papieża: następnie Jan IX pp. (797 † 900) ogranicza to prawo wyboru do kardynałów i całego duchowieństwa Rzymu; cesarzowi zaś przyznaje prawo obecności przy koronacyi, a wreszcie Mikołaj II (1059—1076,) ogranicza rzeczony wybór do samych tylko kardynałów-biskupów, kardynałów-prezbyterów i kardynałów-dyakonów, cesarza zaś tylko zawiadamiać o dokonanym wyborze poleca. Z czasem opisano bardziej szczegółowo prawa i sposób obioru papieża.

W razie opróżnienia Stolicy Apostolskiej, do kolegium kardynalskiego należy załatwianie spraw nie cierpiących zwłoki i czasowy zarząd państwa kościelnego. Kolegium kardynalskie właściwie nie posiada juryzdykcyi papieskiej, bo Chrystus władzy prymatu nie powierzył jakiemuś ciału moralnemu, lecz jedynie Piotrowi i jego prawnym następcom. Stąd kolegium kardynalskie nie ma prawa zmieniać formy rządu kościelnego, ani stanowić praw cały Kościół obowiązujących, ani ich znosić całkowicie lub częściowo, ani załatwiać spraw trudniejszych, ani konferować beneficyów, ani modyfikować w jakikolwiek sposób poprzednich postanowień papieskich. Kiedy Stolica Apostolska jest obsadzona, kardynałowie są głównymi doradcami i współpracownikami papieża. Bądź z przywileju, bądź na mocy prawnego zwyczaju, kardynałowie, choć nie są biskupami, mają głos *rozstrzygający* na soborach powszechnych. Na *konsystorzu* i głównie w *kongregacyach* załatwiają sprawy całego Kościoła. Konsystorze, t. j. ogólne zgromadzenia kardynałów obecnych w Rzymie, odbywały się niegdyś dwa i trzy razy tygodniowo: na nich załatwiano wszystkie zgoła ważniejsze sprawy; z czasem stały się rzadszymi, a obecnie jeszcze rzadszymi i tylko w nieokreślonych odstępach czasu się odprawiają. Bywają *publiczne* i *tajne*. Na pierwszych uczestniczą, oprócz członków świętego kolegium, inni jeszcze prałaci i przedstawiciele książąt panujących; papież prezyduje osobiście. Na tych uroczystych zgromadzeniach publikują się postanowienia powzięte na konsystorzu tajnym, nowi kardynałowie otrzymują kapelusz kardynalski, zapada ostateczna decyzya w sprawach kanonizacyi świętych, przyjmują się uroczyście książęta lub ich legaci. Na konsystorzu tajnym czyli zwyczajnym zgromadzają się sami tylko kardynałowie, a przewodniczy, w razie nie-

możności papieża, kardynał dziekan. Zwyczajnymi przedmiotami rozpraw na tym konsystorzu bywają: mianowanie nowych kardynałów i biskupów, obsadzenie biskupstw wakujących, nominacye koadjutorów, erekcye nowych katedralnych kościołów, podział i łączenie dyecezyi, wyjawienie zdania i uczuć Ojca św, o sprawach Kościoła powszechnego, kanonizacya świętych, potępienie heretyków, udzielanie palliuszów, wysyłanie nuncyuszów, legatów *a latere*, zatwierdzanie zgromadzeń zakonnych i wogóle wszystkie sprawy dotyczące Kościoła, które się nazywają sprawami *konsystorskiemi*. Na konsystorzu kardynałowie mają głos doradczy; jakiekolwiek byłoby ich zdanie, winni je wyjawić Ojcu św.

Lecz sprawy kościelne tak są liczne i tak różne, że niepodobna wszystkich załatwić na konsystorzu; dla tego oddawna już odczuwano potrzebę stosownego ich podziału, i w tym celu ustanowione zostały różne *kongregacye*, którym zlecono różne sprawy do załatwienia. Kongregacyi liczą dwanaście (Ob. art. *Kongregacye rzymskie)*. Wszystkie, z wyjątkiem Kongregacyi Inkwizycyi, mają prezesem swym kardynała, a członkami kardynałów i innych prałatów.

Z tego, cośmy powiedzieli, łatwo pojąć, jak ważne stanowisko w Kościele zajmują kardynałowie, i jak wielce pożyteczna jest ich instytucya. Tembardziej, że wybierani bywają z pośród wiernych wszystkich narodowości, przez co umacnia się węzeł jedności pomiędzy ludami a Stolicą Apostolską i zabezpiecza się papieżowi potężny wpływ na rządy. To też każdy rząd stara się mieć w łonie świętego kolegium jednego lub wielu swoich poddanych, a najpotężniejsze państwa katolickie interesa kościelne swego państwa zlecają jednemu z kardynałów, który się nazywa *kardynałem protektorem narodu* (cardinalis protector nationis).

Kardynałowie są książętami Kościoła, a co do godności stoją na równi z książętami niepanującymi. Stanowisko, jakie zajmują w hierarchii kościelnej, cześć dla ich godności, przysparzająca chwały Stolicy Apostolskiej, konieczne stosunki, jakie utrzymują lub mogą utrzymywać z książętami świeckimi, zmuszają ich do życia z pewną wystawnością, a nawet z prawa nie dozwala się im zaniedbywać tej zewnętrznej okazałości. Już od czasu Pawła II używają płaszcza purpurowego, jako znaku godności. Nie miałby racyi, ktoby uważał jako zbyteczny przepych to, czego wymaga przyzwoitość towarzyska. A jeżeli niekiedy w ubiegłych wiekach niektórzy kardynałowie ujawnili zbytek w przepychu, to postępowanie jednostek niczego nie dowodzi przeciwko zwyczajom samym przez się chwalebnym, gdyż wrodzone człowiekowi próżność i ambicya nadużywają najchwalebniejszych rzeczy. Po zajęciu Rzymu przez włoskich rewolucyonistów kardynałowie rzadziej, niż przedtem, ukazują się publicznie; to musiało też znacznie wpłynąć na zmniejszenie powagi ich stanowiska. Ale wobec tylu nieszczęść, jakiemi napaści zewnętrzne dotknęły Kościół boży, cóż znaczy ten uszczerbek, pozbawiający Stolicę świętą zewnętrznego majestatu zarówno prawnego, jak wobec świata pożytecznego? *(I. Forget).*

Ks. A. K.

KATAKUMBY *(Chrześcijańskie K'y Rzymu)*. Poszukiwania, prowadzone w rzymskich katakumbach, dostarczają dziś apologii katolickiej bardzo cennych i różnorodnych dowodów. Niemal codziennie czynione odkrycia w tych cmentarnych podziemiach dotyczą mnóstwa zagadnień religijnych, takich np. jak kwestye majątku kościelnego, modlitwy za umarłych i różnych rodzajów czci, oddawanej duszom zmarłych, obrazom świętych pańskich,—kwestye wstawiennictwa świętych za żywymi i umarłymi, kwestye relikwii, dni świętych, pielgrzymek do miejsc cudownych, grobów świętych pańskich, czci Najśw. Maryi Panny, prymatu św. Piotra,—kwestye sakramentów św., a zwłaszcza Chrztu, Eucharystyi, Pokuty, Kapłaństwa i t. d. Zrozumieli też przeciwnicy apologetyczne znaczenie tych nowych, z łona ziemi dobywanych na korzyść Kościoła dowodów, i zaczynają wytaczać walkę przeciw Kościołowi na tem polu, na którem dotychczas prawie wyłącznie działali katolicy. Dla tego to podwójnego względu, dla przedmiotowego mianowicie i apologetycznego znaczenia katakumb musieliśmy nadać artykułowi naszemu tak poważne rozmiary; jest on prawdziwym traktatem z zakresu archeologii chrześcijańskiej, w którym czytelnik znajdzie wskazane przynajmniej pokrótce prawie wszystkie dowody, jakich dostarczają rzymskie katakumby dla obrony wiary.

I. **Pochodzenie nazwy „katakumby."** — Nazwę katakumb noszą podziemne cmentarze przez pierwszych chrześcijan utworzone w okolicach Rzymu i w wielu innych miejscowościach państwa rzymskiego. Wyraz ten nie zawsze nosił to samo ogólne znaczenie, jakie mu dzisiaj nadają. Początkowo, miejsca poświęcone na wieczny spoczynek chrześcijan zwano *coemeterium*, κοιμητήριον (od wyr. κοιμάειν *spać*, *spoczywać*), a to albo dla tego, że były wykopane pod ziemią, albo też że się rozciągały pod powierzchnią ziemi. Gdy zaś chciano więcej szczegółowo oznaczyć cmentarz podziemny, używano wyrazu *crypta*, *arenarium*. Cmentarze położone na otwartem polu otrzymywały raczej nazwę *area*, *hortus*. Wyraz *catacumba* początkowo miał znaczenie tylko lokalne. Oznaczał on część drogi Apijskiej w odległości dwóch wiorst od dzisiejszych murów Rzymu, a pod którą to drogą znajdują się najsławniejsze cmentarze chrześcijańskie. Jeden z tych cmentarzy, cmentarz św. Sebastyana, zwał się w IV w. cmentarzem *ad catacumbas*. Wyraz ten rozmaicie tłómaczono pod względem etymologicznym. Wielu uczonych wyprowadza go od *cumba*, *wydrążenie*, *rów*, i uzasadnia go już to pochyleniem, jakie przybiera na tem miejscu droga apijska, już też licznemi podziemnemi grobami, jakie się tam znajdują. Archeolog Rossi przypisuje wyrazowi temu pochodzenie chrześcijańskie. Przypomina ten uczony, że grecki wyraz *coemeterium* bywał niekiedy tłómaczony na język łaciński przez *accubitorium* albo *cubile*, i sądzi, że wyraz *cumba* został utworzony od słowa *cubare* ze wstawieniem litery *m*; w przypuszczeniu tem *cata* (używane często w zepsutej łacinie zamiast greckiego κατὰ) *cumbas* znaczyłoby tyle, co *cata accubitoria* czyli *ad coemeteria*. Nazwę tę nadało tej miejscowości mnóstwo i znaczenie chrześcijańskich cmentarzy, gęsto rozsianych na drodze *Apijskiej*; nazwę tę przyjęli nawet poganie, albowiem cyrk, zbudowany przez Maxencyusza w pobliżu św. Sebastyana, zwał się *cyrcus ad catacumbas*. Powoli uogólniała się ta nazwa miejscowa i zaczęła być w języku codziennym

ogólnem mianem wszystkich cmentarzy chrześcijańskich. W tem ogólnem znaczeniu spotyka się ta nazwa po raz pierwszy użyta przez Jana Dyakona w IX wieku.

II. **Historya katakumb.** — Historya katakumb dzieli się na kilka okresów. W pierwszym z nich cmentarze chrześcijańskie były własnością prywatną.

Wiadomo, jaki wstręt mieli starożytni do wspólnych grobów. Z wyjątkiem najnędzniejszych niewolników, których grzebano we wspólnych grobach, zw. *puticoli*, reszta rzymian wszystkich stanów usilnie dążyła do posiadania albo własnego, od innych oddzielonego grobu, albo przynajmniej miejsca na cmentarzu, służącym pewnej jakiejś korporacyi, rodzinie, klienteli lub domownikom, do których zmarły się zaliczał. I chrześcijanie również nie byli od tych dążeń wolni. Skądinąd znów Kościół prawem zabraniał swym wiernym grzebać śmiertelne ich szczątki razem z poganami. To też bogaci, którzy wcześniej, aniżeli się powszechnie przypuszcza, przyłączyli się do gmin chrześcijańskich, zawsze uważali sobie za zasługę ofiarowanie swoim braciom po wierze schronienia w swych grobach rodzinnych. Na placu, bardzo nieraz obszernym, przeznaczonym pierwotnie przez bogatą jakąś rodzinę na groby swych członków, swej służby, swych klientów, albo też w ogrodzie, przeznaczonym przez jaką pobożną chrześcijankę a miłosierną matronę na użytek cmentarny, widziano jedno lub więcej miejsc grobowych, skupionych niekiedy wokoło grobu męczennika.

Przyjęty ogólnie, w Rzymie przynajmniej, w tych pierwszych niekropoliach chrześcijańskich kształt izb lub galeryi podziemnych, dozwalał umieszczać w otworach ścian wielką ilość umarłych. Michał de Rossi wyliczył, że jedna z takich krypt pierwotnych, krypta Lucyny na *Via Appia*, mogła obejmować na przestrzeni stu stóp dwa tysiące grobów. Z obrachowań tegoż uczonego wypada, że średnie podziemia katakumbowe na kwadratowej powierzchni jednej trzechsetnej dziewięćdziesiątej piątej części mili kwadratowej zawierają tysiąc metrów galeryi, przypuszczając jedno tylko piętro podziemne, a przecież katakumby miały ich niekiedy po dwa albo trzy nawet. Z tego można wnosić, jakie mnóstwo ciał znajdowało pomieszczenie na względnie małej przestrzeni, jaką nieboszczykom ofiarować mogło miłosierdzie prywatne. Pobożne te schronienia, osłonięte cechą „religijną,“ przyznawaną przez prawo wszystkim miejscom, oddanym na użytek zmarłych, nawet za czasów prześladowań rozwijały się swobodnie. Najdawniejsze groby chrześcijańskie posiadały wejścia publiczne, i frontony, wychodzące albo ku wsiom, albo ku drogom publicznym: żadnych nie przedsiębrano ostrożności celem ukrycia wejścia do tych podziemi.

Atoli musiał wreszcie nadejść czas, kiedy cmentarze chrześcijańskie w większości swej tak znacznie się powiększyły, że nie mogły nadal pozostawać własnością rodzin, które je założyły były. Wiele z nich przeszło stopniowo na własność Kościoła, to zn. stało się wspólną własnością Kościoła, założonego na tem samem miejscu, na którem się one znajdowały. Tym sposobem krypta, w której spoczywała św. Cecylia z wielu wiernymi, a która należała do rodziny Cecyliuszów, została przez nich pod koniec drugiego wieku ofiarowana papieżowi Zefirynowi. Administracyę tego cmentarza po-

wierzył papież pierwszemu dyakonowi Kalixtowi, pierwszemu z papieży, który miał niebawem urzędownie i officyalnie zarządzać Kościołem rzymskim. Rzym zresztą nie jest jedynem miastem, gdzie osoby prywatne oddawały w ten sposób Kościołowi miejsca pogrzebowe. Jednę z takich donacyi upamiętnił napis, wyryty na marmurze w zwaliskach Cezarei Maurytańskiej (Cherchelle):

Aream et sepulchra cultor verbi contulit
et cellam struxit suis cunctis sumptibus.
Ecclesiae sanctae hanc reliquit memoriam.
Salvete fratres puro corde et simplici
Evelpius vos satos sancto spiritu.

„Jeden z czcicieli Słowa oddał tę przestrzeń na cmentarz i swoim zupełnie kosztem wybudował miejsce zebrań (cella). Pomnik ten (memoria) pozostawił świętemu Kościołowi. Bądźcie pozdrowieni, bracia, pozdrawia was prostego i czystego serca Evelpiusz, dziecię Ducha Bożego."

Można zapytać, jakim sposobem w czasach, kiedy religia chrześcijańska wobec państwa nie była uznana, owszem była srodze prześladowana, mógł Kościół przyjmować donacye w nieruchomościach i bez przeszkody ich używać?.. Najprawdopodobniejszą z odpowiedzi daje na to Rossi.

W Rzymie od pierwszego wieku bez umyślnego pozwolenia władzy miały prawo istnienia i posiadania nieruchomości Stowarzyszenia wzajemnej pomocy, zaprowadzone pomiędzy ubogą ludnością, a złożone zarówno z ludzi wolnych jak z niewolników; *(collegia tenuiorum);* celem ich było zapewnienie stowarzyszonym przyzwoitego pogrzebu po śmierci; przyjmowały one do swego grona i bogatych dobrodziejów tytułem członków honorowych albo patronów, *patroni.* Takież samo prawo otrzymały od Septyma Sewera w początkach trzeciego wieku podobne stowarzyszenia w prowincyach rzymskich. Dosyć zestawić odnośny tekst jurysty Marcyana, omawiający organizacyę tych stowarzyszeń, z pewnym ustępem z dzieł Tertuliana, opisującym zebrania chrześcijan, by się utwierdzić w przekonaniu, że w czasach tego afrykańskiego apologety, kościoły w ogólności przybrały zewnętrzne formy tych pogrzebowych korporacyi. Tu i tam dostrzegamy wspólne cechy: peryodyczne zebrania, miesięczne składki, wspólne kassy i t. d. Wielka ilość ubogich, rzemieślników, wstępujących do Kościoła niewolników, łatwo nadawała stowarzyszeniu temu pozór „bractwa ubogich" *(Collegium tenuiorum),* w którem wszakże i bogaci, jako dobroczyńcy stowarzyszenia mieli swe miejsce. Dokumenta nawet zdają się wskazywać na urzędowy tytuł, jakim posługiwały się gminy chrześcijańskie w stosunkach z władzami państwowemi, t. j. tytuł stowarzyszeń pogrzebowych; napis, znaleziony w Cezarei, i wiele innych napisów wskazują, że stowarzyszenia te zwały się „braćmi," „zgromadzeniem braci," οἱ ἀδελφοί, *bracia, ecclesia fratrum.* Ta zewnętrzna forma bractw pogrzebowych w ten sposób według wszelkiego prawdopodobieństwa przyjęta przez główniejsze kościoły, pozwalała im posiadać dobra ruchome i nieruchome; tą więc drogą można wytłómaczyć, jakim sposobem już w trzecim wieku po Chr. wiele katakumb przestało stanowić własność prywatną i zaczęło być własnością samego nawet stowarzyszenia chrześcijan.

Była to właśnie epoka największego architektonicznego rozwoju katakumb; wtedy też na miejscach, pod któremi rozciągały się podziemne galerye, wzniesiono budynki, przeznaczone na zebrania wiernych i na uczty braterskie, agapami zwane, — budynki, podobne do tych, które służyły do zebrań i uroczystości pogańskich stowarzyszeń pogrzebowych. Budowa tego rodzaju istnieje dziś jeszcze przy wejściu do katakumby Domitylli, w pobliżu drogi Ardeatyńskiej.

Przyjmując donacyę Cecyliuszów, pp. Zefiryn i następca jego Kalixt w początkach trzeciego wieku dali początek własności kościelnej; urządził zaś ją pż Fabian około połowy tegoż wieku. „Rozdzielił on dzielnice miasta *(regiones)* pomiędzy dyakonów, jak mówi katalog Liberyański, i zarządził budowę nowych licznych budowli na cmentarzach.“ Oba te zarządzenia papieskie, jak wykazał Rossi, pozostają ze sobą w łączności. Do pontyfikatu Fabiana papieża dyakoni stanowili jedno ciało pod przewodnictwem pierwszego (archi) dyakona; Fabian zaś powierzył każdemu z dyakonów staranie o jednej lub dwóch miejskich dzielnicach Rzymu, z których utworzył jeden okręg kościelny, dla którego wyznaczył jeden lub więcej cmentarzy. Uczony rzymski archeolog Rossi na podstawie starożytnych napisów dokładnie oznaczył granice okręgów kościelnych. Pierwszy z tych okręgów kościelnych, obejmujący miejskie dzielnice Sadzawki publicznej i Aventynu, zostawał pod zarządem pierwszego dyakona i obsługiwany był przez cmentarze na *Via Appia.* Drugi, utworzony z dzielnic wzgórza zw. Celius i Forum rzymskiego, zarządzał pasem cmentarnym, poczynającym się od lewej strony drogi Appijskiej a obejmującym cmentarz Pretextata. Wzgórze Eskwilinu, pomiędzy bramą Labikańską a bramą Tyburtyńską, tworzyło trzeci okręg kościelny, do którego należał cmentarz *ad duas lauros* zwany. Czwartemu okręgowi kościelnemu, złożonemu z miejskiej dzielnicy zw. *Alta Semita* i z *Forum Pacis*, służyły cmentarze na *Via Nomentana.* Od piątego okręgu kościelnego, złożonego z miejskiej dzielnicy zw. *Via lata*, zależały cmentarze na *Via Salaria.* Szósty okręg kościelny, odpowiadający dzielnicy miejskiej cyrku Flaminiusza, posiadał cmentarze na nowej drodze *Aurelia* zwanej. Wreszcie siódmy okręg kościelny, utworzony na Transtevere, był obsługiwany przez cmentarze na *Via Aurelia* i na *Via Portuensi s.*

Organizacya ta przetrwała aż do r. 257. Wtedy to po raz pierwszy kościelne prawo o cmentarzach uległo zmianie wskutek prześladowczego edyktu Valeryana ces., który obłożył cmentarze sekwestrem i pod karą śmierci wstępu do nich zabronił. „Cesarze, powiada prokonsul Afryki do św. Cypryana, zakazali wszelkich zebrań i wstępu na cmentarze. Kto nie zachowa tego zbawiennego rozkazu, poniesie karę śmierci.“ Toż samo wyrzekł prefekt Egiptu do św. Dyonizego Alexandryjskiego: „Nie wolno ani tobie ani komukolwiek innemu zwoływać zebrań, i wchodzić do miejsc, zwanych cmentarzami.“ Chrześcijanie szukali sposobów obejścia tych zakazów; do tego właśnie czasu odnosi się część robót, dokonanych w katakumbie Kalixta dla dania jej tajemnego wejścia, aby wierni w razie napadu mogli niepostrzeżenie ujść na Kampanję; około tegoż czasu zburzono wiele schodów do katakumb wiodących, a wejścia do niektórych podziemnych galeryi przecięto ścianami; tym

sposobem przystęp do głównych kaplic katakumbowych stał się dla niewtajemniczonych prawie niemożebny.

Po upadku Valeryana, syn jego Gallienus ok. r. 260 zaniechał prześladowania. Do przełożonych gmin chrześcijańskich wysłano reskrypta, wprowadzające ich napowrót w posiadanie „miejsc religijnych," to jest budynków, poświęconych czci religijnej oraz cmentarzy. Tym sposobem odzyskał pap., św. Dyonizy, ojcowiznę kościelną w Rzymie. „Nadał, powiada *Liber pontificalis*, kościoły kapłanom i ustanowił cmentarze." Słowa te zawierają alluzyę do zwrotu dwóch rodzajów własności kościelnej, oddanej Kościołowi reskryptem Galliena, i dowodzą, że papież naprzód powierzył księżom budynki religijne, przez państwo Kościołowi zwrócone, a następnie na nowo uporządkował zarząd cmentarny, jak to był niegdyś uczynił pż. Fabian.

Następcy Galliena uszanowali zwrócone Kościołowi prawo własności. Aurelian nawet sądownie je uznał, gdy na odwołanie się doń antyocheńskich chrześcijan katolików rozkazał, aby „Dom kościelny," zawładnięty przez herezyarchę Pawła z Samozaty, został zwrócony „tym, którzy stali w łączności z biskupami Italii i z biskupem Rzymu." Edykt zaś prześladowczy, pod koniec życia przez tegoż cesarza ogłoszony, nie zajmował się wcale cmentarzami. Początki panowania Dyoklecyana były pomyślne dla chrześcijan. Nabrali też oni odwagi, i uważając się za zabezpieczonych długim pokojem, poczęli burzyć dawne kościoły dla wzniesienia nowych, obszerniejszych; z tą samą swobodą pracowali nad upiększeniem i rozszerzeniem cmentarzy; w tym właśnie czasie Sever, dyakon papieża Marcellina, buduje na cmentarzu Kalixta podwójną kaplicę, otrzymującą powietrze i światło przez otwór zewnętrzny, niczem nie upozorowany; ta sama dzielnica tegoż cmentarza posiada dużo krypt wielkich, oświetlonych również przez otwory zewnętrzne, pochodzące, zdaje się, z tego samego czasu, co kaplice Severa. Do tegoż samego czasu można odnieść trzy krypty na Ostryeńskim cmentarzu, zakończone na wyższem piętrze estradami albo trybunami.

Dyoklecyan wszczął prześladowanie w r. 303. Świeżo zbudowane kościoły zostały spalone albo zburzone, archiwa ich zrabowane i zniszczone. Pola, pod któremi rozciągały się cmentarze, należące urzędownie do Stowarzyszeń chrześcijańskich, przeszły na własność skarbu. Odnajdują się w katakumbach ślady robót pośpiesznie dokonywanych przez chrześcijan, pragnących uchronić groby męczenników od profanacyi ze strony pogan; zasypywano galerye, by przeciąć drogę, prowadzącą do kaplic najbardziej czczonych. Dla tego to właśnie pierwotna dzielnica cmentarza Kalixta, podarowana pap. Zefirynowi przez Cecyliuszów, zawierająca grobową kaplicę św. Cecylii oraz grobowce papieży III-o wieku, była zupełnie zasypana; zdaje się przytem, że do tej ostatniej krypty zostały dla bezpieczeństwa pośpiesznie zniesione śmiertelne szczątki zmarłego w r. 296 pap. Kajusa, złożone początkowo w innej części katakumby. Współcześni, prześladowani dwaj papieże, Marcelin i Marcel, nie mogli być pochowani razem ze swymi poprzednikami; mieli oni swe groby, jeden „w krypcie, którą sam sobie był przygotował na cmentarzu Pryscylli," drugi zaś „na cmentarzu, założonym na Via Salaria za pozwoleniem pewnej matrony imieniem

Pryscylli," to jest i jeden i drugi był pochowany na cmentarzu, należącym do tego samego nazwiska, prawdopodobnie pochodzącego od owej matrony z pierwszego wieku, która ten cmentarz założyła; cmentarz ten aż do owych dni prześladowania pozostał własnością prywatną i dla tego uszedł konfiskaty, jakiej podległy wszystkie inne urzędownie znane cmentarze. Miłosierna owa chrześcijanka zarządziła na prośby Marcellina i Marcelego wielkie roboty w starożytnych podziemiach. Z tego czasu zdaje się pochodzić pewna część niższego piętra o linijach w rzymskich katakumbach bezprzykładnie równych i symetrycznych; zwłaszcza nadzwyczajnej wysokości i szerokości korytarz, przecięty pod kątem prostym przez dwadzieścia trzy poprzeczne galerye. Zapewne chcieli papieże na wypadek ciężkiego prześladowania przygotować nowe miejsce zebrań i wiecznego spoczynku dla chrześcijan, wyrugowanych z innych nekropolii; w tym samym czasie były zakładane cmentarze mniej obszerne i mniej regularne, celem zbierania w nich relikwii męczenników lub ciał zwykłych wiernych; tak była wykopana w piaskowni (arenarium) mała katakumba Generozy nad brzegiem Tybru, albo katakumba Castulusa pod akweduktem na drodze Labikańskiej. Atoli nawet wtedy, w tak ciężkich czasach, nie zaniechali chrześcijanie swych liturgicznych zebrań i pogrzebów w skonfiskowanych wielkich cmentarzach: dostawali się do nich przez ukryte wejścia, zazwyczaj przez piaskownie, połączone z galeryami; jakiś znaleziony na cmentarzu Kalixta grobowy napis nosił datę r. 307, to jest roku, kiedy ten cmentarz zostawał jeszcze w rękach skarbowych.

Wprawdzie Kościół rzymski odzyskał pokój w r. 306 za Maksencyusza, podczas gdy na Wschodzie srożyło się jeszcze prześladowanie, lecz dobra kościelne nie zaraz zostały zwrócone. W oczekiwaniu tego zwrotu zakrzątnął się Marcelli papież około przywrócenia zarządu kościelnego: „Utworzył w dwudziestu pięciu tytułach, na jakie było podzielone miasto Rzym, tyleż parafii, powiada *Liber Pontificalis*, celem przyjmowania przez chrzest i pokutę tłumów, które się nawracały do wiary, oraz celem grzebania męczenników." Słowa te rzucają nieco światła na stosunki, ustanowione odtąd pomiędzy tytułami parafii a cmentarzami. W r. 310 te tylko cmentarze zostały zwrócone, które były zabrane na skarb państwowy. Dokument, wspominany przez św. Augustyna, powiada, że „papież Milcyades wysłał do prefekta miasta dyakonów z listami od prefekta pretoryum, upoważniającymi ich do odebrania dóbr skonfiskowanych podczas prześladowania." Po objęciu tych dóbr w ponowne posiadanie Milcyades przeniósł na cmentarz Kalixta ciało zmarłego na wygnaniu poprzednika swego Euzebiusza i złożył je w jednej z najobszerniejszych krypt tej katakumby. Widać, że roztropność nie pozwalała jeszcze wówczas na odkopanie zwykłej krypty papieży i prowadzących do niej galeryi.

Pokój został ostatecznie zapewniony zwycięstwem Konstantyna nad Maksencyuszem. Pierwszy edykt, jaki ten zwycięski cesarz razem z Licyniuszem ogłosił w listopadzie 312 r. w Rzymie, pozwalał chrześcijanom na zwykłe ich religijne zebrania, na wszystkie inne religijne praktyki i ćwiczenia, jak również na budowę świątyń pańskich. Drugi edykt obu tych cesarzy, ogłoszony następnego roku w Medyolanie, przyznawał całkowitą wolność sumienia i stawiał

chrystyanizm na równi ze wszystkiemi innemi wyznaniami w państwie; dodawał przytem, że wszyscy, którzy kupili od skarbu państwa, albo w darze otrzymali miejsca, przeznaczone do zgromadzeń chrześcijan, albo należące w jakikolwiek sposób do „ciała chrześcijan to jest do Kościoła, a nie do osób prywatnych," mają miejsca te zwrócić natychmiast bezpośrednim ich właścicielom, a o indemnizacyę udać się wprost do skarbu państwa. Odtąd polityczne zwycięstwo chrystyanizmu zostało zapewnione. Milcyades, pierwszy z papieży, którzy mieszkali z pałacu Lateraneńskim, był ostatnim z pochowanych w krypcie cmentarza Kalixta. Następcy jego: Sylwester, Marek, Juliusz, zostali pochowani ponad katakumbami w kaplicach czyli mauzoleach, zbudowanych na powierzchni ziemi.

Począwszy od tego czasu, pogrzeby w katakumbach stały się coraz rzadsze, a natomiast coraz częstsze w bazylikach albo na cmentarzach zewnątrz ziemi położonych. Za panowania Konstantyna i jego synów, kopią się w dalszym ciągu wszelako jeszcze galerye podziemne, a nawet całe katakumby. Pierwsze piętro cmentarza św. Sotera z tego właśnie czasu pochodzi. Obszerny cmentarz św. Balbiny o rozwoju architektonicznym bardziej regularnym i wspanialszym, aniżeli wszystko, co dotąd Rzym podziemny przedstawia, był założony pod ogrodem róż (*fundus rosarius*), podarowanym przez Konstantyna papieżowi św. Markowi. Napisy z datą konsularną w przybliżeniu ukazują stosunek, jaki się powoli wytwarzał pomiędzy tymi obydwoma sposobami grzebania umarłych. Od r. 338 do 360 dwie trzecie pogrzebów odbywają się pod ziemią. Na ten właśnie czas przypada w katakumbach Kalixta budowa obszernej dzielnicy, zwanej Liberyuszową, odznaczającej się obszernemi kryptami, szerokiemi wejściami, wielką ilością arkosoliów. Od r. 364 do 369 ilość pogrzebów na powierzchni ziemi wyrównywa ilości tychże w katakumbach. Jednakże już w r. 370 i 371 zmienia się ten stosunek; wszystkie prawie napisy do tych dwóch lat należące, pochodzą z grobów podziemnych. Wielkie roboty, dokonane w katakumbach przez św. Damazego papieża, odnowiły pobożne uczucia ludu dla grobów męczenników, ułatwiły dostęp do nich i ożywiły w duszach wiernych pragnienie spoczywania obok świętych szczątków sług bożych.

Od IV w. począwszy, katakumby zaczęły być miejscami pielgrzymek. Niekiedy sławne krypty zamieniano na obszerne na pół podziemne bazyliki, zbudowane kosztem całej dzielnicy cmentarza, jak na cmentarzach św. Agnieszki, św. Wawrzyńca, św. Domitylli. Przemiany te atoli, zaprowadzone na zwaliskach szacownych cmentarzy, odbywały się przed i po św. Damazym; nigdy zaś nie były dziełem tego papieża, aż do przesady niemal dbałego o całość katakumb. Poprzestał on na ozdabianiu krypt ze zwłokami świętych epitafiami wierszowanymi, napisami, marmurami, malowidłami, a nawet złotniczemi robotami. Staraniem tego papieża urządzono obszerne schody do wnętrza katakumb; szerokie przedsionki, czyli powiększone korytarze ułatwiały przejście tłumom zwiedzających, którym śpieszno było wyryć swe imiona albo pobożne westchnienia na ściennych stiukach. Nie rzadko budowano bazyliki na powierzchni ziemi, a pielgrzymi po zwiedzeniu grobu świętego wchodzili na górę, by w bazylice wysłuchać Mszy św. Obraz takiej pielgrzymki, od-

bytej 13 Sierpnia do krypty św. Hypolita na drodze Tyburtyńskiej, żywo i malowniczo nakreślił poeta Prudencyusz, zwiedzający Rzym w ostatnich latach IV w.

„Cesarskie miasto, jak strumień bystry wyzionęło z siebie tłumy; plebejusze obok patrycyuszów w jedną massę zmieszani, dążą ku świątyni, kędy popycha ich wiara. Z bram miasta wychodzą długie procesye, białymi szlakami roztaczające się po kampanii. Rozbrzmiewają chaotyczną wrzawą wszystkie podmiejskie drogi. Przychodzi tu mieszkaniec Abruzzów i wieśniak Etruryi, jest tu i Samnita i pysznej Kapuy a Noli obywatel. Wesoło pośpieszają do celu mężczyźni, kobiety i dzieci. Obszerne równiny zaledwie objąć mogą te wesołe tłumy, a tam właśnie, gdzie przestrzeń zdaje się bezbrzeżną, pochód się staje wolniejszym. Zapewne to podziemia, ku którym tak śpieszą, choć obszerne same przez się, zanadto jednak są wązkie, by na raz przepuścić wszystkich: ale w pobliżu podziemi jest inna świątynia, wzbogacona królewską hojnością, którą pielgrzymi mogą nawiedzać."

Te same uczucia, których powyższe wspaniałe objawy były świetnym tłómaczem, skłoniły wielu chrześcijan do przygotowywania w pobliżu grobu jakiego męczennika miejsca wiecznego spoczynku dla siebie lub swoich blizkich. Chcieli oni przez to, jak powiada św. Ambroży w epitafium swego brata Uraniusa, uczcić nieboszczyka i zapewnić mu cząstkę zasług świętego, obok którego składano jego szczątki. Przez pobożność kazano się grzebać w tym czasie w katakumbach, jak nieco później w kościołach. Widać też, że założyciele Liberyuszowej dzielnicy na cmentarzu Kalixta pragnęli poświęcić tę nową część cmentarza przez przeniesienie (trzecia traslacya) do niej relikwii papieża Kajusa, czczonego jako wyznawcy albo męczennika. Atoli nie omieszkały podnosić głowy nadużycia. Zdaje się, że pod koniec IV w. przestano kosztem Kościoła kopać groby podziemne w katakumbach; stały się one prywatnem przedsiębiorstwem kopaczy albo *fossores*, należących do obsługi katakumb; odtąd ci ostatni za cenę złota odstępowali groby na własną korzyść. Skutkiem nazbyt hojnej ich łaskawości przesadna pobożność otrzymywała nieraz niszę tuż obok grobu męczennika i sprowadzała całkowite albo częściowe zniszczenie malowideł, które go zdobiły. Samowolna cena sprzedaży tych grobów i spowodowane tem marnotrawstwo, wywarły może pewien wpływ na zniszczenie korporacyi *fossorów*, których ślady giną około połowy V wieku.

Po chwilowem ożywieniu w latach 370 i 371, zwyczaj grzebania się w podziemiach wychodzi z użycia. Od r. 373 do 400 dwie trzecie epilafiów pochodzą z grobów, zakładanych na powierzchni ziemi, a jedna trzecia zaledwie z grobów katakumbowych. Od roku 400 do 409 ilość tych ostatnich jeszcze gwałtowniej opada. Wreszcie po r. 410, t. j. po zajęciu Rzymu przez Alaryka, znajdujemy jeden zaledwie przykład pogrzebu w katakumbowych podziemiach.

Nie ustawały wszakże pielgrzymki do katakumb. Pap. Symmach, który zasiadał na Stolicy Ap. pod koniec V i w początkach VI w., zarządził wielkie roboty w świątyniach podmiejskich. Oblężenie Rzymu przez Vitygesa w 537 r. sprowadziło na nie spustoszenie i rabunek. „Goci zrabowali kościoły i ciała świętych, powiada *Liber pontificalis*." Więcej od innych ucierpiały cmentarze na *Via*

Salaria, gdyż Gotowie od tej przedewszystkiem strony Rzym atakowali. I w istocie napisy opowiadają o spustoszeniu, jakiemu uległy groby świętych Chryzantusa i Daryi, Aleksandra, Witalisa, Marcyalisa i Dyogenesa, położone na *Via Salaria*. Skoro tylko ta nawałnica minęła, pap. Wigiliusz naprawił zwaliska, których widok, jak sam opowiada, jęki boleści z piersi mu wyrywał; wiele napisów św. Damazego, roztrzaskanych przez burzycieli, zastąpił odpisami, często bardzo niedokładnymi, z których niektóre doszły aż do naszych czasów. Inne naprawy uszkodzonych katakumb uskuteczniali zwykli wierni, niekiedy nawet ludzie ubodzy, *pauperis ex censu*.

Nawet w czasach, gdy barbarzyńcy już przestali obozować pod bramami Rzymu, zubożała i spustoszona kampania nie przestawała nadal być niebezpieczną; pozostawanie po za murami Rzymu bywało nieraz połączone z wielu niebezpieczeństwami. To też powoli ustaje zwyczaj grzebania umarłych na cmentarzach, położonych ponad katakumbami, jak już dawniej znikł był obyczaj inhumacyi podziemnych. Konieczność zmuszała do rozluźnienia surowości dawnych praw, zabraniających grzebania umarłych w obrębie miasta. Za panowania Teodoryka, to jest w końcu V a w początkach VI w., założono cmentarz na miejscu dawnego pola pretoryańskiego. Również z VI w. odkryto cmentarz na Eskwilinie. Wskutek oblężenia przez Witygesa i złupienia Rzymu przez Attylę, podmiejskie cmentarze opuszczano jeden za drugim. Napisów o dacie pewnej nie znajdujemy już więcej na cmentarzach zewnętrznych: na cmentarzu Cyryaka przy drodze Tyburtyńskiej niema napisów późniejszych nad r. 538, a na cmentarzu Kalixta, przy drodze Appijskiej, nad r. 565.

Papieże wszakże utrzymywali nadal cmentarze i ich bazyliki. Około r. 568 Jan III pp. „odnowił cmentarze dawnych męczenników i polecił, aby co niedziela ze skarbu pałacu lateraneńskiego dostarczano chleba, wina i świec woskowych,“ mających służyć do Mszy świętych, odprawianych w katakumbach przez kapłanów rozmaitych parafii miejskich (tytułów), do których te katakumby jeszcze należały. Lecz w ciągu VII w. rwały się powoli węzły, jakie jeszcze do niedawna istniały pomiędzy tytułami miejskimi a cmentarzami; najgorliwsi kapłani, jak np. Sergiusz I przed swym pontyfikatem, odprawiali Msze św. bez różnicy „na rozmaitych cmentarzach.“ Nareszcie około r. 731 Grzegorz III odprawianie Mszy św. na cmentarzach ograniczył do samych tylko rocznic śmierci męczenników i powiedział, że za każdym razem papież sam ma księdza wyznaczać do odprawiania tam najświętszej ofiary. Inne atoli modły wznosiły się jeszcze wokoło sanktuaryów męczenników. W pobliżu wielu katakumb zbudowano klasztory z gospodami dla pielgrzymów i z mnóstwem dodatkowych budynków, przeznaczonych do celów kościelnych lub miłosiernych. Pewien napis, pochodzący z końca VI a z początków VII w., sławiący naprawy dokonane na cmentarzu św. Pawła przy drodze Ostyjskiej, opiewa, że cmentarz ten był otoczony portykami, podtrzymywanymi przez zdobne w malowidła kolumny, a do portyków przylegały łazienki, marmurem wykładane, zaopatrzone w koła i w inne maszyny do wydobywania wody i wlewania jej do wanien. Nad portykiem i termami (łaźniami) wznosiły się zabudowania mieszkalne, którym rzeczony napis daje imię pałacu. Do krypt, gdzie spoczywali męczennicy pańscy,

prowadził przedsionek. Tak zaś otoczone ze wszech stron i zabudowaniami pokryte, wydawały się owe cmentarze i bazyliki na szczerej pustyni, jak żeby jakie małe miasteczka zamieszkane i uzbrojone. Wszystkich krajów pątnicy znali do nich drogę. Posiadamy cenne nadzwyczaj itineraria z VII w., wyliczające miejsca święte, które w okolicach Rzymu nawiedzali pielgrzymi, oraz groby męczenników, przy których zanosili do Boga swe modły.

Atoli najazd Longobardów w 753 r. nanowo spustoszył katakumby; więcej lub mniej kosztowne budynki, otaczające każdy z tych cmentarzy, musiały ściągnąć na siebie chciwość tych barbarzyńców. W Konstytucyi z 2 Czerwca 761 r. papież Paweł I opłakuje zniszczenie, jakiemu uległa większa część cmentarzy podziemnych, zniszczenie tem straszniejsze, że bezbożni Longobardowie pogwałcili groby świętych i unieśli ze sobą wiele świętych relikwii. Od tego czasu zanika wszelka cześć oddawana katakumbom; zwierzętom je zostawiono na pastwę; miejsca święte stały się stajniami i owczarniami. To też papieże poczęli unosić stamtąd relikwie św. męczenników. Adryan I największych dokładał starań, ażeby ożywić pobożność wiernych ku katakumbom; *Liber Pontificalis* wylicza roboty, jakie przedsiębrał ten papież w podmiejskich bazylikach i cmentarzach. Leon III uzupełnił te starania odnowieniem bazyliki św. Walentyna przy drodze Flamińskiej, św. Agapita przy drodze Tyburtyńskiej, św. Szczepana przy drodze Latyńskiej, jak również cmentarze św. Kalixta oraz św. Feliksa i Adaukta. Pomimo tych jednak wysiłków następca Leona III, Paschalis pp. widział się zmuszonym wynieść z codzień bardziej pustoszejących krypt katakumbowych mnóstwo ciał męczenników. Jeszcze dziś istnieje w kościele św. Praksedy napis, świadczący, że 20 Lipca 817 r. papież ten przeniósł do Rzymu dwa tysiące trzysta ciał świętych. Sergiusz II i Leon IV około połowy jedenastego wieku złożyli również w kościołach święte szczątki wielu męczenników, spoczywających dotychczas w opustoszałych katakumbach.

Z chwilą tą kończy się historya katakumb. Przez cały ciąg wieków średnich zaledwie trzy razy jest o nich wzmianka w relacyach pielgrzymek. Nieliczne cmentarze podziemne, wzmiankowane jeszcze w XI i w XII wiekach, zawdzięczają swój rozgłos jedynie sąsiedztwu z kościołami i klasztorami, które ściągały niekiedy odwiedzających. W statystycznym wykazie kościołów i duchowieństwa Rzymu, pisanym w XIV wieku, wspomniane są tylko trzy kościoły, przywiązane do podmiejskich cmentarzy: kościół św. Walentyna, św. Hermesa i św. Saturnina. W XV w. i te trzy ostatnie kościoły znikły; zapomniano wreszcie o położeniu nawet wszystkich cmentarzy, z wyjątkiem jednego, zawsze otwartego i bezustannie przez pątników nawiedzanego, który dziś jeszcze oglądać można pod kościołem św. Sebastyana i który wszystkie dawne dokumenta zowią *coemeterium ad catacumbas*.

III. **Opis katakumb.** — Katakumby rzymskie, to znaczy podziemne cmentarze, założone celem grzebania zwłok chrześcijan Rzymu, rozciągają się w promieniu trzech mil w około Wiecznego Miasta. Niektóre łączą się z arenariami czyli piaskowniami; niektóre rzadkie dzielnice katakumb są nawet samemi piaskowniami, nie bez trudu zastosowanemi do cmentarnego użytku; ale większa

część, a nawet, rzec można, wszystkie prawie podziemne cmentarze noszą na sobie wręcz odrębne od piaskowni znamiona. Piaskownie bowiem roztaczają swe szerokie i nieregularne korytarze w kruchym pokładzie puzzolany: katakumby zaś są zazwyczaj kopane w ziarnistym tufie, mniej twardym aniżeli kamień, a bardziej spoistym aniżeli piasek i łatwo się nadającym do tworzenia krypt i podziemnych chodów. Zbyteczna dodawać, że oddzielne katakumby nie pozostawały w żadnej łączności ani między sobą ani z Rzymem: są one kopane w ogóle na miejscach, wyniesionych po nad poziom wód; gdyby nawet miano kiedy tę bezużyteczną fantazyę łączenia katakumb wzajemnie ze sobą i z Rzymem, dokonanie tego uniemożebniłyby częste wylewy rzek i strumieni, przerzynających rzymską kampanię.

Z tego cośmy powiedzieli o historycznym rozwoju katakumb przekonać się łatwo, że one się roztaczały pod powierzchnią ziemi starannie wymierzoną, jak każda w owych czasach koncessya pogrzebowa, od rządu państwowego prawnie otrzymana. Żeby się o tem upewnić, wystarcza rzucić okiem na topograficzną kartę cmentarza Kalixta, narysowaną przez Rossi'ego. Cmentarz ten w ostatniem stadyum swego rozwoju obejmował w sobie rozmaite środowiska pierwotnych ziemnych wydrążeń, powoli później wcielone do głównego cmentarza, ale początkowo każde z tych środowisk cmentarnych zajmowało oddzielny czworobok ziemi, którego to czworoboku starożytne galerye nie przechodziły granic, zakreślonych na powierzchni ziemi. Nawet w owej epoce, kiedy następujące po sobie, a przeznaczone na rzecz tego cmentarza darowizny najbardziej go rozprzestrzeniły, nie rozszerzał się on bez miary; owszem, gdy dosięgnął po stronie północnej granic sąsiedniego cmentarza Balbiny, bynajmniej ich nie przekroczył; dwa te cmentarze pozostawały rozdzielone pod względem materyalnym i administracyjnym, a krańcowe ich galerye schodziły się bez wzajemnego między sobą połączenia.

Zapytać tu można, jakim sposobem mogli *fossores* tak dokładnie zachować pod ziemią granice koncessyi legalnych, udzielonych przez państwo na założenie cmentarza? Otóż posługiwali się oni prawdopodobnie metodą mierniczych, czyli *agrimensores* rzymskich. Ci zaś zazwyczaj przy pomiarach ziemnych wytykali z północy na południe linię prostą, *decumanus* zwaną. Tę pod kątem prostym przecinała inna linia, zwana *cardo*, przeciągnięta ze wschodu na zachód. W razie potrzeby linie te mogły być ponawiane i tworzyły wtedy szereg linii równoległych, których miara zgadzała się z miarą prawnej koncessyi wzdłuż i wszerz, *in fronte* i *in agro*; stąd łatwo było osiągnąć wymiary całej *area*. Badanie planu cmentarza Kalixta i rozmaitych pierwotnych *areae* dowodzi, że pierwsze wydrążenia w podziemiach musiały być dokonywane podług tej metody. Widoczne to zwłaszcza w czterech czworobokach cmentarza św. Sotera, utworzonych przez przekątnię dwóch długich galeryi, zastępujących tu linie *decumanus* i *cardo*; każdy z tych czworoboków posiada następnie swój osobny system z drugorzędnemi galeryami, dzielącemi cały czworobok na dwa główne korytarze. Przy kopaniu regularnych *areae*'ów praca *fossorów* była daleko mniej zawikłana i daleko łatwiejsza, aniżeliby się wydawać mogło na pierwsze wejrzenie. Jeśli gdzie trudność wydaje się większą, a sieć galeryi na pozór nierozwikłaną, to przedewszystkiem w dodatko-

wych dzielnicach cmentarnych, urządzanych za nastaniem pokoju Kościoła w celu wzajemnego połączenia ze sobą różnych części jednego i tego samego cmentarza. Ale wtedy już ilość otworów zewnętrznych była zwiększona, a światło padające z góry ułatwiało robotnikom pracę podziemną. Zkądinąd znów odgłos oskardów, uderzających o skałę, ostrzegał wprawne ucho robotników i chronił od przypadkowego zetknięcia się galeryi.

Początkowo zadaniem *fossorów* (kopaczy), należących do katakumb, było wydrążanie podziemnych izb i galeryi. Widać ich na wielu freskach jak mierzą powierzchnię ziemi, albo jak w jej wnętrzu wydrążają podziemne chody. Rossi wyliczył, że dwóch robotników, jeden kopiący ziemię, drugi wynoszący gruzy — mogło codziennie wyrobić przynajmniej dwa metry galeryi i tym sposobem przygotować ściany na ośm do dziesięciu grobowych otworów. Napis, zostawiony przez jakiegoś *fossora* na cmentarzu Kalixta, powiada, że wykopano tam jakąś izbę w ciągu dni dziesięciu. Inne jeszcze zadanie spełniali *fossores*: otwierali oni groby, składali w nie ciała umarłych, przykładali kamienie grobowe; pomiędzy *fossores* byli zapewne pisarze czyli rytownicy, którzy pędzlem lub dłótem znaczyli grobowe napisy. Religijny charakter tych prac, podejmowanych przez *fossorów* około umarłych, świadczy, że *fossores* co najmniej od końca trzeciego wieku zaliczali się do duchowieństwa, stanowiąc niższy jego stopień. Korporacya tych *fossores* była prawdopodobnie połączona z administracyą każdego cmentarza. Posługiwanie tych „pracowników“ (*laborantes*, κοπιῶντες, κοπιάται) jak ich także nazywano, różniło się co do swej istoty od posług najemników; na równi z innymi duchownymi byli oni utrzymywani przez Kościół. Dopiero później, gdy pogrzeby w katakumbach stały się rzadsze, otrzymali czy też przywłaszczyli sobie *fossores* władzę wyzyskiwania ich na własną korzyść; ale to było właśnie, jakeśmy wyżej wspomnieli, początkiem ich upadku, a prawdopodobnie i przyczyną ich zniesienia.

Katakumby posiadają wiele piętr podziemnych, urządzonych zawsze na równi poziomej, a zatem oddzielonych nawzajem od siebie; piętra katakumbowe nie łączą się ze sobą lekko pochyłemi drogami, lecz schodami. Poprzecinane bywają galeryami, mającemi wogóle od 0 m. 70, do 1 m. 55 szerokości, a wysokość względną do natury gruntu. Ściany bywają zaopatrzone w nisze, przeznaczone dla jednego lub więcej ciał umarłych. Miejscami szereg nisz przerywają drzwi, prowadzące do jakiejś katakumbowej izby.

Względnie do cmentarzy, a także względnie do epok czasu izby te (*cubiculum*) są więcej lub mniej liczne. Do czasów najodleglejszych należą izby małe, czworoboczne, przeznaczone tylko na pogrzeb lub na rzadkie zebrania wiernych w rocznicę śmierci męczennika lub zwykłego chrześcijanina; do drugiej połowy trzeciego wieku, kiedy zebrania liturgiczne trudniejszemi się stały w kościołach, wzniesionych na powierzchni ziemi, odnieść należy początek izb podziemnych, wyłączniej do podobnych zebrań służących, podwójnych, potrójnych i poczwórnych, oświetlonych z zewnątrz przez wielkie otwory, urządzone niekiedy w formie wielokąta lub rotundy— izb, mówię, które były nieraz prawdziwemi podziemnemi bazylikami z babińcami, z oddzielnemi przedziałami dla kobiet i dla męż-

czyzn, z amboną, w skale wykutą, z trybuną i z ławą kapłańską w okół absydy.

Dopóki jeszcze pierwotne ziemne wydrążenia, w około których rozwinęły się katakumby, niczem więcej nie były, tylko grobami rodzinnymi, dopóty ciała wiernych składano tam w sarkofagach, stawianych na ziemi lub osłanianych niszami. Ten sposób grzebania umarłych widzieć się daje w szerokim korytarzu,—najstarszej części katakumby św. Domitylli. Pierwsza galerya na lewo tego korytarza wykazuje przejście od sarkofagów do nisz podłużnych w ścianach wykutych, *loculi* zwanych. W tej galeryi dwa takie *loculi*, pokryto z zewnątrz stiukowemi ozdobami, które miały im nadać pozór sarkofagów. Oprócz *loculi* spotykają się w galeryach i w izbach katakumbowych dwie inne jeszcze formy grobów: są to otwory, pionowo w ścianie wykute, zamknięte marmurową lub kamienną tablicą, ze sklepioną lub czworoboczną nad tym grobem niszą; gdy nisza taka jest sklepiona, grób nosi nazwę *arcosolium*. Zazwyczaj takie *arcosolium* zajmuje główną ścianę *cubiculi*, izby, a pozioma jego płaszczyzna służyła często w owych czasach prześladowania za ołtarz.

Nie możemy też pominąć innego jeszcze daleko rzadszego rodzaju chrześcijańskiego grzebania umarłych: mała okrągła izdebka, w której tylko jedno ciało składane bywało bez przykrycia, a której wejście, podobne do drzwi lub do czeluści pieca, bywało hermetycznie zamykane. Widocznie tego rodzaju cmentarne izby kopano na kształt krypt palestyńskich, w szczególności zaś na podobieństwo krypty, w której złożono ciało Chrystusa Pana. Grób taki widzieć można jeden na cmentarzu św. Agnieszki, drugi w katakumbie Domitylli.

Loculi zamykano albo dwiema lub trzema wielkiemi dachówkami, wapnem spojonemi ze sobą, albo też pionowo ustawionemi marmurowemi lub kamiennemi tablicami. Tablice takie czy dachówki często bywają bez żadnych napisów, lecz natomiast noszą wyraźnie ślady poukładanych na świeże jeszcze wapno drobnych jakichś przedmiotów: monet, kamey, muszelek, pączków roślinnych, flaszeczek szklannych i t. p. Nie rzadko dachówki te i tablice grobowe noszą wyryte lub wymalowane epitafium czyli napis grobowy. Uczony Rossi w r. 1876 znał w samym Rzymie piętnaście tysięcy chrześcijańskich, przeważnie grobowych napisów, pochodzących z sześciu pierwszych wieków Kościoła, a przypuszcza, że liczba ta nie wynosi nawet siódmej części tych napisów, jakie w Rzymie w ogóle istniały. Do tego czasu odkryto wiele innych napisów: przecięciowo można liczyć, że rocznie pięćset chrześcijańskich napisów grobowych lub ułomków takich napisów odnajduje się w Rzymie, tylko niektóre z nich noszą datę, oznaczoną imionami konsulów; epitafia bez daty można podług różnic w ich stylu przypuszczalnie klassyfikować i do pewnych epok czasu odnosić.

Znamienną cechą najstarożytniejszych napisów jest nadzwyczajna ich prostota. Często bywa samo tylko imię nieboszczyka po łacinię napisane lub po grecku. Niekiedy po imieniu następują krótkie ale rzewne wezwania: VIVAS in DEO. IN CHRISTO. IN DOMINO. IN PACE. CUM SANCTIS, etc.; PETE PRO NOBIS. PRO PARENTIBVS. PRO CONIVGE. PRO FILIIS. PRO SO-

RORE; REFRIGERA. IN REFRIGERIO. SPIRITVM TVVM. DEVS REFRIGERET, DEVS TIBI REFRIGERET; i t. d. Żadnej wzmianki ani o wieku zmarłego, ani o dniu jego śmierci, o krewnym lub przyjacielu, który mu grób ofiarował. Symboliczne znaki najprostsze i najbardziej archaiczne: kotwica, ryba, gołębica, Dobry Pasterz i t. d. W miarę oddalania się od początków chrześcijaństwa, rozwijają się formuły epigrafiki chrześcijańskiej; wypisują na epitafiach długość życia nieboszczyka, datę jego śmierci lub pogrzebu *(depositio*, κατάθεσις). Zdania się przedłużają, poczynają się od form całkowicie zaokrąglonych, a wypełniają się często szumnemi pochwałami. Znikają już owe krótkie wezwania. Zacierają się widocznie owe proste a tajemnicze symbole, a natomiast wchodzi w użycie zwłaszcza po Konstantynie W. pod różnemi kształtami monogram Chrystusa. Sama nomenklatura tych epitafiów wystarczałaby do oznaczenia ich wieku; większa część imion epoki klassycznej wyszła z użycia; ich miejsce zajmują nowe imiona, nowe końcówki wyrazów; nie spotyka się już więcej często dawniej widzianego na starożytnych marmurach połączenia przydomku, imienia i nazwiska, albo choćby tylko dwóch pierwszych. Nie potrzeba dodawać, że te kompletne i w formach zaokrąglone epitafia znajdują się w dzielnicach katakumb, należących do czasu po nawróceniu się Konstantyna, podczas gdy marmury z owemi epitafiami prostemi i tajemniczemi, widzieć się dają w galeryach pierwotnych i tworzą w najstarożytniejszych katabumbach specyalne grupy; w ciągu trzeciego wieku dostrzegać się daje stopniowe przejście od jednego do drugiego z powyższych sposobów pisania.

Liczne napisy wzmiankują o męczennikach. Tytuł ten od razu dawano zmarłemu; tak np. na kamieniu, zamykającym *loculus* św. Fabiana, pochowanego na cmentarzu Kalixta w grobowej kaplicy papieży, czytamy taki napis: ΦΑΒΙΑΝΟC ΕΠΙ (σκοπος) MP (μάρτυρ). Litery MP dopisała inna ręka, gdy marmur już był na grób założony; być może, iż czekano póki urzędownie i uroczyście nie zostanie przyznana Fabianowi godność męczennika; co mogło się stać nie wcześniej jak po ośmnastu miesiącach, w czasie których opróżniona zostawała Stolica Apostolska wskutek prześladowania Decyusza. Na grobie następcy jego Korneliusza, zmarłego podczas prześladowania Gallusa, a pochowanego w innej części katakumb Kalixta, położono taki napis: KORNELIVS MARTϒR EP(iscopus). Grób św. Hyacynta, ofiary prześladowania Waleryana, a pochowanego na cmentarzu św. Hermesa, nosi taki napis: DP III IDVS SEPTEBR. ϒACINTHVS MARTϒR (t. zn: *pochowany d. 3 Idów Wrześniowych, Hyacynt Męczennik).* Zdaje się, że na wielu *loculi*, stanowiących część pierwotnej dzielnicy cmentarzy Pryscylli, i zawierających prawdopodobnie resztki ofiar prześladowania Marka-Aureliusza, tytuł męczennika był oznaczony jedną tylko literą M.

Epitafia zwykłych wiernych i napisy, pozostawione przez nich w katakumbach, często wspominają o męczennikach. Mówią np. o ich rocznicach: jakaś kobieta była pochowana nazajutrz po rocznicy siedmiu synów św. Felicyty, *postera die martyrum*; inny w wigilię uroczystości św. Asteryusza, *ante natale domini Asterii*, albo w sam dzień świętej Sotery, *in natale domnes Sitiretis.* Najczęściej wspominają te napisy, że grób znajduje się w pobliżu grobu męczennika, *ad sancta martyra* (św. Agnieszka), *retro sanctos*, *ad san-*

ctum Cornelium, ad Ippolitum, ad dominum Gaium, ad sanctam Felicitatem. Często także wzywają męczenników, proszą ich o wstawiennictwo u Boga za umarłymi albo za żyjącymi, *sancte Laurenti suscepta (m h) abeto animam eius, refrigeri tibi domnus Ippolitus, refrigeri Januarius, Agatopus, Felicissim. martyres.* i t. d. Niektóre z tych wezwań świętych nie są wyryte na marmurze, lecz wypisane kursywem na wapnie *loculi* albo na stiuku ściany. Tego rodzaju napisy otrzymały nazwę *graffiti*; znajdują się one na wielu miejscach katakumb, zwłaszcza w sąsiedztwie jakiegoś grobu znakomitszego.

Katakumby zawierają inne napisy na cześć świętych męczenników; są to albo tytuły pamiątkowe, albo pochwały, najczęściej wierszem na ich grobach albo w ich grobowych izbach wypisane w czasach po uzyskaniu pokoju przez Kościół. Św. Damazy pż. ułożył mnóstwo takich elogiów, których oryginały, wyrżnięte charakterystycznem pismem przez kaligrafa Furiusza Dyonizego Philocalusa, wielokrotnie bywały odnajdywane. Niekiedy te epigraficzne poematy, zniszczone podczas rozmaitych najazdów barbarzyńców, bywały odnawiane przez papieży szóstego wieku. Tak było z napisem św. Euzebiusza: Rossi odnalazł na cmentarzu Kalixta ułamki oryginalnego napisu z czwartego wieku i kopję jego z wieku szóstego.

Nie same tylko napisy w katakumbach są świadkami uczuć i wierzeń pierwszych chrześcijan. Niezliczone freski, malowane na stiukach—zależnie od epoki—więcej lub mniej białych i delikatnych, zdobią ściany wielu izb a nawet galeryi katakumbowych.

W najdawniejszych podziemiach zaledwie odróżnić można malowidła chrześcijańskie od dzieł sztuki pogańskiej. Ten sam styl klassyczny, toż samo treściwe wykonanie, pędzel swobodny i łatwy. Małe geniuszki, unoszące się pośród winnych latorośli, Psyche, widoczki, sceny pasterskie, motywa architektoniczne, ptaki, owoce lub kwiaty,—te są motywa najczęściej uwzględniane pod koniec I wieku albo w początkach drugiego na cmentarzu Domitylli. Atoli niektóre nowe figury i znaki, rzucone pośród tych dawnych dekoracyi, są dla wtajemniczonych niezawodną wskazówką chrześcijańskiego charakteru obrazu, np. Daniel w jaskini lwa, lub Dobry-Pasterz. W ciągu drugiego wieku styl malowideł pozostaje ten sam; sufity szczególnie, na których widać zazwyczaj figurę Dobrego-Pasterza, są utrzymane w smaku pompejańskim; powoli malarze nabierają śmiałości, a przedmioty malowane na ścianach coraz wyraźniej są chrześcijańskie. Tak np. w jednej z izb krypty św. Lucyny, pochodzącej z pierwszej połowy drugiego wieku, jest namalowany chrzest Pana Jezusa; na cmentarzu Pryscylli na ścianie przeciwległej jakiemuś *loculo*, widać N. Maryę Pannę, trzymającą Dzieciątko, podczas gdy Izaiasz prorok palcem ukazuje gwiazdę Messyasza; w innych kaplicach tegoż cmentarza widzieć można takie sceny, jak np. Mojżesza laską uderzającego o skałę, troje pacholąt hebrajskich w piecu ognistym, historyę Jonasza, wskrzeszenie Łazarza; w jednej z izb na cmentarzu Pretextata — uzdrowienie niewiasty niemoc cierpiącej, scenę z Samarytanką, cierniem ukoronowanie. Cykl cudownych malowideł w jednej bardzo starożytnej izbie na cmentarzu Pryscylli, gdzie też rozpoznano — wprawdzie nie bez pewnej wątpliwości — hi-

storyę Zuzanny, wykazuje już figury w postawie chrześcijanina modlącego się z podniesionemi rękoma, tak zwane *Orantes.*

W trzecim wieku rozwija się sztuka chrześcijańska, podczas gdy styl staje się ociężałym. Symbolizm bywa bogatszy i zawilszy. Nowa ta dążność widnieje przedewszystkiem w podziemiach, niedawno przedtem ofiarowanych Kościołowi przez rodzinę Cecyliuszów, które się stały pierwszym oficyalnym cmentarzem Kościoła. Tam to właśnie, Kalixt pż., gdy był jeszcze tylko archidyakonem i zarządzał cmentarzem, którym zarządzali po nim rzymscy archidyakonowie, kazał w całym szeregu izb wymalować wyobrażenia czyli symbole wielu sakramentów. Chrzest symbolizują obrazy, logicznie między sobą powiązane. Mojżesz uderza w skałę; w wodzie, płynącej z tej skały człowiek łowi rybę, i w tej samej wodzie, z której wydobyto rybę, dziecię otrzymuje Chrzest św. Dalej nieco uzdrowiony paralityk unosi swe łoże, — to symbol skutków bądź Chrztu św., bądź też Sakramentu pokuty. Eucharystyę wyobrażają na ścianach jasne i głęboko obmyślane figury. Naprzód trójnóg, na którym złożony jest chleb i ryba. Wiadomo, że przez całą starożytność chrześcijańską ryba była tajemniczym symbolem Chrystusa, a to z powodu anagramu, utworzonego przez pięć liter greckiego wyrazu ΙΧΘΥΣ *ryba*, z których każda jest początkową literą greckiej nazwy Chrystusa: Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ *Jezus Chrystus, Syn Boży, Zbawiciel.* Jakiś człowiek wyciąga rękę ponad trójnogiem, jak żeby miał chleb konsekrować; kobieta, stojąca z rozłożonemi ramionami na sposób *Orantes,* uosabia prawdopodobnie Kościół, modlitwą jednoczący się z ofiarą kapłana. Za tym freskiem wyobrażona jest cudowna uczta, którą zmartwychwstały Chrystus wyprawia siedmiu uczniom; przed każdym z tych siedmiu widać położony talerz z rybą i ustawionych obok wiele koszów z chlebem; ostatni ten szczegół przypomina inny cud ze znaczeniem eucharystycznem, t. j. cud rozmnożenia chleba. Wreszcie trzeci fresk przypomina ofiarę Abrahama, uważaną za figurę krwawej ofiary, złożonej przez Chrystusa na krzyżu, jak również niekrwawej ofiary, którą tenże Chrystus składa po wszystkie czasy na naszych ołtarzach. W innej jeszcze izbie, przyozdobionej w malowidła za czasów Kalixta, ukazuje się tuż pod sklepieniem trójnóg, unoszący tym razem także chleby i rybę, a ze wszech stron kosze cudownie rozmnożonego chleba; ale nie widać tam żadnego kapłana do konsekrowania; możnaby powiedzieć, że to figura Najświętszego Sakramentu, wystawionego na ołtarzu ku uczczeniu ze strony wiernych. Taki obraz jest tylko w katakumbach, przeciwnie zaś, uczta siedmiu uczniów, będąca symbolem Eucharystyi, spożywanej przez wiernych, powtarza się aż cztery razy w tym samym szeregu izb na cmentarzu Kalixta.

Zresztą symbole eucharystyczne w katakumbach przedstawiają się w rozmaitych kształtach: widać je tam istniejące już na długo przed III wiekiem. W jednej z izb w krypcie św. Lucyny, sięgającej pierwszej połowy drugiego wieku, przedstawione są dwie ryby, pływające tuż pod samą powierzchnią wody i unoszące na grzbiecie koszyk, zawierający naczynie z winem i pięć bochenków chleba. W tejże izbie jest przedstawiona kolumna albo ołtarz polowy, na którym stoi mistyczne naczynie z mlekiem: w języku Ojców Kościoła, jak również w aktach Męczenników—mleko uważane

bywa za symbol posiłku eucharystycznego. To też w ręku Dobrego-Pasterza na freskach katakumbowych często widać naczynie z mlekiem. W jednej z izb krypty Domitylli, sięgającej końca I w. lub początków II wieku, widać naczynie z mlekiem położone na owieczce podskakującej. Inna znów izba w tej samej katakumbie, z czasów nieco późniejszych, zawiera dwa obrazy, przedstawiające baranka, o którego bok jest oparty kij pasterski, na kiju zaś widać zawieszone naczynie z mlekiem. W innej izbie z końca III-go lub z początków IV w., widać dwa razy przedstawioną owieczkę, podtrzymującą przy boku swym palmę i niosącą na swym grzbiecie naczynie z mlekiem; wokoło naczynia widać nimbus, posiadający znaczenie mistyczne.

Nie wszystkie obrazy uczt, malowane w katakumbach, są symbolami eucharystycznymi. Z piętnastu podobnych malowideł, do dziś istniejących, sześć odnosi się do Sakramentu Eucharystyi: cztery z cmentarza Kalixta, jedno analogiczne z obrazem na cmentarzu św. Agnieszki, i jedno zupełnie od powyższych różne, przedstawiające młodzieńca, biorącego własnemi rękoma chleb święty z trójnoga, służącego za ołtarz.

Dziewięć obrazów przedstawiających biesiadę jest, zdaniem Rossi'ego, allegoryą szczęścia wybranych: jeden z takich obrazów, pochodzący z I-go lub II wieku, znajduje się w wielkim korytarzu cmentarza Domitylli; drugi, z drugiej połowy III wieku, jest na cmentarzu Ostryańskim i stanowi *pendant* do obrazu pięciu panien mądrych, osnutego na przypowieści ewangelicznej; sześć obrazów z tego samego czasu zdobi cmentarz św. Marcellina i Piotra. Na tych ostatnich obrazach, (a przynajmniej na czterech, które jeszcze rozpoznać można) dwie niewiasty, *Agape*, miłość, i *Irene* pokój, wlewają wodę i wino do czary błogosławionych: przed niemi położony jedyny pokarm — ryba mistyczna, która nakarmiwszy je tu na ziemi, karmić je będzie w wieczności.

W niewielkiej ilości znajdują się przedstawione epizody biblijne w katakumbach. Treść obrazów nie zbyt urozmaicona, a częste powtarzanie jednych i tych samych tematów w obrazach zdaje się wskazywać, że one dla pierwszych chrześcijan miały znaczenie symboliczne. Tak więc Daniel w jaskini lwów, którego epizod znajdujemy od końca pierwszego wieku albo od początków drugiego w wielkim korytarzu cmentarza Domitylli, a który ponawia się na freskach wszystkich epok, niezawodnie ma przypominać męczenników chrześcijańskich; podobnież obraz trzech pacholąt hebrajskich w piecu ognistym, tak często w katakumbowych malowidłach ponawiany od II wieku począwszy. Wielokrotnie odtwarzana historya Zuzanny i Starców, raz nawet przedstawiona allegorycznie pod postacią owieczki, z napisem SVSANNA, i dwu wilków, z napisem SENIORES, bez wątpienia symbolizuje Kościół spotwarzany i prześladowany. Noe w arce, — rodzaj skrzyni, pływającej po powierzchni wody, zdaje się być symbolem ludu zbawionego. Te różne epizody biblijne mogą także przypominać wyjście z ciała duszy chrześcijańskiej, uwolnionej od ciężkich prób życia i od pogróżek piekła, w tem bowiem znaczeniu wzmiankowane epizody biblijne bywają wspominane w żałobnych liturgiach kościelnych. Sam Zbawiciel zastosował pojęcie zmartwychwstania do historyi Jonasza proroka,

której różne epizody od początku II wieku bywają malowane oddzielnie lub razem w katakumbach, jak np. epizod wyrzucenia proroka z okrętu, pożarcie go przez bestyę morską, (której artyści nadają kształty smoka lub konia morskiego), wyrzucenie Jonasza na brzeg morski, spoczynek jego pod bluszczem. Nie mniej wyraźne choć nieco odrębne znaczenie symboliczne posiada Mojżesz uderzający laską o skałę, którego wyobrażenie ukazuje się naprzód w najstarożytniejszej izbie cmentarza Pryscylli, a później odnajduje się wszędzie w katakumbach. Mojżesz, naczelnik dawnego prawa, jest tu typem Piotra, naczelnika prawa nowego. Żeby się przekonać o trafności takiego tłómaczenia tego obrazu, wystarcza spojrzeć na niektóre freski;—szczególniej jeden na cmentarzu św. Sotery, gdzie prorok swą łysą głową, brodą i siwemi włosami zupełnie przypomina św. Piotra, którego rysy twarzy przechowała nam tradycya. Ale, co więcej, sami starożytni wskazali nam takie a nie inne tłómaczenie. Na dnach dwu naczyń, pochodzących prawdopodobnie z IV w., dostrzegamy obok wyrytego na złotym liściu obrazu Mojżesza, uderzającego w skałę, napis: *Petrus.* Wielkie szklanne naczynie rytowane w V w., odnalezione w Albanii, pomiędzy innymi epizodami biblijnymi przedstawia Mojżesza uderzającego w skałę, obok którego napis: *Petrus virga percutit, fontes coeperunt currere.* Na rzymskich sarkofagach IV w., obok Mojżesza jest wszędzie prawie przedstawiony Piotr, chwytany przez żydowskich żołnierzy: obie głowy są tu identycznie do siebie podobne. Tożsamość Mojżesza ze św. Piotrem na obrazach katakumbowych jeszcze wyraźniej stwierdzają dwa sarkofagi, z których jeden przechowuje się w willi Albani, drugi w muzeum Lateraneńskiem w Rzymie: tu jedna i ta sama osoba uderza w skałę i jednocześnie jest chwytana przez żydowskich żołnierzy.

Można jeszcze wskazać kilka innych tematów biblijnych na obrazach w katakumbach: Adam i Ewa, Job, Żydzi zbierający mannę, Dawid z procą w ręku, Eliasz unoszony do nieba, Tobiasz młody. Co się tyczy świętych Pańskich Nowego Przymierza, to z wyjątkiem grupy Apostołów i św. Petronilli, malowanej w IV w. w galeryi sąsiadującej z jej grobem, nigdy oni nie byli przedstawiani na obrazach w starożytnych częściach katakumb: dopiero późno po ustalonym pokoju Kościoła, zaczynają ukazywać się nieliczne ich wyobrażenia. Sama tylko Marya Panna ukazuje się na pierwotnych malowidłach: raz z głową osłoniętą welonem, trzymająca na rękach boskie Dzieciątko, w towarzystwie proroka—obraz z I lub II wieku na jednem z *loculi* cmentarza Pryscylli; innym razem—siedząca, z głową nieosłoniętą, z Dzieciątkiem na rękach, na jednem z *arcosoliów* tegoż cmentarza — malowidło z II wieku; to znów pomiędzy dwoma monogramami Chrystusa umieszczone popiersie Maryi z rozpostartemi rękoma i z Dzieciątkiem przed nią stojącem,—obraz z IV wieku w *arcosolium* na cmentarzu Ostryańskim.

Jedno, dziś prawie zniszczone, znajdujące się w *cubiculum* Pryscylli z drugiego wieku pochodzące malowidło, przedstawia Najśw. Pannę w postawie siedzącej, osłoniętą welonem: przed Nią stoi młodzieniec, z prawą ręką wyciągniętą przed siebie. Krytycy jednozgodnie rozpoznają w tym obrazie Zwiastowanie N. M. P. Najśw. Marya Panna bywa nadewszystko przedstawiana w chwili, gdy uka-

zuje Swego boskiego Syna adorującym Go magom. Taką treść wywnioskował Rossi i O. Garruci ze zniszczonego prawie malowidła drugiego wieku na cmentarzu Pryscylli; w IV w. ukazuje się taki sam obraz na cmentarzu Domitylli, a odtąd już często się powtarza po rozmaitych cmentarzach. Magów, ubranych po frygijsku w powłóczystą chlamydę, bywa na obrazach raz dwóch, raz trzech, a nawet czterech. Inne malowidła, szczególnie na cmentarzu Ostryańskim, przedstawiają ich stojących wobec Heroda. Matka Boska bywa także niekiedy przedstawiana, tak jak i Kościół, w postaci niewiasty z podniesionemi rękoma, w rodzaju *orantes*, które spotykać można tak często malowane i rzeźbione w katakumbach. Ale zazwyczaj takie *orantes* przedstawiają dusze zmarłych, pogrzebanych w *arcosoliach* albo pod marmurem, temi *orantes*'ami przyozdobionym; niekiedy, jak np. w *cubiculum*, zwanem *pięciu świętych*, na cmentarzu Kalixta, pochodzącem z drugiej połowy III w., albo też w późniejszej nieco galeryi cmentarza Trasona, takie *orantes* uwydatniają osobiste rysy twarzy nieboszczyków.

Co do epizodów prześladowania, tych katakumbowe malowidła wyraźnie nie przedstawiają. Na jednym wszakże obrazie, pod sklepieniem *arcosolium* z III w. na cmentarzu Kalixta, jest przedstawiony chrześcijanin, stojący wobec sędziego: sędzia w laurowym wieńcu na głowie, stoi na piedestale, obok którego assesor czy też oskarżyciel; czwarta na obrazie osoba, widocznie kapłan pogański, ze złością się oddala. Ruchy i rysy twarzy wyznającego swą wiarę chrześcijanina są tu prawdziwie wymowne. Dopiero w ciągu IV wieku odważono się malować cierpienia męczenników: wszelako te sceny męczeństwa, po bazylikach malowane dosyć często, tylko raz jeden spotykają się w katakumbach: jest-to mianowicie malowidło widziane przez Prudensa w krypcie św. Hippolita, a przedstawiające tego męczennika, rozszarpywanego przez rozjuszone konie; malowidło to prawdopodobnie musiało być zniszczone podczas najazdu Gotów, którzy tę kryptę, bardzo bogatą, złupili; ostatnie zaś jego ślady musiała zatrzeć restauracya tej krypty w VI wieku.

Starożytne malowidła katakumbowe nie mają właściwego portretu Chrystusa Pana. Jezus przedstawiany bywa bądź pod allegoryczną figurą Dobrego-Pasterza, bądź też o rysach młodzieńca, bez zarostu na twarzy, rozmawiającego z Samarytanką, rozmnażającego chleby, uzdrawiającego paralityka, ślepego od urodzenia, niewiastę niemoc cierpiącą, wskrzeszającego z martwych Łazarza. Wspomniałem już o bardzo starożytnych obrazach chrztu Chrystusowego i Jego cierniem ukoronowania, znajdujących się w krypcie św. Lucyny na cmentarzu Pretextata. Tuż pod koniec IV w. zjawia się nowy obraz w *cubiculum* katakumby św. Sebastyana: dzieciątko Jezus leżące w żłobku, obok którego stoją wół i osioł. Toż samo *cubiculum*, jak również dwa inne, współczesne mu, zdaje się, na cmentarzu Kalixta i Domitylli, posiadają malowane popiersie Chrystusa z nimbem wokoło głowy; w tej epoce czasu żadna nawet alluzya do ukrzyżowania Chrystusa Pana jeszcze nie istnieje. W starożytności przedstawiano krzyż pod tajemniczemi znakami; z tych najbardziej uwagi godny znajduje się w jednej z izb na cmentarzu Kalixta, pochodzącej z końca II w. lub z początków III w.; jest to trójróg, w rodzaju widełków, na który nawleczony jest delfin.

W III w. ukazuje się krzyż w *arcosolium* na cmentarzu Kalixta ukryty (między kwiatami), pod figurą zieleniejącego pnia, przeciętego na poprzek gałęzią. Trzeba czekać aż do VII w., żeby znaleść w katakumbie św. Walentyna obraz Chrystusa rozpiętego na krzyżu.

Bardzo ważną uwagę zrobić tu muszę w przedmiocie fresków katakumbowych, odtwarzających sceny biblijne, a mianowicie, że wiele ustępów opowiadań biblijnych, odrzuconych jako apokryfy przez pseudo-reformatorów XVI w., jak np. historya Zuzanny, pieśń trzech młodzieńców hebrajskich w ognistym piecu Babilońskim, XIV rozdział księgi Daniela, historya Tobiasza, widzieć się dają w katakumbach i stanowią niekiedy treść najstarożytniejszych malowideł. A przeciwnie, w szeregu licznych obrazów, których treść została zapożyczona z historyi ewangelicznej, nie spotyka się ani jednej alluzyi do wydarzeń, wspominanych w ewangeliach apokryficznych. Jedynie tylko dwa freski z VII w. (642—648) w krypcie św. Walentyna, odtwarzają opowiadanie apokryficznej proto-ewangelii Jakóba i wyprowadzają na scenę.... Salome; ale obrazy te są nazbyt późne, aby mogły stać w szeregu malowideł katakumbowych.

Niniejsze studium obrazów katakumbowych nie byłoby dokładne, gdybyśmy pokrótce nie potrącili jeszcze o kilka przedmiotów od innych odosobnionych, a poruszonych przez starożytnych malarzy chrześcijańskich. Do takich należy np. obraz z III w. dosyć niewyraźnie malowany w *arcosolium* na cmentarzu Pryscylli, w którym to obrazie rozeznano epizod składania ślubów zakonnych; w innym znów obrazie, pochodzącym z końca tegoż wieku, a znajdującym się na cmentarzu św. Hermesa, upatrują krytycy udzielanie święceń kapłańskich; malowidło IV w. na cmentarzu Domitylli zdaje się przedstawiać wkładanie rąk przy sakramentalnem rozgrzeszeniu. Dosyć dziwnym obrazem, pochodzącym z początków IV w. jest na tym samym cmentarzu wyobrażenie kobiety, mającej przed sobą obszerny ceber, postawiony na trzech lwich pazurach; czyżby to miało być uosobienie Kościoła? Liczne freski zachowują rysy lub pamięć umarłych; powiedzieliśmy już, że takie a nie inne jest znaczenie większej części t. zw. *orans* albo *orantes*. Z innych obrazów, spotykanych w katakumbach, wspomnieć trzeba np. obrazy *fossorów*, przedstawianych albo w ubraniu albo podczas pracy; obraz skromnej przekupki jarzyn, którą widać siedzącą za swym straganem, malowany w III w. w głębi *arcosolium* na cmentarzu Kalixta; również obraz zw. *imago clypeata*, człowieka do połowy płaszczem okrytego, malowany także w III w. na środku sufitu na cmentarzu Domitylli; wreszcie głowę ludzką na cmentarzu Kalixta, wyjątkowo malowany na płótnie, przybitem gwoździami w katakumbowym światłodajnym otworze, który nam kopię jej zachował. Inne malowidła katakumbowe są w rodzaju dzisiejszego t. zw. rodzajowego malarstwa. W krypcie np. św. Januarego na cmentarzu Pretextata z II w. dzieci zbierają róże, żniwiarze żną zboże, inni zbierają winogrona, chłopcy zbierają oliwki. W jednej z izb cmentarza Domitylli, w początkach IV w., przedstawione są w około Dobrego-Pasterza cztery pory roku: Zima, uosobiona w wieśniaku, przysuwającym się do ognia; Jesień—w młodzieńcu, trzymającym w ręku winogrono i róg

obfitości; Lato—w człowieku, żącym zboże sierpem; Wiosna—w bezszatnym młodzieńcu, zbierającym róże; malowidło to dziś prawie zatarte.

W *areosolium* V w. na Ostryańskim cmentarzu widać bardziej realistyczny obraz człowieka przenoszącego beczki. Najdawniejsze krypty zawierają zwierzęta i widoki, malowane jednym pociągiem pędzla: np. *cubiculum* Ampliatusa na cmentarzu Domitylli, izba zwana powszechnie izbą św. Nereusza, sufit w innej izbie prawie o cały wiek od tamtej późniejszej na tym samym cmentarzu. Niekiedy zdarzają się przedmioty więcej świeckie, którym żywa wyobraźnia nadawała znaczenie duchowne albo nawet chrześcijańskie. Wiadomo, jakie znaczenie nadawali sami poganie mitowi o Psyche; w jednej z sal, pochodzącej z III w. na cmentarzu Domitylli, widać namalowanych młodych chłopców i Psyche w długiej szacie zbierających kwiaty. Orfeusz, dźwiękami liry łagodzący dzikie zwierzęta, bardzo już wcześnie był uważany za wyobrażenie Chrystusa; obraz ten został wymalowany w II wieku na suficie w katakumbach Domitylli, a w III wieku w jednej z izb na cmentarzu Kaliksta. Inne freski, jak imitacya morza, pory roku, uosobione przez postacie kobiety w postawie na poły leżącej, spotykane na cmentarzu Kaliksta, nie mają żadnego znaczenia symbolicznego i służyły jako zwykłe ozdoby [1]).

Wszelako nie samo tylko malarstwo jest przedstawicielem sztuk pięknych w katakumbach; ważne także miejsce zajmuje tam rzeźba. Jej to zawdzięczamy sarkofagi, których ścianę przednią i dwie poboczne często pokrywają cenne płaskorzeźby.

Od bardzo dawnych czasów używano sarkofagów w podziemnych cmentarzach. Widzieliśmy już, że znajdowały się one w korytarzu przy wejściu do cmentarza Domitylli, w izbie Aciliusa Glabriona i w korytarzu który doń prowadził na cmentarzu Pryscylli. W krypcie św. Januarego, pięknym okazie sztuki II w. na cmentarzu Pretextata, sarkofagi były złożone na ziemi pod łukowemi niszami. Takież same były na cmentarzu Kalixta w kaplicy papieży i w kaplicy św. Cecylii. Chrześcijańskie podziemia, odkryte w r. 1876 na drodze Latyńskiej, przechowywały jeszcze nietknięte sarkofagi, osłonięte podobnemiż łukowemi niszami. Niekiedy składano sarkofagi na załamie podziemnych schodów; tak było np. na cmentarzu Pretextata.

Najstarożytniejsze sarkofagi nie noszą żadnych śladów chrystyanizmu. Są one często pokryte tylko zwyczajnemi falistemi pręgami. Zdarzają się na nich także głowy dekoracyjne, epizody rybołóstwa, rolnictwa, myśliwstwa, zabaw i biesiad. Rzadko tylko ukazuje się jakaś scena mitologiczna, dająca się łatwo nagiąć do znaczenia chrześcijańskiego, jak Heros np. Psyche lub Ulisses, pozwalający się przywiązać do masztu okrętowego, by nie uledz śpiewowi syren. Na jednym z sarkofagów widziano obraz Apollina

[1]) Z tymi allegorycznymi lub dekoracyjnymi obrazami chrześcijańskich katakumb nie należy brać za jedno fresków mitryckich w podziemiach sąsiednich ale od cmentarza Protextata różnych, ani też malowideł z przypadkowo wcielonego do cmentarza Trazona grobu woźnicy zwycięskiego na igrzyskach cyrkowych. (Ob. w tym przedmiocie *Garucci*, Les mystères du syncretisme phrygien, w *Cahier* i *Martin*, Melanges d'Archéologie, t. VI, str. 1—54. — *Northcoth* i *Brownlow*, Palmers Early Christian symbolism. str. 35—36, 59—62).

grającego na lirze; na innym sarkofagu znaleziono wyobrażenie Minerwy. Sarkofagi, których ozdoby zewnętrzne nie zgadzały się z pojęciami chrześcijańskiemi, bywały zakopywane w ziemi; w innych razach obracano sarkofag jego stroną rzeźbioną ku ścianie; bywały nawet płaskorzeźby obtłukiwane lub wapnem zamazywane.

Rzeźba chrześcijańska rozwijała się daleko wolniej, aniżeli malarstwo. Malarze, ukryci przed oczyma prześladowców we wnętrznościach ziemi, pracowali w katakumbach, rzeźbiarze zaś musieli z konieczności utrzymywać swe pracownie na powierzchni ziemi, wystawione w miastach na wejrzenia wszystkich, z konieczności zatem musieli zachowywać większą aniżeli tamci oględność. Dlatego też kamieniarze chrześcijańscy musieli być mniej liczni w początkach; używane przez pierwszych chrześcijan sarkofagi wychodziły zazwyczaj z pracowni artystów pogańskich, a wierni wybierali w tych pracowniach wyroby obojętne, nie mogące razić ich wiary. Mimo to jednak wiadomo powszechnie, że od III wieku począwszy istniały pracownie rzeźbiarzy chrześcijańskich. Jednego z takich, Eutropiusza, który rzeźbił sarkofag w rowki i lwie główki, wspomina marmur, pochodzący z owego czasu: na drugiem miejscu wspomnieć trzeba inny sarkofag, przyozdobiony w delfiny, jakie się widuje na najstarożytniejszych sarkofagach katakumbowych. Eutropiusz jakkolwiek należący do Kościoła, jak to świadczy położone mu epitafium, nie odważał się wszakże jeszcze rzeźbić na marmurze żadnego symbolu wiary. Pierwszym sarkofagiem, na którym widać chrześcijańskie godła, jest bezwątpienia sarkofag Livii Prymitywy, znajdujący się dziś w muzeum w Luwrze. Zapewne też sięga II wieku. Na środku, pomiędzy kotwicą a rybą, jest umieszczony, nie rzeźbiony lecz w kamieniu rżnięty, Dobry-Pasterz. Ale te godła chrześcijańskie mogły być dorobione już po wyjściu sarkofagu z pracowni artysty.

Pod koniec III w. lub w początkach IV w. sarkofagi zaczęły coraz bardziej wchodzić w użycie w katakumbach. Widywano je nawet inkorporowane do *arcosoliów* przez wstawienie marmurowego pudła w miejsce pionowego otworu w tufie. Zjawiają się już częściej tematy chrześcijańskie, jak np. Dobry-Pasterz, *orantes*, Noe w arce, Daniel między lwami, Chrystus przemieniający wodę w wino albo wskrzeszający Łazarza. Powoli wzbogaca się zasób rzeźb chrześcijańskich. Wiele epizodów, uwzględnianych dotychczas przez malarzy tylko, wychodzi już z pod dłuta rzeźbiarza; nowe nawet przybywają w rzeźbiarstwie tematy. Płaskorzeźby te zazwyczaj zajmowały na głównej ścianie sarkofagu albo pas wzdłuż ściany, albo dwa pasy jeden na drugim; środek bywał zachowywany zwykle dla treści głównej albo dla umieszczenia podobizny zmarłego. Większa część atoli tych bogatych sarkofagów nie należy już do katakumb: pochodzą one z cmentarzy zewnętrznych czyli z bazylik.

IV. Spis rzymskich katakumb.

I. *Na drodze Apijskiej.*

1. *Cmentarz św. Balbiny w. IV.*

2. *Cmentarz św. Kalikst*a, utworzony z krypty Lucyny w II wieku; *area* sąsiednia—w II w.; *area* św. Cecylii i papieży—w II w.: *area* zwana *cella* o trzech absydach, — w pierwszej połowie III w.; *area* św. Euzebiusza i świętych Calocerusza i Parteniusza — połowa

III w.; cztery *areae* cmentarne św. Sotery—koniec III w.; *area* zw. liberyańska,—IV w.; *arenarium* Hypolita— druga połowa III wieku; sieć galeryi nieprawidłowych, łączących rozmaite *areae*—koniec III i początek IV wieku.

3. *Cmentarz Pretextata* obok cmentarza św. Kaliksta powstał w II w. Grób św. Kwirynusa, umęczonego za Hadryana,—św. Januarego, syna św. Felicyty, umęczonego za Marka-Aureliusza, — św. Urbana, biskupa, umęczonego również za Marka Aureliusza; groby św. Felicissimusa i Agapita, dyakonów św. Sykstusa II pp. umęczonych za Waleryana cesarza.

4. Cmentarz *ad Catacumbas* przylegał do cmentarza św. Kaliksta. Izba podziemna zwana *platonia*, gdzie czasowo spoczywały relikwie św. Piotra i Pawła. Na tym cmentarzu byli pogrzebani męczennicy: św. Sebastyan, św. Kwirynus, biskup ze Siscia, św. Eutychiusz. *Cubiculum* z obrazem atlety, może męczennika.

II. *Na drodze Ardeatyńskiej.*

5. *Cmentarz św. Domitylli*, albo św. Nereusza i Achyllesa z I wieku. Podziemia Flawiuszów chrześcijańskich. Bazylika na poły podziemna; groby św. Nereusza i Achyllesa, oraz św. Petronilli. *Cubiculum* Ampliatusa. Krypta anonimowa. *Triclinium* kollegialne z III w.

6. *Cmentarz Bazylego albo św. Marka i Marcellina* z III w.

7. Cmentarz św. Damazego, z IV w.; i jeden i drugi wcielony do cmentarza św. Domitylli.

III. *Na drodze Ostyjskiej.*

8. *Cmentarz Kommodylli* albo *Lucyny*, w miejscu, gdzie się wznosi bazylika św. Pawła za murami. Grób apostołów, Krypta męczenników: Feliksa, Adauctusa, Digna i Emeryta.

9. *Cmentarz św. Tymoteusza.* Może być, że do niego należało *cubiculum*, odkryte w r. 1872.

10. *Kościół i cmentarz św. Tekli.* Prawdopodobnie za dni naszych odkryty, ale jeszcze nie zbadany.

11. *Kościół i cmentarz św. Zenona* — ad Aquas Salvias. Znaleziono tu liczne napisy cmentarne na miejscu, gdzie według tradycyi został ścięty św. Paweł.

IV. *Na drodze Portueńskiej.*

12. Cmentarz Pontieński, zwany podług nazwy miejscowej, *Ad ursum pileatum*,—wiek III. Groby św. Abdona i Sennana, Kandyda, Pigmeniusza, Anastazego, Polliona, Wincentego, Millesa; baptysterium podziemne z VI lub VII w.

13. *Cmentarz św. Feliksa*, zwany *ad insalatos.*

14. *Cmentarz Generozy, ad sextum Philippi* pod świętym lasem Arwalów, IV wiek. Groby św. Symplicyusza i Faustyna oraz siostry ich Beatryxy. Mała bazylika damazyańska.

V. *Na drodze Aurelia.*

15. *Cmentarz św. Pankracego*, III wiek. Epitafium podziemne, noszące datę wcale nie zwykłą r. 454.

16. *Cmentarz Lucyny* albo *św. Processusa i Martyniana*, I-y wiek. Niektóre dostępne jeszcze galerye należą do końca III i do IV wieku.

17. *Cmentarz Kalepodyusa*, dziś zupełnie prawie zrujnowany; na nim został pogrzebany św. Kalikst.

18. Cmentarz św. Feliksa.

VI. *Na drodze Korneliańskiej.*

19. Cmentarz Watykański, V wiek. Grób św. Piotra i pierwszych papieży. Zniszczony przy budowie bazyliki. Stąd pochodzi sarkofag Livii Prymitywy, o którym wspominaliśmy wyżej, i słup w muzeum Kirchera w Rzymie, z symbolicznymi wyrazami ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΩΝ *ryba żyjących.*

VII. *Na drodze Flaminiańskiej.*

20. *Cmentarz św. Walentyna.* Krypta tegoż męczennika. Malowidła z VII wieku.

VIII. *Na drodze Salaryańskiej Starej.*

21. Cmentarz zwany *ad septem columbas*, w pobliżu *clivus cucumeris*. Zwany był także *ad caput S. Joannis* dla tego, że głowa tego męczennika była złożona pod ołtarzem bazyliki cmentarnej. Pielgrzymi VII i VIII w. skopiowali elogium pewnego konsula, męczennika, zwanego *Liberalis*, o którym ani historya, ani kroniki kościelne, ani legendy, żadnej wzmianki nie przechowały.

22. *Cmentarz Basylla* albo *św. Hermesa*, II wiek. Izba grobowa św. Protusa i Hiacynta. Groby innych męczenników: Hermesa, Bazylla, Crispusa, Herkuliana, Maximilijana, Leonarda. Bazylika podziemna.

IX. *Na drodze Salaryańskiej Nowej.*

23. *Cmentarz św. Pamfilego* przy zbiegu dwóch dróg. Dziś niedostępny. Do tego cmentarza prawdopodobnie należy izba, którą w r. 1865 widział Rossi; niezgrabne rysunki, nakreślone końcem pędzla przez nieudolną zupełnie rękę, wyobrażają, oprócz przedmiotów przedstawianych zwykle w katakumbach, epizod chrześcijan, usiłujących wywrócić statuę Jowisza.

24. *Cmentarz Maxyma* albo *św. Felicyty.* Krypta, gdzie była złożona ta chwalebna ofiara prześladowania Marka Aurelusza i jej syn Silanus.

25. *Cmentarz Trasona* i graniczące z nim *arenarium.* Groby męczenników Saturnina, Tysyniusza, Chrysanty i Daryi, Hilaryi, Maura, Jasona, Klaudyusza, oraz pocztu sześćdziesięciu dwóch bezimiennych męczenników. Liczne i ważne malowidła.

26. *Cmentarz Jordanich.* Dziś niedostępny. Złożeni tu byli trzej synowie św. Felicyty: Aleksander, Witalis i Marcyalis.

27. *Cmentarz św. Hilaryi* albo *siedmiu dziewic w ogrodzie św. Hilaryi.* Dotąd nie odnaleziony.

28. *Cmentarz Pryscylli*, I wiek. Wyższe piętro wcielone do *arenarium.* Starodawne napisy. Cudowne malowidła. Krypta grobowa Acyliusza Glabryo. Drugie piętro wykopane w początkach IV wieku. Groby św. Feliksa i Filipa, synów św. Felicyty, papieży Marcelina i Marcelego. W bazylice zewnętrznej groby papieży: Sylwestra, Liberyusza, Syrycyusza, Celestyna i Wigiliusza.

29. *Cmentarz Novella.* Przylegał do poprzedzającego cmentarza.

X. *Na drodze Nomentańskiej.*

30. *Cmentarz św. Nikomedyusza*, II lub III wiek. Inne gra-

niczące z nim podziemia, może być, że były przeznaczone na groby pretoryanów chrześcijan.

31. *Cmentarz św. Agnieszki.* Stara dzielnica z I lub z II wieku. Dalszy rozwój późniejszy. Bazylika na poły podziemna z IV wieku. Grób św. Agnieszki.

32. *Cmentarz Ostryański*, zwany w starożytności *coemeterium maius*, *ad nymphas S. Petri*, *fontis S. Petri.* Pamiętne miejsce katedry św. Piotra, *ubi prius sedit S. Petrus.* Krypta w kształcie bazyliki. Krypty z trybuną i z kazalnicami, wykutemi w tufie. Ważne malowidła. Napisy bardzo starożytne. Groby św. Emerencyanny, św. męczenników: Alexandra, Felixa, Papiasza, Wiktora.

33. *Cmentarz św. Alexandra* na siódmej wiorście od Rzymu. Wyjątkowo go tu przytaczamy, jako położony po za pasem rzymskich cmentarzy i nie zależący od żadnego miejskiego tytułu, ale stanowiący część itineraryów pielgrzymów VII w. Groby męczenników: Alexandra, Ewencyusza i Teodula. Bazylika na poły podziemna. Katakumby nie zbyt obszerne; liczne epitafia miejscowych biskupów; dużo grobów nietkniętych.

XI. *Na drodze Tyburtyńskiej.*

34. *Cmentarz św. Hippolita.* Krypta tego męczennika, absyda, trybuna, ślady ołtarza. Odnawiany w VI wieku. Obraz męczennika Hyppolita, widziany przez Prudencyusza, ale nie odnaleziony. Ślady bazyliki na pół podziemnej. Groby męczenników: Konkordyi, Tryfonii, Cyrylli, Genesa i dziewiętnastu innych.

35. *Cmentarz św. Cyryaki*, III wiek. Prawie całkowicie zniszczony przez dzisiejsze Campo-Santo. Groby męczenników: Romana, Abbondyusza, Ireneusza, Justyna, Krescentego, Agapita, Julijana; Prymitywa, Tacyana, Nemezyusza i t. d. Bazylika pół podziemna, zbudowana przez Konstantyna na grobie św. Wawrzyńca.

XII. *Na drodze Labikańskiej.*

36. *Cmentarz św. Kastulusa*, wiek IV. Groby męczenników: Kastulusa i Stratonikusa. Głębokość wielka; ziemia bardzo sypka.

37. *Cmentarz ad duas lauros* albo *śś. Piotra i Marcellina*, jeden z najobszerniejszych w Rzymie podziemnym, IV wiek. Grób męczenników: Piotra, Marcellina, Tyburcyusza, Gorgoniusza, Genuinusa i in. Liczne malowidła; scena uczty.

38. *Cmentarz Czterech ukoronowanych* (Quatuor Coronatorum). Wiek IV. Graniczy, jak poprzedni, z mauzoleum św. Heleny, matki Konstantyna. Westybul, podwójne schody, bardzo długi i bardzo obszerny chód podziemny.

XIII. *Na drodze Latyńskiej.*

39. *Cmentarz św. Gordyana i Epimacha.* Groby innych męczenników: Sulpicyusza, Serwiliusza, Kwintusa, Kwartusa, Zofii, Tryfenusa. Bozyusz czytał epitafia tych dwu męczenników: SIMPLICIUS MARTYR, SERVILIANUS MARTYR. Dziś niedostępny.

40. *Cmentarz św. Tertullina* albo *św. Tertulliana.* Dotąd nie badany.

41. *Cmentarz św. Eugenii.* Grób jej matki Klaudyi. Zwiedzany przez Bozyusza i Boldetti'ego. Dotychczas nie odnaleziony.

Przerywam tu wyliczanie cmentarzy. Objąłem niem tylko (z pewnymi wyjątkami) cmentarze, położone w obrębie trzech wiorst

wokoło Rzymu i zależące od kościelnego zarządu w mieście. Pominąłem podziemia bez naukowej wartości, jak rownież katakumby żydowskie i cmentarze heretyckie. Szczupłość miejsca w tym „Słowniku“ nie pozwala ani powiększać obrazu omawianych katakumb, ani też wymieniać podziemnych i zewnątrz ziemi leżących cmentarzy, pochodzących z pierwszych wieków chrześcijaństwa, których istnienie udowodniono w środkowych, w południowych i w północnych Włoszech, jak również we wszystkich krajach Wschodu i Zachodu, oświeconych światłem Ewangelii, w Hiszpanii, w Galii, w Egipcie, w Cyrenaice, w Algerze, w Tunisie, w Azyi Mniejszej.

V. **Bibliografia katakumb.** — Najważniejsze starożytne i średniowieczne źródła do historyi i topografii katakumb są następujące:

1. *Martyrologium Hieronimowe*. Nie może być ono starsze nad wiek VI lub VII, ale zawiera liczne urywki z martyrologiów dawniejszych, pochodzących z epoki prześladowania.

2. Zbiór aktów, ogłoszony w 354 r. przez Furyusza Dyonizego Filocalusa. Pomiędzy aktami, wchodzącymi w skład tego zbioru chronograficznego, są dwa wykazy rocznic, — jeden rocznic papieskich, *Depositio episcoporum*, drugi rocznic męczenników, *Depositio martyrum*, zawierające bardzo cenne wskazówki o najsławniejszych grobach w podziemnych cmentarzach. Wydane naprzód przez Gilles'a Boucher'a, *De Doctrina temporum*, Anvers. 1634; później przez Mommsen'a, „Ueber den Chronographen vom J. 354,“ w *Abhandlungen* Saskiej Akad. Król. t. I. Lipsk, 1850.

3. *Liber Pontificalis*. Napisany w pierwszej połowie VI w., ale w części podług dawnych dokumentów. Wyd. Duchesne t. I, Paryż, 1884—1886.

4. Napisy pochwalne, ułożone przez pap. Damazego w celu przyozdobienia niemi grobów męczenników.

5. Syllogie epigraficzne, zebrane przez pielgrzymów VIII i IX wieków. Ogłosił je Rossi w drugim tomie *Inscriptiones christianae urbis Romae*.

6. Opisy pomników w almanachu Polemiusza Sylwiusza (449); *Breviarium* syryjczyka Zacharyasza (540), rozdział *de Coemeteriis*, dodany do *Notitia Regionum Urbis Romae* (w. VI); spis naczyń z oliwą świętą, zebraną przez księdza Jana przy grobach męczenników (VI w.). itineraria (podróże) pątników VII i VIII w.; wykaz cmentarzy w X i w XI wieku, umieszczony w *Mirabilia Urbis Romae*. Patrz: *Roma satterranea*, t. I, str. 129—184.

7. Historya męczeństwa rzymskich męczenników, napisana zanim jesze ciała świętych zostały wyniesione z katakumb.

Przypadkowe odkrycie chrześcijańskich podziemi na drodze Salaryańskiej w 1578 r. zwróciło uwagę uczonych na zapomniane podówczas cmentarze pierwszych wieków.

Annales Ecclesiastici Baroniusza pod rokiem 57, 130, 226 świadczą o poszukiwaniach dokonanych przezeń w katakumbach.

Rysunki podług malowideł i rzeźb, znajdujących się na cmentarzach podziemnych, wykonane staraniem Ciacconio i De Winghe, pozostały dotąd niewydane, ale natomiast O. Garucci wydał kilkadziesiąt lat temu dzieło Jana l'Heureux (Macarius), zmarłego w 1614 roku p. t. *Hagioglypta, sive picturae et sculpturae sacrae antiquiores praesertim quae Romae reperiuntur, explicatae a Ioanne l'Heureux (Macario)*. Paryż, 1859.

Pierwszy Bozyusz powziął myśl i nakreślił metodę zupełnego zbadania katakumb. Jego *Roma satterranea*, która dała początek nauce archeologii chrześcijańskiej, ogłoszona została po jego śmierci przez Severano. Włoskie wydanie pochodzi z roku 1650, łacińskie tłómaczenie Aringhi'ego z r. 1651, powtórnie wydane w Kolonii, i w Paryżu w r. 1659; wydanie łacińskie w skróceniu ukazało się w Arnheim w 1671 r.

Korzyści, jakie mogła odnieść wiara katolicka z nauki i z metody, jaką zapoczątkował Bozyusz, wzbudziły żywe zaniepokojenie w łonie protestantyzmu. *Prw.* wiele rozdziałów Burneta *Voyages de Suisse et d'Italie, 1687;* Maison'a *(Nouveau voyage d'Italie, 1691);* Basnage'a *(Histoire de l'Eglise, 1699)* i pismo Zorn'a *(Dissertatio historica theologica de catacumbis, 1703)*, pełne niedokładności, któremu też skutkiem tego nawet jego współwiercy nie przypisują dziś żadnego znaczenia.

Poważna historya katakumb zaczyna się z Fabretti'm, który cały jeden rozdział w swych *Inscriptiones antiquae* 1699, poświęca napisom chrześcijańskim i dwom cmentarzom Bozyuszowi nieznanym.

W tym samym 1699 r. ukazało się sławne pismo Mabillona: *Eusebii ad Theofilum epistola de cultu sanctorum ignotorum;* drugie wydanie łacińskie i tłómaczenie francuskie ukazało się w r. 1705.

Żeby rozproszyć skrupuły, poruszone przez Mabillona, a nadewszystko żeby odpowiedzieć na ataki protestanckich kontrowersistów, niejaki Boldetti, następca Fabretti'ego w opiekowaniu się katakumbami, ogłosił w 1720 r. swe *Osservazioni sopra i cimiteri dei sancti martiri ed antichi cristiani di Roma.*

Wiek XVIII widział liczne dzieła, traktujące o archeologii chrześcijańskiej: *Buonarotti.* Osservazioni sopra alcuni frammenti di versi antichi di vetro, ornati di figure, trovati nei cimiteri di Roma, 1716; *Lupi.* Dissertationes et animadversiones in nuper inventum Severae martyris epitaphium, 1734; *Marangoni.* Appendix de coemeteriis ss. Thrasonis et Saturnini, w dodatku do *Acta s. Victorini*, 1740; *Bottari.* Sculture e pitture sagre estratte dei cimiteri di Roma, odbitka rysunków z *Roma Sotterranea* Bozyusza z objaśnieniami, 1737—1754. O dziełach lub rozprawach Mammachi'ego, Oliviera, Zaccaria, Borghia, Marini'ego można tu tylko wspomnieć dla pamięci, albowiem ci autorowie nie oddawali się szczegółowym badaniom nad katakumbami. Przeciwnie zaś *Histoire de l'art par les monuments*, ogłoszona w r. 1780—1786 przez Séroux d'Argincourt odtwarza i objaśnia wielką ilość katakumbowych malowideł.

Trudno byłoby wyliczyć wszystkie dzieła, pisane w naszym wieku o rozmaitych gałęziach archeologii chrześcijańskiej; ograniczymy się więc na wskazaniu najważniejszych, traktujących bezpośrednio o katakumbach. W 1834 i 1837 *Raoul Rochette* ogłosił różne pisma o zabytkach chrześcijańskich, w szczególności zaś *Tableau des Catacombes*, wydane powtórnie w 1853 r. Od 1852—1856 ukazały się kosztem rządu francuskiego sześć tomów Parret'a *Les Catacombes de Rome.* Sławne dzieło O. Marchi *Monumenti delle arti cristiani primitive nella metropoli de cristianesimo*, ukazało się w druku 1844 r. Główna wszakże zasługa uczonego księdza Marchi'ego polega na tem, że przygotował sobie ucznia *Jana Chrzciciela Rossi'ego*, który z czasem miał podjąć chwalebną tradycyę Bozyu-

sza, oprzeć na trwałych zasadach świeżą naukę archeologii chrześcijańskiej i o własnych siłach więcej dokonać odkryć naukowych w katakumbach, aniżeli wszyscy jego poprzednicy razem wzięci.

Tom I jego dzieła p. n. *Inscriptiones christianae Urbis Romae saeculo septimo antiquiores* wyszedł z druku w 1861 r. drugi tom w 1888. W 1863 r. ogłosił Rossi *Imagines selectae Dei parae Virginis in coemeteriis suburbanis depictae.* Jego *Roma sotterranea christiana* (1863—1877) obejmuje trzy tomy, zawierające wiadomości ogólne, opis cmentarza Kalixta i małej katakumby Generozy. *Bulletino di archeologia cristiana* wychodzi bez przerwy od r. 1863 i zawiera mnóstwo rozpraw o najważniejszych zagadnieniach archeologii chrześcijańskiej: zaznaczono tam wszystkie odkrycia, dokonane przez autora; Rossi'ego *Roma sotterranaea* jest tam, że powiem, już naprzód zbadana i przedstawiona. Dzieła innego rodzaju, dotyczące często historyi pierwotnej sztuki chrześcijańskiej, zawdzięczamy o. Garrucci'emu; ogłosił on, oprócz wyżej wspomnianego dzieła *Hagioglypta* Jana l'Heureux, następujące książki archeologiczne: *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani di Roma*, 1858 i 1864; *Cimitero dei antichi Ebrei in vigna Randanini*, 1862; *Nouve epigrafe giundaiche di vigna Randanini*; *Epigramma crist. dei primi secoli; Les mystères du syncrétisme phrygien dans les catacombes romaines de Prétextat*, 1854, i wreszcie jego wielka *Storia del arte cristiana*, 1873. Wiekopomne odkrycia Rossi'ego zostały rozpowszechnione po świecie przez streszczenia dzieł jego, dokonane dla Anglii przez Northcote'a i Brownlow'a (*Roma sotterranea* 1869, 1879; *Epitaphs of the catacombes*, 1878)—dla Francyi przez Desbassayns de Richemont (*Les nouvelles études dans les catacombes romaines*, 1870), Pawła Allard'a (*Rome souterraine*, 1873—1874), Henryka de l'Epinois (*Les catacombes de Rome* 1874, 1879);—dla Niemiec przez Dra Fr. Xaw. Krausa (*Roma sotterranea* 1874);—dla Szwecyi przez Centerwall'a. Przy boku mistrza wyrobili się dzielni uczniowie, autorowie bardzo ważnych prac naukowych z zakresu archeologii chrześcijańskiej: Henryk Stevenson, który opisał cmentarz św. Zotika, położony na dziesiątej wiorście od miasta przy drodze Labikańskiej (1876); Horacyusz Marucchi, który ogłosił swe naukowe badania nad grobową kryptą św. Walentyna (1878) i nad bazyliką św. Symforozy (1878); Maryan Armellini, który badał cmentarz Pretextata (1874), cmentarz św. Agnieszki (1880), i ogłosił w 1884 r. przystępny opis starożytnych chrześcijańskich cmentarzy m. Rzymu [1]). W szeregu nowszych dzieł o archeologii pierwszych wieków nie możemy przemilczeć Słowników archeologicznych. Pierwszy tego rodzaju słownik *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* został ogłoszony w 1865 r. p. X. Martigny, który w 1877 r. zrobił drugie wydanie, znacznie powiększone; następnie ukazał się w Anglii *Dictionary of christian antiquities*, wydany przez Smith'a, 1875—1880, przy współudziale wielu uczonych, wszystkich prawie należących do kościoła angli-

[1]) Polskie piśmiennictwo przedstawia się w tym kierunku niezbyt bogato. Jako jedyne poważne studya z zakresu archeologii chrześcijańskiej z przyjemnością wskazać możemy: *X. Gaume'a.* Hist. Katakumb czyli Rzym podziemny tł. Rogalskiego, Warszawa 1854, oraz dzieło *X. D-ra Bilczewskiego*, Archeologia chrześcijańska w obec hist. Kościoła i dogmatu, Kraków, 1890. Nie wspominamy o pomniejszych rozprawach, w rodzaju rozprawy, tegoż autora: *Maniusz Acyliusz Glabryo*,—jako zbyt szczegółowych i zresztą bardzo nielicznych.

kańskiego; wreszcie X. Dr. Kraus ukończył niedawno (1882—1886) swoją *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*. Sztuka chrześcijańska była treścią wielu ważnych publikacyi; oprócz książki Garrucci'ego trzeba przytoczyć dzieło Lefort'a *Etudes sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne en Italie* (1885), poświęcone przeważnie freskom katakumbowym oraz pośmiertne dzieło Palmer'a *Early cristian symbolism* (1885), wydany przez Northcote'a i Brownlow'a. Katakumbowe obrazy N. M. Panny były na nowo badane przaz Liell'a, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesbärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben*, 1887. Młody, zręczny i uczony badacz, rodak nasz Mgr. X. Józef Wilpert ogłosił; Die Katakombengemälde Freibg. im Br. 1891; Ein Cyklus Christologischer Gemälde. Freibg im Br. 1891; Die Gottesgeweihten Jungfranen. Freibg. im Br. 1892. W języku polskim posiadamy: *Gaume'a* Rzym podziemny, Warszawa 1853. *X. Dr. Bilczewskiego* Archeologia chrześc. Krak. 1890.

Przeciw olbrzymim rezultatom, jakie wykazały bezstronne studya nad chrześcijańskiemi katakumbami, starali się w bieżącem stuleciu oddziaływać uczeni protestanccy. Mała książeczka Mac Caul'a *Christian epigraphs of the first centuries*, 1869, nie zawiera ani śladu wyznaniowych uprzedzeń, ale zupełnie innego ducha są dzieła Kip'a, *The catacombs of Rome* 1854; Mariott'a *The Testimony of the catacombs* 1870; Parker'a *The catacombs*, 1870; Ludwig'a *Ein Blick in die Roemichen Katakomben*, 1876; Withrow'a *The catacombs of Rome and their testimony relative to primitive christianity*, 1877; Schultze'go, *Archeologische Studien über altchristliche monumente*, 1880; *Die Katakomben*, 1882; Roller'a *Les catacombes de Rome*, 1881; Marignan'a *Etudes d'iconographie religieuse*, 1887.

Nie wspominamy tu nazwisk autorów, którzy pisali o cmentarzach chrześcijańskich, położonych po za obrębem Rzymu, jako nie wchodzących w zakres niniejszej pracy; można znaleźć tych autorów razem z wykazem cmentarzy, o których pisali, w Kraus'a *Real-Encyklopädie* art. *Katakomben* t. I. str. 114—136. *(Paul Allard).*

X. W. S.

KLEMENS XIV. Brewe znoszące Jezuitów wydał Klemens XIV d. 21 Lipca 1773 r., ale już oddawna zanosiło się na nie. Żeby zrozumieć ten akt rządów papieskich, akt czysto administracyjnej a nie religijnej natury, żeby uchwycić aktu tego przyczyny, osnowę i doniosłość, trzeba sięgnąć pamięcią aż do pontyfikatu Klemensa XIII i do konklawe, które obrało jego następcę w dn. 11 Lutego—19 Maja 1769 r., Towarzystwo Jezusowe w miarę jak swą wybitną działalnością zyskiwało coraz większe znaczenie w świecie katolickim, ściągało na siebie zazdrość i nienawiść wielu i bardzo wpływowych nieprzyjaciół. Wrogo przeciw jezuitom występowali—zwłaszcza w rozmaitych krajach—wszystkich odcieni protestanci i jansenici, jak również przez nich nastrojeni doktorowie Sorbony i liczni członkowie parlamentu we Francyi, mężowie stanu, a nawet przedstawiciele innych zakonów w krajach rządzonych podówczas przez członków królewskiego domu Burbonów. Zarzucano jezuitom herezyę Pelagianizmu, rozluźnioną moralność, nadużywanie Spowiedzi św., dążność do panowania nad światem, mieszanie się do polityki, nieposłuszeństwo papieskim dekretom, lekceważenie biskupów, pychę, chciwość, i wiele innych rze-

komych wykroczeń [1]). Pod wpływem tych walk zaciętych po pismach i parlamentach, już bardzo wcześnie bo pod koniec panowania Benedykta XIV (1740—1758) zaczęła kiełkować myśl zniesienia Jezuitów. Do otwartej walki z zakonem wystąpiła pierwsza Portugalia. Wszechwładny jej minister Józef Carvalho, późniejszy hr. Oeyras i markiz Pombal, owiany duchem reformacyi podczas swych podróży po Anglii i Niemczech, sam dorobkowicz, starał się duchownych i świeckich panów upokorzyć, a bezwzględny absolutyzm w swych rządach przeprowadzać. Na drodze do urzeczywistnienia tych planów stali jako ludzie bardzo wpływowi, jezuici. Wypowiedział tedy im walkę. W 1754 r. po śmierci królowej-matki słabego króla Józefa Emanuela I-go postarał się o usunięcie ich z królewskiego dworu, a gdy indyanie w siedmiu okręgach Paragwajskich, odstąpionych przez Hiszpanów Portugalii (1750), podnieśli przeciw tej ostatniej zbrojny rokosz za to, że im bezprawnie wydzierano uprawioną przez nich ziemią dla poszukiwania w niej złota, Pombal całą odpowiedzialność za rokosz złożył na jezuitów, których też jako zdrajców kraju ścigał karami i więzieniem [2]). Portugalski poseł w Rzymie, Almada, zaniósł skargę do Stolicy Apost. przeciw znienawidzonym Jezuitom. Benedykt XIV ustanowił t. zw. Wizytatora dla zakonu, kard. Saldanha. Ten całkowicie Pombalowi oddany, przekroczył instrukcye papieskie. W roku 1758 wydał edykt, zabraniający Jezuitom spowiadać i głosić Słowo Boże. W roku następnym kazał Pombal zasekwestrować majątki i zamknąć szkoły jezuickie. W parę miesięcy potem ogłosił dekret wygnania pod zmyślonym zarzutem zamachu ze strony zakonu na życie króla; jezuitów wsadzono brutalnie na okręty i wyrzucono na pustych wybrzeżach rzymskiej Kampanii. Reszta długie lata jęczała w więzieniach, póki którego z nich nie wybawiła śmierć upragniona lub późny niestety upadek Pombala [3]). Wydalenie Jezuitów z Portugalii pociągnęło za sobą zerwanie dyplomatycznych stosunków ze Stol. Ap., które trwało lat dziesięć (1759—1769). W ślad za Portugalią poszła Francya, gdzie, jak świadczy Wolter (do Helwecyusza 1761), rewolucyjni pisarze obiecywali sobie obalić chrześcijanizm przez wykorzenienie zakonu. Skorzystano ze smutnej sprawy ex-jezuity La Valette'a. (Ob. ten artykuł). Po całorocznym procesie parlament orzekł zniesienie zakonu we Francyi, jako instytucyi „bezbożnej, niebezpiecznej pod względem politycznym i potępienia godnej“ (6 Sierp. 1762). W Sierpniu na podstawie zmyślonej korrespondencyi starano się udowodnić jezuitom zdradę stanu w skutek rozsiewanej rzekomo przez nich wieści o nieprawem pochodzeniu króla Karola III. Bez procesu wydano dekret banicyi (1767), wszystkich wywieziono okrętami na wybrzeża państwa kościelnego i zabroniono pod karą śmierci powrotu do kraju. Już Klemens XIII protestował zarówno przeciw pojedynczym państwom, jak przeciw zbiorowemu ich wystąpieniu wobec Stolicy Apost. o całkowite zniesienie zakonu w całym Kościele (1769). Ale opłakane było położenie Kościoła w chwili śmierci tego papieża. Europej-

[1]) *Riffel*, Die Aufhebung d. Jesuitenordens, Mainz, 1855. — *Adr. Krzyżanowski*. Dawna Polska. Warszawa. 1857. *passim*.

[2]) Vita di Seb. di Carvalho. Siena 1782; po niemiec. p. *Jagemanna*, Dessau 1782. Memoires de Seb. J. Carvalho. Brux. 1784. L'administration de Carvalho Amst. 1789. *John Smith*, Memoires of the Marquis of Pambal. Lond. 1843.

[3]) *Crétineau-Joly*. Hist. de la Comp. de Jésus t. V, str. 176.

skie państwa południowe zerwały stosunki ze Stolicą Apost., a północne na losy Kościoła były obojętne. Trudne te okoliczności podzieliły kardynałów odnośnie do sprawy zakonu na dwa obozy: jedni byli skłonni do ustępstw na rzecz panujących dworów, inni ani słyszeć o ustępstwach nie chcieli. W czasie konklawe rozwinęły państwa burbońskie nadzwyczajną w Rzymie działalność i najobszerniejsze zastosowanie przysługującego im prawa ekskluzywy. Po trzech z górą miesiącach trwania konklawe wyszedł z wyborów kandydat stronnictwa antyjezuickiego, kard. Wawrzyniec Ganganelli, jako Klemens XIV (1769—1774). Wybór ten napełnił mocarstwa nadzieją spełnienia się ich gorących pragnień zniesienia jezuitów. Zaledwie 19 Maja Klemens XIV został ogłoszony papieżem, a już d. 31 tegoż miesiąca Hiszpania wystąpiła drogą dyplomatyczną z żądaniem zniesienia zakonu. Za nią poszły inne burbońskie państwa. Przynaglany papież prosił o czas i cierpliwość, aby mógł wszystko zbadać, a tymczasem starał się ułagodzić zagranicznych książąt. Hiszpańskiemu posłowi, Azpuru, dał nawet ustne przyrzeczenie, byleby mu czas po temu konieczny zostawiono. Formalna gorączka anty-jezuicka ogarnęła ówczesną dyplomacyę. Najmniejszy objaw względności dla jezuitów ze strony Stolicy Apost. bywał podnoszony niemal jako *casus belli*. Tak np. nadmierny alarm w państwach burbońskich wywołało breve z d. 12 Lipca 1769 r., w zaszczytnych wyrazach oddające hołd należny niektórym jezuickim missyonarzom. Poseł francuski, kard. Bernis, energicznie przeciw temu breve w Rzymie zaprotestował. I papież początkowo protestował przeciw bezwzględności dworów, ale następnie w listach do Ludwika XV, francuskiego, (d. 29 Wrześ. 1769) i Karola III, hiszpańskiego, (30 Wrześ. 1769 r.) zobowiązał się prywatnie do rozwiązania zakonu. Miał nadzieję czas jakiś papież, że pod pozorem reformy zakonu zdoła w nim przeprowadzić pewne zmiany i tem zadowolni burbońskie dwory; ale te odrzuciły proponowaną przez papieża reformę jako czczy i do celu nie wiodący półśrodek. Nie chciały również poprzestać na zarządzonem przez Klemensa XIV odebraniu jezuitom zakładów wychowawczych (1771). Na wypadek, gdyby papież uległ, Hiszpania przez usta swego posła w Rzymie, adwokata Monino, groziła schizmą czyli oderwaniem się od Rzymu, inne dwory burbońskie groziły zniesieniem wszystkich zakonów i zerwaniem stosunków dyplomatycznych z Rzymem. Pod tak gwałtownym naporem zewnętrznym uległ słaby Klemens XIV. W Listopadzie 1772 r., po kilkoletniem ociąganiu się, przyrzekł posłowi hiszpańskiemu uczynić wreszcie zadość żądaniom dworów. Wszelako większość kardynałów stała po stronie zakonu. Trzeba było mianować nowych kardynałów, przychylnych projektowi zniesienia jezuitów. Na wiosnę 1773 r. mianował papież kardynałami prałatów: Zelada, Casali i Caraffa, którzy wespół z Corsinim i Marefoschi'm mieli dokonać trudnego zadania kassaty zakonu. Zanim ostatecznie przyłożył rękę do dzieła, rozkazał papież przedsięwziąć niektóre surowe środki przeciw zakonowi, którego przyjaciele, przyznać to trzeba, nie zawsze działali roztropnie: ustanowiono komissyę do zwiedzania kollegiów jezuickich; odebrano im seminarya we Frascati i w Rzymie. Aby ocalić swój honor i uwolnić się od podejrzenia, że ulega jakimkolwiek ościennym wpływom, przedsięwziął

papież wszystkie możliwe środki ostrożności. Czas od d. 27 Czerwca do 22 Sierpnia 1773 r. przepędził w zupełnem odosobnieniu, nie udzielając posłuchania żadnemu z posłów mocarstw europejskich. Tymczasem w najwyższej tajemnicy pracował nad brevem w przedmiocie zniesienia zakonu. Wreszcie 21 Lipca 1773 r. podpisał breve *Dominus ac Redemptor;* przypomniawszy w niem z jednej strony przykłady swych poprzedników, którzy począwszy od Klemensa V znosili różne zakony, a z drugiej znów—skargi, podnoszone od czasów Pawła IV pp. przeciw jezuitom, oświadczał papież, że niczego więcej nie szuka i niczego nie chce, tylko przywrócenia pokoju w Kościele. Przytem nie zarzuca żadnej zbrodni zakonowi, lecz powiada, że zgadza się na żądania dworów, nalegających od lat wielu o zniesienie zakonu dla zapewnienia „wiecznego spokoju ich poddanym i ogólnego dobra Kościołowi Chrystusowemu." Orzeka tedy, że niniejszem brevem zakon jezuitow zostaje najwyższą władzą Apostolską w całem chrześcijaństwie zniesiony, jako nieodpowiadający już swemu przeznaczeniu, jako już przez wielu książąt chrześcijańskich rzeczywiście skasowany; poszczególnym członkom zgromadzenia obiecuje opiekę, surowo zabrania pisać o breve samem i o motywach jego wydania.

Wszystko było przygotowane, ale papież ociągał się jeszcze z ogłoszeniem wyroku. Państwa atoli burbońskie poruszyły niebo i ziemię, aby skłonić papieża do ostatecznego kroku. Grożono mu, że go skompromitują przed światem za niedotrzymywanie danego słowa, straszono nawet wylądowaniem wojsk hiszpańskich na terrytoryum państwa kościelnego. Wobec tych pogróżek papież d. 6 Sierpnia mianował nową kongregacyę *De rebus extinctae Societatis Jesu*, której członków: kardynałów Marefoschi, Casali, Zelada, Corsini i Caraffa zobowiązał do najściślejszej tajemnicy, i wreszcie d. 16 Sierpnia po tak długiem ociąganiu się polecił wręczyć jezuitom rzymskim breve kasacyjne. Jednocześnie wojska zajęły domy i klasztory zakonne;—bezpotrzebnie wprawdzie, bo jenerał zakonu, O. Ricci, i wszyscy przełożeni domów z pokorą i z zaprzysiężoną uległością oświadczyli swe posłuszeństwo rozkazom papieskim. Toż samo uczynili zwyczajni członkowie zakonu w przeważnej większości, jakkolwiek nie brakło takich, co w bolesnych satyrach wylewali na papier gorycz zranionego serca. Aczkolwiek w ogólności z członkami zniesionego zgromadzenia obchodzono się nie jako z winowajcami, to jednak tu i owdzie zdarzały się poszczególne wydarzenia bardzo przykre. Zwłaszcza dwaj komissarze, mianowani do zniesienia zakonu, prałaci Alfani i Macedonio, nadzwyczaj surowo traktowali eks-jezuitów: przetrząsali kościoły, szukali skarbów ukrytych, nawet dla chorych braci litości nie mieli. Jenerała Ricci i jego asystentów długo trzymano pod strażą, następnie zamknięto w zamku św. Anioła, gdzie nieprędko przypuszczono do zeznań protokólarnych. Przeciw uwolnieniu ich z więzienia, jak również w ogólności przeciw dopuszczeniu wielu zdolniejszych członków zakonu do obowiązków nauczycielskich, energicznie protestowały dwory burbońskie.

Rozumie się, że południowe państwa burbońskie przyklasnęły upragnionemu zniesieniu zakonu. Inaczej atoli były usposobione państwa północnej Europy. Cesarzowa Marya-Teressa przywiodła

w wykonanie wyrok Stolicy Apostolskiej, ale w innych częściach ziem niemieckich wykonanie dekretu papieskiego napotkało na stanowcze przeszkody. Prusy i Rossya zachowały Jezuitów. Co do biskupów, to hiszpańscy, portugalscy i polscy biskupi ogłosili i bezzwłocznie wykonali breve papieskie. Breve to w istocie nie potępiało ani nauki, ani obyczajów, ani karności zakonu, lecz znosiło go jedynie *per modum provisionis* dla zabezpieczenia „pokoju Kościołowi świętemu.“ Niestety, ustępstwo to ze strony Kościoła bynajmniej nie zapewniło pożądanego pokoju. Dziennikarze, historycy, filozofowie, kanoniści, zarówno wierzący jak niewierzący, w sądach swych o właściwości lub niewłaściwości tego breve papieskiego podzielili się od początku na dwa obozy. ....

Następstwa zniesienia jezuitów rozumiał Klemens XIV. Wprawdzie akt ten usprawiedliwiały do pewnego stopnia wyjątkowo ciężkie okoliczności, ale nie one sprowadziły katastrofę dla zakonu, tylko słaby charakter papieża i zbytnia jego uległość dla państw burbońskich. Rozumiał i odczuwał to Klemens XIV. Na jakiś czas przed śmiercią stał się mocno zamyślonym i melancholicznym [1]), a ten stan chorobliwy nie opuścił go już aż do śmierci († 22 Wrześn.. 1774 r.).

Na podstawie tych to prawdopodobnie objawów w charakterze Klemensa XIV powstała pogłoska, że papież padł ofiarą zemsty jezuitów. Różne krążyły wieści: raz mówiono, że papież został otruty komunikantem, podanym mu w ostatnią Środę, to znów że w figach, innym razem że w kawie podano mu truciznę. Ale mniejsza o szczegóły. Fakt sam jest tendencyjnie zmyślony i z gruntu fałszywy. Pogłoska o otruciu papieża przez jezuitów opiera się głównie na informacyach dwóch posłów w Rzymie: francuskiego, Bernisa i hiszpańskiego, Monino. Świadectwa te wszakże nie mają żadnej wartości, raz dla tego, że pochodzą od ludzi stronnych, którzy wielokrotnie wykazali swą bezwzględną i ślepą nienawiść do zakonu [2]), a powtóre, że Bernis, ulubieniec pani Pompadour, jak wykazuje najświeższy jego biograf, wspomina tylko o pogłosce, *ale najmniejszego nie podaje dowodu* [3]), a Monino przytacza wprawdzie słowa rzymskiego lekarza Zachia o rzekomych cechach otrucia na ciele papieża, ale *nieszlachetnie* przemilcza, że sam Zachia uważa te znaki otrucia za *niepewne* i *nieprzekonywające* [4]).

Kategoryczne zaś mamy dowody przeciwne, tem pewniejsze, że często pochodzą one od ludzi nieprzychylnych zakonowi. Fryderyk II, który musiał chyba dobrze być powiadomiony o wypadkach w Rzymie, pisze do d'Alemberta d. 15 Listop 1774 r.: „Proszę pana nie dawać zbyt łatwo wiary rozszerzanym pogłoskom..... Nic *nieprawdziwszego nad wieści o otruciu papieża*..... Otwierano zwłoki i nie znaleziono najmniejszych znaków trucizny“ [5]). Jeszcze do-

---

[1]) Ob. Listy S. Alfonsa Liguori z 12 i 27 Czerw. 1774 r. w *Rispoli*'ego *Vita di S. Alfonso*. Napoli. 1834, str. 245—246 i in. dowody w *Hergenröther*'a Kircheng. III, str. 459. Freibg. 1886.

[2]) Jak to widać z korespondencyi cesarskiego posła w Rzymie, Brunati'ego, *Wien. Geh. Staatsarchiv. Rom. 1773—75.*

[3]) „Bernis n'en donne aucune preuve.“ *Masson.* Le Cardinal de Bernis, Paris, 1884, str. 293.

[4]) Relacyę Monino ob. *Le Bret.* Magazin. VI, 139—151; *Prw. Ginzel.* Kirchenhistorische Schriften. Wien. 1872. II. 245.

[5]) Oeuvres philos. de d'Alembert tom XVIII.

bitniej w innym liście mówi: „Wiem na pewno, że wszystkie listy z Włoch tu nadchodzące oświadczają się przeciw otruciu i nie znajdują nic niezwykłego w śmierci Ganganelli'ego.....“ [1]).

Autorowie baśni o otruciu Klemensa XIV powoływali się między innemi na świadectwo papieskiego spowiednika. Otóż ówczesny spowiednik tego papieża, generał Franciszkanów, Marzoni, dnia 27 Lipca 1775 r. złożył zaprzysiężone zeznanie, że „Klemens XIV w żadnej okoliczności i w żadnym czasie nie powiedział mu, że był otruty albo że zauważył w sobie jakikolwiek znak otrucia“ [2]). Przytem pogłosce o otruciu zadaje kłam zeznanie Natalisa Salicetti, lekarza pałaców papieskich, który był obecny ostatnim chwilom Klemensa XIV [3]).

Wogóle trzeba powiedzieć, że bajkę o otruciu Klemensa pp. powtarzają tacy historycy, którym dowodnie wykazano niedokładności; pomiędzy tymi historykami niema ani jednego, któryby specyalnie badał czasy Klemensa XIV. I odwrotnie, przeciw rzekomemu otruciu tego papieża najkategoryczniej oświadczają się tacy historycy, którzy albo byli omawianym wypadkom współcześni, albo też tacy jak Walch [4]); Schöll [5]), Theiner [6]), Ginzel [7]), Reumont [8]), Masson [9]), którzy epokę Klemensa XIV poddali szczegółowym badaniom. A zatem wieść o otruciu Klemensa XIV pp. odnieść trzeba do dziedziny bajek i tendencyjnych kłamstw historyczny ch.

Źródła. Prócz wspomnianych w odsyłaczach, główniejsze dzieła do oczytania się w tej sprawie są następujące: *Collombet.* Histoire de la suppresion des Jésuits. — *Hr. de Saint-Priest*, Histoire de la chute des Jésuits au XVIII siècle.—*Ravignan*, Clement XIII et Clement XIV, 2 tomy, Paryż 1854.—*Holtzwarth-Nowodworski*, Historya Powszechna t. VIII cz. II, str. 566—744. Bogatą literaturę tego przedmiotu ob. *Hergenröther*, Kirchengeschichte, t. III, str. 444, wyd. Freibg. 1886. — Prw. art. *Clement XIV* w „Dict. apol.“ Jaugey'a.

X. W. S.

KOBIETA *(Dusza K'y).* Nauka katolicka, wyraźnie już w Biblii zawarta, uczy, że natura kobiety nie jest niższa od natury mężczyzny, że kobieta podobnie jak mężczyzna posiada duszę nieśmiertelną, obdarzoną władzami umysłowemi i podległą obowiązkom moralnym, podobnym do moralnych obowiązków mężczyzny; że tak samo jak mężczyzna jest ona powołana do łaski i do szczęśliwości nadprzyrodzonej, mogąca go nawet przewyższyć podniosłością darów bożych i wielkością

---

[1]) Oeuvres posth. XI. 204; prw. *Menzel.* Neure Gesch. d. Deutschen, VI², 70. Podobneż świadectwa duńskiego pełnomocnika w Neapolu, barona v. Gleichen, ob. *Masson.* Le Card. Bernis. str. 295. Także *Gorani.* Memoires secrètes et critiques. Paris. 1793. III. 61.

[2]) Dosłowne objaśnienie u *Crétineau-Joly.* Hist. de la Comp. d. Jesu. V³, 329.

[3]) Obacz *B. Duhr.* Jesuiten-Fabeln. Freibg. 1891. Zeszyt I, str. 38 nst.

[4]) *Walch.* Neueste Religionsgeschichte. Lemgo. 1775, t. V.

[5]) Cours d'Histoire des Etats europeens, XLIV.

[6]) Gesch, d. Pontificates Clemens XIV, Paris, 1853. (*po franc.* 1852).

[7]) Kirchenhistorische Schriften. Wien. 1872.

[8]) *Reumont.* Ganganelli.

[9]) Le Card. Bernis. Paris, 1884.

swych zasług. Uległość małżonki względem małżonka w domowem pożyciu nie powinna się przeradzać w niewolę, w upodlenie i ucisk. Podczas gdy cywilizacya pogańska prawie na równi z barbarzyństwem poniża i psuje kobietę, podczas gdy tegoczesny materyalizm i racyonalizm przywodzą ją do bezwstydu dawnych haremów i lupanarów, katolicyzm przez swą naukę, sakramenta św. i swe religijne instytucye rozbudza w niej bezustannie uczucia godności, cierpliwości, słodyczy, które ją wynoszą daleko ponad ideał, wymarzony dla niej przez najmędrszych przedstawicieli filozofii.

II. To co tu twierdzimy jest tak dalece pewne, że z tego żaden uczciwy człowiek nie odważyłby się ani słowa zaprzeczyć. Wszelkie zarzuty przeciw kobiecie biblijnej, przeciw kobiecie chrześcijańskiej, należą do rzędu tych, jakie się nie wypowiadają publicznie, i na które niema potrzeby odpowiadać — chyba pogardą. Wszelako w ostatnich czasach zaczęto mniemać, że Kościół nie zawsze miał tyle poszanowania dla kobiety, co dziś okazuje, i że nawet odmawiał jej, albo przynajmniej w wątpliwość podawał, jej prawo do przyznawania sobie duszy rozumnej, duchowej, nieśmiertelnej, podobnej do duszy mężczyzny. Na poparcie tego dziwnego mniemania przytaczano fakt od dawna znany, ale w którym uczeni czasów ubiegłych podobnego zarzutu nie dostrzegali: jest to mianowicie rozprawa, wszczęta na drugim synodzie w Macon, która ma jakoby dowodzić, że biskupi ówcześni niezupełnie byli przekonani o istnieniu rozumnej i nieśmiertelnej duszy w kobiecie. Zbadajmyż więc ten zarzut.

Grzegórz z Tours *(Hist. Fr. l.* VIII, *ch.* 20), historyk łatwowierny i zagmatwany, jeśli zresztą nawet był kiedy historykiem, w ten sposób podaje fakt, który dał powód do tej baśni: „Na tym synodzie (drugim w Macon, odbytym w r. 585, niektórzy podają, że w r. 588) jeden z biskupów utrzymywał, że kobieta nie może być zwana *człowiekiem (mulierem hominem non posse vocari).* Jednakże, skoro mu inni biskupi rzecz wyjaśnili *(ratione accepta)*, zgodził się na ich zdanie *(quievit);* gdyż Pismo św. Starego Testamentu uczy, że Bóg, stwarzając na początku *człowieka*, powiedział: mężczyznę i niewiastę stworzył ich, i nadał im imię — *Adam*, to znaczy *człowiek z ziemi (homo terrenus);* a zatem kobietę nazwał tak samo jak mężczyznę, gdyż jedno i drugie nazwał *człowiekiem (utrumque enim hominem dixit).* Co więcej, Chrystus Pan jest nazwany *Synem człowieczym*, gdyż był synem Dziewicy, to jest kobiety. Wreszcie wyjaśniona wielu innemi jeszcze świadectwami, kwestya ta została ukończona, *causa quievit.*“ Zachowały się kanony tego drugiego synodu w Macon, a przy uważnem ich odczytywaniu trudno zrozumieć, dlaczego cały ten spór wszczynano. Zdaje się on przeto być zupełnie przypadkowym i w niczem nie zdaje się dotyczyć przedmiotu, skądinąd wcale nie dogmatycznego, którym ten synod powinien się był zajmować.

Jeden jedyny biskup, nie poparty przez żadnego innego biskupa albo biskupiego delegata, wpada na myśl podniesienia jakiejś trudności, którą podaje Grzegórz z Tours, nie przywiązując do niej jak widać wielkiego znaczenia, któregoby z pewnością nie omieszkał zaznaczyć, gdyby ten zarzut był tem, czem go próżno mieć chcą dzisiejsi racyonaliści. Trudność ta w istocie, bynajmniej nie dotyczy ludzkiej i rozumnej duszy kobiety, lecz tylko nazwy *człowiek*,

homo, której zastosowanie do kobiety dziwi owego poczciwego biskupa szóstego wieku, nie wielkiego snać teologa i słabego uczonego. Miesza on wyraz *homo* z wyrazem *vir*, za jedno bierze nazwę *człowiek* z nazwą *mężczyzna*, i nie może zrozumieć, jakim sposobem kobietę można było oznaczać pierwszą z tych nazw, kiedy oczywiście nie można jej nadać nazwy drugiej. Nie jest on na tyle niemądry, albo raczej, nie ma tyle gallskiej subtelności, aby sobie pozwolił na ten żart, jaki mu przypisują, a jakiego żaden chrześcijanin przed nim nie wymyślił i żaden po nim nie wymyśli. Że zaś nie podaje w wątpliwość istnienia duszy ludzkiej u kobiety, już to samo choćby dowodzi, że argumenta, jakie mu inni biskupi stawiają, albo raczej *powody (rationes)*, jakie mu przytaczają, jak powiada rzeczony historyk, najmniejszej nie mają łączności z tą szczególną sprawą: *powody* te należą poprostu do dziedziny gramatyki, a tem samem wskazują, że podniesiona przez owego biskupa trudność nie należy do zakresu filozofii. Ograniczają się rzeczeni biskupi na wykazaniu, bądź ze Starego bądź też z Nowego Testamentu, że łaciński wyraz *homo* doskonale zastosować się daje do kobiety. Na co dzielny ów biskup nie znajduje żadnej już odpowiedzi i wraca do swego spokojnego milczenia, *quievit;* sprawa została wyjaśniona i najspokojniej się zakończyła, *causa quievit.*

Oczywiście przeto, nie można utrzymywać, żeby 1-o kwestya istnienia rozumnej duszy w kobiecie była poruszona na synodzie w Macon, gdyż żadnej podobnej sprawy nie było, 2-o żeby synod powątpiewał o tem istnieniu, gdyż nie synod-to wątpił, lecz jeden jedyny z jego współuczestników, który przedstawił swój skrupuł, i to nie z zakresu teologii, lecz z zakresu gramatyki, w przedmiocie nazwy łacińskiej, jaką należałoby dać lub odmówić kobiecie. Zdaje się przeto wobec tego, cośmy powiedzieli, że nie powinnoby być nadal o tej sprawie mowy między ludźmi rozumnymi i że należałoby powiedzieć, iż śmieszny ten zarzut: *quievit.* *(Dr. J. D).*

X. W. S.

KONCYLIA ob. art. *Sobory.*

KONFUCYUSZ. *(Kong-fu-Ce)* najsławniejszy z filozofów chińskich — jeśli filozofem nazwać go można,—urodził się z ubogich rodziców około r. 551 przed Chr. w małem królestwie feudalnem Lu. W wieku dziecięcym okazywał szczególne upodobanie do ceremonii i do przedmiotów, używanych przy składaniu ofiar. Od piętnastego roku swego życia oddał się z zapałem nauce; to też niebawem zdobył sobie tak rozległą i tak głęboką wiedzę, że wzbudzał podziw współczesnych. W dziewietnastym roku życia się ożenił, a w dwudziestym miał syna, którego nazwał *Li*, a którego często wspominają roczniki konfucyańskie. Około tegoż czasu Kong-fu-Ce wstąpił do służby państwowej i otrzymał urząd konserwatora państwowych magazynów zboża.

W owej nieszczęsnej epoce czasu Chiny były podzielone na mnóstwo małych księstewek lennych, które przywiodły cesarza chińskiego do stanu króla-próżniaka; na każdym z tych małych królewskich dworów panowało najwyuzdańsze zepsucie i tyrania. Książęta prowadzili między sobą bezustanne walki; zarówno oni jak ich urzędnicy oddawali się wszelkiej rozkiełznanej swawoli i uciskali

lud prosty, który także był wpadł w krańcowe zepsucie obyczajów. Konfucyusz, który gruntownie badał czasy starożytne, zapamiętał dobrze obrazy, jakie mu podawali historycy o złotym owym wieku, kiedy cnota panowała i szerzyła szczęście i dobrobyt wśród ludu. Postanowił tedy poświęcić wszystkie swe siły, by wznowić owe czasy niewinności i szczęścia.

W dwudziestym drugim roku życia rozpoczął ten rodzaj apostolstwa, który zgromadził wkoło niego mnóstwo słuchaczów, a sława jego odtąd ustawicznie wzrastała. Od tego czasu życie jego było życiem missyonarza, idącego od królestwa do królestwa i przypominającego królom i ich poddanym wielkie przykłady starożytności. Atoli praca jego nie osiągała skutku [1]).

Po spełnianiu w swym kraju nie zbyt wzniosłych obowiązków dozorcy nad magazynami państwowymi a później nad stadami, zmuszony został wskutek rozruchów, jakie niepokoiły królestwo Lu, do przejścia do królestwa Tsi, które porzucił ok. r. 510 po daremnych usiłowaniach rozszerzenia swej nauki w państwach Tchu i Tsin. Wtedy to właśnie napisał on *Szu* i *Szi-King*, co mu zjednało mnóstwo zwolenników i uczniów. Następnie został wyniesiony do godności ministra państwowego, ale występki króla Lu skłoniły go do przejścia do kraju Wei, gdzie nie mógł czy też nie chciał pozostawać czas dłuższy; stąd udał się do Tsao; następnie do Song, gdzie minister wojny Huan-Tui chciał go zabić uderzeniem szabli, i gdzie większość uczniów go porzuciła. Podczas ucieczki z tego kraju ujrzał się Konfucyusz w ostatniej nędzy; przez siedm dni nic nie jadł, a z mnóstwa zwolenników pozostało mu tylko dwóch czy trzech uczniów (493 r.). W 489 r. przyjął go tryumfalnie książę Tchu, ale śmierć tego ostatniego zostawiła Konfucyusza bez żadnej podpory. Wielcy i mali w śmieszność go obrócili, przeciw osobie jego i nauce wyśpiewywali upokarzające pieśni; zmuszony więc został na nowo powrócić do Wei, skąd przeszedł na dwór Tsin, ale tu pomimo wielkiej czci, jaką mu okazywano, nie odniósł żadnych praktycznych rezultatów. Widząc się tu nieużytecznym, powrócił do Wei w 484 r., następnie do Lu (483 r.), gdzie, uważając, że z niewielką niechęcią słuchano jego nauk, podjął na nowo swe prace piśmiennicze i napisał historyę księstwa Lu, celem utrwalenia pamięci tej smutnej epoki, i celem pouczenia o niej przyszłych pokoleń. Umarł w 479 r. a zbrodnie, samowola i wojny domowe nadal panować nigdzie nie przestały.

Zwycięstwo Konfucyusza zaczęło się dopiero po jego śmierci. Książę Lu, który go za życia jego wcale nie słuchał, umieścił go po śmierci w świątyni, którą wzniósł na cześć jego. Cesarze Han odbywali pielgrzymki do jego grobu i nadawali mu liczne tytuły pośmiertne. W r. 57 przed Chr. wzniesiono na cześć jego ołtarz w kollegium cesarskiem i w główniejszych kollegiach prowincyonalnych. Począwszy od r. 628 zwyczaj ten upowszechnił się po wszystkich kollegiach. Każdego pierwszego dnia miesiąca na ołtarzach tych składają się ofiary, a dwa razy do roku odbywają się na cześć Konfucyusza ofiary uroczyste. Cesarz udaje się do głównej świą-

[1]) Porównywa się też niekiedy do psa wygnanego ze swego legowiska. Umierając, żali się Konfucyusz na to, że żaden z książąt nie słuchał głosu jego.

tyni w stolicy, tam sześć razy pada na twarz, a dwa razy przyklęka; następnie wywołują ducha wielkiego człowieka i wypowiadają hymny pochwalne.

Kong-fu-ce nie pozostawił żadnych pism filozoficznych; uczniowie jego wszakże zebrali jego nauki, jego słowa, jego odpowiedzi, i ułożyli z tego trzy księgi, zwane *Ta-hio*, wielka nauka, *Czong-Yong*, równowaga duszy, i *Lun-yu*, rozmowy. Z tych to ksiąg można poznać naukę filozofa.

Z hołdów, jakie mu bywają składane od czasu jego śmierci, widać, jak olbrzymi wpływ wywarł Kong-fu-ce na Chiny, na polityczne i społeczne ich życie. Można powiedzieć, że urobił on je na podobieństwo swoje. Całe wychowanie chińczyka odbywa się podług przykazań i zasad mędrca. Warto więc je poznać choćby w ogólnym zarysie.

Kong-fu-ce w rzeczywistości nie jest właściwie zwanym filozofem. Jest-to moralista raczej, pragnący uporządkować polityczne i społeczne życie narodu, nie pogłębiając ani nawet nie badając żadnej zasady. Ma on na względzie dostarczenie państwu mądrej administracyi, cnotliwych i oświeconych książąt, ludu spokojnego i we wszystkich swych czynach dobrze urządzonego. Po za to ani na krok nie idzie dalej.

Co do pochodzenia wszechrzeczy, co do sposobu ich powstawania i t. d., Konfucyusz zdaje się wcale o tem nie myśleć. W zakresie religijnym zajmuje się wyłącznie ofiarami, a w szczególności ofiarami składanemi przodkom. W jego oczach podstawą cnoty jest miłość synowska, a powodem jej jest to, że rodzicom zawdzięczamy nasze istnienie.

Odnośnie do bytów wyższych nad człowieka, Konfucyusz wierzy w nie, ale się nimi wcale nie zajmuje. Powiada o nich, że „trzeba szanować duchy, ale je trzymać od siebie jak można najdalej.“ Nie chce, aby je proszono o uzdrowienie; nie można być im pożytecznym. (*Lun-Yu*, V, 20, VII, 34, XI) [1]).

Raz tylko jeden znajduje się w słowach, przypisywanych Konfucyuszowi, wzmianka o bóstwie. Nieco częściej, choć wogóle rzadko, mówi on o „niebie;“ powiada nawet, że jeśli przedsięwzięcie jego zostało mu natchnione przez „niebo,“ to ono się uda. Ale co rozumie przez „niebo,“ trudno orzec na pewno. Konfucyusz uznaje dwie potęgi: „niebo“ i „ziemię,“ z których wszystko pochodzi; co jeszcze wszakże nie wielkie daje pojęcie o jego ideach. Człowiek w jego rozumieniu jest trzecią potęgą, stanowiącą razem z niebem i z ziemią tryadę. Pomimo to jednak zależy on od nieba i nie powinien szemrać przeciw niemu. Niebo nie mówi, ale daje poznać swą wolę przez wypadki i przez pragnienia ludu. Człowiek jest utworzony przez niebo; natura jego jest ustanowiona przez niebo; natura ta dobra jest sama przez się, ale niektórzy tylko ludzie zachowali ją w czystości, i to są święci; inni zaś wszyscy namiętnościom pozwolili ją zepsuć. Człowiek ma jedno przeznaczenie ustanowione przez niebo; ale może swego przeznaczenia nie osiągnąć i zatracić je skutkiem win swoich.

---

[1]) Nie zaleca też skądinąd ofiar na cześć duchów; ale, jeśli jest w zgodzie z samym sobą, to mówi tylko o duchach przodków *(dii manes)*.

Wszystkie te zasady podane są w formie pewników; Kon-fu-ce nigdy nic nie udowadnia, nigdy nic nie zgłębia; wszak był on człowiekiem świętym i posiadał wiedzę wrodzoną! Zapytany o stan człowieka po śmierci, nie chciał dać odpowiedzi. Wszystkie inne nauki Konfucyusza odnoszą się do moralności i do rządu.

Pojęcie o pierwotnej dobroci natury ludzkiej prowadzi chińskiego filozofa do następującego błędu: że znajomość praw moralnych i przykłady cnoty wystarczają do poprawienia człowieka, narodów i panujących, oraz do utrwalenia panowania pokoju i sprawiedliwości.

Cała moralność Konfucyusza, jakeśmy wyżej powiedzieli, opiera się na wzajemnych obowiązkach rodziców i dzieci. Względnie do poszczególnych wypadków, obowiązki te rozciągają się do stosunków pomiędzy panującym a jego poddanymi, pomiędzy mężem a żoną, pomiędzy młodzieżą i osobami niżej w ogóle postawionemi, — a osobami starszemi, przełożonymi, przyjaciołmi i stowarzyszonymi.

Człowiek drogą nauki powinien dojść do poznania rzeczy, samego siebie i swych obowiązków; tą drogą powinien się nauczyć rządzić swemi myślami i swem sercem, utrzymywać to ostatnie w równowadze, ażeby nie postradał panowania nad sobą samym, ażeby zawsze był panem swych słów i ażeby zachował kierunek swych czynów. Są cztery cnoty główne: mądrość, nieustraszoność, obawami lub przeszkodami nie dająca się nigdy zatrzymać, ludzkość, obejmująca wszystkie obowiązki względem innych ludzi i wreszcie prawość, zamykająca w sobie prawdomówność i ufność.

Dziecko należy całkowicie do swoich rodziców; nie powinno ono w niczem narażać swego życia lub całości swego ciała, gdyż powinno je zachować dla swych rodziców. Posłuszeństwo dziecka nie zna granic odnośnie do przedmiotów, do których się rozciąga. Zasady te stosują się z zachowaniem pewnej miary do poddanych, do żon, do braci młodszych i do osób niższych; obowiązek wierności stosuje się do przyjaciół. Poszanowanie jest również obowiązkiem ogólnym, stosować się dającym wszędzie, względnie do kategoryi osób.

Nie mniej ścisły jest obowiązek zachowywania rytuału, to jest wszystkich zasad postępowania, bez względu na przedmiot czynów człowieka.

Człowiek może popełniać błędy, powinien przeto je uznać, poprawić się i pozwolić, aby go o nich ostrzegano. Co Konfucyusz rozwijał najczęściej w swych naukach, to zasady rządzenia, które trudno byłoby tu wszystkie wyliczać.

Z tego, co się rzekło przed chwilą, można sądzić, jakie były dodatnie i ujemne strony Konfucyuszowego dzieła, oraz jaki wpływ ono wywarło na przyszłość jego ojczyzny. Bez wahania tedy twierdzimy: wpływ ten był najokropniej złowrogi. Kong-fu-ce był wcieleniem ducha chińskiego, były to Chiny ze wszystkiemi właściwemi im cechami. Tem się tłómaczy ów nadzwyczajny wpływ, jaki on po wsze czasy wywierał na kraj swój rodzinny. Ubóstwiając Konfucyusza, chińczyk tem samem ubóstwiał samego siebie. Ale przez to właśnie, że Konfucyusz obniżał pojęcia swych rodaków i czynił ich niedostępnymi dla pojęć wyższych, wyrządził swej ojczyźnie niczem niepowetowaną krzywdę.

Religijnemu również duchowi Chin zadał Konfucyusz cios śmiertelny. Odrywając myśl od bóstwa, nie stawiając człowiekowi innego

celu nad cnotę ludzką i spełnianie czysto ludzkich obowiązków, tem samem odwrócił on lud od tego wszystkiego, co mogło myśli jego podnieść i zwrócić ku Bogu; odjął mu przez to siłę modlitwy, która serce ludzkie przykuwa do bóstwa i umacnia je w walce przeciw złym skłonnościom. Odzierając miłość cnoty i obawę występku z wszelkiej poważnej i pewnej pobudki, pozostawiając dobro i zło bez żadnej sankcyi poza życiem obecnem, stwarzał Konfucyusz moralność bez podstaw, mogącą raczej tworzyć hypokrytów, aniżeli ludzi szczerze cnotliwych.

Do tych ogólnych błędów możnaby dorzucić mnóstwo innych braków. Tak np. Kong-fu-ce pozostawił w całości wszystkie wierzenia i wszystkie praktyki dotyczące politeizmu, poligamii, wszelkiego rodzaju zabobonów, a kobietę i dziecko skazał na stan prawdziwie niewolniczy. Wreszcie nauka jego pozostawia ubogiego bez żadnej nadziei i bez żadnej pociechy, a tym sposobem niszczy pojęcie o Opatrzności. Jeśli chińczycy prawie całkowicie zatracili poczucie religijne, jeśli się stali egoistami, czcicielami siebie samych, jeśli się stali przewrotnymi, szukającymi pozorów a nie istoty cnoty, jeśli zabobony rozwinęły się u nich w sposób przerażający i otworzyły na rozcież wrota buddyzmowi, wszystko to w znacznej części przypisać trzeba Konfucyuszowi. *(Harlez).*

X. W. S.

KONGREGACYE RZYMSKIE. — Pod tą nazwą rozumieć należy różne zgromadzenia kardynałów i niższych dygnitarzy, ustanowione przez Kościół dla rozpoznawania i zarządu spraw religijnych, działające, każde w swoim zakresie, w imieniu i władzą Najwyższego Pasterza. Kongregacye dzielą się na *zwyczajne* i *nadzwyczajne*. Pierwsze stale funkcyonują, drugie, ustanowione dla pewnych spraw specyalnych i przemijających, ustają z chwilą, kiedy skończyły swoje zadanie. W niniejszym artykule o pierwszych tylko mówić będziemy.

Kongregacye Rzymskie datują się od soboru Trydenckiego. W tej epoce powstały i kolejno ustanawiane były względnie do wzmagających się potrzeb zarządu kościelnego i w miarę coraz to częstszego odwoływania się do najwyższej władzy Stolicy Apostolskiej. W ciągu pierwszych dziesięciu wieków papieże rozpoznawali ważniejsze sprawy, dotyczące wiary i obyczajów, na *soborach rzymskich*, w których brali udział kardynałowie, kapłani, dyakoni i biskupi podmiejscy, — a czasami wszystek kler rzymski i biskupi z różnych krajów. Miejsce soborów zajął potem *Konsystorz*, t. j. zgromadzenie członków świętego kollegium. Konsystorz odbywał się zazwyczaj dwa lub trzy razy na tydzień; była to zwyczajna rada papieża. Niebawem papież, który początkowo rozpoznawał sprawy mniejszej wagi osobiście w towarzystwie swoich kapłanów, przelał swoją władzę na niższe trybunały. Odtąd powstały trybunały t. zw. *Rota*, *Penitencyarya*, *Datarya*, *Kardynał kamerling*, *Audytor kamery*. Lecz liczne i trudne sprawy większej doniosłości domagały się często szybkiego załatwienia, czemu nie mogło podołać jedno zgromadzenie, skutkiem tego Ojcowie Soboru Trydenckiego, zastanowiwszy się nad tą sprawą zażądali, aby rozdzielono obowiązki włożone na konsystorz. Stąd powstały Kongregacye.

Wszystkie kongregacye można sprowadzić do dwóch kategoryi: jedne zarządzają specyalnie sprawami wiary, inne sprawami karności kościelnej. Pierwszych jest trzy:

I. *Kongregacya świętego Officyum* zajmuje się tem wszystkiem, co mogłoby szkodzić czystości lub całości wiary katolickiej; wydaje wyroki w sprawach o herezyę, zabobony, magię, o nadużycia Sakramentów świętych, jako też o wszystkich książkach, podejrzanych o te występki. Założona przez Pawła III w celu oddziaływania przeciw rozwojowi protestantyzmu i wyniesiona ponad *Inkwizycyę* czyli *Święte Officium*, które istniało już od XIII wieku, jest najważniejszą ze wszystkich kongregacyi, a sam papież jest jej prezesem.

2. *Kongregacya Indeksu* ma obowiązek oceniać dzieła, które jej przedstawiono jako szkodliwe dla wiary i dobrych obyczajów, oraz zakazywać ich czytania, jeśliby je za takie uważała. (Ob. art. *Indeks*).

3. *Kongregacya Propagandy (de Propaganda fide)*, ma, jak to sama nazwa wskazuje, przykładać się do szerzenia wiary wśród niewiernych, ma zasilać missye i kierować niemi, zbierać ofiary od gorliwych o wiarę i miłosiernych chrześcijan, przygotowywać i wysyłać głosicieli Ewangelii i wikaryuszów apostolskich, podtrzymywać powstające osady chrześcijańskie, rozstrzygać trudności, z okazyi missyi wynikające etc. etc. W rzędzie najpotężniejszych czynników działalności Propagandy trzeba na pierwszem miejscu postawić *Kolegium Propagandy* (Collegium de Propaganda fide), prawdziwe seminaryum apostołów, gdzie kształci się w pobożności i w naukach młodzież wszystkich krajów, która w następstwie ma roznosić światło ewangelii na cztery strony świata, tudzież *drukarnię* propagandy, w której zakładach drukują się bez przerwy w różnych językach, Pismo św., księgi liturgiczne i inne książki pożyteczne dla religii.

Pomiędzy kongregacyami, zarządzającemi przeważnie karnością kościelną, najważniejsze są:

1. *Kongregacya Soborowa*, tak nazwana dla tego, że pierwszym jej obowiązkiem jest tłómaczyć postanowienia dyscyplinarne soboru Trydenckiego, które pierwszorzędne zajmują miejsce w prawie nowożytnem; oprócz tego, do tejże Kongregacyi należy pilnować przestrzegania postanowień tego Soboru, uczciwości i czystości kleru świeckiego i zakonnego, pobożności i czystości obyczajów ludu wiernego. Do tej kongregacyi przyłączone zostały dwie komisye, które stanowią jakoby dopełnienie całości tej instytucyi; jedna, złożona z prałatów, ma obowiązek badać relacye biskupów o stanie swych dyecezyi; do drugiej należy przeglądanie ustaw synodów prowincyonalnych.

2. Następuje *Kongregacya Obrzędów*, która ma w swej pieczy kult religijny i ceremonie kościelne, a także sprawy beatyfikacyi i kanonizacyi świętych.

3. *Kongregacya odpustów i relikwii*, do której należy—względnie do jej podwójnego tytułu, czuwać, by nie wynikały, a usuwać już wynikłe nadużycia pod powyższymi względami.

4. *Kongregacya biskupów i zakonników*, do której należą sprawy biskupów, sprawy zakonników i sprawy mieszane jednych i drugich, wreszcie wszelkie spory, zachodzące między nimi i osobami trzeciemi.

Wspomnieć wypada:

5. *Kongregacyę konsystorską.*

6. *Kongregacyę przywilejów i swobód kościelnych*, studyum, kongregacyę egzaminu biskupów i inne jeszcze, których zakres ściślej określają prawnicy. (Ob. *Bangen*, „Die Roemische Curie," Münster, 1844).

Wymieniają niekiedy pod nazwą kongregacyi *Rotę*, *Dataryę*, *Penitencyaryę*, *Kancelaryę Apostolską*, *Sekretaryat brewiów;* lecz instytucye te właściwie są tylko trybunałami, wydziałami administracyjnymi, albo biurami dla ekspedycyi pism i reskryptów apostolskich.

Kongregacye, jak wyżej powiedziano, reprezentują najwyższą władzę i są jej prawnymi zastępcami; przez fikcyę prawną każda z nich stanowi łącznie z papieżem jedno ciało prawne, tak samo jak według zasad kanonicznych trybunał wikaryusza generalnego stanowi jeden trybunał z biskupem. I dla tego Benedykt XIV dekrety kongregacyi przypisuje Stolicy Apostolskiej (Instit. eccl., 75, n. 0); dla tego też od tych dekretów, uważanych jako prawidła postępowania, zazwyczaj niema apellacyi. To samo trzeba powiedzieć o reskryptach świętej Penitencyaryi. Pomimo to jednak, ani kongregacye, ani trybunały kuryi rzymskiej nie myślą przypisywać sobie posiadania osobistych przywilejów papieża. Ich decyzye doktrynalne nie posiadają przywileju nieomylności, nawet wtedy, kiedy towarzyszy im sankcya papieska. Dając na nie swoje przyzwolenie, papież nie ma zamiaru uważać je za swoje, chyba że wyraźnie chce je mieć za swoje; potwierdzenie papieskie stosuje się do natury aktu potwierdzonego, ale go nie zmienia. Mylonoby się jeszcze więcej, gdyby chciano widzieć w tem prostem potwierdzeniu orzeczenie *ex cathedra;* jest ono bez wątpienia jednym z wielu objawów prymatu i nauczycielstwa powszechnego, lecz nie jest jeszcze aktem pełności władzy, bo niema tu woli określania nieodwołalnie jakiejś prawdy, ani podawania jej do wierzenia wszystkim wiernym. Słowem, zastępca Jezusa Chrystusa, przykładając na boskiem orzeczeniu swoją pieczęć, niema intencyi sprawowania „swego urzędu pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan i określania swą najwyższą powagą apostolską, że pewna nauka w przedmiocie wiary i obyczajów winna być przyjęta w całym Kościele" (Sobór Watyk. 1-a konstyt. dogm. o Kościele Chrystusowym). Utrzymywać przeciwnie, znaczyłoby tyle, co podnosić każde zdanie doktrynalne Stolicy Apostolskiej do godności orzeczenia dogmatycznego; czego nie twierdził żaden teolog i coby było szczytem niedorzeczności. Rzym potwierdza każdodziennie orzeczenia w przedmiocie wiary i obyczajów, wydawane przez biskupów lub synody prowincyonalne; a któżby wyobrażał sobie, że orzeczenia te stają się przez sam fakt potwierdzenia nieomylną regułą wiary dla całego świata katolickiego? Kiedy Pasterz pasterzy chce, dla potwierdzenia pewnej prawdy lub napiętnowania błędu, uciec się do swej pełnej władzy duchownej, wtedy najczęściej posługuje się brevem, bullą, konstytucyą

apostolską, albo co najmniej, chcąc ustalić jakiś punkt określony, obwieszcza w słowach dostatecznie jasnych, że wszyscy pod karą herezyi obowiązani są dać co do tego punktu swoje wewnętrzne przyzwolenie. Otóż tylko podług powyżej wyłuszczonych zasad należy oceniać każde potępienie jakiegoś zdania lub książki, ogłoszane czy to przez kongregacyę Świętego Officyum, czy też przez kongregacyę Indeksu, za zgodą i upoważnieniem Najwyższego Pasterza (Ob. art. *Indeks*). Co innego należałoby sądzić o orzeczeniu, wydanem przez Ojca świętego po zasięgnięciu zdania jednej lub kilku kongregacyi; w takim razie papież orzeka sam; a taki akt, zawierający potwierdzenie lub potępienie jakiejś nauki, pochodzącej wprost od papieża, byłby nieomylny, jeśliby tylko zachowane były wszystkie warunki, wymagane przez prawo do nieomylnego orzeczenia.

Wiele deklamowano przeciwko *taksom* czyli opłatom, których kurya rzymska wymaga od tych, co się do niej uciekają, i z tego powodu zarzucano Kościołowi katolickiemu występki symonii i sprzedajności. Lecz, jak to się często zdarza, bardzo przesadzano fakta, a niewiadomość i namiętność, mieszając wiele rzeczy istotnie różniących się między sobą, doprowadziły do całkowicie mylnych wniosków. Aby odeprzeć ten zarzut, wystarcza zaznaczyć jedną lub dwie wybitne różnice, a przedewszystkiem wykazać zasadę prawności tych opłat, wolną od nadużyć, jako też określić prawdziwy ich charakter.

Oskarżenie to, wypowiedziane w słowach tak ogólnych i skierowane przeciwko wszystkim kongregacyom i trybunałom kuryi rzymskiej, świadczy przedewszystkiem o uprzedzonym i niesprawiedliwym umyśle swych twórców. Wiadomo bowiem wszystkim, że większość tych korporacyi prawodawczych, sądowych i administracyjnych, nie pobiera nigdy z powodu swych wyroków ani pieniędzy, ani wogóle żadnych darów. Zresztą, tak tu jak i wszędzie, trzeba się wystrzegać dwuznaczności. Zdarza się bowiem, że ten, kto posyła prośbę do Rzymu, załatwia to przez pośrednictwo jednego z agentów, którzy drogą praktyki doszli do takiej wprawy, iż nie uchybiają żadnym formalnościom prawnym. Ci agenci, po większej części ludzie świeccy, nie należą do składu osób urzędowych, lecz tylko ofiarują swoje usługi osobom prywatnym dla zachowania procedury, która w sądach i w administracyi zarówno kościelnej jak i świeckiej, zapewnia sprawom bieg szybki i regularny. Honoraryum, które za fatygę otrzymują, nie mniej jak i koszta poczty za przesłanie prośby, nie mogą naturalnie uchodzić za opłatę wymaganą przez trybunał. Czyż bowiem miano kiedykolwiek za taksę owe słuszne honorarya, należne pełnomocnikowi strony powodowej, wprowadzającemu sprawę przed trybunały świeckie i adwokatowi broniącemu strony pozwanej? Zresztą nadmienić wypada, że Stolica św. postanowiła pewne przepisy dość surowe, ażeby zabezpieczyć wiernych od wyzysku ze strony agentów, którzy są tylko zwykłymi pośrednikami.

Po tych wstępnych uwagach nie wahamy się przyznać, że za pewne reskrypta, wychodzące z Dataryi, z Kancelaryi Apostolskiej i z Sekretaryatu brewiów, za udzielenie żądanej łaski, za nominacye na beneficya, za nadanie tytułu honorowego etc., pobierają się

pewne opłaty od patentów. Koszta, ponoszone przy tej okazyi, są dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, jest to pewna mała suma, pobierana na rzecz urzędników trybunału, którzy czasami, jak naprzykład w Dataryi, nie otrzymują żadnego innego wynagrodzenia. Oczywiście, opłata rzeczona nie ma w sobie nic prawu przeciwnego. Cóż bowiem może być w tem niesprawiedliwego, że urzędnicy, którzy poświęcają swój czas i swoje zdolności na usługi wiernych, otrzymują od nich godziwe środki do zabezpieczenia potrzeb życia? Jakiemiż środkami Kościół mógłby utrzymać tylu urzędników, jeśliby wierni nie przyczyniali się swemi opłatami? A któż bardziej jest obowiązany wspomagać Kościół, jeśli nie ci wierni, którzy osobiście korzystają z łask, otrzymywanych za pośrednictwem rozlicznych instytucyi kościelnych? Honorarya, o których mowa, bardzo są podobne do tych honoraryów, jakie pobierają duchowni za sprawowanie innych obowiązków kościelnych, zarówno jedne jak i drugie nie obrażają ani zdrowego rozumu, ani prawa boskiego. To też nie można ich nazwać świętokupstwem, ponieważ nie są płacone ani wymagane, jako *cena wartości*, jako *zapłata* za rzecz duchowną i nawet nie są główną pobudką, skłaniającą władzę kościelną do udzielania z powodu nich jakiejbądź łaski. Wszyscy się zgadzają, że dyspensy kościelnej, modlitwy, sakramentu, nie wolno oceniać na pieniądze, a Sobór Trydencki wymaga, by dyspensy były udzielane zupełnie darmo (Sess. XXIV, cap. V. de ref. metr.). Atoli, nie twierdzimy bynajmniej, żeby żaden duchowny nie mógł pobierać za swój trud jakiegoś wynagrodzenia. Skoro bowiem spełnia czynność przywiązaną do swego obowiązku na korzyść pewnej osoby, nietylko że wolno mu przyjąć pewne za nią wynagrodzenie, zabezpieczające mu środki do życia, ale ma do tego wynagrodzenia zupełne prawo. Prawo natury przemawia za tą zasadą. To też Chrystus Pan wzbroniwszy apostołom kupczyć rzeczami świętemi, dodaje, że „godzien jest robotnik strawy swojej“ (Mat. X, 10).

I święty Paweł, objaśniając słowo Mistrza, powiada: „Kto kiedy jako żołnierz swym kosztem służy? kto sadzi winnicę, a owocu jej nie pożywa? kto trzodę pasie, a mleka trzody nie pożywa?.., W zakonie Mojżeszowym napisano jest: nie zawiążesz gęby wołowi młócącemu... Jeśli my wam duchowneśmy rzeczy siali, wielka rzecz jest, jeślibyśmy z waszych dóbr doczesnych żęli?... Niewiecie, iż którzy w świątnicy robią, co jest z świątnicy jedzą, a którzy ołtarzowi usługują, uczestnikami są ołtarza. Tak też Pan postanowił tym, którzy ewangelią opowiadają, aby z ewangelii żyli“ (I Kor. IX, 7—14). Jakąkolwiek otrzymują wierni pomoc duchowną z czynności kapłańskich, czy to przez nauczanie, czy przez sakramenta, czy przez ofiarę ołtarza, tytuł do pobierania wynagrodzenia przez kapłanów zawsze jest jednakowy: z jednej strony konieczność, w jakiej się znajduje kapłan znalezienia sobie środków do życia, z drugiej strony — obowiązek, ciążący na wiernych, dostarczania kapłanom tych środków. Z tego wnosić można, że akcydensa kościelne, ściśle mówiąc, nie są *jałmużną*, ponieważ wierni nie mogą ich odmówić kapłanowi, nie wykraczając tem samem przeciwko sprawiedliwości; ale też nie są one i *zapłatą* za pracę i trudy. Przeciwnicy nasi chętnie posługują się temi i tym podobnemi wyrażeniami, by

zohydzić w oczach wiernych tę praktykę; dla tego też traktują kapłana jako wyrobnika, jako najemnika; mówią nawet, iż sprzedaje rzeczy święte swego posłannictwa. Atoli chwila zastanowienia się wystarcza do zgłębienia próżni tych frazesów, które złośliwość ludzka wymyśliła. My powiadamy, że tu wcale niema mowy ani o *cenie* ani o *zapłacie*, ani o *kupnie*, ani o *sprzedaży*, ponieważ wyrazy te przypuszczają obustronną równą wartość dwóch rzeczy, przynajmniej w intencyi zawierających kontrakty, w ścisłej proporcyi pomiędzy rzeczą sprzedawaną a kupowaną. Sprzedaje się i kupuje ruchomości, artykuły żywności, ziemię, i płaci się za każdą rzecz kupioną drożej lub taniej, względnie do jej wartości, użyteczności, trwałości i t. d. Przedmiot, wystawiouy na sprzedaż bada się starannie, bierze się na uwagę jego przymioty wewnętrzne, jego rzadkość, okoliczności miejsca, czasu, osób, i wszyskie te względy, razem połączone, są podstawą orzeczenia, o ile można, dokładnej jego wartości. Tak samo ocenia się prace artysty i robotnika. Lecz któż się ośmieli, nawet w porządku świeckim, rozciągać tę ocenę do wszystkich stanów, do wszystkich usług, jakie ludzie w społeczeństwie wzajem sobie oddają? Kto powie o żołnierzu, który przelewa swoją krew w obronie ojczyzny, o lekarzu, który dla uratowania chorego naraża się na śmiertelną zarazę, o adwokacie, o sędzi, którzy bronią lub potępiają nasze dobre, niesprawiedliwie zahaczone lub potwarczo oczernione imię, o osobach, trzymających w swej dłoni wodze rządu: o królu, prezydencie rzeczypospolitej, ministrze; kto powie o wszystkich tych osobach, że są *płatnymi najemnikami* państwa lub poszczególnych indywiduów, że wystawiają na sprzedaż swój czas, swoją naukę, swoje talenta? Kto będzie utrzymywał, że to, co każdy z nich pobiera słusznie za swój urząd albo za swoje obowiązki, jest *zapłatą* za pracę. Jeśliby tak było, trzebaby ustanowić ścisłą miarę pomiędzy pracą, zasługą a zapłatą; ogromna przestrzeń, która ze względu na wiadomości, zręczność, osobiste zdolności, poświęcenie, dzieli często ludzi jednakowego stanowiska, dygnitarzy z jednakowymi tytułami, sprowadziłaby koniecznie wielką różność wynagrodzenia, trzebaby nakładać cenę na wszystkie przymioty, na wszystkie osobiste zasługi. Któż nie widzi, że nietylko nic podobnego nie zdarzyło się i zdarzyć się nie mogło, ale nawet że cała ludzkość podobny pomysł odpycha? Nie chce ona zrównać wynagrodzenia za sprawowanie wyżej pomienionych zaszczytnych obowiązków z płacą należną robotnikowi. To też i język nawet ma specyalne terminy do wyrażenia tego wynagrodzenia. Robotnik za dzień roboty bierze zapłatę, ale urzędnikowi, profesorowi wyznacza się pensya, lekarz, adwokat otrzymują *honorarium*, żołnierz ma prawo do *żołdu;* dla naczelnika państwa konstytucyjnego izba wotuje *listę cywilną*. Dla czegóżby jedni tylko duchowni mieli być niżej postawieni od profesorów, urzędników, żołnierzy i t. p.? Miałżeby urząd ich być mniej godnym nagrody, dla tego że jest wyższego porządku, że zawsze zmierza bezpośrednio do zabezpieczenia istotom rozumnym szczęścia wiecznego?

Sprawiedliwiej może wydawanoby sądy o przypadkowych dochodach duchowieństwa, gdyby wiedziano, jaki ich początek. Od pierwszych wieków Kościoła słudzy jego, opierając się na nauce Chrystusowej i na tradycyi apostolskiej, utrzymywali się z dobro-

wolnych ofiar wiernych; właściwie przeto wszystkie dochody podówczas były *przypadkowe*.

Rozmaite przewroty, zaszłe skutkiem prześladowań, herezyi, najścia barbarzyńców, doprowadziły do przekonania, że utrzymanie duchowieństwa byłoby mniej zawisłem od łaski, gdyby wyznaczono mu dobra; i to właśnie nastąpiło. To też było przewodnią myślą ustanowienia beneficyów.

Za Karola Wielkiego z tych samych pobudek przeznaczono dziesięciny sługom ołtarza. Nieco później, t. j. od czasu upadku dynastyi karlowingów, Kościół został pozbawiony przez możnowładców ziemi i dziesięcin, które mu były darowane, a narody ujrzały się w konieczności zabezpieczenia utrzymania duchowieństwa datkami odręcznymi, i tym sposobem ustaliły się *dochody przypadkowe*.

W naszych czasach, duchowieństwo także je pobiera, gdyż od rewolucyi francuskiej pozbawiane bywało (kolejno w rozmaitych krajach) dóbr kościelnych; atoli gdyby mu wolno było wybierać, to wybrałoby bez wahania maleńkie dochody, zabezpieczone na dobrach, i odstąpiłoby chętnie od zwyczaju pobierania honoraryów za sprawowanie swoich obowiązków. Skoro więc niektórzy pisarze występują, w imię zasad i dobra religii, z tak wielką goryczą przeciwko tym dochodom przypadkowym, których konieczność Kościół sam opłakuje, to czemuż nie chcą wiedzieć o tem, że ewangelia uznaje takowe w zasadzie, apostołowie zaś ogłaszali wyraźnie ich prawność? Czemu protestantyzm i niewiara skierowały swe pociski przeciwko sługom bożym, przedstawicielom i urzędnikom władzy duchownej? Czyżby dla tego, że robotnicy ewangeliczni, ufni w słowa Mistrza, szczycą się, iż pracą zdobywają dzienną strawę, miał katolicyzm być „religią pieniędzy?“ Niech więc go nie posądzają o nieprawne frymarczenie swemi wyrokami z tej przyczyny, że niektórzy jego członkowie za pracowite spełnianie swych obowiązków pobierają prawem określone pewne nadzwyczajne wynagrodzenie!

Niektóre trybunały rzymskie, oprócz wynagrodzenia należnego za pracę urzędników, otrzymują pieniądze z innego, względnie do okoliczności różnego, tytułu. Niekiedy jest to prawdziwy podatek, który papież, jako głowa chrześcijańskiej społeczności, nakłada na dobra i dochody kościelne, ażeby zaradzić licznym kościelnym potrzebom; takiemi są taksy za nominacye na ważniejsze beneficya, znane w prawie pod nazwą *annat*. Przebaczenie pewnego występku, pewnej pokuty kościelnej, może być okazyą do nałożenia kary pieniężnej lub jałmużny dla biednych. Już w drugim wieku św. Eleuteryusz papież, jak świadczy Tertulian (De Praescriptionibus haeret., cap. 30) zastosował podobną karę do herezyarchy Marcyona. Bywają łaski duchowne, a nawet odpusty, — jubileusz naprzykład, które mają za warunek większą lub mniejszą jałmużnę. A i samo Pismo Św. czyż nie mówi: „Grzechy twoie iałmużnami odkupuy, a nieprawości twe miłosierdziem nad ubogimi?“ (Dan., IV, 24). Dość często też otrzymujący zwolnienie od prawa, któremu podlegają, winni zastąpić je innym jakimś chwalebnym czynem: w ten sposób Datarya, udzielając dyspensę od przeszkody pokrewieństwa lub powinowactwa, wymaga pewnego wynagrodzenia, które nazywają *kompozycyą*. Ta ostatnia taksa nie wykracza przeciw rozporządzeniu

nakazującemu, ażeby dyspensy darmo były udzielane, ponieważ nie korzysta z niej trybunał, który ją udziela; jak poprzednie taksy, tak samo i ona również przeznacza się na pobożne cele: na missye katolickie, na ubogich, na utrzymanie szpitali i t. p.; za zwolnienie od prawa, które ma na celu dobro społeczeństwa, wnosi ona wynagrodzenie szkód, przyczynionych społeczeństwu takowem zwolnieniem. Zmierza też do ograniczenia próśb o dyspensy, a tem samem do ograniczenia małżeństw pomiędzy krewnymi i powinowatymi. Kościół zresztą tak dalece jest umiarkowany i pobłażliwy w stosowaniu tego środka, że od taks wyjmuje ubogich, a pod tą nazwą rozumie wszystkich, których majątek nie wystarcza do życia bez pracy i zabiegów. W wypadkach zupełnego ubóstwa Stolica św., dla uwolnienia interesantów nawet od kosztów przesyłki, pozwala im udać się do Penitencyaryi, której nie wolno żadnych taks pobierać.

To, cośmy powiedzieli, jasno dowodzi, że rozmaite podatki kuryi rzymskiej nie zawierają w sobie nic przeciwnego zdrowemu rozumowi ani prawdziwej teologii. Widzieliśmy naprzykład, iż żadna opłata nie jest wymagana jako ekwiwalent rzeczy duchowej. A zatem bez żadnej podstawy niektórzy pisarze, znani zresztą z wrogiego usposobienia względem religii objawionej (Ob. *Voltaire*, Diction. philos., art. *Taxe*), powtarzają często z wielkim hałasem wyrazy: *zapłata*, *koszt*, *sprzedaż*, *kupno rozgrzeszenia*, *odpustów*, *dyspens*. Wszystkie te wyrażenia zdradzają większą nienawiść katolicyzmu, aniżeli zamiłowanie słuszności i prawdy; polegają, jakeśmy wyżej powiedzieli na pomieszaniu pojęć, przy których się upierają wrogowie Kościoła.

Jakkolwiek zatrzymujemy się dłużej nad tym przedmiotem, broniąc w zasadzie osławionych taks, dowodząc, że opierają się one na konieczności socyalnej i, tem samem, na prawach tej instytucyi boskiej, która się nazywa Kościołem, na Piśmie św., na tradycyi, na niezaprzeczonej uczciwości pobudek, któremi kierowali się najświętsi papieże przy sprawowaniu swego świętego obowiązku; pomimo to wszakże nie przeczymy, żeby nie zdarzały się w tym względzie niekiedy nadużycia, lub żeby się nie ponowiły one kiedykolwiek w przyszłości. Trzebaby chyba ustawicznego cudu, ażeby w podobnej materyi wrodzone sercu upadłego człowieka chciwość i egoizm nie objawiły się nigdy w swej złośliwej postaci. Ale czyż to słuszny powód potępiania taksy bezwzględnie? Wszyscy wiedzą, że aby wymieść wszystkie nadużycia ze świata, trzebaby chyba sprowadzić zagładę całej ludzkości. Czy słuszna to rzecz potęgować nadmiernie winę przedstawicieli władzy religijnej, uogólniać fakta umiejscowione lub osobiste, albo wreszcie kazać kłamać historyi? Czy nie poniża się Voltaire (cyt. art.), gdy wzywa kuryę rzymską, by zamieściła na Indeksie książkę p. t. *Taxae sacrae cancellariae et sacrae poenitenciariae apostolicae?* Zawnioskujmy wreszcie, że ponieważ wszelki chwalebny zwyczaj podlega możliwości zwyrodnienia i zepsucia, przeto wszelkie zboczenia i nadużycia trzeba prostować, a nie druzgotać, trzeba dążyć do naprawy złego, a nie do zagłady dobrego. I tak właśnie pojmuje papiestwo swoje zadanie, tak je przy nadarzonej sposobności wypełnia. Nie sprzeniewierzyło się ono swemu powołaniu rozsądnego reformatora w najtrudniejszych okolicznościach. Kto nie zna bohaterskich walk Grzegorza

VII podejmowanych celem zaprowadzenia w łonie duchowieństwa surowej karności, mianowicie celem wyrwania go z występku symonii, którą ambicya i interes cesarzów niemieckich podtrzymywały? Poświęcił on w tym celu swój spokój, swoje bezpieczeństwo, swoje życie nawet. Równem apostolskiem męstwem odznaczyło się wielu innych papieży.

Kościół zawsze okazywał w refornie nadużyć tyleż gorliwości, co i roztropności. Niech nam wolno będzie przytoczyć na zakończenie przykład, dotyczący odpustów, to jest tego punktu, który najbardziej wystawiony był na pociski niewiary. Oto w tym przedmiocie dekret Soboru Trydenckiego (Sess. XXV Decretum de indulgentiis): „Ponieważ władza udzielania odpustów dana była Kościołowi przez Chrystusa i Kościół używał tej boskiej władzy w bardzo odległych jeszcze wiekach, przeto Świętych Sobór naucza, że używanie odpustów, bardzo zbawienne dla ludu chrześcijańskiego i potwierdzone powagą świętych soborów, powinno być utrzymane, oraz nakazuje i klątwę rzuca na tych, którzy przeczą, aby odpusty były użyteczne, albo żeby Kościół miał władzę udzielania takowych. Pragnie zaś, by, zgodnie ze starożytnym i uznanym w Kościele zwyczajem, w udzielaniu odpustów postępowano z umiarkowaniem, ażeby przez zbytnią pobłażliwość nie rozluźniła się karność kościelna. Chcąc zaś naprawić nadużycia, które do niego wtargnęły i które dały powód heretykom do bluźnierstw przeciwko zacnej nazwie odpustów, (Sobór Święty) niniejszym dekretem ogólnie postanawia, że wszelkie niegodziwe frymarczenie odpustami całkiem powinno być zniesione; ponieważ ono było obfitem źródłem nadużyć wśród ludu chrześcijańskiego.

(Bouix, *De Curia Romana;* — *Bangem*, Die Roemische Curie, Münster 1854. *Huguenin*, Expositio methodica juris canonici t. I. *Stremler*. Des peines écclesiastiques, de l'appel et des congrégations romaines). *X. A. K.*

KONSTANTYN W. *(Widzenie K'a W.)* Widzenie, jakie miał Konstantyn W., opisują dwaj współcześni pisarze kościelni: Euzebiusz i Laktancyusz. Euzebiusz *(Vita Constantini*, lib I. cap. 27, 28 nst·) opowiada o niepokojach, jakim podlegał bohater jego dzieła podczas wojny z Maksencyuszem. Mianowicie zaś mówi, że Konstantyn bardzo starannie poszukiwał sposobów, którymiby mógł zniweczyć dyabelskie czary swego przeciwnika. „Rozumiał dobrze Konstantyn, powiada Euzebiusz, że aby opanować te czary, potrzeba innej pomocy, aniżeli miecze jego żołnierzy; szukał też bóstwa, do któregoby się zwrócił o pomoc. Zastanawiało go to zwłaszcza, że z pomiędzy cesarzy jego poprzedników wszyscy, co najbardziej zaufali mnóstwu bogów, ofiarom i wyroczniom, wszyscy nędznie pomarli. Sam tylko ojciec jego Konstancyusz, który nie podzielał ich błędów i który całe swe życie czcił jednego Boga najwyższego, doznawał Jego pomocy i względów. Postanowił przeto zwrócić się do Boga ojca swego... i zaczął Go bezustannie prosić, aby mu się dał poznać i aby rozciągnął nad nim swą przyjazną prawicę. Tak serdecznie błagał Boga ten cesarz, iż wreszcie ukazał mu się cudowny znak, pochodzący od Boga. Gdyby ktoś inny rzecz tę opowiadał, trudno byłoby mu wierzyć; lecz ponieważ opowiedział nam ją sam Victor Augustus, i to znacznie później, w czasie gdyśmy

należeli do jego zaufanych, któżby śmiał przeto powątpiewać o prawdzie całej tej historyi, którą nam cesarz przysięgą potwierdził? Było to w porze popołudniowej, słońce zaczęło się pochylać; upewniał nas Konstantyn, że widział własnemi oczyma na niebie ponad tarczą słoneczną świetlany znak krzyża z następującym napisem: τούτῳ νίκα. Na ten widok zdziwili się niepomiernie i on sam i jego żołnierze, towarzyszący mu w pochodzie niewiem już dokąd, będący tak jak on świadkami tego cudu; zaczął się tedy dowiadywać, co miało znaczyć to zjawisko. Gdy zaś noc zapadła, bardzo się nad niem zastanawiał. Wtedy to we śnie ukazał mu się Chrystus ze znakiem, który był cesarz widział na niebie, i polecił mu uczynić z tego znaku sztandar wojskowy i jako opiekuńczego znaku używać podczas bitew. Za pierwszym dnia brzaskiem podniósł się cesarz i objawił tajemnicę przyjaciołom. Kazał następnie przywołać złotników i jubilerów, żywem słowem opisał im znak widziany i rozkazał im przygotować podobiznę ze złota i drogich kamieni; oto jego kształty...“

Krócej ten sam fakt opowiada Laktancyusz w następujących słowach: „Commonitus est in quiete Constantinus, ut coeleste signum Dei notaret in scutis atque ita proelium committeret. Fecit ut jussus est et transversa X littera, summo capite circumflexo, Christum in scutis notat.“ (*De Mort. Persecutorum* cap. CLIV.)

Po Euzebiuszu i Laktancyuszu jedynem starożytnem świadectwem, które nie zdaje się być wprost zaczerpniętem ze wspomnianych dwóch autorów, jest świadectwo Sozomena (*Hist. eccl. I. cap. III.*): „Postanowiwszy uderzyć na Maxencyusza, powiada rzeczony historyk, zaczął się (Konstantyn) zastanawiać nad sobą, nie będąc pewnym wyniku wojny. Gdy był tak tą myślą przejęty, ujrzał we śnie krzyż jaśniejący na niebie. Przerażony tem widzeniem, spostrzegł aniołów bożych, którzy doń rzekli: „Κωνσταντῖνε, ἐν τούτῳ νίκα.“ Mówią, że Chrystus Pan mu się objawił, że mu ukazał chorągiew krzyża i polecił mu wykonać podobnąż, aby używał jej w bitwach i zwycięstwo sobie zapewnił.“ Sozomen żył w sto lat po Konstantynie.

Pisarze pogańscy nie wiedzieli nic o widzeniu Konstantyna, albo jeżeli o niem wiedzieli, te nigdzie *wyraźnie* o niem nie wspominają; niektórzy wszakże z nowszych historyków mniemali, że napis na łuku tryumfalnym Konstantyna w Rzymie, oraz pewien ustęp panegiryku Nazaryusza zawierają lekką do tego widzenia alluzyę. Tak brzmi ów napis: „Imperatori Flavio Constantino Maximo Pio Felici Augusto Senatus Populusque Romanus, quod *instinctu Divinitatis* mentis magnitudine cum exercitu suo tam de Tyranno quam de omni eius factione, uno tempore iustis rempublicam ultus est armis, arcum triumphis insignem dicavit. W stylu pogańskiego senatu, który był wzniósł ten łuk tryumfalny, wyrazy *instinctu Divinitatis* mogły były w istocie służyć jako zasłona, ukrywająca wypadek, którego następstw senat nie uznawał. Co więcej, wyrazy te wprowadziły w kłopot niektórych późniejszych pisarzy, widzeniu Konstantyna przeciwnych (ob. *Henzen*, Inscript. latin.), którzy też przypuszczali, że wyrażenie *instinctu Divinitatis* było chrześcijańską poprawką, podstępnie wstawioną w miejsce dawnego np. wyrażenia *nutu Jovis*. Bezzasadne to przypuszczenie zwycięsko zostało odparte przez Rossi'ego w jego *Bulletino archeologico* z r. 1863.

Być może, iż autorowie napisu na łuku tryumfalnym mieli na względzie fakt, przytoczony przez Euzebiusza; ale nic więcej nad proste przypuszczenie powiedzieć się tu nie da. W rzeczywistości, wyrazy *instinctu Divinitatis* mogą mieć znaczenie pogańskie. O ile znamy styl napisów, tak często w epoce Konstantyna wystawianych na cześć panujących, z łatwością możemy przyznać wyrazom powyższym znaczenie wcale nie chrześcijańskie, zważywszy zwłaszcza, że pisarze pogańscy bywają skłonni do przypisywania czynów monarszych siłom nadprzyrodzonym.

Taką samą ostrożność zachować trzeba przy tłómaczeniu ustępu panegirysty Nazaryusza. „Cała Gallia, powiada on, mówi o hufcach niebiańskich, które głosiły, że były posłane cesarzowi na pomoc przeciw Maxencyuszowi. *Flagrabant verendum nescio quid umbone corusci et coelestium armorum lux terribilis ardebat..... Haec ipsorum sermocinatio, hoc inter audientes ferebant: Constantinum petimus, Constantino imus auxilio.*“

Pomiędzy opowiadaniami Euzebiusza, Laktancyusza i Sozomena zachodzą różnice godne zaznaczenia. Dwaj ostatni mówią o ukazaniu się krzyża podczas snu Konstantyna. „*Commonitus est in quiete*“ (Lakt.), „*Vidit in somniis*“ (Sozom.). Podług zaś Euzebiusza, Konstantyn wśród białego dnia spostrzegł krzyż na niebie, a towarzyszący mu żołnierze na równi z nim mieli być świadkami widzenia. Co się tyczy czasu i miejsca zjawiska, zdania również nie są jednakowe; zkądinąd brak im ścisłości. Podług Laktancyusza widzenie to zdarzyło się w przeddzień bitwy przy *Pons Milvius*. Euzebiusz nie zaznacza szczegółowo ani miejsca ani czasu; podług obliczeń wszakże Tillemont'a, wypadek ten zaszedł w Galii zanim jeszcze Konstantyn wyruszył przez Alpy na wojnę z Maxencyuszem. Sozomen ze swej strony upewnia, że na ten ostatni szczegół wszyscy się zgadzają. „Ale niema potrzeby, dodaje Tillemont, żądać bliższych szczegółów; nie podobna bowiem coś pewnego dopatrzyć w domysłach pisarzy, utrzymujących, że omawiany wypadek zaszedł w Besançon lub w Sinzie nad Renem w pobliżu Kolonii, albo w Numayen, mieście, położonem nad Mozelą o trzy mile powyżej Trewiru [1]).

Obok powyższych zagadnień powstaje nowe pytanie, w jakim języku ułożony był ów napis, w greckim czy w łacińskim? Cesarz Leon urzędownie oświadczył, że napis był grecki; Euzebiusz nic o tem nie mówi, ale pozwala się również domyślać, że napis był w języku greckim, podczas gdy Filostorgiusz, Nicefor i Zonaras twierdzą, że napis ów był łaciński. Na monetach Magnencyusza i Konstancyusza Mł. znajduje się napis: „*Hoc signo victor eris.*“ Językiem Konstantyna był język łaciński, ale nie mógł on nie znać również języka greckiego. Sprawa to zresztą małego znaczenia, tem więcej, że wszystkie formuły napisu, czy to łacińskie, czy greckie, najzupełniej zgadzają się na jedno. — *In hoc signo vinces* — τούῳ νίκα, *w tym znaku zwyciężysz.*

Dla wyjaśnienia tego zjawiska, będącego jednym z najbardziej znanych wypadków w historyi Konstantyna, potworzyło się wiele

---

[1]) *Tillemont.* Hist. des Empereurs, IV, 128.

systemów. Uciekano się między innymi do złudzeń optycznych [1]), do opatrznościowych urojeń, *(Schaff)*, do oszustwa wreszcie historyków kościelnych. Na ten ostatni sposób tłómaczenia zgadza się także autor dzieła *Histoire des Romains*, Duruy [2]). Z uporem, tak przeciwnym zwykłemu tego pisarza spokojowi, Duruy sili się na wykazanie wiarołomstwa Euzebiusza, dworackiego i płaszczącego się wobec Konstantyna charakteru jego, zapominając przy tem, że książka Euzebiusza *Vita Constantini*, gdzie opowiedziany ten cały wypadek, napisana została po śmierci Konstantyna. Więcej pojednawczym dla osób, występujących w tej sprawie, a w gruncie rzeczy więcej pomysłowym okazuje się Renan; próbował on wykazać na licznych dowodach, że omawiane widzenie wcale nie istniało, i że ani Konstantyn ani Euzebiusz kłamstwa nie popełnili.

Ź r ó d ł a. *Eusebii*, Vita Constantini; *Lactantii*, De mortibus persecutorum; *Sozomeni*, Historia Eccles. miejsca przytocz.; *Tillemont*, Histoire des Empereurs, t. IV, str. 128; *Palma*, Praelectiones in Hist. Eccl. I. p. 2. cap. IV. *Lazari*, De Monogr. Chr. Constant. Roma, 1776. *(O. Guilleux).*

X. W. S.

KONSTANTYN *(chrześcijańskość K'a).* Nawrócenie Konstantyna było w ostatnich czasach przedmiotem bardzo szczegółowych badań krytycznych, zmierzających do znacznego obniżenia, jeżeli nawet nie do zupełnego zaprzeczenia szczerości jego uczuć chrześcijańskich.

Nie przeczymy, że przy tych badaniach krytyka mogła wykazać polityczne motywy, które przygotowały to nawrócenie; zgadzamy się, że krytyka ściśle zbadała zanadto entuzyastyczne opowiadania pierwszych panegirystów wielkiego cesarza, ale bynajmniej nie myślimy, jak niektórzy pisarze, że te krytyczne badania doprowadzają do zupełnego wywrócenia tradycyjnych przekonań o nawróceniu Konstantyna.

Niezależnie od cudownego faktu, podanego przez Euzebiusza i Laktancyusza, *(ob. art. poprzedzający)*, wierzono dotychczas, że Konstantyn wyrzekł się pogaństwa niebawem po swem zwycięstwie nad Maxencyuszem (r. 312); wierzono zaś temu na podstawie współczesnych wypadkowi pisarzy, na podstawie licznych aktów urzędowych, świadczących o względach, jakimi ten panujący otaczał Kościół i chrześcijan. Miałożby być błędem to powszechne przekonanie. W oczach Duruy np. *(Hist. d. Romains*, t. VII, str. 36—88), Konstantyn nie był ani chrześcijaninem ani poganinem, albo raczej był on i jednym i drugim, w miarę okoliczności, według wymagań polityki. Sceptyk w rzeczach religii, z dniem każdym przechylał się bardziej na stronę Kościoła; ale „jego sumienie religijne aż do końca będzie miało niepewności." *(Tamż. str. 61).*

Też same zdania, tylko jeszcze bardziej tendencyjne, spotykamy u wielu współczesnych nam niemieckich pisarzy. Dla niektórych z nich Konstantyn był *„wolny od wszelkiej idei chrześcijańskiej."*

---

[1]) *Fabricius.* Exercitatio critica de Cruce Const. Magni.
[2]) *Duruy.* Hist. des Romains, t. VII, str. 36.

(Jakób Burckhardt [1]) i J. Marquardt), *„wyznający co najwięcej tolerancyjny monoteizm.“* Przyznają mu niektórzy rodzaj *przesądu chrześcijańskiego* (Teodor Brieger), ale *„zmieszanego z praktykami otwarcie pogańskiemi“* (J. Burckhardt).

Rzecz przytem szczególna i charakterystyczna, że ci panowie, przystępując do tak bezwzględnej zmiany dawnych pojęć o pierwszych chrześcijańskich cesarzach, bynajmniej nie troszczyli się o odkrycie nowych dokumentów, któreby umacniały te ich nowe poglądy! „Od edyktu Medyolańskiego, pisze Duruy, katolicy stwierdzają pobożność Konstantyna dowodami, których większość jest prawdziwa, ale które nie przedstawiają prawdy całkowitej, albowiem ukazują tylko jednę stronę tej polityki, która przecież bez hypokryzyi i bez kłamstwa, lecz tylko dla spokoju publicznego, była podwójna: jedna dla chrześcijan, druga dla pogan; ta ostatnia pozostaje dotąd niewyjaśniona dla braku dowodów pogańskiego pochodzenia.“

Otóż-to frazes: brak dowodów pogańskiego pochodzenia!... Cała jego wartość, że doskonale osłania słabość niekrytycznej opinii. Ale zobaczmy, czy argument ten o braku dowodów pogańskich, jakkolwiek jest bardzo słaby sam w sobie, posiada chociaż tę wagę, jaką mu jego przypisują zwolennicy?

Mówią, że w r. 315 Konstantyn nic nie czynił i nic nie mówił, coby zdradzało zmianę jego przekonań. Myślano, że po swojem zwycięstwie, pisze Duruy, Konstantyn nie dopełnił zwykłych ofiar na Kapitolu. „Opuścić ten zwyczaj, dodaje tenże autor, byłoby rażącą apostazyą wśród miasta nawskroś pogańskiego.“ Po takim wstępie spodziewaćby się można od autora *Historyi Rzymian* dowodu, że Konstantyn rzeczywiście, przeciw przyjętemu dotychczas mniemaniu, udał się na Kapitol dla złożenia ofiary bogom; ale cóż, kiedy panegirycy pogańscy, sławiący tryumfalny wjazd Konstantyna do Rzymu po zwycięstwie nad Maxencyuszem *(pan. IX. 19)* zapomnieli—i słusznie—powiedzieć o złożonych przez cesarza na Kapitolu bogom ofiarach! A przecież ci sami panegirycy nie przepomnieli wspomnieć ani o widowiskach, ani o walkach gladyatorów, ani o świętych igrzyskach, na których obywatele rzymscy mogli własnemi oczyma oglądać cesarza: *„Homines diebus munerum sacrorumque ludorum... te ipsum spectare potuerunt.“* A zatem trzeba zawnioskować, że Konstantyn, zaniedbując tę istotną ceremonię złożenia ofiar w urzędowej świątyni państwa i religii rzymskiej, złożył dowód *jaskrawej apostazyi.*

Rychło po porażce Maxencyusza ukazał się edykt Medyolański, przyznający chrześcijanom swobodę wyznawania ich wiary. Czyn ten nie jest czynem chrześcijańskim, powiadają nasi przeciwnicy: „ogłasza on równość wszystkich kultów, przyznaje najzupełniejszą wolność praktykom religijnym, nosi podpis dwóch monarchów, przyznających sobie pogański tytuł najwyższego kapłana, *Pontifex Maximus.*“ (Ob. *Duruy*, ibid. str. 61). Wszystko to prawda w pewnej mierze, ale jeżeli edykt Medyolański z powodu poruszonych w nim zasad nie posiada charakteru ściśle i wyłącznie chrześcijańskiego, to mniej jeszcze posiada on charakteru pogańskiego; zrywa otwar-

[1]) Die Zeit Const. d. Gr. Basel. 1853 (b. jednostronny i Kościołowi wrogi).

cie z pogańską zasadą urzędowej religii rzymskiego państwa, a tchnie jedynie życzliwością i sprawiedliwością względem chrześcijan. Czyż tylko pod warunkiem prześladowania pogan mógł się cesarz stać chrześcijaninem? Któżby to śmiał utrzymywać? Wskutek takiego to pomieszania sumienia politycznego z sumieniem religijnem Konstantyna zaczęto podawać w wątpliwość szczerość nawrócenia się tego cesarza do chrystyanizmu.

Inne fakta, przytaczane przez tychże historyków, dają się podporządkować pod uwagi powyższe i mają znaczenie tylko negatywne.

W r. 315 wzniesiono w Rzymie łuk tryumfalny dla Konstantyna. Umieszczone tam płaskorzeźby przedstawiają religijne ofiary pogańskie; „*nie widać tam ani Labarum ani krzyża*“ (Duruy, ibid. str. 5). Ale należało przy podnoszeniu tego zarzutu zauważyć, jak to już Baroniusz był uczynił, że ów łuk tryumfalny został przyozdobiony wieloma kamieniami, wydobytymi z pomników, wzniesionych na cześć Marka-Aureliusza i innych cezarów, oraz przedewszystkiem należało powiedzieć, że łuk ów został wzniesiony przez Senat rzymski, będący wówczas ostatniem w państwie silnem przedmurzem poganizmu.

Że Konstantyn obdarzał pogan swem zaufaniem, że przysłuchiwał się mowom, w których wzywano imienia bogów, że obok licznych jego dekretów na korzyść chrystyanizmu znajdują się dekrety na rzecz poganizmu, o tem wszyscy oddawna wiedzieli; ale nikomu przez myśl nie przeszło upatrywać w tem argument przeciw nawróceniu się Konstantyna. Wiedziano bowiem dobrze, że Konstantyn to nie św. Ludwik, a jego wiek to nie wiek XIII. Nie ma przeto potrzeby dłużej się zastanawiać nad tą stroną tej sprawy. Ale czy przypadkiem nie zdają się znamionować pewnej stałej sympatyi dla religii pogańskiej, albo przynajmniej pewnych zwyczajów, nie łatwo zgadzających się z czystem uczuciem chrześcijańskiem, pewne owe czyny religijne Konstantyna, pewne znaki, na monetach jego zachowane?

Wyżej przytoczeni historycy niemieccy szczegółowo zbadali prywatne i publiczne życie Konstantyna, a jeden z nich, Burckhardt, odważył się twierdzić, że w ciągu ostatnich dziesięciu lat panowania cesarza znalazł „widoczne dowody anti-chrześcijańskich i otwarcie pogańskich sympatyi.“ Ten sam wniosek przyswoił sobie Duruy i wielu innych pisarzy.

Ze swej strony O. Grisar poddał mniemane bałwochwalcze czyny Konstantyna gruntownej krytyce [1]) i dowiódł jak na dłoni, że należy znacznie obniżyć doniosłość tych rzekomych aktów bałwochwalstwa. Idźmy więc w ślad za myślą tego powszechnie dziś poważanego chrześcijańskiego pisarza. Podaje Zozym, historyk w V w. żyjący, że Konstantyn kazał zbudować w Konstantynopolu trzy świątynie pogańskie: jednę dla matki bogów, Rhea, drugą dla Dyoskurów i trzecią dla Tyche albo Fortuny. Ale dwie pierwsze z tych świątyń miały tak widocznie charakter budowli publicznych, że sam Burckhardt był zmuszony wyznać, iż one nie były właściwemi świątyniami pogańskiemi. Matka bogów uległa takim okaleczeniom i mo-

[1]) *Zeitschrift f. Kath. Theol.* IV zeszyt, 1882.

dyfikacyom, że one odjęły jej wszelki przerażający pogański charakter: ramiona jej, poprzednio wyciągnięte nade-lwami, teraz wzniesione ku niebu nadają jej błagalną postawę raczej chrześcijańskiej *Orante*, aniżeli pogańskiej bogini. Sprowadzono także wiele innych posągów do Konstantynopola i przeznaczono je ku ozdobie nowego grodu. Tym sposobem Kastor i Pollux zostali wprowadzeni pod portyk nowego hypodromu, a Zozym tak dalece nie uważa tej wystawy za cześć dla dwóch braci—bliźniąt, iż utyskuje na widok resztek starego kultu, służących za narzędzie do zwycięstw kultowi nowemu. „Prowadzono, mówi Euzebiusz, jakoby więźniów jakich, tych bogów sławnych z baśni starodawnych i ciągniono ich sznurami."

Jedynym punktem wątpliwym, jedynym przedstawiającym rzeczywiste trudności, jest Tycheon, budowla przeznaczona dla posągu Fortuny. „Ta Tyche, powiada Grisar, żadną miarą nie jest mi sympatyczna; w czasie, gdy poganizm uciekał z monarszego tronu, mogła ona stanowić zachętę do praktyk, jeśli nie wprost bałwochwalczych, to przynajmniej zabobonnych." Trudna to rzecz zaiste, aby w atmosferze tak bardzo przesiąkniętej poganizmem cześć oddawana Fortunie wolna była od bałwochwalstwa. Wszelako, kult Fortuny należał do tego rodzaju kultów, które najłatwiej przejść mogły w symbolizm, a właśnie na pewnych danych przypuszczać można, że kult Fortuny wówczas powoli nabierał tej cechy symbolizmu; podług bowiem Preller'a *(Mitologie greque)*, w miarę znikania wiary w bóstwa, wzrastał i poważniał kult Tyche. Zaiste nadto wielką ofiarą dla rzymskiego cezara było porzucenie myśli, która symbolizowała wielkość i przyszłość państwa. To też sądził Konstantyn, że ten szmat poganizmu wolno mu przyszyć do swej szaty neofity. Kult Tyche był nieodłączny od istnienia Konstantynopola. Podług *Chronicon Paschale* corocznie świętowano pamięć założenia tego miasta i w dzień ten oprowadzano po ulicach złocony posąg, przedstawiający samego Konstantyna z posążkiem Tyche w ręku, a przed tą gruppą musiał padać na twarz panujący monarcha. Czy zaś to na twarz padanie miało oznaczać cześć religijną, oddawaną przedmiotowi, przed którym się na twarz padało? Z góry powiedzieć można, że nie; zwłaszcza zaś, jeśli się uwzględni obyczaje wschodnie. Jakiekolwiek zresztą nadawać się będzie tłómaczenie kultowi Tyche, nie będzie ono miało zbyt doniosłego znaczenia w kwestyi religijnych pojęć Konstantyna, albowiem kult ten przetrwał po jego śmierci i był zachowywany przez cesarzów, których chrześcijańskie uczucia najmniejszej nie podlegają wątpliwości.

Doroczne te ceremonie konstantynopolitańskie przypominały może zanadto apoteozę,—tak przynajmniej utrzymują niektórzy, ale w rzeczywistości nie były one właściwą apoteozą cezarów, lecz słabem jej naśladownictwem, gdyż cześć boska cesarzom oddawana, polegała przeważnie na paleniu kadzidła.

Pisarze, chrześcijańskim tradycyom niechętni, przytaczają wiele innych faktów, mających jakoby dowodzić, że Konstantyn sprzyjał a nawet uganiał się za tą umiarkowaną apoteozą; do takich faktów zaliczają przyjęty przezeń tytuł „Pontifex Maximus," ustanowienie kollegium kapłanów na cześć swojej rodziny i, podług napisu w Spello, wzniesienie świątyni w tym samym celu. Prócz tego podaje hi-

storyk Filostorgiusz, że prawowierni anti-aryańscy chrześcijanie w Konstantynopolu wykonywali wszelkiego rodzaju zabobony przed wielką porfyrową kolumną, na której stał posąg Konstantyna. Filostorgiusz mówi o tem, co się działo za jego czasów, t. j. w sto lat po Konstantynie.

Otóż wszystkie fakta powyższe dalekie są od tego znaczenia, jakie im nadają przeciwnicy. Przedewszystkiem trzeba pamiętać, że tytuł „Pontifex Maximus“ zamykał w sobie przywileje polityczne, które trudno byłoby określić przy braku tego tytułu. Pojęcie państwa było pogańskie i takiem długo jeszcze pozostać musiało. Chrystyanizm nie starał się bezpośrednio o zmianę tego pojęcia. Cesarze chrześcijańscy aż do Gracyana nie przestają ozdabiać się tytułem „Pontifex Maximus,“ a przecież władza kościelna nic na tem nie traci.

Napis w Spello, którego autentyczność sprawdzono, wcale nie powiada, że Konstantyn *kazał* wznieść świątynię na cześć rodziny Flawiuszów, lecz tylko, że *pozwolił* wznieść taką świątynię,—a wielka to przecież różnica pomiędzy jednem wyrażeniem a drugiem. Wreszcie rzekome ustanowienie kollegium kapłanów w tym samym jakoby celu jest niczem więcej, tylko prostym wymysłem.

Co się zaś tyczy Filostorgiusza, to naprzód grzeszy on małą niedokładnością, gdyż nie wiadomo dla czego łączy swe opowiadanie z nawróceniem Konstantyna, a następnie opowiadanie jego traci wszelkie znaczenie wobec szczegółów uzupełniających, podanych o tym samym przedmiocie przez Nicefora Kallista. Historyk ten mówi, że wspomniana przez Filostorgiusza kolumna zawierała w sobie część prawdziwego krzyża Chrystusowego. Już zatem choćby z tego samego powodu mogła ona być przedmiotem czci wiernych; ale, co więcej, tenże Nicefor dodaje, że posąg, umieszczony na tej kolumnie, przedstawiał Konstantyna, trzymającego w prawej ręce kulę złotą z następującym napisem: „Tobie-to, Chryste Boże, poświęcam to miasto,“ co właśnie odejmowałoby wzniesieniu tej kolumny wszelką cechę pogańską. Wobec tego upada i ten zarzut przeciw chrześcijańskości Konstantyna.

Zwolennicy zbijanej przez nas opinii o pozornej chrześcijańskości Konstantyna korzystali z monet tego cesarza, by skuteczniej poprzeć swą teoryę.

W istocie, dużo jeszcze na tym punkcie pozostaje do wyjaśnienia, choć już dalecy jesteśmy dzisiaj od czasu, kiedy numizmatyk Eckhel mógł utrzymywać, że cała monetarna historya panowania Konstantyna była historyą pogańskiego cesarza. Dziś już posiadamy monety Konstantyna, jedne typu wyłącznie chrześcijańskiego, inne ze znakami pogańskimi i chrześcijańskimi na obu stronach jednej i tej samej monety. Oba kulty sprzymierzone ze sobą; na nieszczęście, wskutek nie wykazanej na tych monetach daty niepodobna z chronologiczną dokładnością oznaczyć, do jakiej epoki panowania Konstantyna dana moneta należy. Co najwięcej, to możnaby w tym przedmiocie zbadać pewne zdania i wyjaśnić znane typy monetarne, bez możności wszakże wyprowadzenia wniosków chronologicznie dokładnych i pewnych.

Jak słusznie zauważył O. Grisar, niema żadnego dowodu na to, by monety o charakterze pogańskim były późniejsze nad rok

324, t. j. czas, kiedy Konstantyn po upadku Licyniusza został sam jeden panem cesarstwa; zkądinąd znów niektóre wyobrażenia na tych monetach odciśnięte, jak np. wyobrażenie Jowisza i Herkulesa, zdają się pochodzić z przed roku 312. O. Grisar powołuje się w tym razie na powagę Garucci'ego.

A teraz pytanie, czy monety o znakach pogańskich można uważać za dowody, że Konstantyn publicznie wyznawał dwie wiary: chrześcijańską i pogańską? Takiego wniosku nie można wyprowadzić z rzeźbienia postaci bogów na monetach. Chrześcijanie bardzo wcześnie zaczęli używać pogańskich symbolów dla wyrażenia pojęć chrześcijańskich. W niezbyt oddalonych od Konstantyna czasach Auzonijusza kładli oni na swych pomnikach postacie bogów pogańskich jako znaki abstrakcyjne—już to dla prostej ozdoby, już też dla ukrycia pod ich obsłoną rzeczywistej głębszej myśli chrześcijańskiej. Garucci mówi, że na chrześcijańskich najstarożytniejszych pomnikach bywa przedstawiana bogini zwycięstwa, Victoria, ale w takiem np. rozumieniu chrześcijańskiem, jak to: „*A Deo datur Victoria,*“ *od Boga pochodzi Zwycięstwo.* — Podaje on jednę figurę, gdzie bogini *Concordia*, *Zgoda*, jest przedstawiona pod postacią Psyche i Amora, mających symbolizować jedność i zgodę małżonków chrześcijańskich. Konstantyn zatem, gdy na swych monetach kazał bić wyobrażenie Marsa lub Victoryi, wcale nie wykraczał przeciw religijnemu uczuciu swojej epoki, tem bardziej, że w postaci Marsa, jaką nam podają monety, jest odtworzona głowa Konstantyna o rysach bardzo wyrazistych. Omawiane zatem monety przedstawiają osobę Konstantyna-Zwycięzcy, a postać Marsa służy tu tylko dla obudzenia uczucia brawury i wojskowej odwagi.

W szczególny wszakże sposób powoływano się na monety, których jedna strona przedstawia podobiznę słońca, z takimi np. napisami: „*Soli invicto comiti,*“ „*Soli invicto,*“ „*Soli comiti Aug.*“ Z tego wyprowadzono wniosek, że Konstantyn był zwolennikiem czci słońca, która w owych czasach pod imieniem Apollina, Herkulesa lub Mithry powoli się rozszerzała po rzymskiem imperium.

Stwierdzono w istocie, że Konstantyn oddawał szczególną cześć Apollinowi; tem nie mniej jednak nie mamy dotychczas dowodów na to, by cesarz ten po swem nawróceniu pozostał kultowi Apollina wierny; owszem Julian Apostata wyrzuca mu nawet głównie to jedno, że porzucił cześć słońca. „O synu mój, czemużeś swym ostrym pociskiem nie uderzył na tego śmiertelnego zuchwalca, zbiega od czci twojej?“ Tak każe Julian przemawiać Apollinowi przez usta Jowisza. Współczesny Konstantynowi pisarz, J. Firmicus Maternus tak dalece nie podejrzywa cesarza o skłonność ku czci bożka Słońca, że przypisuje mu swe dzieło o „błędach religii pogańskich,“ w którem szczególnie uwzględnia kult słońca.

Jakież więc nadać znaczenie tym licznym monetom, przedstawiającym Konstantyna z głową otoczoną promieniami słońca?

Nie trudna to rzecz do wyjaśnienia. Symbol słońca odnosi się tu nie do Apollina, lecz do samego Konstantyna cesarza. Cała owoczesna literatura—chrześcijańska i pogańska — przypisuje Konstantynowi przymioty słońca. Porfiryusz Optacyanus, zwracając się do Konstantyna, mówił: „*Magna data tu lux aurea Romae*“ (panegyr. III); w innem zaś miejscu nazywa go „*Jubar lucis primum*“ (paneg. VIII).

Nazaryusz powiada, że Maxencyusz, wywracając posągi Konstantyna, usiłował zagasić „światło świata.“ Euzebiusz w swej Historyi Kościelnej (X, 9), mówi, że panowanie tego cesarza było światłem (φωτὸς) napełniającem wszystko: „po jego śmierci jeszcze synowie jego jaśnieją promieniami jego.“ W dziele swem *Vita Constantini* (I, 43) dodaje tenże Euzebiusz, że cesarz ukazał się wszystkim rzymianom, jako oswobodziciel i dobroczyńca, „podobnie jak słońce wznosi się ponad ziemię i szczodrze posyła swe światło wszystkim ludziom.“ Symbole te zresztą i wyrażenia przenośne wdrażały się zarówno w chrześcijańskie jak i pogańskie umysły. Ze słońca, ze światła żydowscy i chrześcijańscy pisarze brali porównania i niemi przyozdabiali swe krasomówcze zwroty. Rychło po epoce Konstantyna spotkać będzie można rysowaną na szkle głowę Chrystusa, otoczoną promieniami słońca, zupełnie tak samo, jak głowa Konstantyna na owej rzymskiej monecie. Dowodzi to tylko, że w chrystyanizmie, przynajmniej z owej epoki, nie przywiązywano znaczenia do pierwiastkowego pochodzenia rzeczy, skoro takowe nie dotyczyły istotnych punktów wiary. Poganizm chylił się ku upadkowi. Z bezpośredniego zetknięcia się z nim nie odczuwano już niebezpieczeństwa. Słońce zresztą świeciło dla wszystkich. Nie było przeto powodu, dla któregoby Konstantyn, raz będąc chrześcijaninem, miał odrzucać ten symbol słońca. Co najwięcej, to symbol ten pomagał tylko niestety do ubóstwiania władzy; i jeżeli skąd, to stąd właśnie groziło niebezpieczeństwo.

Jakeśmy widzieli, przytaczane przeciwko nawróceniu Konstantyna fakta nie są ani liczne, ani doniosłe. Prawie nic z nich nie pozostaje, gdy się je podda szczegółowemu rozbiorowi; zaś absolutnie niby z nich nie pozostało, gdybyśmy je postawili obok faktów licznych i znaczących, odsłaniających religijną wiarę pierwszego chrześcijańskiego cezara.

Ob. *O. Grisar*, Die vorgeblichen Beweise gegen die Chrisflichkeit Constantin d. Grossen. Zeitschr. f. Kath. Theol. IV. 1882.

(Guilleux).

X. W. S.

KONSTANTYN W. (*Darowizna K'a*). — Władza kościelna w obronie swych praw doczesnych powoływała się nieraz na t. zw. *Darowiznę Konstantyna W.*, która dziś nieprzyjaciołom papiestwa służy za broń zaczepną przeciw Kościołowi.

Podług brzmienia tego szczególnego dokumentu, udzielał Konstantyn *świętym apostołom Piotrowi i Pawłowi*, a *przez nich papieżowi Sylwestrowi* i wszystkim jego następcom mnóstwo praw i przywilejów, dążących ni mniej ni więcej tylko do zapewnienia biskupom rzymskim monarszej godności: biskupom tym istotnie przyznaje cesarz w dokumencie rzeczonym używanie złotego dyademu, mitry i lorum, purpurowego płaszcza i całego stroju cesarskiego, a duchowieństwu rzymskiemu — oznaki i ozdoby dworzan cesarskich, łącznie z prawem dosiadania konia pokrytego białym czaprakiem. Nadto, przyznawał Konstantyn Sylwestrowi i jego następcom władzę doczesną nad miastem Rzymem *i nad wszystkiemi miejscowościami, nad wszystkiemi prowincyami i miastami Italii i krajów zachodnich.*

Po takiem zrzeczeniu się większej połowy swego cesarstwa, pozostawało Konstantynowi ograniczyć się na samem tylko Bizancyum,

CZYTELNIA Alumnów

co właśnie, jak mówi, gotów był uczynić: „Dla tego to właśnie, mówi dalej rzeczona *Darowizna*, uważaliśmy za właściwe przenieść nasze cesarstwo i stolicę naszego państwa do prowincyi wschodnich, oraz wybudować miasto, któreby nosiło imię nasze, w miejscu najwygodniejszem z całej prowincyi Bizantyjskiej. Niesłuszna bowiem, aby cesarz ziemski wykonywał swą władzę tam, gdzie król niebieski ustanowił pierwszeństwo kapłaństwa i głowę chrześcijańskiej religii.“

Darowizna Konstantyna nie jest dokumentem autentycznym; rzecz to już udowodniona i zbytecznie byłoby się nad tem zastanawiać; ale właśnie dla tego, że dokument ten jest podrobiony, tem ciekawszą byłoby rzeczą dowiedzieć się, jaki cel miał autor przy jego pisaniu, oznaczyć wpływ, jaki mógł wywrzeć ten dokument na rozwój władzy kościelnej, zbadać czy prawdą jest, co utrzymują wrodzy papiestwu historycy, że dokument ten jest pochodzenia rzymskiego, zmyślony przez papieży dla celów władzy doczesnej.

Odpowiedź na te pytania wynika z następujących uwag, obejmujących w sobie wszystko, co najdokładniejszego wiemy o epoce powstania *Darowizny Konstantyna*, o miejscu jej pochodzenia i o użytku, jaki z niej czyniono.

1. **Epoka powstania Darowizny.** — Przypuszczali niektórzy, że pierwsze ślady *Darowizny Konstantyna* widzieć trzeba w liście pp. Adryana I z r. 777, lecz przypuszczenie to dostatecznie udowodnić się nie da. Mówi wprawdzie Adryan pp. o władzy, udzielonej przez Konstantyna Kościołowi rzymskiemu na Zachodzie, *„potestatem in his Hesperiae partibus,“* ale znaczenie tych słów papieskich dalekie jest od znaczenia odnośnego ustępu w dokumencie *Darowizny: „urbem Romam et omnes totius Italiae et occidentalium regnorum provincias loca et civitates,“* które to wyrazy każą przypuszczać władzę daleko obszerniejszą i bardziej określoną. W każdym razie można zarówno przyjąć jak odrzucić przypuszczenie, że autor *Darowizny* zaczerpnął myśl do niej z listu Adryana papieża, i co za tem idzie, można śmiało utrzymywać, że krytycy, którzy na tym liście opierają czas powstania *Darowizny*, przedwcześnie się cieszą, że doszli na tym punkcie do posiadania prawdy historycznej. Wiadomo bowiem z danych gdzieindziej czerpanych, że Adryan przypisywał powstanie dziedzictwa św. Piotra nie wspaniałomyślności Konstantyna, lecz *wielu darowiznom, których akta przechowywano w archiwum Lateraneńskiem: „Unde et plures donationes in sacro nostro scrinio Lateranensi reconditas habemus.“* Ten sam papież w liście, pisanym w Październiku 785 r. do cesarza Bizantyjskiego, powiada, że Kościół Rzymski zawdzięczał *swoje terrytoryum, swoje miasta, swoje miejscowości* wspaniałomyślności Karola W.

Darowizny Konstantyna nie znali również bezpośredni następcy Adryana I. W liście Mikołaja I. pp., w którym są bardzo starannie wykazane przywileje Stolicy świętej, o Darowiznie ani wzmianki niema.

Pomijamy milczeniem przypuszczenie O. de Marca i Pagi'ego, którzy początek *Darowizny* odnoszą do czasów pp. Pawła I (767), albo nawet wcześniej, około r. 752; te bowiem przypuszczenia nie opierają się na żadnej poważnej podstawie. Skądinąd znów, pa-

pieże w owych czasach byli tak słabi pod względem politycznym i wojskowym, iż trudno przypuścić, żeby się sami lub przez kogoś ubiegali o to stanowisko w świecie, jakie im nadawała *Darowizna Konstantyna*. W bezustannem odwoływaniu się do królów frankońskich o pomoc przeciw uciskowi longobardzkiemu, dalecy od żądania zwierzchnictwa nad całą Italią i nad całym Zachodem, myśleli tylko o zabezpieczeniu niepodległości Rzymu i o podtrzymaniu porządku w okolicznych prowincyach. Kiedy się znów zważy, że *Darowizna* rzeczona dąży do nadania prawnej podstawy doczesnej władzy papieży, to z trudnością będzie można zgodzić się na to, że ona ujrzała światło dzienne w Rzymie, i to w tej ostatniej połowie VIII wieku, kiedy we wszystkich umysłach żyła jeszcze pamięć darowizn Pepina i Karola W. (6 Kwietnia 775 r.) i tworzyła podstawę dobrych stosunków pomiędzy papieżami a cesarzami frankońskimi.

Trzeba zatem po za Rzymem szukać autora omawianego dokumentu, tem bardziej, że po za Rzymem istotnie składały się okoliczności, umożliwiające ukazanie się takiego pisma w ciągu XI wieku, kiedy to na pewno *Darowizna* ujrzała światło dzienne.

Wiadomo jak niechętnie przyjęto w Konstantynopolu wiadomość o koronacyi Karola W. Przyzwyczajono się bowiem od wieków uważać państwo rzymskie za niepodzielne, pomimo podziału władzy pomiędzy kilku wielkorządców. Świeże zaś wznowienie cesarstwa zachodniego w osobie Karola W. uświęcało niebywały dualizm: Konstantynopol tracił odrazu wszelką powagę we Włoszech, i tem się właśnie tłómaczy niezadowolnienie ówczesnych cesarzów Bizantyjskich [1]).

Akt koronacyi Karola W. potrzebował być usprawiedliwionym teoretycznie, choćby tylko ze stanowiska prawa publicznego, jak je podówczas pojmowano. Jakoż widzimy, że cesarz Franków utrudnia stosunki z cesarzami wschodnimi, a na wszelkie sposoby stara się im dorównać. Stąd łatwo zrozumieć, dla czego pisarz frankoński powziął myśl *Darowizny Konstantyna*. Ponieważ pierwszy chrześcijański cesarz ustąpił papieżowi godność cesarską, zatem akt koronacyi Karola W. przez papieża był tylko legalnym objawem niezaprzeczonego państwowego prawa papieża.

Mówimy tu tylko, że podobna myśl mogła kiełkować w umyśle frankońskiego jurysty; wolno nam wszakże dalej pójść jeszcze w naszem przypuszczeniu, albowiem mamy pewne pozytywne dowody, że *Darowizna Konstantyna* jest rzeczywiście frankońskiego pochodzenia.

Najdawniejszy znany rękopism, zawierający *Darowiznę Konstantyna*, należy do fundum Colbert i na pewno ma początek frankoński. Co więcej, trzej pisarze, którzy w IX wieku mówili o nim jak o rzeczy pewnej, albo którzy z niego przytaczali wyciągi, są trzej pisarze frankońscy: Eneasz, biskup paryski (ok. r. 868), Adon bp. Vienneński († 875 r.) i Hinkmar bp. Reimski († 882 r.).

I to także zaznaczyć warto, że najdawniejszy z tych pisarzy, Eneasz, bp. paryski, spożytkował omawiany dokument w traktacie

---

[1]) *Einhard*, Vita Caroli, cap. 16, 28, prw. *Hergenröther*, Kirchengesch t. I, str. 732, nota 4, wyd. 1884 r.

swym przeciw Grekom [1]) i że przytoczył go tam prawie dosłownie. „Skoro tylko cesarz Konstantyn został chrześcijaninem, pisze on, natychmiast porzucił Rzym, utrzymując, że nie wypadało, aby dwóch cesarzów, jeden książę ziemi, drugi książe Kościoła, rządzili w jednem i w tem samem mieście; jakoż rezydencyę swą przeniósł do Konstantynopola, a Rzym i znaczną część różnych prowincyi poddał Stolicy Apostolskiej. Biskupowi Rzymskiemu przyznał powagę królewską, i kazał o tem spisać akt autentyczny, który został następnie rozpowszechniony po całym świecie."

Pierwszy papież, który znał *Darowiznę*, nie był, jak się zdaje, z urodzenia włoch, lecz lotaryńczyk, Bruno bp. z Toul, późniejszy pp. Leon IX. I ten również w liście swym do Michała Cerularyusza zużytkował przeciwko Grekom omawiany dokument *Darowizny*, aby przypomnieć cesarzom bizantyjskim niezależność cesarstwa zachodniego [2]).

2. **Zużytkowanie Darowizny Konstantyna w polityce papieży.** — W ciągu X i XI w. tylko dwa razy jest wzmiankowana *Darowizna Konstantyna*, a mianowicie przez pp. Leona IX i przez św. Piotra Damiana *(Opuscul* IV). Papież Grzegorz VII, który z taką żarliwością i wytrwałością był oddany utrzymaniu w całości przywilejów papiestwa, który przeniósł tyle pamiętnych walk ze współczesnymi mu książętami, celem poparcia swoich żądań ani razu nie powołał się na *Darowiznę Konstantyna.* Niema też o niej wzmianki w ważnym dokumencie tego samego wieku, a mianowicie w dyplomie Henryka II (r. 1020), w którym cesarz ten odnawia wszystkie dawne koncesye, uczynione przez jego poprzedników na korzyść Kościoła rzymskiego. A przecież w dyplomie rzeczonym wspomina cesarz darowizny, uczynione przez Pepina, Karola W., Ludwika Pobożnego i Ottona.

Dopiero w wieku XII i w następnych stuleciach apokryficzny ten dokument dzięki wcieleniu go do dekretu Gracyana, stał się znany i mógł się rozpowszechnić. Wtedy to politycy tacy jak Fryderyk Rudobrody, kronikarze jak Otto z Frisingen, kanoniści jak Godefroy z Viterbo, przytaczają go i wyjaśniają z niezachwianą wiarą w jego autentyczność. Wprawdzie tu i owdzie zdarzają się jakieś niedowierzania, np. pomiędzy zwolennikami Arnolda z Breszyi, ale dosyć rzadkie i zresztą oparte na argumentach bez znaczenia, niekiedy nawet na innych dokumentach apokryficznych. Do Kościoła greckiego przedostał się omawiany dokument *Darowizny* przez Teodora Balsamona, który go wcielił do swego komentarza kanonów kościelnych (r. 1194). Przytacza go także cesarz Michał Paleolog. (r. 1270). Heretycy Waldensowie i Beguardowie odrzucali samo tylko jego prawne znaczenie.

Lepiej jeszcze zrozumiemy, dla czego z taką łatwością obiegała po świecie ta kłamliwa *Darowizna Konstantyna*, skoro zważymy naprzód, że w czasach, kiedy ona się ukazała, żadnej już nie wnosiła zmiany w istniejące między obu władcami stosunki, a powtóre,

---

[1]) Tractatus contra Graecos, c. 209.

[2]) Obszernie tę sprawę omawia Grauert. Histor. Jahrbuch. 1882, I, str. 3 nst. 1883, I, str. 46 nst. Prw. *Martens.* Romische Frage, str. 327. *Kaufmann*, Deutsche Geschichte, II, 420.

że pomiędzy poważnemi dowodami, przemawiającymi w obronie władzy doczesnej, na korzyść papieża i papiestwa, *Darowizna* owa nie miała wielkiego znaczenia.

Wszystkie prawie dowody, przez obrońców papiestwa przytaczane w walce między Kościołem a państwem, czerpane bywają z dziedziny teologii. Jakoż *Darowiznę Konstantyna* bardzo niewielu papieży przytaczało na poparcie swego prawa mieszania się do politycznych niesnasek między chrześcijanami. Wspomnieliśmy już Leona IX, jako jednego z papieży, którzy się powoływali na kłamliwą *Darowiznę;* zamkniemy zaś listę wszystkich, jeśli wymienimy jeszcze kilku: Innocentego III, Grzegorza IX, Innocentego IV, Mikołaja III i Jana XXII; słuszność wszakże każe dodać, że żaden z tych papieży nie uważał *Darowizny* za podstawowy argument praw swoich. Innocenty III np., którego polityczna działalność była tak olbrzymia a korespondencya tak rozległa, przy jednej tylko sposobności wspomina o *Darowiźnie* Konstantyna, a mianowicie w mowie swej o św. Sylwestrze.

Grzegorz IX wspomniał o *Darowiźnie* tylko dla tego, aby wobec wrogiego postępowania Fryderyka II uwydatnić przychylność Konstantyna W. dla Kościoła. Innocenty IV mówi o niej tylko, by wskazać, że doczesna władza papieży była udzielona św. Piotrowi, a zatem, że jest wcześniejsza od Konstantyna. Wreszcie Mikołaj III i Jan XXII wzmiankują o niej mimochodem, pierwszy aby przypomnieć o ustąpieniu miasta Rzymu papieżom, drugi aby wystąpić w sprawie naukowej przeciw wywodom Marsyliusza z Padwy. To też papieże nie potrzebowali podejrzliwem okiem patrzyć na kanonistów, oświadczających się przeciw autentyczności *Darowizny Konstantyna.*

W każdym razie, ta przeciwna *Darowiźnie* dążność kanonistów zarysowała się wyraźnie dopiero w XVI i XVII w. Jeszcze w 1570 r. Franz Bursatus pomiędzy zwolennikami autentyczności *Darowizny* liczył dwudziestu dwóch kanonistów i siedmdziesięciu trzech jurystów; ale liczba ich topniała z dniem każdym, a począwszy od Baroniusza, jeszcze gwałtowniej się zmniejszała. Obecnie zaś, oddawna już przestano podejmować obronę *hipotezy o Darowiźnie Konstantyna.*

Papieże obojętnem patrzyli okiem na upadek powagi dokumentu *Darowizny*, a to dla tego, że ani go do życia nie powoływali, ani korzyści zeń nie ciągnęli, ani wreszcie był on takiego znaczenia, iżby mógł stanąć w obronie najwyższych praw i przywilejów papiestwa. *(Guilleux).*

X. W. S.

KONWULSYONIŚCI. — Prócz przypadkowych czyli sporadycznych ruchów konwulsyjnych o charakterze niezwykłym, liczne spotykamy przykłady epidemii konwulsyjnych.

Wszelako dziwne te konwulsye — epidemiczne czy nie epidemiczne — prawie nigdy nie objawiają się samoistnie, odłączone innych objawów, czy to czysto chorobliwych w rodzaju newrozy, c też zdziałanych przez szatana uroków, czarów, opętania. Tak np. do objawów hysteryi zaliczają się napady konwulsyjne, a opętani

czy to rzeczywiści czy pozorni bardzo często podlegają konwulsyom, chociaż te nie znamionują rzeczywistej newrozy, a tem mniej jeszcze jakiegoś współdziałania szatana. Lubią się też konwulsye objawiać w rozmaitych formach oraz pod postacią przerażających wykrzywień ciała, jakie się zwykle zdarzają u opętanych — rzeczywistych czy też udanych; to znów naśladują pewien rytm podobny do owych wielkich ruchów, do klownizmu wielkiej hysteryi; taki był np. konwulsyjny napad, zw. *chorée épidémique* w średnich wiekach, napad *tańca św. Jana* i t. p. [1]).

W niniejszym artykule zajmujemy się tylko właściwymi konwulsyonistami, których odróżniamy od chorych na wzmiankowany *taniec św. Jana*, nie wykluczając wszakże możliwych między nimi punktów stycznych, oraz pozwalając czytelnikowi stosować do chorych na *taniec św. Jana* to, co się do nich z uwag poniżej umieszczonych da zastosować. Odróżniamy nadto konwulsyonistów od demoniaków czyli opętanych przez dyabła, nie dla tego, iżbyśmy z góry wykluczali wszelki udział szatana u konwulsyonistów, owszem ogólnie i bezwzględnie nie chcemy nawet *à priori* wykluczać właściwego opętania, lecz mówimy tu o konwulsyonistach, którzy nie przedstawiają tego ogółu cech, rzeczywistych czy pozornych, pewnych czy dwuznacznych, jakie za pierwszem wejrzeniem—słusznie czy niesłusznie—każą nam przypuszczać w danym osobniku opętanie dyabelskie. Pomijamy także działanie czarów lub uroków, jako ogólną i pozorną przyczynę konwulsyi. Konwulsyonistami zatem nazywamy tych, u których *przeważają* właściwe konwulsye, jako skutki bądź to dziwnej choroby już istniejącej lub raptownie objawiającej się, bądź też jako skutki działania pozanaturalnego (praeternaturalis), którego w ogólności nie przypisywano ani czarom, ani opętaniu dyabelskiemu i które im w ogólności z pierwszego wejrzenia nie powinno było być przypisywane. Wszak prócz czarów bywa jeszcze samodzielne działanie szatana; prócz possessyi, istnieje nadto właściwe opętanie (obsessio), czyli wszelkie inne działanie dyabelskie, z wyjątkiem wszakże zamieszkiwania szatana w człowieku i posiadania go przez dyabła. Prócz działania szatana, bywa w człowieku działanie sił niebieskich.

Przekonamy się niebawem, że wszystkie te powyższe myśli poruszano ze względu na najsławniejszych konwulsyonistów, t. j. konwulsyonistów cmentarza św. Medarda w Paryżu.

Nie mówiąc już o przypadkowych objawach nadzwyczajnych konwulsyi, spotykamy w ciągu IX wieku, żeby głębiej w przeszłość nie sięgać, dwa razy tego rodzaju hałaśliwe sceny konwulsyi, które rozbudziły zarówno ciekawość jak przerażenie. O pierwszym z tych wypadków, zaszłym w kościele św. Firmina w Uzès, posiadamy list św. Agobarda, arcybiskupa lyońskiego, pisany do Bartłomieja bpa Narbonny [2]): o drugim zaś, wydarzonym w Dijon, w kościele św. Benignusa, wspomina list Amolona, lyońskiego arcybiskupa, pisany do Theobalda, biskupa z Langres [3]).

---

[1]) Ob. „Demoniaques," w czasop. Science catholique, zesz. z 15 kwietnia 1889 nst.

[2]) Ob. Migne. Patr. t. 104, col. 179.

[3]) Ob. Migne. Patr. t. 116, col. 77 nst.

Z konwulsyonistami św. Medarda możemy porównać daleko od nich późniejszych konwulsyonistów t. zw. *Revivals*, oraz angielskich i amerykańskich *Camp-méetings'ów*, widywanych w początkach bieżącego stulecia aż do dni naszych: widziano tam niekiedy do czterech tysięcy osob zapadających naraz w konwulsye [1]).

Wreszcie w latach 1841 i 1842 epidemia konwulsyjna, połączona z rodzajem ekstazy, panowała między ludnością wiejską w środkowej Szwecyi [2]).

W artykule niniejszym ograniczymy się tylko na zbadaniu konwulsyonistów św. Medarda ze stanowiska filozoficznego i teologicznego, raz dla tego, iż rzeczeni konwulsyoniści są w dziejach najsławniejsi, a powtóre, iż na nich głównie powoływali się niedowiarkowie i sekciarze w walce przeciw Kościołowi; będziemy mogli przy tej sposobności roztrząsnąć i zbić wszystkie zarzuty, jakie przeciwnicy nasi wytoczyli lub wytoczyć mogą przeciw Kościołowi z tytułu konwulsyonistów w ogólności.

Rzućmy okiem na historyczny przebieg wypadków.

Błędy Kwesnelianów i Jansenistów oraz wszystkie sofistyczne ich dystynkcye i wykręty zostały nieodwołalnie potępione bullą *Unigenitus* (8 Września 1713 r.). Wtedy to janseniści chwycili się nowego sposobu jednania sobie umysłów. Czego nie mogli dokonać przemocą i podstępem, postanowili przeprowadzić za pomocą mniemanych cudów zmarłego w Paryżu r. 1726 dyakona Franciszka de Paris, który umartwionem życiem i dobroczynnością zjednał sobie pewien rozgłos w mieście. Rozpuszczono wieści, że przy grobie dyakona na cmentarzu kościoła św. Medarda dzieją się liczne cudowne uzdrowienia; poruszono łatwowierne pospólstwo do pielgrzymek na grób jansenistowskiego świętego. Tysiącami rozrzucano opisy życia i cudów, a na grobie wykonywano dzikie sceny mniemanych zachwytów i ekstazy, objawiającej się w strasznych konwulsyach i w okropnem wykręcaniu członków ciała. Dla ludzi rozsądnych wstrętne te sceny t. zw. konwulsyonistów były śmieszne i pogardy godne; to też arcybiskup paryski, Kacper Vintimille de Luc w 1731 i 1734 roku potępił ich cuda jako zmyślone, a Ludwik XV r. 1732 kazał zamknąć cmentarz kośc. św. Medarda. Wtedy konwulsyoniści przenieśli swe praktyki do domów prywatnych, gdzie grób świętego zastępowała przyniesiona z niego garść ziemi.

Nikt nie zaprzecza, ani nawet może zaprzeczyć rzeczywistego istnienia tych szczególnych konwulsyi oraz towarzyszących im objawów. Świadkiem ich był cały Paryż. Nadto posiadamy szczegółowe zeznania naocznych świadków jansenitów i katolików, zwolenników nadprzyrodzoności i naturalistów, którzy wszyscy doskonale mogli się kontrolować nawzajem [3]).

---

[1]) Ob. John Chapman. „Christian revivals," London, 1860; Hippol. Blanc. „Le merveilleux dans le jansénisme etc." livre III.

[2]) Ob. Memoire du Dr. Sonden de Stockholm, w Gaz. méd. Paris, 1843, str. 555.

[3]) Przytaczamy niektóre główniejsze z tych świadectw. Carré de Montgeron, jeden z najgorliwszych zwolenników konwulsyi, przypisuje takowe działaniu bożemu, uważając się sam za nawróconego do jansenizmu. Inny znów pisarz, Dom Lataste O. S. B., przypisuje konwulsyjne objawy i towarzyszące im okoliczności działaniu dyabelskiemu, i zbija twierdzenia jansenitów. Jeszcze

Otóż co do faktów, wszyscy się zgadzają na jedno, różne jest tylko ich pojmowanie, a stąd pewne różnice w szczegółach względnie do usposobienia i powziętych z góry uprzedzeń tych, którzy te fakta obserwowali.

Prawda, iż jansenici także utrzymywali, że już przed wypadkami konwulsyi zdarzały się cudowne uzdrowienia na grobie dyakona Franciszka, ale pomiędzy tymi cudami a konwulsyami jakaż różnica w oczach ludzi nieuprzedzonych, stwierdzających same fakta bez ich tłómaczenia?! Wszak sami tylko janseniści rozmaitymi sposobami starają się zjednać wiarę tym cudom, a podług świadectwa jednego z ówczesnych pisarzy, lorda Jerzego Lettleton, deisty a później protestanta, ci co dają wiarę tym cudom, są niesłychanie łatwowierni; tenże autor oburza się na niedowiarków, że śmią porównywać cuda konwulsyonistów z cudami Chrystusa Pana i apostołów [1]). Podług świadectwa innego ówczesnego pisarza, cuda konwulsyonistów wznieciły powszechne niedowierzanie, które „od początku wybuchło w słowach i w mnóstwie pism wszelkiego rodzaju: poważnych, rozumowanych, satyrycznych, humorystycznych, komicznych. W listach pasterskich [2]), na kazalnicach kościelnych i po teatrach potępiano, wyklinano i wyszydzano cuda jansenistowskiego świętego... Słowem podziśdzień legenda o cudach księdza Paris'a znalazła wiarę u samego tylko stronnictwa jansenistowskiego, pomimo że konwulsyoniści i ich obrońcy poruszyli wszelkie dowody na stwierdzenie autentyczności swych cudów [3]).

Wreszcie kardynał de Noailles, arcybiskup paryski, sam należący do stronnictwa t. zw. *appellantes*, t. zn. odwołujących się od bulli *Unigenitus*, potępiającej jansenizm, do przyszłego soboru ekumenicznego, chociaż za pośrednictwem proboszczów zbierał szczegóły o mniemanych cudach na grobie dyakona Parys'a, wyznaje przecież, że największym z cudów świętego dyakona było pokutnicze jego życie. Po śmierci kardynała wielu proboszczów wniosło podanie do jego następcy, arcybiskupa Vintimille'a, prosząc o dalsze prowadzenie procesu, rozpoczętego za jego poprzednika. Jakoż w 1735 r. odbyło się śledztwo; pięć wybranych w tym celu cudów po sumiennem ich zbadaniu orzeczono za fałszywe i pozorne [4]). Z drugiej znów strony, co się tyczy natury faktów mniej lub więcej cudownych, jakie przed wypadkami konwulsyi mogły zajść na grobie dyakona Paris'a, nie potrzebujemy się bezpośrednio tu nimi zajmować; zauważymy tylko, że wszelką wątpliwość, mogącą zajść w przedmiocie tych cudów, łatwo będzie wyjaśnić z tego co powie-

---

inni: Hecquet i Bonaire przypisują konwulsyonizm zręczności osobistej i siłom naturalnym. Sławny chirurg Morand w dziele swem „Opuscules chirurgiens" opisuje próbę ognia, jakiej poddała się siostra Sonet, Salamandrą zwana. La Condamine, który spisał protokół ze scen ukrzyżowania, uważa konwulsye owe za czyste oszukaństwo.

[1]) Ob. Dictionnaire historique X. Feller'a. V-o Paryż. Prw. Recueil de litt. de philos. et d'histoire, Amsterd. 1730, str. 123, oraz protestanta „De Voeux" Amsterd. 1740. t. 8 i 9.

[2]) Między innymi X. J. Languet'a arcybiskupa Sens, i Mgr. Vintimille'a arcybiskupa Paryża.

[3]) Bern Picard. Cèrémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, t. IV, str. 182, Amsterd. 1736.

[4]) Ob. Biographie Universelle, t. 32, V-o Paryż.

my o istocie i o cechach konwulsyi, oraz innych szczególnych objawów, jakie im towarzyszyły; wyjaśnienie zaś to tem łatwiej będzie uwzględnić, że cuda, które jakoby miały zajść przed wybuchem konwulsyi na cmentarzu św. Medarda, stanowią jeden szereg wypadków, zmierzających do tych samych co konwulsye celów, jak to przyznała przeważna większość samych nawet jansenistów.

Wypadki, stojące w łączności z konwulsyonistami św. Medarda, dzielą się na trzy różne okresy.

Pierwszy okres. Franciszek de Paris, dyakon kościoła paryskiego, zatwardziały jansenista, *apelujący* i powtórnie się odwołujący od bulli *Unigenitus* do Koncilium pośród natchnionych przez fanatyzm umartwień, umiera z oświadczeniem na ustach, że trwa w swych przekonaniach legalności odwoływania się od bulli *Unigenitus* do soboru ekumenicznego, a umiera ze sławą jansenistowskiej świętości w d. 1 Maja 1727 r., pochowany na małym cmentarzyku św. Medarda.

Upłynęło zaledwie kilka miesięcy od śmierci fanatyka, aż tu zewsząd zaczynają ściągać pielgrzymki do jego grobu; odprawiają się nowenny do t. zw. błogosławionego; gorliwsi kładą się nawet na grobie, albo całują otaczającą go ziemię. Niebawem rozchodzą się wieści o cudownych uzdrowieniach. Wierzy w cud stronnictwo *apelujących*; wszak to Bóg za pośrednictwem swego sługi Paris'a oświadcza się za nauką jansenistowską! Jest to okres mniemanych cudów, o których mówiliśmy wyżej.

Drugi okres. W Lipcu 1731 r. zdarza się pierwszy wypadek konwulsyi u Amalii Pivert. W Sierpniu podlega im jakaś głuchoniema z Wersalu, a pod koniec tegoż miesiąca ksiądz Bescherrand. Odtąd „zmienił Bóg swoje widoki, powiada *zwolennik konwulsyonistów*, *Montgeron*, i tych, których używał ongi do uzdrawiania chorych, skazał na boleści bardzo dojmujące i na konwulsye nadzwyczajne i bardzo gwałtowne.“ Atoli 15 Lipca 1731 r. arcybiskup paryski de Vintimille zakazuje czcić grób Paris'a, a samemu dyakonowi cześć religijną oddawać. Pomimo tego zakazu na cmentarzu św. Medarda odbywają się nadzwyczajne zbiegowiska, konwulsye się rozpowszechniają, a konwulsyonistów niebawem na setki liczyć będą. Jednocześnie zjawiają się *mali* i *wielcy wspomożyciele*, *secoureurs* zwani.

Konwulsyonistom się zdaje, że otrzymują pewną ulgę w konwulsyach, gdy... każą się bić po żołądkach, gdy każą naciskać i nogami kopać swe ciało; to właśnie nazywano wspomożeniem *(des secours)*, udzielanem konwulsyonistom przeważnie przez mężczyzn, braci, zwanych wspomożycielami *(„Secoureurs“)*; ci bili swe ofiary pięścią, niekiedy po dwunastu kładli się na jednej desce, gniotącej ciało konwulsyonisty. Później z tego *wielkiego* wspomagania wytworzyło się *wspomożenie zabójcze (secours meurtriers)*, dokonywane przez uderzanie konwulsyonisty polanem drzewa, sztabą żelaza i t. p.

Na widok tych dzikich scen oburza się dwór paryski i król rozkazem gabinetowym z dnia 27 Stycznia 1732 r. zamyka cmentarz św. Medarda i pozwala otwierać go tylko dla pogrzebu umarłych. Jednocześnie wtrącają do więzienia głośniejszych konwulsyonistów.

Trzeci okres. Epidemia konwulsyjna ostatecznie ustalona. „Zaledwie wzbroniono wstępu na miejsce święte, które Pan Bóg zdawał się wybierać na spełnianie liczniejszych, aniżeli kiedykolwiek swych cudów... aż tu natychmiast mnóstwo osób porwały jeszcze dziwniejsze niż przedtym konwulsye..." I to także są słowa Montgeron'a, zwolennika konwulsyonistów.—Złe się szerzy pomimo nowego rozporządzenia królewskiego z dn. 17 Lutego 1733 r., zabraniającego konwulsyonistom wystawiania się na widok publiczny, a wszystkim poddanym— dozwalania na zbiegowiska i zgromadzenia konwulsyonistowskie; zwolennicy konwulsyonizmu zgromadzają się pokryjomu celem *konwulsyonowania;* do konwulsyi przybywają ekstazy, przemowy, prorokowanie, mówienie językami nieznanymi, zadziwiające niepodleganie uszkodzeniom ciała, przedstawianie na żywem ciele męki Chrystusowej i konania; stąd idą sceny *zabójczego wspomagania*, prób ognia, ukrzyżowania i t. p. Dziwne te objawy trwały aż do W. Rewolucyi francuskiej, a może nawet aż do czasów ostatnich [1]). Przez kilkanaście lat, od r. 1740 do 1758 uwaga publiczna była od tych scen odwrócona, ale w latach 1759 i 1760 znajdujemy sceny te tak żywe, jak dawno nie bywały; wtedy właśnie D'Alembert i La Condamine byli obecni scenom ukrzyżowania. Chwilowa ta konwulsyonistowska stagnacya nastąpiła skutkiem ukazania się filozofów czyli encyklopedystów, którzy przygotowali wielką rewolucyę francuską: janseniści zachwiali powagę Kościoła i powagę władzy państwowej, w sumienia i przekonania ludzkie wrzucili zarzewie zwątpienia, a tym sposobem przygotowali drogę niedowiarstwu i rokoszowi [2]); podczas gdy myśleli, że konwulsyonistowskimi cudami obalają nienawistny sobie jezuicki molinizm, w rzeczywistości sami ustępowali pola bezbożności i filozofizmowi. Uwagę świata zwrócili teraz na siebie Wolter, D'Alembert i inni, którzy wyzyskali jansenizm na korzyść swej bezbożności.

Wślad za ówczesnymi pisarzami albo raczej za naocznymi świadkami pragnęlibyśmy szczegółowo opisać rozmaite sceny, któreby dały dokładniejsze pojęcie o konwulsyach i innych towarzyszących im dziwnych objawach; moglibyśmy stawić przed oczyma czytelnika opowiadanie naocznego świadka sekciarskiego, takiego jak Carré de Montgeron, pod niebiosy wynoszącego konwulsye, jako objaw z nieba pochodzący; moglibyśmy też przytoczyć świadectwo naturalisty i antikonwulsyonisty, jakkolwiek również sekciarza, Hecquet'a, dalej, zdanie świadka takiego jak La Condamine, który w konwulsyonizmie chętnie widzi tylko oszukaństwo i nic więcej, i wreszcie moglibyśmy załączyć tu świadectwo katolika, Lataste'a, poddającego surowej krytyce fakta konwulsyonistów. Na to wszystko jednak nie pozwala brak miejsca. Mimo to, postaramy się dać ogólne przynajmniej pojęcie o tych konwulsyonistowskich dowodach, roztrząsając fakta, badając istotę ich i znamiona podług zeznań świadków o rozmaitych, już wspomnianych, przekonaniach; przytoczymy wiele szczegółów, zdolnych objaśnić i najdokładniej pouczyć czytelnika o istocie omawianych objawów.

---

[1]) *Hip. Blanc.* Le merveilleux dans le jansenisme etc. Paris, 1865, str. 27 nast.

[2]) Ob. *Bergier.* Dictionn. de Théologie, art. *Jansénisme.*

Dobiegliśmy wreszcie drugiej części naszego studyum o konwulsyonistach. w której to części spodziewamy się dostatecznie wykazać, że w faktach i w czynach konwulsyonistów niema nic, ale to bezwzględnie nic takiego, coby mogło przeciwnikom wiary i Kościoła katolickiego dostarczyć choćby najmniejszego dowodu przeciw Kościołowi, choćby najmniejszego pozoru do odrzucenia w nauce tegoż Kościoła pierwiastku nadprzyrodzonego lub cudów w szczególności, słowem, do napadania na świętość Kościoła; owszem przeciwnie, przez wszystkie wieki widzimy ciągłe starania władzy kościelnej o przechowanie w całości skarbu wiary i moralności, widzimy roztropność Kościoła w rozróżnianiu prawdy od fałszu, dobrego od złego, najwyższą ostrożność w przyjmowaniu pierwiastku nadprzyrodzonego albo choćby tylko pozanaturalnego *(praeter-naturale)* w uzdrowieniach i w innych faktach, za cudowne głoszonych przez tłumy.

Pierwsza nasza w sprawie konwulsyonizmu zasada jest następująca: Przypuściwszy nawet, że konwulsye na cmentarzu św. Medarda z towarzyszącymi im zwykle objawami miały w istocie początek pozanaturalny *(praeternaturalis)*, twierdzimy przecież stanowczo, że one nie mogły pochodzić ani pośrednio od Boga, ani bezpośrednio od aniołów, lecz że pochodziły od szatana.

W samych konwulsyach, w sposobie postępowania konwulsyonistów, w ich przemowach, w dążnościach całego tego *dzieła konwulsyi*, jak je zazwyczaj zapaleńsi konwulsyoniści nazywali, nie tylko, że nie dostrzega się nic, coby godne było dzieła bożego, ale przeciwnie, co się tam dzieje, niegodne jest współudziału niebios i nosi cechę dyabelstwa.

Dzieło konwulsyi nie dążyło do zaprowadzenia nowej formy w kulcie religijnym, lecz zwolennicy konwulsyi, janseniści, widzieli w nich potwierdzenie ze strony Boga swych błędnych nauk o łasce. To też aczkolwiek utrzymywali, że należą do Kościoła katolickiego, byli przecież jawnymi rokoszanami przeciw jego głowie i całemu ogółowi katolickich biskupów, wyjąwszy nielicznych biskupów francuskich, którzy ani pod względem cnoty, ani pod względem nauki nie stanowili ozdoby Kościoła; jednocześnie zaś ciż sami janseniści byli rokoszanami przeciw władzy państwowej.

Przytem co do samego dzieła konwulsyi, nie zgadzali się na jedno janseniści. Jedni, i to najpoważniejsi pod tym względem, jak Hecquet i inni, byli jawnymi przeciwnikami konwulsyi. Stąd też sami nawet konwulsyoniści rozpadali się na liczne sekty, pomiędzy któremi najbardziej się wyróżniali *Augustyniści*, czyli zwolennicy brata Augustyna, który, jak mówi Barbier [1]), kazał sobie leżącemu na stole w postaci Baranka bez zmazy oddawać cześć boską i *Vaillantyści*, zwani tak od imienia księdza Vaillant, który się być głosił uosobieniem Eliasza. Zamieszanie to w *dziele konwulsyi* opłakuje sam Montgeron, zwolennik konwulsyonistów, i powiada między innemi, że rozprawy między obiema wymienionemi sektami były prowadzone chyba dla uprawnienia błędów i mogły być owo-

[1]) Journal de la Régence et du régne de Louis XV (1718—1763), t. II str. 525.

cem tylko zbłąkanego umysłu albo szatańskiej pokusy [1]). Z tych samych też źródeł inne jeszcze wywodzą się sekty t. zw. *Melanżystów*, *Discernantów* i in. W takiem zaś zamieszaniu i w tak wyraźnym rokoszu przeciw prawowitej władzy czy można rozumnie upatrywać działanie i aprobatę boską?

Zresztą pominąwszy dążności i czyny konwulsyonistów, pytamy, czy same konwulsye można przypisywać Bogu? Rozróżniamy i odpowiadamy; jako dopust boży na karę nieszczęśliwym — można, jako aprobatę jansenizmu ze strony Boga, sprowadzającą te objawy — żadną miarą. Trudno przypuścić, aby Bóg był sprawcą tych bezładnych ruchów, tych przerażających kurczeń się całej ludzkiej postaci, tego wywieszania języka, tych krzyków dzikich, wycia, szczekania i t. p., i to dla okazania zgody niebios na czyny i zasady religijnych i państwowych rokoszan.

Może kto powie, że te dziwaczne objawy były doświadczeniem, zesłanem przez Boga na te święte osoby, że były jednym ze sposobów zwrócenia na nie ogólnej uwagi, nadprzyrodzony zaś pierwiastek okazywał się przedewszystkiem w okolicznościach, w czynach i w mowach konwulsyonistów. Odpowiadamy na to, że Pan Bóg ma daleko szlachetniejsze sposoby zwrócenia na swe sługi uwagi publicznej, i że właśnie nic się tak bardzo nie sprzeciwia boskiej interwencyi w czynach ludzkich, jak czyny i postępowanie konwulsyonistów. W owem konwulsyonistowskiem *wspomaganiu*, w sposobie zachowania się i w mowach konwulsyonistów, śmieszność walczy o lepsze z nieprzyzwoitością; więcej powiem, konwulsyonizm—to niemoralność zbratana z okrucieństwem,—to kłamstwo, a nawet okrucieństwo, świętokradztwo.

Konwulsyoniści naprzykład udają dziecięcą naiwność, jak świadczy wcale nie podejrzany świadek, konwulsyonista Montgeron [2]), który w tej udanej naiwności widzi szczególną łaskę niebios; modlili się, powiada Lataste [3]), w czasie golenia brody, by naśladować, jak mawiali, swego świętego, i popełniali tysiące innych dzieciństw, niegodnych ludzi dojrzałych. Ten sam autor opisuje następnie śmieszną i nieprzyzwoitą stronę zwykłego *wspomagania* młodych panien, pozwalających mężczyznom naciskać się, wstrząsać, huśtać, dozwalających w czasie swej modlitwy szarpać się za ręce, za nogi, za piersi, a nawet przewracających się z podniesionemi do góry nogami [4]). Nie mniej dziwaczną postawę przybierali mówcy i improwizatorowie konwulsyonistowscy [5]).

Same ich mowy bywały przepełnione kłamstwami, co spowodowało D'Alemberta do wypowiedzenia następującego niepodejrzanego świadectwa: „Zapewniają, że konwulsyoniści zaczęli przepowiadać wypędzenie jezuitów nazajutrz po dokonanym fakcie; tak to oni zawsze prorokowali. Skoro spostrzegli, że przepowiednie się nie spełniały, uciekali się do łatwego wykrętu: dozwolił Pan Bóg, mawiali, nieprawdzie przeniknąć do dzieła (konwulsyonistowskiego),

---

[1]) T. II, 2-e partie. Idée de l'état des convulsionnaires, str. 19.
[2]) Loc. cit. str. 88.
[3]) Lettres theolog. t. II, str. 298; i t. I, str. 111.
[4]) Lettres theolog. prw. wypadek z wdową Thevenet pod koniec tego artykułu.
[5]) *Lataste*, t. II, str. 929 i 930. *Prw. Picot*, przytoczony w następnej nocie.

by bardziej jeszcze zaślepił upartych [1]). Sam nawet Montgeron, zauważmy to dobrze, nie śmie chwalić wszystkich przemów konwulsyonistowskich. Powiada on, że w pierwszych latach wprawdzie zdarzali się mówcy, których umysł oświecało nadprzyrodzone światło, ale w ostatnich tych czasach niektóre przemowy były tylko wytworem rozpalonej wyobraźni, mowy zaś augustynistów i vaillantystów bywają zwykłym tylko skutkiem dyabelskiego poduszczenia. Co się zaś tyczy t. zw. małego *wspomagania*, to nawet sam Montgeron niebezpieczeństwo jego pod względem moralności uznaje i usilnie nawołuje do ostrożności, przestrzegając braci, by unikali sideł szatańskich, albowiem w dziele konwulsyonistowskiem zdarza się nieraz zaspakajanie przewrotnych instynktów [2]). Co więcej, jeśli mamy wierzyć Barbier'owi, to „niezawodną jest rzeczą, że mamy dziesięć do dwudziestu dziewcząt (konwulsyonistek) przy nadziei, i że mistrze konwulsyonistowskiej nauki i proroctw zachęcają kobiety z ludu, które uległy ich zasadom, aby same oddawały im swe córki, co też one czynią celem podobania się Bogu“ [3]).

Hecquet, sam sekciarz, również żadnej pod tym względem nie zostawia wątpliwości [4]).

I wreszcie, cóż może mieć wspólnego z dziełem bożem okrucieństwo t. zw. wielkiego *wspomagania*, zwłaszcza wspomagania *zabójczego*, owych prób ognia i miecza, scen ukrzyżowania i t. p.? Do okrucieństwa dodajmy rozpacz. Poncet widział jedną konwulsyonistkę, która chciała sobie twarz paznogciami poszarpać i przez okno się rzucić [5]). A ileż-to działo się bluźnierstw i świętokradztw!? „Pewnego pięknego poranku jedna ze stowarzyszonych powiada: dzicy oddają cześć słońcu, a jednak czczą Boga, albowiem Bogiem jest słońce! Inna znów posunęła się w swej bezbożności aż do odprawiania Mszy św., i, co prawie nie do uwierzenia, księża służyli jej do Mszy, a przytem pragnęli, by świat podziwiał wspaniałość, z jaką ta dziewczyna sprawowała to świętokradztwo“ [6]). Montgeron przytacza zdarzenie, że jedna z sióstr konwulsyonistek z godnością i powagą odprawiała Mszę św. od początku do końca w języku nieznanym (który bezwątpienia wcale nie istnieje). Ale odprawiała ona tę mszę leżąc na wznak i poruszając się niekiedy tak niesfornie, że musiano przytrzymywać jej ubranie, by zapobiedz wszelkiej nieprzyzwoitości [7]). Taka to była powaga i godność konwulsyonistów!

Nieco może zadługo zatrzymaliśmy się nad pierwszą naszą zasadą w sprawie konwulsyonizmu, lecz zależało nam bardzo na tem, by wykazać, jak daleki był konwulsyonizm od nadprzyrodzoności, i jak niesłusznie starali się niedowiarkowie osłabić cuda i świętość Kościoła przez wzgląd na sceny jansenistowskie. Już choćby z powyższych danych przekonać się możemy, jak dalekie są

---

[1]) *Picot.* Memoires pour servir a l'histoire éccles. pendant le XVIII siécle, r. 1733, t.II , str. 117 (wyd. paryskie 1815).

[2]) t. II, cz. 4, str. 33—35. [3]) t. II, str. 527.

[4]) Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidémie convulsionnire (1733) str. 69 nst.

[5]) L'abbé *des Essarts* (zw. *l'ontce*). Lettres sur l'oeuvre des convulsions. przytocz. p. Lataste'a.

[6]) *Picot.* Loc. cit. [7]) T. II, str. 25, 55.

cuda jansenistowskie od owego spokoju, godności, nieskalanej moralności, od owych podniosłych celów, które towarzyszą słowom i czynom, nadprzyrodzonym objawom ekstazy, wizyi i t. p., okazywanym przez Świętych, których czci Kościół katolicki.

Przejdźmy teraz do drugiej a zarazem ostatniej zasady w omawianym przedmiocie konwulsyonizmu, którą jako mniej ważną pod względem apologetycznym, pokrótce tylko wyjaśnimy.

Usunąwszy z konwulsyonizmu wszelką nadprzyrodzoną siłę, jako niegodną Boga, jakże wytłómaczyć, pytam, dziwną sprawę konwulsyonizmu?

Druga zasada. Niema wątpliwości, że w objawach konwulsyonizmu często przeważną rolę grało oszustwo. Prócz oszustwa bywało wiele objawów czysto naturalnych. Pomimo to wszakże, bez przypuszczenia w konwulsyonizmie mocy szatańskiej, trudno będzie, zdaje się, wytłómaczyć wszystkie jego objawy.

Oszukaństwo rzeczone, ogólnie biorąc, znajdujemy w sposobie postępowania jansenistów, w cudach jansenistowskich i w przemowach konwulsyonistów. Sceny ukrzyżowania np., takie, jak nam podaje La Condamine, noszą widoczne ślady grubego oszustwa, jakkolwiek, powtarzamy, nie chcemy twierdzić, aby ono samo wystarczało do wytłómaczenia całości konwulsyonizmu [1]).

Co się tyczy objawów naturalnych chorobliwych, napotykanych w konwulsyonizmie, to po ich wyjaśnienie odsyłamy czytelnika do najnowszych studyów nad histeryą, do prac d-ra Charcot'a i jego uczniów, zwłaszcza Richer'a. *(Etudes cliniques sur la grande hystérie*, Dodatek: *L'Hystérie dans l'histoire*, 3-me séction, *Convulsionnaires*, str. 866 nst. [2]). Mówiąc o konwulsyonistach św. Medarda, tylko dla tego nie udowadniamy szczegółowo popełnianego tam oszustwa i naturalnych przyczyn niektórych objawów, że ta strona sprawy nie znalazła zbyt wielu przeciwników, prócz jansenistów, albo raczej prócz samych tylko zwolenników konwulsyonizmu, a powtóre dla tego także, iż rzeczywista trudność w odróżnieniu sztuki i natury z jednej, a współudziału szatana z drugiej strony, zaczyna się w konwulsyonizmie dopiero przy objawach, o których teraz mówić będziemy. Naprzód wszakże musimy zrobić uwagę odnośnie do dzieł, któreśmy wyżej przytoczyli. Lekarze ze szpitala Salpètrière są to naturaliści *à priori*; wszystko ich zdaniem tłómaczy się histeryą; i napróżno powołują się oni, zwłaszcza Richer, na dokumenta historyczne, czy to przytaczane podług Figuier'a, który sam cytaty czerpie z Calmeil'a, czy też nawet na dokumenta dobywane z samego Calmeil'a. Albowiem ten ostatni wyrzuca poprostu to, co przeszkadza jego z góry powziętej teoryi i, co ważniejsza, często rozumuje na swój sposób, zwłaszcza w przedmiocie konwulsyi pani Thévenet, o której zaraz mówić będziemy. Hypolit Blanc [3]) zestawia tekst Lataste'a z tekstem Calmeil'a, chcąc wykazać, jak ten ostatni przez fałszowanie dokumentów ułatwia sobie swe naturalistyczne tłómaczenie objawów

---

[1]) *Prw.* Sprawozdanie La Condamine'a u *Hipp. Blanc'a.* Le Merveilleux dans le jansénisme etc. Paris. 1865, str. 104 nst.

[2]) Pojęcie o histeryi podług Charcot'a i Richer'a dał ks. Waffelaert w artykule *Démoniaques de la Salpétrière* w czasop. Science cath. 15 Kwiet. 1888 r.

[3]) Le Merveilleux dans le jansénisme. Paris 1865, str. 153 nst.

konwulsyonizmu. Czytelnik przeto znajdzie u Richer'a wszystko, czego potrzeba do wytłómaczenia histeryą lub inną jaką podobną chorobą wszystkich faktów, które naturalnym sposobem wytłómaczyć się dadzą, ale przy tem nie powinien zapominać o zmianach, porobionych przezeń w niektórych tekstach Calmeil'a, jak również o naturalizmie *à priori* w przekonaniach tego ostatniego pisarza [1]).

Wreszcie, co się tyczy objawów konwulsyonizmu pozanaturalnych *(praeternaturales)*, to ocena ich, podana przez Lataste'a, wydaje się nam najzupełniej słuszną. Oto niektóre z pomiędzy wielkiego mnóstwa faktów, jakie, zdaniem tego teologa, przypisać należy absolutnie szatanowi: Wdowa Thévenet „wznosiła się od czasu do czasu na siedm lub na ośm stóp ponad ziemię, aż do sufitu; a unosząc się, pociągała za sobą na trzy stopy od ziemi dwie inne osoby, które całym ciężarem swoim u jej nóg wisiały...

„Wypadek w pewnem znaczeniu jeszcze bardziej dziwny, wypadek wprost straszny. Podczas gdy wdowa Thévenet podnosi głowę do góry, spódnice jej i bielizna zwijają się jakby własną siłą ponad jej głową..."

Lataste następnie zaznacza fakt, że konwulsye wybuchały właśnie w chwili, kiedy osoba dotykała grobu dyakona Paris'a, a bezzwłocznie ustępowały, skoro tylko ją od grobu odsuwano.

„Nadzwyczajność jeszcze bardziej bywała widoczna w pewnych doświadczeniach, które czyniono. Relikwie mniemanego świętego przykładano już to dzieciom, już to innym osobom, nie mogącym ich dostrzedz, osobom nawet w głębokim śnie pogrążonym, a natychmiast za tem przyłożeniem następowały gwałtowne konwulsye. Skoro usunięto relikwie, natychmiast ustawały konwulsye....

„Niezliczone są jeszcze cudowności w okrutnych doświadczeniach, jakim poddawano dziewczęta konwulsyonistki, bez ranienia ich wszakże.... Nisettę np. bito w głowę czterema drewnami. Czterech ludzi tłukło pięściami w głowę Małgorzatę — Katarzynę Turpin, a polanem tak grubem, że zaledwie obiema rękami podnieść je było można, uderzano ją po żołądku, po plecach, po bokach, a niekiedy po twarzy; takich zaś razów dawano jej aż do dwóch tysięcy. Uderzenia te wszakże nawet śladu skaleczenia nie pozostawiały."

Trzeba przyznać, że anestezya i analgezya są tu nieco zadaleko posunięte.

Zakończenie. Dziwne konwulsye na cmentarzu św. Medarda należą do wypadków historycznie pewnych. Część towarzyszących im faktów, albo przynajmniej pewne okoliczności przypisać należy oszustwu; część ich tłómaczy się przyczynami naturalnemi, zwłaszcza chorobami nerwowemi, a w szczególności hysteryą. Pewne atoli objawy nie dają się zasadniczo wytłómaczyć inaczej, tylko siłą pozanaturalną. Lecz siłą tą nie może być ani Bóg, ani duchy dobre, a zatem jest nią widocznie duch ciemności. Dalecy od upatrywania w konwulsyonistach jakiegokolwiek dowodu przeciw nauce Kościoła, przeciw jego świętości, przeciw cudom i wogóle przeciw nadprzyrodzoności, znajdujemy w nich, przeciwnie, potwierdzenie nieomylności kościelnego nauczania, dowód roztropności i oględności Kościoła, argument *à contrario* na korzyść nadprzyrodzonych obja-

[1]) *Prw.* Art. *Démoniaques* w *Science cath.* loc. cit.

wów w żywotach Świętych Sług bożych, wyraźną dosyć wskazówkę istnienia szatana i jego smutnego, nietylko ukrytego, ale nawet jawnego za dopuszczeniem bożem współudziału w sprawach tego świata. *(Waffelaert S. T. D-r).*

X. W. S.

KOSMOGONIA. Pod nazwą kosmogonii rozumiemy ogół nauk, traktujących o początku świata.

Starożytność wytworzyła liczne pod tym względem systemy; Hezyod, Anaxagoras, Plato, Arystoteles, a jeszcze przed nimi święte księgi Wschodu, próbowali — każdy na swój sposób — rozwiązać wielkie zagadnienie, które w pierwszym rzędzie między wszystkiemi innemi narzucało się umysłowi człowieka. Ze wszystkich tych systemów, jakieśmy w spuściźnie przejęli od starożytności, ostał się jeden, który jest wypisany na czele Księgi Rodzaju. Zdaniem samych nawet racyonalistów, jest on o tyle wyższy od wszystkich innych, o ile dzień jest różny od nocy.

Mówimy w art. *Dni stworzenia w Księdze Rodzaju*, jak dalece nowożytne odkrycia geologiczne aż do najdrobniejszych szczegółów potwierdzają kosmogonię biblijną. W niniejszym artykule zaś rozważymy jedną tylko stronę tego zagadnienia, a mianowicie początki świata nieorganicznego, to jest dzieło dwóch pierwszych *dni* Genezy, jestestwa bowiem organiczne ukazują się dopiero w *dniu* trzecim. Aczkolwiek wiedza mniej jest dokładna w przedmiocie tych czasów pierwotnych, aniżeli w przedmiocie następnych okresów historyi kuli ziemskiej, ciekawa jednak rzecz wiedzieć, czy poglądy, jakie ona mniej lub więcej poważnie w tym przedmiocie wypowiada, zgadzają się lub nie zgadzają z danemi biblijnemi.

Że ziemia nie zawsze przedstawiała widok, jaki dziś przedstawia, że przechodziła różne fazy, wykazujące na jej powierzchni i w jej budowie prawie nieustanny rozwój, to fakt, który geologia najniewątpliwiej stwierdziła. Świeże jeszcze odkrycia, dokonane przez tę naukę, świadczą, że w pewnej, względnie świeżej epoce czasu człowiek wcale nie istniał, że jeszcze dawniej, same nawet otaczające nas zwierzęta nie ożywiały sobą przyrody, że wreszcie poprzednio jeszcze nie było ani roślinności ani zwierząt, lecz sama tylko naga ziemia tam, gdzie ją już były opuściły wody.

Nikt nie zaprzecza i zaprzeczyć nie może tego rozwoju, znamionowanego przez kolejne objawy roślinnego i zwierzęcego życia.

Paleontologia czyli nauka o jestestwach, jakie kolejno po sobie następowały w czasach geologicznych, okazuje ślady albo resztki roślin i zwierząt bez liku, poukładane jedne nad drugiemi w warstwach osadowych, stanowiących zwierzchnią część skorupy ziemskiej, a porządek, w jakim się te resztki poukładane ukazują, zostaje, ogółem biorąc, w stosunku do rozwoju ich organizacyi. Mówiąc językiem Ksiąg Świętych, roślinność ukazuje się przed zwierzętami, ryby przed czworonogami, a czworonogi przed człowiekiem.

Ale czy warto się zatrzymywać nad jakąś istotą niższego rzędu, która przedstawia pierwsze zaledwie objawy życia? Czyż nie lepiej byłoby wznieść się znacznie wyżej w szeregu wieków i śledzić samą materyę, przekształcającą się i rozwijającą podług praw ustanowionych przez Stwórcę?

Można to uczynić, tylko tu oświadczamy z góry, że porzucamy dziedzinę faktów należycie stwierdzonych, a stajemy na gruncie przypuszczeń. Atoli bywają przypuszczenia tak uzasadnione, że stanowczo zniewalają umysł człowieka; i sądzimy właśnie, że historya ziemi przed ukazaniem się na niej życia należy do rzędu tego rodzaju przypuszczeń.

Niemasz zapewne dziś geologa, któryby zaprzeczał, że nasza kula ziemska, zanim stwardniała—przynajmniej na swej powierzchni, znajdowała się cała w stanie płynnym albo grząskim, ciastowatym. Inaczej nie dadzą się wyjaśnić ani kształt jej kulisty, ani jej spłaszczenie u biegunów, ani stopniowy przyrost stwardnienia skał, przyrost ich temperatury i głębokości.

Rzecz dowiedziona, że ciało płynne, odosobnione w przestrzeni, nabiera samo przez się formy kulistej. Prawdę tę oddawna stwierdziły rozmaite dostrzegane w naturze zjawiska; doświadczalny i namacalny jej dowód złożył pewien uczony belgijczyk, Platean; odrobina oliwy, umieszczona przezeń w płynie utworzonym z pomieszania wody z alkoholem, w jego oczach od razu przybrała formę kulistą, najzupełniej prawidłową. Idąc dalej w tem dowcipnem doświadczeniu, nadał on kuli tej ruch obrotowy przy pomocy metalicznej pałeczki, przebijającej ją na wylot, i przy takim ruchu widział, że kula ta nabrzmiewała na równiku a płaszczyła się u biegunów. Trudno doprawdy wymarzyć bardziej jasne stwierdzenie płynnych początków naszej planety.

Jeśli mamy wierzyć większości geologów, to płynny ten stan naszego globu bynajmniej się jeszcze nie skończył. Ogólnie biorąc, kula ziemska jest tylko olbrzymią massą płynną albo grząską, ciastowatą, pokrytą cienką, bo zaledwie 50 do 60 kilometrów grubości wynoszącą skorupą.

Nie wystarcza powiedzieć, że kula ziemska była niegdyś w stanie płynnym albo grząskim. Materya może przybierać formę jeszcze bardziej prostą. Dziś już jest rzeczą udowodnioną, że wszystkie ciała, nie wyłączając nawet tych, które składają naszą atmosferę i któremi oddychamy, mogą być na przemian ciałami stałemi, płynnemi i lotnemi czyli gazowemi. Ostatni ten stan jest z pewnością najprostszy, i można przypuszczać, że to jest stan pierwotny, w którym materya została stworzona.

Co więcej jeszcze, otaczające nas ciała, zwłaszcza zaś ciała stałe i płynne, przedstawiają się oczom naszym po większej części w stanie kompozytów czyli połączeń chemicznych. Glina, krzemionka i wapno, naprzykład, są zwykłą tylko mieszaniną chemiczną, aluminium, silicium i calcium z kwasorodem. Woda powstaje z chemicznego połączenia dwóch gazów: kwasorodu i wodorodu. Sam nawet kwas węglany, wytworzony przez palenie, składa się z węgla i kwasorodu! Otóż, trochę trudno przypuścić, i w rzeczywistości nie przypuszcza się wcale, aby materya od początku przedstawiała to skomplikowane połączenie różnych pierwiastków. Musiała ona być stworzoną w stanie ciał prostych i odosobnionych atomów. Następne zbliżanie się cząsteczek gazowych pociągnęło naturalnie za sobą pewne łączenie się tych cząsteczek, pomiędzy któremi zachodziło pewne wzajemne powinowactwo.

Przypuszczenie, jakie tu stawiamy, wcale nie jest tak dowolne, jakby się to mogło wydawać na pierwsze wejrzenie. Opiera się ono na danych najpewniejszych z zakresu astronomii i nauk fizycznych. Tylko to przypuszczenie tłómaczy nam dziwne analogie ruchów, formy i natury systemu słonecznego, jeśli nawet nie całego wszechświata. Gdyby ziemia była stworzona w stanie stałym albo nawet ciekłym, pozostawałaby zawsze odosobniona w przestrzeni. Tem samem nie miałaby nigdy żadnej wzajemności pochodzenia z innemi gwiazdami, ani nawet z planetami, i skutkiem tego nie wiedzielibyśmy, dla czego podlega ona tym samym prawom i dla czego przedstawia w sobie połączenie chemiczne tych samych co owe planety substancyi.

Harmonia taka, jak łatwo pojąć, nie może być dziełem przypadku. Zwróciła ona też na się uwagę astronomów, którzy wyprowadzili z niej nową następującą teoryę, którą prawie całkowicie zawdzięczamy Laplace'owi.

Początkowo, materya składająca ziemię, planety, ich satellitów a nawet słońce samo, była rozrzucona w tej całej przestrzeni, którą dziś zajmują te gwiazdy. Stanowiła ona jedną olbrzymią masę gazową, której promień, idący w równym kierunku od słońca do Neptuna, — planety najdalej wysuniętej w naszym systemie słonecznym, równa się więcej, niż jednemu miliardowi mil.

Mgławica ta, początkowo nadzwyczaj rzadka, nieskończenie rzadsza, powiada Faye, aniżeli powietrze pod dzwonem machiny pneumatycznej, gdzie chciano upatrywać próżnię, powoli zaczęła gęstnieć. Skutkiem prawa przyciągania, któremu była podległa, atomy jej skupiały się i tworzyły molekuły. Ruchy te lokalne i bez porządku uskuteczniane, sprowadziły prawdopodobnie obrót materyi, dokonywający się od zachodu ku wschodowi.

W samych początkach obrót ten musiał być nadzwyczaj powolny; ale zwiększał się w miarę zgęszczania się mgławicy. Molekuły położone w obrębie tej olbrzymiej kuli gazowej dążyły do środka tej kuli, gdzie natrafiały na inne molekuły, idące pod pewnym kątem i obdarzone daleko mniejszą szybkością. Uderzając o nie, udzielały im cząstkę swej pierwiastkowej szybkości, co, rozumie się, musiało z czasem spowodować widoczne zwiększenie się obrotowego ruchu całej mgławicy.

Atoli, w miarę wzmagania się ruchu obrotowego, wzmagała się siła odśrodkowa czyli odrzucająca, kosztem siły dośrodkowej czyli przyciągającej. Jest to rzeczywiście znane prawo mechaniczne, że w miarę szybszego obrotu wzmaga się siła odśrodkowa. Zwykłym tego przykładem jest proca. Stąd też, skoro obrotowa siła mgławicy wzmagała się coraz bardziej, musiała nastąpić chwila, kiedy siła odśrodkowa odniosła przewagę nad siłą dośrodkową, która dotychczas utrzymywała w jedności całą massę mgławicy. Rozumie się, że zjawisko to nastąpiło naprzód na krańcach olbrzymiej kuli, gdyż ze względu na większą odległość od środka, siła przyciągająca była tam słabsza. Kawały materyi gazowej nieskończenie rzadkie w rozmaitych czasach oderwały się od całości. Ruch obrotowy, któremu one podlegały od początku, wtedy gdy jeszcze stanowiły część mgławicy pierwotnej, trwał w dalszym ciągu, ale przemieniał się powoli w ruch przenośny około massy środkowej.

Powoli gazowe pierwiastki tych oderwanych materyi twardniały, ulegając tym samym prawom i przechodząc te same fazy, jakie przechodziła mgławica główna, ale w czasie o tyle krótszym, o ile massa materyi tych oderwanych części była mniejsza.

Samo to zbliżenie molekułów wywołało rozwój silnego żaru, który z częściowych oddzielnych mgławic uczynić miał rozpalone gwiazdy, chwilowe słońca, będące—każde oddzielnie—ogniskiem światła. Po stanie gazowym nastał stan płynny, a po stanie płynnym stan stały, który ostatecznie utworzył *planetę*. Po jakimś czasie powierzchnia, jeśli nie cała nawet massa gwiazdy, ostygła i życie mogło się na niej rozpocząć.

Ale przedtem jeszcze, drugorzędne te gwiazdy, jeszcze w stanie gazów się znajdujące, zostawiały za sobą w przestrzeni kawały materyi kosmicznej, które, zgęszczając się same, utworzyły naszych satellitów. Chociaż są one w pewnem znaczeniu benjaminkami w naszym systemie słonecznym, to jednak trzeciorzędne te gwiazdy z powodu niewielkiej względnie ich objętości nie mniej od innych gwiazd są posunięte w szeregu transformacyi, jakie każde ciało niebieskie zdaje się przechodzić. Nie tylko przestały te satellity świecić same przez się, nie tylko zgęszczanie się ich zostało ukończone, ale nadto nie posiadają one ani atmosfery, ani wód płynnych. To przynajmniej stwierdzają uczeni na powierzchni naszego księżyca, jedynego satellity, dostępnego naszym badaniom.

Podczas gdy planety i ich satellity przebiegały te rozmaite koleje, będące zapowiedzią tych przejść, jakie czekają gwiazdę centralną, główna mgławica-rodzicielka przechodziła ze swej strony z nieskończoną powolnością szereg swych wiekowych transformacyi. W jej centrum wytwarzało się olbrzymie ognisko gorąca, będącego wynikiem jej zgęszczania się, i wyrzucało w przestworza promienie światła. Odtąd słońce nasze było już uformowane, a z niem nasz planetarny system.

Takie jest w streszczeniu nadzwyczaj prawdopodobne pochodzenie naszego świata słonecznego, to jest owego olbrzymiego mnóstwa gwiazd, jakie zaludniają przestworza niebios.

Nie tu miejsce podawać bardzo poważne argumenta na poparcie tej hypotezy. Powiemy tylko, że w naturze wszystko się odbywa tak, jak gdyby hypoteza ta była prawdziwa, — wszystko; jednostajny z dwoma tylko wyjątkami kierunek ruchów obrotowych i krążenia planet naokoło słońca, szybkość tych ruchów, względna gęstość planet, stan fizyczny każdej z tych planet i t. d. To też Laplace mógł powiedzieć, iż najwyraźniejsza oczywistość przemawia za tem, że układ tych ciał niebieskich nie jest skutkiem przypadku.

Powiedzieliśmy, prawda, że były dwa wyjątki w jednostajności kierunku, w jednostajności ruchów niebieskich. Sądzono bowiem, że satellity Uranus i Neptun posiadały ruch wsteczny, od wschodu na zachód. Słusznie też z tego wnoszono, aczkolwiek nie można jeszcze było twierdzić na pewno, że ruch obrotowy obu tych planet w ten sam sposób uskuteczniać się musiał.

Anormalne to zjawisko spowodowało pewnego znanego astronoma, Faye, do odrzucenia systemu Laplace'a, i do postawienia na jego miejsce nowej hypotezy, podług której wiek planet pozosta-

wałby w prostym stosunku do ich zbliżenia względem słońca. Naszem zdaniem jednak, wsteczny ruch Uranusa i Neptuna nie wymaga bynajmniej odrzucenia teoryi, tak gruntownie skądinąd uzasadnionej, jak teorya Laplace'a; dostateczne zaś wyjaśnienie omawianego zjawiska znajdujemy w samem położeniu Uranusa i Neptuna. Już bowiem przez to samo, że obie te planety są najbardziej oddalone od gwiazdy centralnej, musiały się utworzyć w czasie, kiedy mgławica była jeszcze tak rozległa, że jej pierwiastki odgrywały rolę ciał odosobnionych w przestrzeni, a tem samem rządziły się prawami Keplera. Ta uwaga sama jedna wystarcza, naszem zdaniem, do wytłómaczenia wstecznego ruchu rzeczonych planet [1]).

Koniec końcem, nowa teorya Faye'ego ma ten sam punkt wyjścia, co teorya Laplace'a: to jest gazowe początki ziemi i całego świata. Można powiedzieć, że dziś niema dwóch zdań na tym punkcie.

Biblia nie tylko nie zaprzecza tym nowym pojęciom z zakresu kosmogonii, lecz pierwsza naprowadza na nie myśl naszą. Stan, w jakim ukazuje nam materyę zaraz po jej stworzeniu, dziwnie się zgadza z hypotezą Laplace'a o mgławicy pierwotnej. Najbardziej upowszechnione tłómaczenie Biblii, Wulgata, powiada, że ziemia była wtedy *„inanis et vacua“ (pusta i próżna);* dokładniej jednak wypowiada tę myśl grecki przekład Siedmdziesięciu, gdy mówi, że ziemia była *„invisibilis* et *incomposita“ (niewidzialna i bezkształtna).*

Inni tłómacze oryginalnego tekstu hebrajskiego, posługując się jeszcze silniejszem wyrażeniem, nazywają ziemię w owym stanie chaotycznym *nicością.* Przyznać trzeba, że trudno było lepiej określić materyę gazową i dziwnie rozrzedzoną, która stanowiła pierwotną mgławicę. Zgodność ta Biblii z nowożytnemi pojęciami kosmogonicznemi jest rzeczywiście uwagi godna.

I to nie tylko niektórzy tłómacze i komentatorowie pojmowali w ten sposób drugi wiersz Księgi Rodzaju; wszak dla tego, że oni je tak pojmowali, większość Ojców Kościoła wierzyła w tożsamość substancyi, wchodzących w skład ciał niebieskich i ziemskich. Ś. Bonawentura wyraża całą kościelną pod tym względem tradycyę, gdy mówi: „Ogół upatrywał w słowach: *In principio creavit Deus coelum et terram*, istotę wszystkich rzeczy stworzonych; jest ona przeto jedna i ta sama, a z tego trzeba wnioskować, że ciała niebieskie i ciała ziemskie wytworzone zostały — *quantum ad esse*, z jednej i tej samej materyi. *(Sentent. II. 12).*

Na tym więc punkcie tak samo jak na wielu innych Biblia wyprzedziła naukę. *(Hamard).*

X. W. S.

KOŚCIÓŁ. I. Kościół w zwykłem znaczeniu tego wyrazu, t. j. w znaczeniu, w którem rozumiemy Kościół katolicki, apostolski, rzymski, jest to duchowe, ale w rzeczywistości widzialne społeczeństwo ludzi, wierzących w Jezusa Chrystusa swego założyciela, biorących udział w Jego łaskach, zostających tu na ziemi pod władzą Jego Namiestnika i biskupów, w jedności z Nim zostających.

---

[1]) Ob. Origine du Monde w czasop. *Controverse* i w *Contemporain.* Listop. 1885, jak również w *Cosmos* 1886, t. I, str. 453.

II. Tego więc jedynego tak pojmowanego Kościoła, postaramy się wykazać: 1) boskie pochodzenie i trwanie, 2) przeznaczenie czyli cel również boski, 3) własności, 4) wyróżniające go znaki, czyli apologetyczne cechy. Cztery te punkta będą przedmiotem czterech rozdziałów niniejszej rozprawy, przy każdym z których dołączymy pierwiastek sporny czyli trudności i zarzuty, podnoszone przeciw Kościołowi.

§ I. Boskie pochodzenie i trwanie Kościoła.

I. Istnienie Kościoła jest faktem, który zaprzeczyć się nie da i którego też nikt nie zaprzecza. Ale czy to istnienie jest faktem czysto ludzkim, wywołanym przez przyczyny czysto naturalne, rządzonym ogólnemi prawami historyi bez żadnego współudziału pierwiastku nadprzyrodzonego, zarówno w początkach jak w długotrwałem tegoż Kościoła istnieniu? To właśnie bezwzględnie twierdzą rozmaite herezye, przypisując przyczynom wyłącznie naturalnym to, co w wierze i w praktyce Kościoła sprzeciwia się ich własnym wierzeniom i ich własnym praktykom. — Ale Kościół, począwszy od apostolskiego symbolu wiary, a skończywszy na Soborze Watykańskim, głosi się być faktem nadprzyrodzonym, przez Boga objawionym, przedmiotem wiary do zbawienia duszy koniecznej *(Prw.* 2-o *Constit.* Con. Vat. *Prolog).* I w rzeczywistości:

1-o Chrystus, Syn Boży, zapowiedział, że On sam zbuduje sobie Kościół na Piotrze, synu Jana; i w istocie zbudował go na nim, powierzając mu najwyższą władzę społeczną, którą też częściowo udzielił biskupom i massom wiernych, stanowiącym lud i będącym przedmiotem tej społeczności. Ewangelia mówi o tem tak wyraźnie, że niema potrzeby przytaczać jej tekstów.

2-o Nie mniej wyraźnie o istnieniu, rozwoju i nieprzerwanem trwaniu tego Kościoła, zbudowanego przez Chrystusa, świadczy kościelna i świecka historya; a Kościół sam o sobie mówi, że podług wyraźnej obietnicy swego założyciela i zgodnie z istotowym celem swego założenia, trwać będzie nieprzerwanie, t. j. ani zburzyć się nie da, ani nie zaginie na wieki. Chrystus jest z nim aż do skończenia wieków i polecił mu nauczać wszystkie narody ziemi; na mocy to właśnie nadprzyrodzonej boskiej assystencyi, nie zaś skutkiem przyczyn naturalnych, najczęściej mu wrogich, istnieje on przez wszystkie wieki; Kościół tak dalece jest o tem przekonany, i tak dalece nie liczy na względy ludzkie lub pomyślne dla jego wciąż zagrażanego istnienia okoliczności, że jako na dowód swej boskości powołuje się na to dziwne, a naturalnym sposobem niewytłómaczone zjawisko swego nieustannego trwania. *(Prw. I Constit.* Con. Vat. c. III).

II. Przeciw tej nauce podnoszą podwójny zarzut: zarzut *heretycki*, który mniema, że dziełem założonem przez Jezusa Chrystusa i boską jego mocą trwającem nie jest Kościół katolicki rzymski, lecz jakiś Kościół *niewidzialny*, z którym tamtego utożsamiać nie należy; i zarzut *racyonalistowski*, utrzymujący, że Kościół jest dziełem tylko ludzkiem, przewidzianem i mniej-więcej wyraźnie zamierzonem przez Chrystusa, moralnie wypracowanem przez Jego uczniów, i jak każda sekta, jak wszelka szkoła, podległem wpływom

i losom ludzkim. Posłuchajmy oddzielnie każdego z tych dwóch zarzutów, które tylokrotnie świat napełniały swemi deklamacyami.

1-o Tak jest, powiada naprzód dawna i nowożytna herezya, której w najwyższym stopniu zależy na tem, aby usprawiedliwić swe zerwanie z Kościołem Chrystusowym, tak jest, Chrystus chciał ustanowić i w rzeczywistości ustanowił Kościół; ale jakaż to tego Kościoła natura i w jakich ustanowiony on został warunkach? Chrystus chciał zbawiać dusze, urabiać je do służenia Bogu w duchu i w prawdzie, ozdabiać je cnotami duchowemi i łaskami nadprzyrodzonemi; królestwo Jego nie jest z tego świata; chce On tylko panować nad sercami przez słodką miłość swoją. Kościół zatem Jego jest niewidzialny.

Odpowiadamy, że Chrystus, widzialnie obecny na ziemi, za widzialną podstawę swego Kościoła przyjął Szymona, syna Janowego, przyłączając doń widzialne również grono apostołów, którym polecił widzialnie przepowiadać, chrzcić rządzić ludźmi widzialnymi i dotykalnymi. Prawda, że odkupienie odnosi się przeważnie do dusz ludzkich, ale ogarnia ono, uświęca i zbawia całego człowieka z duszą i ciałem, rodziny i ludy, wszystkie plemiona i wszelkie stany ludzi. Nadto, aczkolwiek życie zewnętrzne i stosunki społeczne zajmują w odniesieniu do zbawienia miejsce drugorzędne, to jednak i te Chrystus chciał przeniknąć swym duchem, nie tylko dla tego, aby one nie były w niezgodzie i w sprzeczności z życiem wewnętrznem, istotę rzeczy stanowiącem, lecz także dla tego, aby one pomagały do rozwoju i działania tego życia wewnętrznego.

Całego więc człowieka, całą ludzkość powołuje Chrystus do Kościoła, jako do społeczności widzialnej i dotykalnej. Ponieważ Kościół jest widzialny, człowiek przeto bez trudności znaleźć może prawdziwą bramę niebios. Ponieważ jest widzialny, przeto począwszy od Zesłania Ducha św. organizuje się sposobem widzialnym i przy pomocy pierwiastków widzialnych. Nie ustąpi on pod tym względem żadnej społeczności ludzkiej, pośród której i po nad którą rozwinie swe życie. Wepchnięty do katakumb, prześladowany w swej widzialnej głowie i w swych widzialnych członkach, prawie tylko walczyć będzie za swą widzialność, za swe zewnętrzne formy, za swe zupełne rozszerzenie po ziemi. Historya jest tu wiernym tłómaczem Ewangelii: Chrystus ustanowił Kościół widzialny, i widzialny ten Kościół właśnie prowadzi dalej dzieło Jego aż do dni naszych.

2-o Ale czy prawda, że dzieło to jest nadprzyrodzone i boskie? Czy nie jest to jakaś sekta, szkoła jakaś, tak samo jak wszystkie inne, może tylko w pomyślniejszych warunkach założona, bezwiednie wznioślejszemi pojęciami wywołana, zupełniejsze zadowolnienie subtelniejszym i więcej uduchownionym popędom dająca, podobająca się zwłaszcza uciśnionym i ubogim, wiekami tyranii znękanym, zręcznie stosująca do życia najdojrzalsze i najpraktyczniejsze wyniki starożytnej moralności, obok filozoficznych wpływów rozmaitych a nawet sprzecznych ze sobą zasad metafizycznych, obok dogmatów, nie bez szkody dla rozwoju i jednolitości całego przedsięwzięcia doń wprowadzonych? Czyż nie widzimy w historyi Kościoła, tak samo jak w historyi wszystkich innych instytucyi, zadań i dążności ludzkich, małych i wielkich namiętności, przebiegłych lub

zuchwałych ambicyi, służących za ferment przy przemianie śródziemnego świata w świat chrześcijański? Czyż powodzenie lub klęski Kościoła nie są podobne do powodzenia lub klęsk każdego innego społeczeństwa religijnego lub politycznego? Czyż podobnych kolei nie przechodziły religie dalekiego Wschodu, Kościół buddyjski naprzykład? Czemuż więc tylko dla katolickiej społeczności kościelnej zastrzegać ten przywilej „nadprzyrodzoności“, który z równem prawem mogłoby sobie przypisywać wiele innych religii?

Taki jest oto—co do istoty swej i w swej całości—wielki zarzut, jaki racyonalizm stawia przeciw Kościołowi: popiera go zaś i uzasadnia mnóstwem szczegółów filozoficznych, historycznych, archeologicznych i piśmienniczych, w których niepodobna nam wprowadzać czytelnika. Skądinąd znów, czyż to nie ten sam zarzut stawia tenże racyonalizm samemu nawet chrystyanizmowi? boć w rzeczywistości chrystyanizm i katolicyzm nie stanowią dwóch faktów odrębnych, dwóch oddzielnych instytucyi, lecz jedną i tę samą rzecz konkretną, mającą jedną i tę samą apologetykę. Niektóre artykuły niniejszego *Słownika*, odpowiadające na zarzuty z zakresu historyi, archeologii, filozofii i piśmiennictwa, wymierzone przeciw chrystyanizmowi, odpowiadają tem samem na streszczony powyżej zarzut racyonalizmu przeciw Kościołowi; my zaś możemy, powinniśmy nawet zbadać ogólny ten zarzut w streszczeniu, nie wnikając w szczegóły albo raczej w tę kopalnię oskarżeń i negacyi, których powyższy zarzut jest streszczeniem.

1-o Odpowiadam naprzód przedwstępną uwagą, bardzo ważną w samej sobie, ale przeciwnikom naszym dziwną wydać się mogącą, to jest, że Kościół katolicki pierwszy głośno uznać gotów, że pierwiastek ludzki — zły lub dobry — zajmuje dużo miejsca w jego istnieniu. Kościół przywiązuje najwyższą wagę do posiadania wielu mężów uczonych i roztropnych, cnotliwych i zręcznych. Urabia ich najstaranniej, rozwija w nich takt i roztropność, które z nich czynią zręcznych polityków i rządców, świetnych profesorów i mówców, sławnych uczonych i pisarzy, czynnych i pełnych poświęcenia missyonarzy i dusz pasterzy. Jakkolwiek wie, że posiada boską assystencyę oraz zapewnienie łaski i światła z wysokości, to jednak wie również, że na wyraźny rozkaz boży z powyższemi łaskami łączyć powinien jaknajszersze i jaknajskuteczniejsze współdziałanie ludzkie.

Z drugiej znów strony wie Kościół dobrze i wyznaje to szczerze, iż wystawiony bywa w swych członkach na wszystkie namiętności, na wszystkie pokusy, na wszystkie niedoskonałości, na jakie cierpi ród ludzki. To też czuwa nad sobą przez swe prawodawstwo i nieustanne działanie swej hierarchii. Skoro dojrzy w sobie gdziekolwiek konieczność naprawy, nie ukrywa tego, że musi zwrócić w tym kierunku szczególną staranność, i nie masz stulecia, w któremby nie było mowy o jakiejś reformie na różnych poszczególnych punktach, albo nawet w całym olbrzymim jego organizmie.

Niech przeto nikt nie myśli, że nas nabawia kłopotu, gdy nam ukazuje w Kościele niedomagania natury ludzkiej. My sami pierwsi je uznajemy, i Kościół sam je wyraźnie zaznacza, gdziekolwiek je dostrzeże. Żądamy tylko od naszych przeciwników, aby nie przeceniali ważności tego pierwiastku niższego, i aby mu nie przypisywali znaczenia, jakiego on nie posiada.

Jakoż 2-o, nie wszystko w Kościele jest ludzkie, czysto ludzkie i naturalne, a nadewszystko — zbyteczne dodawać nawet — nie wszystko w nim jest złe. Przypuszczam, że historya jego od dziewietnastu wieków przedstawia niektóre przykłady ludzi ambitnych i intrygantów, których działanie mogło służyć zarówno im samym jak bronionej przez nich sprawie, przypuszczam nawet, że było ich wielu, choć, mojem zdaniem, wcale nie byli zbyt liczni ludzie tacy, to jednak bynajmniej nas nie upoważnia do sądzenia, aby wszyscy ludzie kościelni i wszyscy apostołowie, wszyscy papieże, wszyscy doktorzy i nauczyciele, wszyscy męczennicy, wszyscy księża, wszyscy zakonnicy mieli same tylko ludzkie i naturalne dążności i cele. Przeciwnie,—fakt-to niezaprzeczony dla tych, co przeniknęli wewnętrzne życie katolicyzmu, niezliczone mnóstwo dusz pełnych poświęcenia aż do heroizmu, a przeto ożywionych nadprzyrodzonem jakiemś natchnieniem, pracowało i pracuje nad założeniem, utrwaleniem, rozszerzeniem Kościoła po krańce świata.

Powtarzam więc jeszcze, niema potrzeby odpowiadać na tę niemądrą i bezwstydną potwarz, która Kościołowi nauczanemu i uczącemu odmawia wszelkiej zasługi, wszelkiej cnoty, wszelkiej świętości; oskarżenia tego rodzaju są same przez się już dowodami ujemnymi i nie zasługującymi na żadną uwagę. Jakoż więc, po nad pierwiastkiem przyrodzonym, stanowiącym substratum Kościoła i wszelkiej ziemskiej społeczności, istnieje inny jeszcze pierwiastek, pierwiastek duchowy i nadprzyrodzony, rozwijający się wielokrotnie aż do pewnego stopnia cudownej podniosłości, i stanowiący gatunkową i wyodrębniającą cechę tegoż Kościoła. Pierwszy z tych dwóch pierwiastków jest, że tak powiem, *ciałem* Kościoła, drugi zaś jest jakoby jego *duszą*: skutkiem pierwszego pierwiastku Kościół jest społecznością ludzką, skutkiem drugiego pierwiastku jest on społecznością bożą; pierwszy może w nim wytwarzać tylko to, co wytwarza w każdem innem społeczeństwie ludzkiem, drugi—ponieważ jest pierwiastkiem prawdziwie nadprzyrodzonym i boskim, może i musi wytwarzać w Kościele objawy podnioślejsze i wyższe od objawów wyłącznie przyrodzonego życia społecznego.

3-o Że pierwiastek ten może wytwarzać rzeczone objawy, ponieważ jest prawdziwie nadprzyrodzony i boski, rzecz to widoczna; że musi je wytwarzać, rzecz to również pewna, gdyż jest organizmem żyjącym, gdyż jest w rzeczywistości *duchem ożywiającym*. Pozostaje zapytać jeszcze, czy działanie tego pierwiastku objawiało się kiedy w Kościele praktycznie i historycznie w stopniu i w kształtach niewątpliwie nadprzyrodzonych. Otóż, niema najmniejszej pod tym względem wątpliwości, skoro się porówna historyę Kościoła z historyą innych społeczności religijnych lub politycznych.

a) Kościół występuje po raz pierwszy na świecie bez żadnej mocy ludzkiej przeciw wszelkim mocom ludzkim. Założyciel jego i pierwsi jego apostołowie nie mają żadnego wpływu, żadnego wykształcenia, żadnego bogactwa, żadnej takiej potęgi, którąby miała wziętość i znaczenie na świecie. Jeśli to są zwykli filozofowie, to dla czegóż cieszą się oni tak olbrzymiem powodzeniem, jakiego nigdy ani przedtem ani potem nie zaznała, ani nawet rozsądnie pragnąć mogła filozofia? Jeśli to są zwykli tylko politycy, to dla czego ujarzmiają i pod swe panowanie podbijają całą starożytną i nowożytną dyplo-

macyę, tak dalece, iż ta ostatnia nie może nigdy naruszyć ich sumienia lub skrępować ich w niepokonalnej samodzielności ich wiary i nieśmiertelnych ich nadziei? Jeśli oni mają tylko siłę pieniędzy i miecza, to jakże być mogło, żeby podbijali ziemię, idąc o żebraczym kiju, i żeby świat nawracali, umierając jako nieme baranki? Jeśli to są mistycy i słodcy marzyciele tylko, ludzie uczciwości i cnoty, to jakżeż ten ich charakter doprowadza do skutku to, czego nawet przedsiębrać nie mogła ani wyniosłość stoików, ani surowość pytagorejczyków? A po okropnych czterowiekowych zapasach pomiędzy Kościołem a światem, Kościół ten staje zwycięski na ziemi, przesiąkłej własną krwią jego, i wskrzesza na niej przez zasadniczą przemianę ten sam rodzaj ludzki, ten sam świat, który przed chwilą pokonał, dając się przezeń zabijać i mordować, to jakimże znów sposobem chroni się on od niebezpiecznego zawsze i dla wszystkich upojenia odniesionym zwycięstwem, i od rozkoszy Kapuy? Jakąż to siłą wsparty, okazuje się ów Kościół zarówno niezależnym od rzymskich cezarów ochrzczonych, jak się niezależnym okazywał od pogańskich cezarów prześladowców, gdzie idzie o wiarę i o moralność? Dlaczego jedność Kościoła z państwem nie psuje go i bardziej nie niszczy, niżeli otwarta wzajemna ich wojna? Dla czego herezye, dla czego racyonalizm i bezreligijna starożytna wiedza nie wstrząsają w posadach i nie wywracają Kościoła — boć przecież nigdy go nie wywróciły, choć pragnęły tego i przepowiadały; pontyfikat Leona XIII, mówiąc o tem już tylko, cośmy dotychczas widzieli, z pewnością nie jest pontyfikatem upadku i śmierci, lecz wskrzeszenia, odrodzenia i zwycięstwa. Widoczna rzecz przeto dla każdego, kto umie pojmować historyę, że nie w ten sposób powstają i żyją społeczeństwa czysto ludzkie; w tem ciele z prochu, a niekiedy z błota żyje dusza boska!

b) Teraz wobec takiego Kościoła spojrzyjcie na te społeczeństwa, któreby niektórzy chcieli postawić przeciw Kościołowi, albo raczej z którymiby chcieli go zupełnie zrównać. Czy między niemi jest choćby jedno, któreby bez sił i pomocy ludzkich, zwalczane i prześladowane przez wszystkie potęgi ziemskie w ciągu trzech z górą wieków, a przez inne piętnaście wieków wystawione na wszystkie próby zepsucia, na wszelkie tyranie i wszelkie uciski, ostrzeliwane na wszystkich punktach i przez wszelkiego rodzaju nieprzyjaciół, oparło się zwycięsko tej powszechnej zmowie i łaską swego apostolstwa podbiło miliony i miliony ludzi, zmuszonych czcić teraz to, co przedtem palili, a palić to, co przedtem czcili? Nie, moralne to zjawisko, pod względem naturalnym nieprawdopodobne a historycznie pewne, zdarzyło się raz tylko jeden i to jedynie w katolickim Kościele. Inne społeczeństwa religijne, inne szkoły i przekonania przy pomocach bez porównania liczniejszych i trwalszych nic podobnego nie osiągnęły: ani pod względem trwałości, ani pod względem świetności i siły moralnego i umysłowego rozwoju, ani nawet co do ogółu dóbr materyalnych, jakie wynikają zazwyczaj z wszelkiej cywilizacyi i wszelkiej doskonałości w porządku duchowym.

Plamy i braki, jakie niektórzy pisarze z lubością wykazują w rocznikach Kościoła, nie tylko nie spychają go na poziom wszystkich innych instytucyi ludzkich, lecz bardziej jeszcze zaznaczają

boskość wewnętrznego pierwiastku, jaki go ożywia. Boć dlaczegóż z temi wspólnemi słabościami nie uległ Kościół wspólnemu losowi społeczeństw doczesnych, to jest szybkiemu osłabieniu po świetnej lecz krótkiej potędze, beznadziejnemu zazwyczaj upadkowi? Dla czego pokonywa Kościół wszystkie przyczyny zniszczenia, a samym państwom nawet i stowarzyszeniom, żyjącym jego nauką, udziela żywotności i nieznanej gdzieindziej trwałości? Oto dla tego, że *Mens agitat molem et magno se corpori miscet*, (Rozum porusza materyę i z wielkiem miesza się ciałem), pojmując te wyrazy w znaczeniu ściśle teologicznem, nie zaś w znaczeniu panteistycznem, w jakiem rozumiał je autor.

4-o Chętnie się mówi o pomyślnych warunkach towarzyszących założeniu Kościoła: ale czy można z dobrą wiarą mówić o pomyślnych warunkach, gdy się widzi świat cały bezpośrednio przeciw Kościołowi zwrócony? Zapytajmy o to św. Pawła, pierwszych Ojców Kościoła, a przedewszystkiem pierwszych apologetów; a usłyszymy, jak mówią, że czynią rzecz, po ludzku sądząc, nierozumną, i że niczego więcej nad karę od ludzi spodziewać się nie mogą. Pomyślne warunki znajdziecie przy zakładaniu wielu państw i wielu sekt religijnych, które oddawna legły w popiele, w którym dumnie myślały pogrzebać nasz Kościół.

Mówią niekiedy o bezwiednym rozwoju czystszych instynktów, delikatniejszych uczuć i aspiracyi do nowego jakiegoś porządku rzeczy. Rzecz pewna, że tych aspiracyi nie można przypisywać pierwszym twórcom chrześcijańskiego ruchu, przynajmniej o ile ich nie otrzymali od jakiegoś nadprzyrodzonego motoru. Samodzielna ta generacya powstała nad brzegami jeziora Galilejskiego, w izbie celnej, u stóp rabina Gamaliela, i byłaby rychło pochłonięta przez tłumy żydów, greków, rzymian i wschodnich ludów! W niedołężnych rękach takich przedstawicieli nowego kierunku, jak Piotr, Jakób i Jan, niemożliwość zjednoczenia się tylu różnych umysłów stałaby się naturalną koniecznością! A tymczasem konieczność ta nie nastąpiła i nastąpić nie mogła. *Digitus Dei est hic*, palec boży jest tu, jak mawiali świadkowie tego nadzwyczajnego religijnego przewrotu.

Mówią także często i z pewną emfazą, że pierwiastki starożytnej moralności i filozofii służyć miały jakoby za punkt ciężkości, za *nucleus* przy urabianiu się moralności i teologii kościelnej. Atoli, zechciejmy naprzód dobrze zauważyć, że Kościół nie potrzebował zapożyczać tych prawd rozumowych od platoników i stoików; wziął on je z samego rozumu, a przedewszystkiem od swego założyciela i mistrza, od Syna Bożego. Następnie zaś chciejmy przyznać, że dwie lub trzy stronnice zasad i pewników filozoficznych, znajdowanych u dawnych i nowych filozofów, są tylko drobną kroplą wody w porównaniu do Ksiąg Starego a zwłaszcza Nowego Testamentu. Zwykło się unosić nad jednem zdaniem Epikteta lub Seneki, które się nawet znajduje nieraz w Ewangeliach, a czemuż się nie bierze na uwagę olbrzymich i przecudownych nauk Jezusa Chrystusa i Jego apostołów, w których owa perła mądrości się zawiera? jak gdyby nie istniał ocean wobec tej kropelki mądrości. Czyż takie listy św. Pawła, naprzykład, nie przewyższają pod każdym względem i w stopniu nieskończonym owych ułomków prawd starożytnych, jakie się

w księgach pogańskich filozofów znajdują? Już sam fakt teologicznego i moralnego systemu św. Pawła, ułożonego w ciągu lat niewielu pośród niezmordowanych prac i nieustannych cierpień, jest dziełem widocznie nadprzyrodzonem dla każdego, kto umie analizować, rozważać i sądzić pojęcia ludzkie; toż samo powiedzieć można — z zachowaniem należnych względów dla natchnienia Ksiąg Świętych — o pierwotnem piśmiennictwie chrześcijańskiem, porównanem do piśmiennictwa poprzednich i współczesnych mu filozofów pogańskich.

Mówią też nieraz o synkretyzmie naukowym, z którego miał jakoby powstać dogmat i teologia Kościoła, dosyć niejednolita, jak mówią, i dosyć niepomyślna dla podtrzymania kościelnej jedności, którą dosyć wcześnie rozrywać zaczęły herezye i sekty. Ale każdy rzeczywiście obeznany z historyą Kościoła i z historyą jego dogmatów wie dobrze, iż synkretyzm istniał u gnostyków i heretyków, ale nigdy w Kościele, że jednolitość nauk była w nim najzupełniejsza, że niezgody, jakie się nieraz w nim działy, nie pochodziły bynajmniej ze sprzeczności, mających początek w jego nauczaniu teoretycznem i praktycznem, lecz w duchu oporu i przeciwieństwa, jaki Kościół koniecznie napotkać musiał u ludzi pysznych i zmysłowych, na jakich w żadnym wieku nie zbywało. Opierała im się dusza Kościoła, a przez to nienawiść ich podniosła się aż do stopnia prawdziwie groźnego. Z drugiej strony mieli oni ułatwienia i, że tak powiem, pewne pobłażanie w cielesnym, w zmysłowym pierwiastku Kościoła. A przecież, ich to raczej systemy a nie system Kościoła zatraciły jedność wiary i moralności, skruszyły się i jakgdyby w proch obróciły, podczas gdy Kościół zachowywał nieprzerwanie swą spójnię i trwałość pierwszych dni swego istnienia: wielki to dowód jego *nadprzyrodzoności.*

§ II. Boski cel Kościoła.

I. Jaki cel miał Chrystus, założyciel Kościoła? Celem Chrystusa było postawić na swoje miejsce, dla dalszego spełniania swego zadania, społeczeństwo nigdy nie ginące, którego hierarchia spełniałaby własne Chrystusa zadanie i którego członkowie czy poddani odbieraliby dobrodziejstwa tego nieustannego i bożego wpływu. A jakież to zadanie postawił sobie Chrystus? Zadanie uwielbienia Boga, gładzenia grzechów przez ludzi przeciw Bogu spełnianych, przywracania tym ostatnim prawnej możliwości i praktycznych środków dojścia do nadprzyrodzonego celu, który Bóg miłosiernie przywrócić nam raczył, gdyśmy go byli już zatracili, a którym jest bezpośrednie i błogosławione oglądanie istoty Bożej w niebiosach. Takim tedy jest ów cel, jaki Chrystus wskazał i przepisał swemu Kościołowi. Najwyraźniej świadczy o tem Ewangelia.

A co o tem myśli sam Kościół? Kościół myśli to samo i nic innego. Przy każdej sposobności na wszelkie sposoby to głosi. Tak dalece utożsamia się on z zadaniem Chrystusa, że św. Paweł a z nim cała tradycya oświadcza, że Kościół jest ciałem, którego Chrystus jest głową, — głową rządzącą, ożywiającą i w ruch wprawiającą całe ciało.

A zatem nie należy mieszać Kościoła z sektami i szkołami filozoficznemi, ze stowarzyszeniami popierania nauk, moralności i do-

brobytu w świecie, ze społeczeństwami państwowemi i politycznemi, utworzonemi przez własnych członków, ale po za Kościołem. Nadprzyrodzony cel Kościoła wyróżnia go od tego wszystkiego, co nie jest nim, i daje mu w przestrzeni i w czasie miejsce najzupełniej odrębne. Kościół jest władzą duchowną, inne zaś społeczeństwa są władzą świecką; on jest ojczyzną dusz, a nie ojczyzną ciał, jest kolebką, w której się człowiek rodzi dla nieba, a nie dla ziemi, on jest świątynią, nie zaś atryum lub starożytnem forum: jest wreszcie królestwem niebieskiem, a nie królestwem ziemskiem. Nie znaczy to bynajmniej, aby Kościół nie miał dosięgać ciał ludzkich, instytucyi i społeczeństw ludzkich; aby nie mógł wykonywać czynności zewnętrznych i widzialnych, aby nie mógł posiadać żadnych majątków lub władzy doczesnej; tylko że nie ten jest jego cel istotny i bezpośredni, jest to tylko następstwo głównego duchowego celu, jest ani mniej ani więcej tylko ogół warunków, często do osiągnięcia duchowego celu koniecznych. Na tych to zasadach urządzał Kościół po wszystkie czasy swe stosunki z państwami świeckiemi. Leon XIII w mistrzowskiej swej Encyklice *Immortale Dei* daje o tem następujące ogólne pojęcie: Kościół i państwo mają każde swój własny zakres, swą niezależność, swą samodzielność, stosownie do swej natury i do swego celu. Kościół jest niezależny w swych sprawach z natury i ze swego przeznaczenia duchowych i świętych. Również i państwo wcale nie jest podległe Kościołowi w sprawach z natury swej i z przeznaczenia doczesnych i ziemskich. Kościół ma względem państwa obowiązek nauczania, roztropnej miłości, macierzyńskiej życzliwości i dobroci. Państwo zaś względem Kościoła ma obowiązek poszanowania, religijności, pomocy, zarówno ze względu na boską powagę, przebywającą w Kościele, jak ze względu na obywateli i poddanych, których głównem zadaniem jest zbawić duszę w Kościele i przez Kościół. Tak samo jak, ogólnie biorąc, pierwiastek materyalny jest podporządkowany pod pierwiastek duchowy, pierwiastek przyrodzony, pod pierwiastek nadprzyrodzony, tak samo cele doczesne podporządkowane być muszą pod cele duchowe i kościelne, zakres działania świeckiego pod zakres działania kościelnego, a zatem bez zmniejszenia w czemkolwiek powagi rzeczy doczesnych i uprawnionej ich samodzielności, przyznać trzeba, że porządek społeczny jest niższy od porządku kościelnego, i że powinien mu ustąpić pierwszeństwa w sprawach mieszanych. Zdarzyć się jednak może, iż oba te porządki nawzajem sobie ustępują ze swych praw i swych przywilejów na mocy układów i umyślnych konkordatów, ustępują jednak w ten zawsze sposób, że władza religijna pozostaje dostatecznie zabezpieczona, że ustępstwa z jej strony czynione nie obracają się na szkodę zbawienia dusz, Kościołowi powierzonych.

II. Główniejsze zarzuty, jakie wywołuje pytanie o nadprzyrodzonym celu czyli o boskiem przeznaczeniu Kościoła są następujące:

1. Myśl Chrystusa Pana odnośnie do tego punktu jest niewyraźna; chciał On może tylko wprowadzić nową politykę do stosunków ludzkich.

2. W każdym razie, przedstawiciele Kościoła mieli zawsze widoki ludzkie i ambicye doczesne: przeciwne ich oświadczenia nie zgadzają się z ich czynami i postępowaniem.

3. Kościół posiada może więcej zręczności, może wyższe i szersze zamiary, aniżeli jego religijni, filozoficzni lub polityczni współzawodnicy, ale tak samo jak oni i przeciw nim na tem samem polu walczy o byt własny.

4. Inaczej bowiem jakże wytłómaczyć to nieustanne mieszanie się jego do spraw tego świata, jego zamiłowanie do posiadania i wykonywania władzy doczesnej, dóbr doczesnych i bogactw?

5. Skąd ta nieustanna pretensya do panowania nad państwem, do pochłaniania go i wyzyskiwania jedynie na swoją korzyść?

6. Skąd to zdanie teologów katolickich, że państwo trzeba podporządkować Kościołowi?

7. Skąd wreszcie to zdanie innych teologów i innych kanonistów, że konkordaty są tylko przywilejami i łaskami, przyznawanemi przez Kościół rządom, z którymi tenże Kościół wchodzi w stosunki?

III. Powyżej dany wykład nauki katolickiej o Kościele dostatecznie odpowiada na wszystkie te zarzuty. I rzeczywiście:

1. Czyż potrzeba przypominać, że zacięci wrogowie Chrystusa mogli Go oskarżać, iż był publicznym wichrzycielem i rewolucyonistą, ale nie mogli Mu tego udowodnić wobec rządu rzymskiego;—że jedyną rewolucyą, jakiej chciał Chrystus, była rewolucya pojęć i obyczajów, które przywiódł napowrót do prawdy i czystości, skąd po czterech z górą wiekach usiłowań wyszedł nowy świat polityczny, będący koniecznem tylko następstwem, nie zaś bezpośrednim celem tej olbrzymiej przemiany moralnej. Chrystus pragnął przedewszystkiem i w rzeczywistości dokonał przywrócenia zerwanych przez grzech stosunków pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Boskim swym wzrokiem widział On niezawodne skutki tego przywrócenia zerwanych stosunków w osobistem życiu człowieka, w życiu jego rodzinnem, w życiu społecznem i, szczęściem, naprawy tych stosunków pragnął jako skutków dla nas. Wszystko to jednak nie ma nic wspólnego z polityką, chyba że się polityką zwać będzie wszelkie staranie, by ludzie byli sprawiedliwi, uczciwi, prawomyślni, roztropni i miłosierni.

2. W tem znaczeniu, przyznajemy chętnie, nie przestawał Kościół i nie przestanie nigdy prowadzić wielkiej polityki. O politykę zaś w ścisłem znaczeniu wyrazu, w zakresie spraw wołącznie ziemskich, Kościół wcale nie dba. Zrobiliśmy wyżej różnicę pomiędzy Kościołem a ludźmi kościelnymi; otóż, że istotnie bywają w Kościele niektórzy ludzie niegodni swego nadziemskiego posłannictwa, nie dowodzi to bynajmniej, żeby wszyscy w Kościele byli tacy, i sam Kościół razem z nimi. Raz przecież trzeba uwierzyć często ponawianym oświadczeniom Kościoła i wierzytelnym świadectwom tych, którzy go najdoskonalej znają, i którzy wiedzą, że dążności i cele Kościoła nie są z tego świata. Jeśli się w tę bezinteresowność jego nie uwierzy, często postępowanie jego wydawać się będzie niezrozumiałem, w tem postępowaniu Kościoła, którego szlachetności i podniosłości się nie uzna, będzie się wszędzie dopatrywało najpospolitszych i najniższych sprężyn i celów ukrytych. Ale na cóż się to przyda? Kościół nigdy nie przestanie działać tak, jak działał dotychczas w widokach królestwa, które nie jest z tego świata, a tym sposobem najskuteczniej stawi czoło tym wszystkim krzywdom

i niesprawiedliwościom. Żadna nie istnieje mniemana sprzeczność pomiędzy słowami a postępowaniem Kościoła; by ją wykryć, trzeba naprzód przekręcać albo jego słowa, albo jego czyny, albo i jedno i drugie razem.

3. Jeśli Kościół jest obowiązany walczyć na tem samem polu co herezye i wszelkiego rodzaju sekty, nie można jeszcze z tego wnioskować, aby nie miał więcej niż tamte prawa do utrzymania się na niem. Sam będąc widzialnym, musi odpowiadać swym wrogom widzialnym; ale ma on nadto w sobie pierwiastek niewidzialny i nadprzyrodzony, przez który pozostanie zawsze zwycięskim w tych zapasach, jakie prowadzi wprawdzie, ale nie za swoją egzystencyę, lecz dla większej chwały bożej, dla prawdy i świętości, dla odkupienia i zbawienia dusz ludzkich: oto jedyny przedmiot i cel walki Kościoła, a po za tym celem nie ma on żadnego celu innego.

4. Tem samem tłómaczymy mieszanie się Kościoła do spraw tego świata: Kościół musi zbawiać ludzi, którzy żyją na tym świecie, musi sam nawet świat uświęcać; jakże więc nie ma się nim zajmować? Jeśli posiada majątki, bogactwa, jeśli dba o władzę doczesną, którą mu Opatrzność, rządząca rozwojem wypadków i kierująca polityką panujących i ludów, w wielu krajach a zwłaszcza w Rzymie powierzyła, uważa on to wszystko za środki pożyteczne, a niekiedy moralnie konieczne do spełnienia swego posłannictwa. Kościół chce posiadać nie dla tego, aby posiadać, lecz dla tego, aby módz działać. A któżby go za to śmiał karcić? Czyniąc to, Kościół nie przekracza granic, jakie mu jego założyciel zakreślił, i jakie go oddzielają—nie od zakresu widzialnych i materyalnych środków działania, lecz od zakresu, w którym te materyalne środki są wszystkiem albo prawie wszystkiem, cel bowiem, jaki te środki osiągnąć mają, jest cel widzialny i materyalny.

5. Kościół nigdy nie chciał zapanować nad państwem, to znaczy, nigdy nie chciał wdzierać się w jego wyłączną dziedzinę, zawładnąć jego władzą, jego rządem, jego administracyą, położyć rękę na jego skarbach i majątkach. Daleki od chęci pochłaniania państw, Kościół bardzo jasno i bardzo uroczyście nauczał przez swych papieży, — tych nawet, którzy uchodzili za najchciwszych panowania i za najzuchwalszych zaborców, — przez usta Grzegorzów VII, Innocentych III, Bonifacych VIII, że państwo ma swój zakres działania zupełnie odrębny i samodzielny, niezależny od władzy duchownej, chyba tylko na punkcie sumienia i grzechu. Jeśli kiedy za swe duchowne posłannictwo, za swe usługi doczesne, jakie oddawał państwu przez swe nauczanie, przez starania około chorych i ubogich, wymagał pewnych pomocy i subwencyi, cóż w tem może być niesprawiedliwego lub nadzwyczajnego? Budżet kościelny, cokolwiekby o tem mówili średniowieczni i nowożytni nieprzyjaciele Kościoła, nie był nigdy niebezpieczny dla budżetu państwa; owszem, odwrotny stosunek jest historycznie prawdziwy.

6. Podporządkowanie porządku społecznego pod porządek kościelny, jak je rozumieją poważni teologowie, nie przedstawia w rzeczywistości nic ubliżającego lub niepokojącego dla państwa. Znaczy ono tylko, że świat jest niżej Boga, ciało niżej duszy, czas niżej wieczności, człowiek mający być usprawiedliwionym—niżej Boga i własnego sumienia; znaczy ono, że rozum obowiązany ulegać wierze,

że człowiek świecki obowiązany czcić rzecz świętą, że Jezus Chrystus wreszcie jest królem narodów, zarówno ich zwierzchników jak prostych obywateli. I jakżeż tu zdania podobne, istotą swą złączone z filozofią i z chrystyanizmem, mogłyby zawadzać lub strachem przejmować państwa? Jakże więc wyniki tych zdań prawdziwych — pewne i rzeczywiste, mają przeszkadzać państwom w prawomocnem spełnianiu ich praw i przywilejów? Nie widzimy tego, i nikt nam tego nie okaże, chyba że przeciw rozumowi i przeciw zgodnemu z nim tu — jak wszędzie zresztą — objawieniu zechce nadmiernie rozszerzać i wynosić rzeczywiste zadanie państw świeckich. Przywykło się w pewnych kołach ustawicznie narzekać na wdzieranie się Kościoła do spraw państwowych; byłoby dobrze również zwrócić uwagę na wdzieranie się świeckich czynników do zakresu duchowego.

7. Zagadnienie w przedmiocie konkordatów, poruszane przez katolickich teologów i kanonistów, należy do dziedziny zagadnień czysto teoretycznych. Istotnie bowiem, wszyscy jednomyślnie przyznają, że Kościół, zawierając z władzą świecką jakąś umowę, traktat, konkordat, zaciąga wobec niej obowiązek w takim stopniu, w jakim taż władza wymaga, by się Kościół względem niej zobowiązał rzeczywiście, szczerze, z wszelką sprawiedliwością i dobrą wiarą. A gdy się Kościół w takiem znaczeniu zobowiązuje, to zobowiązuje się prawdziwie i tak wiernie dotrzymuje danego słowa, iż najmniejszego nie możnaby przytoczyć z jego strony zamachu na stałość konkordatów, jakie przez wiele wieków z państwami zawierał; jeśli było kiedy, to nie od Kościoła pochodziło pogwałcenie wzajemnych umów. Jeśli kościelni teologowie i kanoniści w spekulacyi filozoficznej badają, jakim sposobem Kościół, jakim sposobem ojciec rodziny, przełożony i t. d. może się zobowiązywać względem swego podwładnego, jeśli ci uczeni zastanawiają się nad tem, jaka jest najodpowiedniejsza formuła, najwłaściwsze słowo dla wyrażenia natury tego zobowiązania się dwóch stron między sobą nierównych, to żaden z nich przecie nie wątpi, że przełożony, jakkolwiekby stał wysoko, powinien drugiej stronie dawać przykład najsumienniejszej uczciwości i najściślejszej prawomyślności.

§ III. Własności Kościoła.

Pod tym tytułem rozumiemy: 1) prawdziwie społeczną cechę Kościoła, 2) jego wiecznotrwałość, 3) jego nieomyślność. Nie piszemy tu dogmatyczno-scholastycznego traktatu *De Ecclesia*, lecz dajemy tylko poprostu apologię Kościoła, dla tego też niechaj czytelnik nie wymaga od nas jakiejś metody, pewnych określeń i pewnych podziałów, gdyż to wszystko nie ma tu żadnej z celem naszym łączności. Obowiązkiem naszym wyłożyć naukę Kościoła i rozwiązać zarzuty naszych przeciwników.

Art. I. *Prawdziwie społeczne cechy Kościoła.*

I. Za pośrednictwem swych teologów i kanonistów, przez orzeczenia a nadewszystko przez czyny swoich zwierzchników Kościół naucza, a później prawdopodobnie nauczać będzie przez jakieś papieskie lub soborowe orzeczenia, jak to miał zamiar uczynić na soborze w r. 1870, że:

1) Kościół nie jest zwykłem tylko zgromadzeniem wiernych w etymologicznem znaczeniu wyrazu *Ecclesia*, *zebranie;*

2) że z myśli i z rąk swego Założyciela nie wyszedł on nieokreślonym, nieoznaczonym i chaotycznym;

3) lecz że otrzymał od tegoż Założyciela urządzenia społeczne najzupełniej określone;

4) że posiada władzę bezwzględnie najwyższą w osobie św. Piotra i jego następców, a pod nimi hierarchię, złożoną z biskupów, kapłanów i ministrów, a następnie lud podległy temu najwyższemu zwierzchnikowi i tej hierarchii; dalej posiada cel wyraźnie określony, oraz środki wyraźnie różne od celu i środków wszelkiej innej społeczności; w takich zaś warunkach jakże nie ma on być prawdziwem i właściwie zwanem społeczeństwem?

Dowody tego twierdzenia, jakie Kościół podaje o swej istotowej organizacyi, wynikają z tego wszystkiego, cośmy powiedzieli w dwóch powyższych paragrafach, z tego co mówimy w art. *Duchowieństwo*, *Sobory*, *Biskup* i t. d., a nadewszystko z całej teoryi, wyłożonej w art. *Papiestwo*. Możemy więc tu przejść odrazu do rozważenia niektórych zarzutów ogólnych.

II. Powiadają: 1) że niepodobna utworzyć prawdziwego społeczeństwa z duszami, z władzą duchowną i nadprzyrodzoną, z celem nadziemskim i ze środkami natury mistycznej: wszystko to są rzeczy nieznane i niezrozumiałe dla zapoczątkowanej w ostatnim wieku polityki racyonalnej, scyentyficznej, pozytywnej, 2) że przy wprowadzeniu w życie tego „rzekomego“ społeczeństwa bywały chwiejności, historycznie stwierdzone niepewności i fluktuacye w ciągu długiego szeregu wieków, i że tem samem społeczna organizacya tego społeczeństwa jest dziełem ludzkiego wynalazku, doświadczenia może, jeśli kto woli, ale bynajmniej nie określonem i świadomem siebie dziełem Chrystusa; 3) że organizacya ta, początkowo bardzo prosta, powiększyła się tylu pierwiastkami i tylu nowymi mechanizmami natury przeważnie politycznej i materyalnej, iż odtąd już niepodobna w niej widzieć przypisywanej Chrystusowi instytucyi religijnej; 4) że wreszcie logika rzeczy wymaga, aby tę organizacyę usunąć i dokończyć sekularyzacyę, zaczętą przez reformacyę XVI-go a w dalszym ciągu prowadzoną przez rewolucyę XVIII wieku.

III. 1. Pierwszy z powyższych zarzutów opiera się na błędnem przypuszczeniu o niewidzialności Kościoła. Gdyby Kościół był niewidzialny, nie mógłby rzeczywiście stanowić społeczeństwa ludzkiego, odrębnego a mieszczącego się pośród i ponad innemi społeczeństwami. Ale Kościół jest widzialny w swych środkach działania i rozpowszechniania się; ani kult jego ani sakramenta nie są czysto mistyczne, jak mniemają niektórzy; aczkolwiek cel jego, przedmiot jego wiary i jego nadziei należy do świata nadzmysłowego, to jednak został on okazany i udowodniony światu zmysłowemu przez objawienie historycznie pewne, działalności naszej podane przez władzę najzupełniej dotykalną, potwierdzane od wieku do wieku przez ogół faktów o charakterze również opatrznościowym i pozytywnym. Materyalizm, nie chcąc uznać społecznego istnienia Kościoła, logicznie ale nieprawnie spełnia swą rolę, zważywszy, że nie ma on prawa narzucać się na sędziego jakiejkolwiek — złej czy

dobrej — sprawy. Również i racyonalizm, zaprzeczając porządku nadprzyrodzonego, nie może uznać ważności celu, środków i władzy hierarchicznej, na których Kościół polega, ale przeczenie to nic nie może przeciw faktom. Skoro politycy takiej miary jak Konstantyn W., Teodozyusz W. i Justynian, jak Karol W. i Karol V, jak Suger i Richelieu, głośno uznawali społeczny charakter Kościoła, skoro wyniki tego faktu prawdziwie zasadniczego w ustroju dzisiejszego świata wprowadzali w praktykę, to dziś żaden poważny mąż stanu nie może okazywać względem społecznej cechy Kościoła wyniosłej pogardy, z jakiej się chełpią za dni naszych niektórzy tuzinkowi politycy.

2-o Nie tu miejsce na szczegółowe badanie chwiejności i fluktuacyi, jakie rzekomo stwierdzić miano w społecznej organizacyi Kościoła: wiele artykułów niniejszego *Słownika* dostarczy wszystkich pożądanych pod tym względem wyjaśnień. Ograniczę się więc tutaj na przedstawieniu moim czytelnikom pewnej ogólnej i—że tak powiem—przedwstępnej uwagi, której wielką doniosłość sami z łatwością ocenią, a mianowicie, że jeśli się nie żąda od boskiej Opatrzności nadzwyczajnego a zupełnie bezużytecznego cudu, to powinno się być przygotowanym na to, że się spotka w historyi Kościoła zwykłe objawy wszelkiej ewolucyi społecznej, wszelkiego rozwoju ludzkiego. Na każdym niemal kroku nowe żywioły: jednostki, rodziny, narody wchodzą na łona Kościoła, by tu się przemienić; trzeba aby je Kościół sobie przyswoił i do pewnego stopnia aby się sam do nich zastosował. Kościół musi znaleść w nich pomoce, usposobienie, pewne nawet środki, konieczne do rozwoju wewnętrznych sił swoich, do zastosowania swoich zasad, do coraz dokładniejszego objawiania swego nadprzyrodzonego życia.

Czyżbyśmy chcieli, aby Kościół już w swych początkach, gdy był jeszcze tylko ziarnem gorczycznem, posiadał już ten sam ogrom działalności, te same bogactwa i ten sam układ organiczny, jaki mieć zaczął, gdy nawrócił ludy ku swojej wierze, gdy swą cywilizacyę postawił na miejsce ich cywilizacyi, gdy stworzył już własną teologię, własną filozofię, prowodawstwo, piśmiennictwo i sztuki piękne? Czyżbyśmy chcieli, aby on był tak kwitnący, tak panujący sam przez się podczas krwawych prześladowań w pierwszych wiekach swego istnienia, jak był w czasach pokoju i chwały wieków chrześcijańskich? Czy chcecie, aby Kościół nie odczuwał żadnego wstrząśnienia, aby nie doznawał żadnej porażki, aby nie był zmuszony do żadnego ruchu pośród wstrząśnień politycznych, rokoszów heretyckich, przesileń bezreligijności i bezbożności, jakie peryodycznie wstrząsają światem? Chcieć, aby Kościół nie odczuwał zmian życia społecznego, znaczyłoby tyle, co chcieć go usunąć z tego świata, aby nie należał do rzeczywistego i konkretnego rodzaju ludzkiego, którego my część stanowimy, aby nie mógł dostarczać tego codziennego dowodu swego bóstwa, jakim jest jego trwanie, jego rozwój, jego postęp nawet pomimo gromadzonych przeciw niemu przeszkód i nienawiści. Chrystus tego sobie nie życzył; dał Kościołowi duszę bożą w ciele ludzkiem, poddał go prawom rozwoju i postępu społecznego, wprawdzie bez przemian istotowych, ale nie bez zmian przypadkowych; zgodził się na to, aby wewnętrzny stan Kościoła, aby jego zewnętrzne stosunki raz były lepsze, drugi raz

gorsze, ale miał Chrystus, zanim założył Kościół, dokładne, ustalone i zupełne pojęcie tego, czem miał być ten Kościół w początkach, a czem się miał stać następnie; od pierwszych chwil jego istnienia dał mu konieczne do życia organa, pierwiastki jego składowe, a jakkolwiek wiedział, że Kościół powoli je rozwinie zgodnie z wolą Ducha, który go ożywia, i podług różnych warunków czasu i ludzkości, to jednak nie przestał być dlań przez swą assystencyę i swe oddziaływanie *myślą przewodnią*, od której Kościół nigdy nie odstępował.

Najmniejszego zatem nie doznajemy zakłopotania, gdy nam, katolikom, wskazują na objawy rozwoju, następstwa, niedoskonałości w społecznem ciele Kościoła. Wszak musiało tak być, nawet podług samej nauki św. Pawła, który kładzie silny nacisk na myśl o wzroście i postępie w mistycznych członkach Chrystusa. Musiało tak być, jeśli Kościół nie miał być wyjęty z pod zwykłych warunków społecznego i osobistego życia tu na ziemi. Wystarczy nam widzieć w nim — od jego początków i na zawsze — ową opokę, na której zbudował go jego Twórca; widzialną głowę, którą mu nadał; hierarchię biskupią, kapłańską i dyakońską, w jaką go zaopatrzył; sakramenta i kult religijny, jaki mu przepisał; naukę teoretyczną jakiej go wyuczył. Z temi rzeczami Kościół pierwszego wieku po Chrystusie jest społecznie ten sam, co Kościół XIX wieku, i nawzajem ten ostatni jest tym samym Kościołem co pierwszy.

3-o Nie możnaby bez zadawania kłamu oczywistości przeczyć istotowej tożsamości embryonu ludzkiego i człowieka dojrzałego, logicznej tożsamości geometryi Euklidesa i geometryi Pascala, moralnej tożsamości ludu Klodoweusza i ludu św. Ludwika. Tak samo nie można przeczyć tożsamości Kościoła św. Piotra i Kościoła Leona XIII. Rozwój ciała społecznego lub fizycznego nie zmienia istoty tego ciała, gdy z niej samej a nie z innej obcej pochodzi. Materyalne i polityczne warunki, w jakich znajduje się Kościół, mogą zmieniać zewnętrzny jego wygląd i zmuszać do przedsiębrania nowych dzieł, do przybierania nowych form drugorzędnych i przypadkowych, ale po za to nigdy go nie pociągną; pod powierzchownością, choćby najbardziej skomplikowaną i zawikłaną, znajduje się w całej swej prostocie owo pierwotne ziarno, z którego wyszło to wielkie drzewo.

4-o Gdyby wszechmoc boża nie broniła ustawicznie Kościoła, byłyby go z pewnością w istocie jego dosięgły herezye, kacerstwa, rewolucye. To co bywa logicznie a nawet fatalistycznie konieczne odnośnie do instytucyi czysto ludzkich, odnośnie do Kościoła dotąd się nie urzeczywistniło i nigdy się nie urzeczywistni. Aczkolwiek na wielu punktach podlega on zwykłym warunkom ziemskiego istnienia, to przecież bynajmniej nie podlega przyczynom destrukcyjnym tegoż bytowania. Chrystus go uczynił i w cudowny sposób podtrzymuje nieśmiertelnym.

Art. 2. Wiecznotrwałość Kościoła.

I. Wieczna trwałość czyli nieustanność Kościoła polega na tem, że jego istotowe pierwiastki, jego składowe części, jego wiara, jego życie społeczne, jego hierarchia, pomimo wszelkich przeciw niemu zwróconych napaści do końca świata trwać będą. Będzie on mógł, jak mu się to już zdarzało, postradać pewną część swych

zwolenników, będzie mógł ulegać, jak świadczą jego dzieje, opłakanemu obniżeniu w gorliwości, w karności, w samej nawet nauce; ale nigdy nie przestanie być Kościołem Chrystusa, zbudowanym na Piotrze, podtrzymywanym przez episkopat, posiadającym prawdziwą wiarę i rzeczywiste życie nadprzyrodzone. Wypowiada to symbol apostolski, gdy mówi: „wierzę w święty Kościół...“ Takim ogłasza go jednozgodna tradycya Ojców i teologów przeciw zaciekłym jego prześladowcom, przeciw gnostykom, donatystom, anabaptystom i socynianom, przeczącym, aby Chrystus chciał go mieć Kościołem zginąć nie mogącym i niezniszczalnym; przeciw niedowiarkom, uroczyście zwiastującym jego zniknięcie w chwili właśnie najwspanialszego jego przebudzenia.

Św. Paweł zwraca uwagę (*Hebr.* VIII i XII), że jeśli Stary Testament był przejściowy, to dla tego, że był tylko figuryczny; Nowy Testament jest ostateczny i stały, bo zawiera samą rzeczywistość starodawnych obietnic i wszechświatowych nadziei. Czyż Chrystus Pan nie oświadczył, że bramy piekielne nie przemogą Kościoła Jego i opoki, na której go zbudował? A Ewangelia czyż nie mówi po wiele razy, że Królestwo Messyasza, Kościół, któremu towarzyszy Duch św., końca mieć nigdy nie będzie? [1]). Zresztą jakżeby się mogła skończyć instytucya, zanim dopełniła swego posłannictwa, którem jest zbawienie ludzi? Jakoż, skończy się Kościół dopiero w ostatnim dniu świata, gdy już łaska Ewangelii udzielona zostanie wszelkiemu stworzeniu.

II. Przeciw dogmatowi o wiecznej trwałości Kościoła nieliczne podnoszone bywają zarzuty; sprowadzić je można do dwóch następnych: 1) że *de jure* wiecznotrwałość ta nie jest dostatecznie zabezpieczona, 2) że *de facto* ona nie istnieje.

Co do pierwszego punktu prawnego, powtarzam, że na żadną pod tym względem wątpliwość nie pozwalają ani sam cel Kościoła, ani wyraźne oświadczenia Chrystusa i Jego apostołów, ani przekonanie wszystkich chrześcijańskich wieków. Nie, Kościół nie powinien zginąć pośród fal, na których żegluje jako arka na wodach potopu. Nie, mistycznemu ciału Odkupiciela nigdy nie powinno zabraknąć życia bożego, które ono otrzymuje od swej nieśmiertelnej głowy. Nie, zwykłe przyczyny upadku społeczeństw ludzkich nie mogą wywierać swego złowrogiego działania na społeczeństwo, boskim sposobem założone i boskim sposobem z pod ich wpływu usunięte; prawda że to cud, ale cud obiecany przez Tego, kto jest zdolny go spełnić i kto go jawnie spełnia od dziewietnastu wieków.

Co do drugiego z powyższych zarzutów — co do faktu, przypuszczam, iż heretycy różnych odcieni nieraz już pozwolili sobie utrzymywać, że Kościół Chrystusów już nie istnieje, albo przynajmniej, że już nie istnieje w religii katolickiej rzymskiej; ale z największą pewnością dodaję, iż na poparcie tego dziwnego swego zdania nawet cienia dowodu nigdy nie przytoczyli. My zaś, przeciwnie, okażemy poniżej, że Kościół katolicki jest absolutnie Kościołem Apostolskim, a Kościół Apostolski jest bezspornie Kościołem Chrystusowym. Dzieło Chrystusowe jest przeto dziś jeszcze

[1]) Łuk. 1, 33; Mat. XIII, 24—37; XIV, 18; XVIII, 18; Jan XIV, 16, 26; XVI, 13 i t. d.

takie samo, jakie było zbudowane, i nic ani w przeszłości ani w teraźniejszości nie upoważnia do przypuszczenia, że przyszłość choćby najodleglejsza będzie oglądała dzieła tego upadek; sam tylko zanik świata będzie końcem pasłannictwa i istnienia Kościoła. „A oto, powiada Chrystus, ja jestem z wami aż do skończenia świata.“

Art. 3. Nieomylność Kościoła.

I. Nieustanność Kościoła jest nadprzyrodzonym sposobem poręczone trwanie jego aż do końca świata: nieomyślność zaś Kościoła jest to podtrzymywana przez nadprzyrodzoną boską assystencyę niemożliwość omylenia się lub w błąd wprowadzenia swych zwolenników w przedmiotach, powierzonych jego nauczaniu. Przedmiotami tymi są: dogmat objawiony, moralność objawiona, jako też nauki lub fakta nie objawione wprawdzie, lecz tak ściśle z objawieniem złączone, że to ostatnie nie mogłoby być pewne, zupełne, skuteczne, gdyby Kościół odnośnie do nich mógł błądzić. Zdarza się, naprzykład, ta lub owa jakaś nauka filozoficzna, o której prawdziwości lub błędności trzeba, by Kościół mógł sądzić nieomylnie, jeśli ma zapewnić prawowierność swego urzędowego nauczania i swej teologii; zdarza się to lub owo zdanie jakieś w tej lub innej złej lub dobrej książce, o którem trzeba, aby Kościół mógł nieomylnie wypowiedzieć swe potępienie lub potwierdzenie, by tym sposobem ocalić wiarę i obyczaje swych wiernych; bywa ta lub owa egzystencya ludzka, te lub owe objawy doskonałości chrześcijańskiej, to lub owo życie i śmierć, których trzeba, aby Kościół mógł nieomylnie ogłosić świętość, i tym sposobem kierować czynami i rządzić postępowaniem chrześcijan.

I-o Kościół zawsze uważał nieomylność za pewien rodzaj *postulatu* przez Boga objawionego, za konieczną podstawę wszelkiego swego nauczania i wszelkiego swego rządzenia. Posługiwał się tą nieomylnością nawet przeciw tym, co jej zaprzeczali; nie uważał jednak jeszcze za rzecz konieczną czynić z niej orzeczenia dogmatycznego; mając zaś na soborze Watykańskim orzec nieomylność papieża (Sess. IV c. IV), musiał stwierdzić swą własną nieomylność, czekając sposobniejszej chwili na wyrażenie swej nieomylności w odrębnej formule dogmatycznej.

2-o Chrystus Pan wielokrotnie przypisywał nieomylność swemu Kościołowi [1]). Św. Paweł nazywa go filarem i utwierdzeniem prawdy (I Tym. III, 15), i nie pozwala porzucać jego nauki choćby nawet dla słuchania nauki anioła niebieskiego (Gal. I, 8). I w rzeczy samej, jeśli Kościół nie jest nieomylny, jeśli mylić się może, jeśli się rzeczywiście kiedy mylił w przedmiotach swemu nauczaniu i apostolstwu właściwych, to czyż będzie on prawdziwie wiecznotrwałym? Czyż będzie wtedy wiecznie prawdziwym Kościołem Chrystusa? Czy będzie jeszcze zjednoczony ze swą boską głową i czy będzie jeszcze od niej odbierał żywotne jej oddziaływanie? Czyż w takim razie będzie jeszcze Kościół nadal, jak być pragnął, pewnem schronieniem dla umysłów, na wsze strony miotanych poddmuchem tysiąca rozmaitych doktryn, niewzruszonem centrum jedności wiary i obyczajów, światłem świata i solą ziemi? Oczywiście nie,

[1]) Mat. XVI, 18; XVIII, 17; XXVIII. 19; Mar. XVI. 16; Jan XIV, 16, 26; XVI, 12.

i dzieło odkupienia całkowicie będzie zniweczone. Chrystus nie będzie go mógł utrzymać, jak to był przyobiecał.—Do tak oto niemądrych dojdziemy wniosków, które już samą swą niedorzecznością dowodzą nieomylności Kościoła.

3-o Indziej mówimy o tej nieomylności, o ile ona dotyczy papieża w jego najwyższem spełnianiu apostolskiego urzędu. Z papieżem i pod wpływem jego doktrynalnego prymatu episkopat katolicki, bądź zgromadzony na soborze ekumenicznym, bądź rozproszony po świecie, obdarzony jest tym samym przywilejem nieomylności, ale nie są nim obdarzeni biskupi oddzielnie wzięci, ani odrębne synody, ani duchowieństwo niższe, ani zwłaszcza pospolici wierni, chyba że będziemy ich uważali w ich zależności i w ścisłej łączności z episkopatem i rzymskim biskupem, i powiemy, co będzie prawdą, że Kościół nauczany bierze udział w nieomylności Kościoła nauczającego, że ten ostatni posiada nieomylność w stanie *czynnym*, a tamten — w stanie *biernym*. Aby osiągnąć zupełną i całkowitą nieomylność, Kościół nauczający bynajmniej nie potrzebuje koniecznie łączyć się z Kościołem nauczanym. Odnośne żądania protestantów, jansenistów, i in. są pozbawione wszelkiej biblijnej i tradycyjnej podstawy. Przytoczone powyżej w streszczeniu teksty biblijne i fakta celem udowodnienia samego istnienia nieomylności okazują, że Piotr św. i apostołowie, papież i biskupi, sobory ekumeniczne i rozproszony po świecie episkopat katolicki są obdarzeni nieomylnością wyłączną, przed wszelkiem osądzeniem i przed wszelkiem na nią się zgodzeniem władzy cywilnej lub opinii publicznej.

4-o Co się tyczy przedmiotu tego przywileju, to całkowicie go określimy, gdy powiemy, że Kościół jest nieomylny w całem opowiadaniu Ewangelii czyli objawionej prawdy [1]), a zatem w wyliczaniu i w tłómaczeniu ksiąg świętych, w wyjaśnianiu tradycyi boskiej, w układaniu symbolów wiary i definicyi dogmatycznych, w nauczaniu moralności i rad ewangelicznych. Nadto, dla względów przed chwilą wskazanych, Kościół podawał się zawsze za nieomylny w sądzeniu błędów przeciwnych objawieniu, w potwierdzaniu wniosków teologicznie wyprowadzonych z tegoż objawienia, w ogłaszaniu prawd naturalnych, nieodzownych przy opowiadaniu prawd nadprzyrodzonych, w ocenianiu stosunków, zachodzących pomiędzy temi ostatniemi prawdami a pewnemi naukami teoretycznemi lub praktycznemi w porządku ludzkim. Tak np. za nieomylne i absolutnie niezmienne uważać należy ostateczne i definitywne orzeczenia Kościoła w przedmiocie filozofii, kanonicznej karności, kanonizacyi świętych, potwierdzania zakonów, faktów i tekstów dogmatycznych. Inaczej posłannictwo Kościoła stanie się niemożliwem, władza jego będzie złudna, spokój i dusz bezpieczeństwo wydane na łup przypadku, a cel, jaki sobie Chrystus założył w widzialnej i społecznej organizacyi katolicyzmu, będzie najzupełniej chybiony.

5-o Dobrze będzie tu zauważyć, że omawiana nieomylność nie jest bynajmniej jakiemś bezustannie trwającem natchnieniem Kościoła przez Ducha bożego; nieomylność nie dorzuca nic nowego do skarbnicy objawienia chrześcijańskiego; lecz ci, co go strzegą i niem szafują, w sposób nadprzyrodzony otrzymują assystencyę boską, aby z tej skarbnicy

[1]) Mat. XXVIII, 20; Mar. XVI, 13; Jan XVI, 16, prw. XVI, 13; Ephes. IV, 13.

nic nie zaniedbali, nic nie uronili, by w niej nic nie zmienili, lecz przeciwnie, aby z niej czynili taki użytek, jaki chce mieć Twórca tego objawienia. Jakoż, Twórca ten pragnie, aby stróże objawienia używali środków mądrości i roztropności celem utrzymania się na wysokości swego wzniosłego zadania; strzeże więc ich od wszelkiego pod tym względem zgubnego niedbalstwa i darzy ich swą łaską w wyborze środków pomocniczych i pożytecznych do prawidłowego wykonywania ich posłannictwa; w czasach wybranych przez Opatrzność sam wzbudza teologów i szkoły teologiczne, konieczne do pożądanego rozwoju nauki wiary; sprowadza nieraz na soborach ekumenicznych lub prowincyonalnych synodach okoliczności olbrzymio korzystne dla rozwoju albo reformy życia chrześcijańskiego.

II. Niewiele dogmatów uległo tylu napaściom i wznieciło tyle oskarżeń, co dogmat nieomylności Kościoła, zwłaszcza od czasu, gdy racyonalizm zawładnął opinią publiczną, by uczynić z niej to, co dziś się nazywa duchem nowoczesnym. Przytoczymy tu główniejsze oskarżenia, jakie tenże racyonalizm rzucił w obieg, a jakie zresztą prawie w całości zapożyczył u dawnych herezyi.

1-o Nieomylność nie należy do rzeczy tego świata, a Chrystus zanadto był mądry, by miał czynić nierozważną jakąś obietnicę apostołom i ich następcom; zapewnił im swą opiekę w zwykłych tylko granicach, w których Opatrzność daje ją wszystkim instytucyom ludzkim. 2-o Co najwyżej, to możnaby przyznać nieomylność naukom ścisłym, ale z tych Kościół nie czyni przedmiotu swego nauczania. 3-o wszelka prawda, wszelka nauka po za matematyką i naukami doświadczalnemi, jest istotowo względna; nigdzie tam nie dostrzega się absolutu, nieomylność jest stanowczo z nich wykluczona. 4-o Czyż obok nieomylnej powagi może być nawet mowa o badaniach naukowych, o filozoficznej wolności, o postępie ludzkim, indywidualnym i społecznym? 5-o Obok nieomylności cóż się stanie z powagą Pisma św., z wolnością religijną, w społeczeństwie chrześcijańskiem tak bardzo cenioną? 6-o Świat w ciągu tysięcy lat doskonale się obchodził bez tego rzekomego nauczycielstwa, bez tych rzekomych ciągłych objawień: pocóż niemi Chrystus obdarzał następne stulecia? 7-o Zdrowa krytyka i sekty religijne odłączone od Rzymu rozmaicie tłómaczą owe teksty biblijne, w których Kościół mniema odnajdywać swój nadzwyczajny przywilej. 8-o I w rzeczy samej, czyż to nie jest rzecz historycznie pewna, że Kościół niekiedy się mylił, a nawet że jeden sobór przeczył drugiemu? 9-o Gdyby pierwsi chrześcijanie uważali byli Kościół za nieomylny, czyż byliby się tak często niezgadzali w przedmiocie wiary i karności?

III. *Odpowiedzi.* 1-o Prawda, że nieomylność nie jest z tego świata, lecz może się ona tu znajdować, jeśli się Bogu spodoba tu ją umieścić przez udzielenie nam cząsteczki swej nieskończonej mądrości i swej wiecznej nieomylności. Otóż, tego właśnie Bóg chce i to urzeczywistnia przez swą nadprzyrodzoną assystencyę. Obiecał to Chrystus swym apostołom i ich następcom. Nie obiecywał im niezależności od wszelkiego błędu w okolicznościach i zagadnieniach wszelkiego rodzaju, takiego bowiem przywileju trudno byłoby pojąć; oświadczył im tylko, że Bóg nie dozwoli, aby w rzeczach do zbawienia koniecznych wystawieni byli na zgubę, możliwą każdej

instytucyi czysto ludzkiej, aby byli wystawieni na niebezpieczeństwo omyłki i błędu.

2-o Zapewniona Kościołowi nieomylność bynajmniej nie jest nieomylnością tego samego rzędu, co nieomylność nauk ścisłych; nie jest ona owocem bezpośredniej widoczności, ani też wynikiem logioznego i syllogistycznego rozumowania; lecz jest ona dziełem Opatrzności Boskiej, chroniącej Kościół św. od przedsiębrania błędnych kierunków w poszukiwaniach naukowych, w nauczaniu, w dogmatycznych orzeczeniach. Temu wszystkiemu zaś nauki ścisłe są zupełnie obce.

3-o Nie myślimy wcale twierdzić, aby prawda i wiedza, takie jakie człowiek posiadać może, nie miały w sobie nic absolutnego i niezmiennego: *niedoskonałe* i *względne* są to pojęcia zupełnie między sobą różne. Ale zresztą, jakkolwiek byłoby, nieomylne nauczycielstwo Kościoła z wyższych sfer pochodzi i punkt oparcia znajduje nie w doświadczeniu, nie w indukcyach lub dedukcyach ludzkiej logiki, lecz w samym Absolucie, którym jest Słowo Boże i który powiedział do apostołów, narzędziami Jego i pośrednikami będących: „Ja jestem z wami; kto was słucha mnie słucha."

4-o Na innem miejscu mówimy (art. *Wiara)*, co należy sądzić o wolności naukowej, o badaniach filozoficznych, o postępie ludzkim pod powagą wiary. Zaznaczamy tu tylko, że wiara przeszłości w nieomylność Kościoła, że nawet wiara katolickich uczonych dzisiejszych czasów w niczem nie przeszkodziła wysokim naukowym badaniom i wielkim odkryciom. Owszem, pobudzała ona raczej najpotężniejsze umysły i podtrzymywała najśmielsze spekulatywne rozumowania. Nic podobnego nie przedstawiają herezye i racyonalizm. Na innem miejscu (art. *Galileusz)* widzimy, że niektóre pożałowania godne wydarzenia, w których pewni uczeni, bardzo rzadko zresztą, mogli cierpieć nieco, bynajmniej nie dotyczyły samej nauki i w niczem nie narażały nieomylności kościelnej, której dobrodziejstw dla ludzkości zaprzeczyć niepodobna. Rzym bywał zawsze pierwszorzędnym inicyatorem prawdziwego postępu ludzkiego ducha we wszystkich kierunkach i we wszelkim porządku rzeczy.

5-o By się módz użalać na ograniczenia, jakiemi nieomylność kościelna krępuje powagę Pisma św., wolność jego tłómaczenia, samodzielność i niezależność osobistych przekonań religijnych, trzeba mieć wyjątkowo przesadne pojęcie o znaczeniu Biblii i o właściwym duchu Kościoła, założonego przez Jezusa Chrystusa. Wszak Chrystus nie księgę jakąś dał za podstawę i filar swej olbrzymiej budowy, lecz powagę żyjącą i działającą. Nie przekonaniu to lub osobistemu poczuciu powierzył tłómaczenie swego słowa objawionego i najwyższy rząd nad duszami, krwią Jego odkupionemi, lecz podwójne to posłannictwo wyjaśniania swego słowa i rządzenia swym Kościołem powierzył tejże samej powadze żyjącej i działającej, Piotrowi i apostołom, papiestwu i episkopatowi. A zatem nic dziwnego, że swym posłannikom obiecał przywilej nieomylności w widokach wiecznego zbawienia świata.

6-o Mylą się ci co sądzą, że przywilej nieomylności zawiera w sobie ciągłe objawienia, i że się świat doskonale bez nich aż do Chrystusa obchodził. Przedewszystkiem wcale nie mówimy, aby Kościół bezustannie otrzymywał od Boga objawienia doktrynalne, czyniące go nieomylnym, ale same w sobie nieudowodnione. Twierdzimy

tylko, że Chrystus broni Kościół od mylenia się i ludzi w błąd wprowadzania; i udawadniamy to nasze przekonanie znanemi słowami Chrystusa, zwróconemi do Kościoła i jawnie się od wieku do wieku sprawdzającemi. Twierdzimy następnie, że opłakany stan starożytnego świata, a i dzisiejszy jeszcze stan ludów, na które Kościół żadnego wpływu nie wywiera, lub nie wywierał, jawnie okazuje, że nie tak zbyt łatwo obchodzi się świat bez nieomylności. Twierdzimy wreszcie, że przed Chrystusem, wielki ten i konieczny przywilej nieomylności był przynajmniej od czasu do czasu przyznawany ludziom w osobach pisarzy natchnionych, proroków, wysłańców bożych, których cudowne czyny były jakoby nadprzyrodzonemi listami uwierzytelniającemi; jest nawet bardzo poważne prawdopodobieństwo po stronie owego teologicznego twierdzenia, które przyznaje nieomylne posłannictwo Synagodze w przedmiocie wiary i obyczajów przed przyjściem Chrystusa Pana. Zresztą, cóż bardziej racyonalnego, jak możliwość udoskonalenia, przyznanego przez Chrystusa temu religijnemu i moralnemu nauczycielstwu, jakie się zaczęło w Starym Testamencie, a ostatecznie ustaliło w Nowym? Czemuż odmawiać tej sprawie prawa postępu, kiedy się na to prawo tak gorąco powołujemy gdzieindziej?

7-o Wiemy o tem dobrze, iż dawne herezye, iż nowożytny racyonalizm nadawał inne znaczenie — znaczenie pospolite a nawet śmieszne — wielkim obietnicom nadprzyrodzonej assystencyi, jakie uczynił Chrystus apostołom. Chciały one ograniczyć działalność tej assystencyi bożej do pierwszego wieku po Chr., albo sprowadzić ją do znaczenia zwykłego objawu uczucia miłości. Ale teksty Ksiąg Świętych opierają się i opierać się będą tym niwelacyjnym usiłowaniom. Teksty te, porównane między sobą i z zadaniem Messyasza, z nauką św. Pawła o posłannictwie Kościoła, z postępowaniem apostołów i ich następców, z nieustanną praktyką soborów ekumenicznych i rozproszonego po świecie episkopatu, z samą nawet koniecznością duchowego rządu, który musi być albo nieomylnym, albo wcale nie być, teksty te, powiadam, nic innego nie mogą znaczyć i w rzeczywistości nic innego nie oznaczają, tylko nieomylność boskim sposobem udzielaną Kościołowi nauczającemu i rządzącemu w tych razach, kiedy jej wymaga najwyższe dobro wiary i chrześcijańskiej moralności.

8-o Że niekiedy synody partykularne, prowincyonalne lub dyecezalne, że koncyliabula, że biskupi nawet liczni mylili się w swych postanowieniach lub w opowiadaniu faktów wpadali w sprzeczności, jest to fakt, którym wcale nie mamy potrzeby się niepokoić: nie tym bowiem zgromadzeniom biskupów została przyobiecana nieomylność, i nie tym grupom przedstawicieli Kościoła przyznajemy ten wielki przywilej. (Ob. art. *Sobory. Orzeczenia Kościoła).*

9-o Zapewne, że przeświadczenie o rzeczywistości tego przywileju w Kościele nauczającym powinnoby zawsze prowadzić za sobą chętne i szczere przyzwolenie woli na wszystkie orzeczenia Kościoła; na nieszczęście, nie zawsze tak bywa, a to z powodu pychy ludzkiej, której pokonać nie zdoła nawet najoczywistsze przeświadczenie. A przeto powstawanie odszczepieństw i herezyi w pierwszych wiekach chrystyanizmu nie jest dowodem powszechnej niewiary w nieomylność: zaprzeczanie tej nieomylności mogło być raczej skutkiem,

aniżeli przyczyną tych wewnętrzno-kościelnych religijnych przewrotów; często wtedy dopiero się mówi, że Kościół nie jest nieomylny, gdy się zostało potępionym przez tenże Kościół. Że są zresztą ludzie niedostatecznie wykształceni i niedostatecznie przeświadczeni o prawach Kościoła czasów apostolskich, z tego wcale nie wynika, aby Kościół tych praw nie posiadał, i aby ich nie uznawała olbrzymia większość ówczesnych chrześcijan.

§ IV. **Odrębne znaki czyli apologetyczne cechy Kościoła.**

Ponieważ wiele społeczności albo raczej wiele stowarzyszeń religijnych wzajem sobie albo przynajmniej Kościołowi Rzymskiemu odmawia prawa do nazwy Kościoła Chrystusowego, trzeba więc było, aby boski jego Założyciel w przewidywaniu tych walk i tych sporów wycisnął na rzeczywistem dziele rąk swoich jedną lub wiele cech odróżniających, aby je nazawsze oznaczył *znakami* apologetycznymi, na tyle widzialnymi, iżby człowiek rozumny i myślący nie mógł się długo wahać w zagadnieniu tak wielkiej doniosłości. Jakoż, uczynił Chrystus to, co powinien był uczynić, i dał Kościołowi cztery wyróżniające go i apologetyczne cechy *jedności*, *świętości*, *katolickości* i *apostolskości*, o których wzmiankuje symbol Nicejski i którymi się posługiwali najstarożytniejsi apologeci w walce z heretykami. Zbadamy je uważnie, każdą z osobna, wyjaśniając naturę ich i okazując, że chciał je mieć Odkupiciel, że one bezwątpienia znajdują się tylko w samym Kościele Rzymskim.

Art. I. *Jedność Kościoła.*

I. Wiarę w jedność Kościoła wyznaje niewyraźnie (gdyż mówi o *Kościele* w liczbie pojedynczej) Symbol Apostolski, a wyraźnie — wszystkie inne symbole wiary. Dla każdego, kto zna Ewangelię i Tradycyę Ojców Kościoła, znaczenie tej formuły nie może być wątpliwe. Mowa tu 1-o o Kościele, który jest *jeden* albo *jedyny*, i który jest tak dalece *niepodzielony* i sam w sobie *niepodzielny*, że jest prawdziwie j e d n e m *społeczeństwem*, j e d n e m *ciałem społecznem*, *jednem* i *jedynem* mistycznem ciałem Chrystusa, swej niewidzialnej głowy. Ale nadewszystko mowa tu 2-o o Kościele, którego jedność jest *konkretna*, *widzialna* i, że tak powiem, *dotykalna*, założona na jedynej osobie Piotra, księcia Apostołów, pierwszego biskupa Rzymu, a społecznie i prawnie ustanowiona w jedynej osobie jego następcy, papieża, rzymskiego biskupa.

Tak więc jedność Kościoła wynika z tego, że jest on 1-o rzeczywiście lecz niewidzialnie założony na Chrystusie, jedynym jego boskim, przez samego Boga położonym kamieniu węgielnym, i 2-o jest on rzeczywiście i widzialnie założony na Piotrze, synu Jana, jedynym jego ludzkim a przez samego Chrystusa położonym kamieniu węgielnym, tak iż kamień węgielny ludzki jest widzialnem wyrażeniem kamienia węgielnego boskiego, jak Piotr, syn Janów, jest widzialnym zastępcą Chrystusa; tak iż wreszcie jest tylko jeden jedyny kamień węgielny Kościoła, jak jest jedyny zwierzchnik Kościoła, Chrystus, reprezentowany przez syna Janowego, Piotra. Jedność Kościoła przeto jest jednością w Jezusie Chrystusie, albo, co na jedno wychodzi, w św. Piotrze — albo jeszcze, i to drogą koniecznego następstwa, jest-to *Jedność Rzymska*. „Ty jesteś opoka (Piotr), a na tej opoce zbuduję Kościół mój.“ (Mat. XVI, 18). Jest on te-

dy *Kościołem* Jezusa, gdyż jest zbudowany na Piotrze, jest Kościołem *jedynym* i *jednym*, gdyż jest zbudowany na jedynym Piotrze. I jeśli powiedziano, że „bramy piekielne nie zwyciężą go," *(ibid.)*, to dla tego, że jest on Kościołem jedynym, zbudowanym przez Jezusa na jedynej opoce ludzkiej, której Chrystus chciał udzielić swej trwałości jedynego boskiego kamienia węgielnego.

Pozostaje nam powiedzieć, co nie będzie rzeczą trudną, jak należy rozumieć *Jedność Rzymską*,—znak i cechę apologetyczną prawdziwego Kościoła. Trzeba ją pojmować tak, jak ją pojmował Chrystus. On zaś rozumiał, że Piotr był 1-o *fundamentem*, na którym wszystko miało polegać w Jego budowie *(ibid.)*, 2-o *przedmurzem* mającem zasłaniać wszystkie dusze przeciw piekielnym napaściom *(ibid.)*, 3-o *pasterzem powszechnym*, od którego owieczki i baranki otrzymywać mają wszelką strawę nadprzyrodzoną, naukę i Sakramenta św. (Jan XXI, 16 — 17), 4-o *nauczycielem powszechnym*, od którego bracia jego przyjmować powinni umocnienie i stateczność swego nauczania (Łuk. XXII, 32), 5-o jedynym i najwyższym *monarchą duchowym*, którego ręce utrzymują klucze Królestwa niebieskiego, związujące i rozwiązujące ze skutecznością uznaną i zapewnioną przez niebiosa. (Mat. XVI, 19).

A zatem, *Jedność Rzymska*, praktycznie mówiąc, polega na tem, że „pasterze i wierni, każdy oddzielnie i wszyscy razem, jakiegokolwiek byliby rytu lub godności, podlegają władzy jurysdykcyjnej, administracyjnej, biskupiej i najwyższej Biskupa Rzymskiego, na mocy hierarchicznego podporządkowania i prawdziwego posłuszeństwa nie tylko w rzeczach, należących do wiary i obyczajów, ale także w rzeczach należących do karności i zarządu Kościoła, rozszerzonego po całym świecie; tak iż, zachowując jedność, czy to jedność łączności czy jedność tej samej wiary z Biskupem Rzymskim, Kościół Chrystusów jest jedną owczarnią pod zarządem jednego najwyższego pasterza." Taka jest oto autentyczna i definitywna nauka Soboru Watykańskiego w przedmiocie *Jedności Rzymskiej* [1]); jest ona tylko wiernym wykładem nauki ewangelicznej i tradycyjnej, i na niej to właśnie opieramy nasze bardzo stanowcze i bardzo krótkie badanie apologetyczne rozmaitych stowarzyszeń religijnych, mających pretensyę do nazwy jednego i jedynego Kościoła bożego.

II. Rzecz oczywista, 1-o że prosta federacya Kościołów, z których żaden albo jeden tylko ulegałby następcy św. Piotra, nie mogłaby być prawdziwym Kościołem Chrystusa Pana; a zatem upada nowoczesny system zjednoczenia Kościołów rzymskiego, anglikańskiego i greckiego, tworzącego ciało o trzech głowach, któreby miały przedstawiać prawdziwe dzieło Odkupiciela. 2-o Oczywista rzecz również, że żadna sekta religijna, jakkolwiekby była spoista, ścisła i surowo zorganizowana, nie może się chlubić nazwą *jedności* w znaczeniu określonem przez Ewangelię, ponieważ nie jest osadzona na opoce Piotrowej. 3-o Oczywista rzecz wreszcie, że Kościół Rzymski, to jest Kościół zjednoczony z biskupem rzymskim przez całkowite poddanie rozumu pod jego nauczanie, i przez poddanie woli pod jego rozkazy, posiada jedność, założoną przez Chrystusa, jedność

[1]) Constit. I dogm. de Eccles. Christi c. 3.

teologiczną i apologetyczną, którą On uczynił właściwą cechą i niezmazalną pieczęcią swego boskiego dzieła. Każda dyecezya, każda parafia, każda dusza, udział biorąca w tej łączności Kościoła Rzymskiego z jego widzialną Głową, tem samem już wchodzi w łączność z jego Głową niewidzialną, z Chrystusem Odkupicielem, i znajduje się *w jedności*, będącej środkiem koniecznym, pewnym, w boski sposób ustanowionym dla otrzymania zbawienia wiecznego.

III. *Zarzuty.* 1-o W rozprawie niniejszej nie trzymamy się metody tradycyjnej: niegdyś, w rzeczy samej, rozważano jedność Kościoła w sposób abstrakcyjny i obawiano się bardzo przedstawiać ją konkretnie w Jedności Rzymskiej. 2-o I wielką miano w tem słuszność, gdyż chcieć dowodzić jedności rzymskiej przez tę samą jedność, jest to obracać się w błędnem kole rozumowania. 3-o Skądinąd, teologia katolicka nie dochodziła do rezultatów pomyślnych ze swą jednością abstrakcyjną, albowiem przeciwko wszelkiej oczywistości przeczyła bardzo rzeczywistej jedności sekt protestanckich i reformowanych, zwłaszcza zorganizowanych i rządzonych przez władzę państwową. 4-o Następnie, jak można utrzymywać, że Kościół Rzymski jest jeden w swej wierze, jeśli jest tyle głębokich różnic pomiędzy jego doktorami i nauczycielami, i jeśli wolne badania rodzą w nim, tak samo jak w protestantyzmie, herezye i odszczepieństwa? Jak można przypisywać mu jedność rządu, skoro przypuszcza on tyle rytów, liturgii, karności, zwyczajów i praktyk, których nic nie sprowadzi do jedności? 5-o Stowarzyszenia religijne z Rzymem rozłączone lecz ze sobą wzajem wspólnością wyznawania artykułów fundamentalnych w wierze i w życiu moralnem zespolone, przedstawiają widok, jeśli nie większej, to przynajmniej równie ścisłej jedności. 6-o Czyż Kościół pierwotny, urządzony w duchu raczej demokratycznym niż monarchicznym, bez tej potwornej koncentracyi, jaka się wyrobiła z czasem na korzyść Kościoła Rzymskiego przez pychę jego Papieży, czy, mówię, nie ograniczał się ów Kościół na jedności takiej, jaką dziś posiadają Kościoły: niemiecki, anglikański, amerykańskie i t. d.? 7-o Czyż sam Chrystus nie był zadowolniony z takiej jedności? i czyż petrynizm, janizm, paulinizm nie dowodzą aż nadto, że bezpośredni następcy Chrystusa tłómaczyli myśl Jego w sposób daleko szerszy, aniżeli romaniści? 8-o Czy wymarzona przez tych ostatnich jedność nie jest jakiemś jarzmem antynaturalnem, niesprawiedliwem, nieludzkiem, przemocą narzuconem umysłom systematycznie deptanym? Czyż nie jest ona, szczęściem, na zagładę skazana pod stopniowem działaniem współczesnej filozofii?

IV. *Odpowiedzi.* 1-o Prace teologiczne, dokonane w ciągu trzech ostatnich wieków, nauczanie ze strony episkopatu, a nadewszystko ze strony ostatniego Soboru ekumenicznego lepiej wyjaśniły naturę tej charakterystycznej jedności, jakiej pragnął Chrystus. Nikt nie wątpi, że jest to jedność w Piotrze i jego następcach. Jeśli apologeci, wciągnięci w walkę z protestantyzmem, nie zawsze tę jedność dobrze pojmowali, albo nie zawsze mieli odwagę ukazać ją w właściwem świetle, wstrzymywani w tem przesądami szkoły lub przesadnemi obawami zwiększenia trudności, których rozwiązania właśnie szukali, to jeszcze nie dowód, by ich następcy nie korzystali z poważnych wyjaśnień, przeprowadzonych w danej spra-

wie w ostatnich wiekach, jako też by nie używali wszystkich pomocy apologetycznych, istotnie zawartych w Ewangelii.

2-o Sposób naszego dowodzenia w tej sprawie nie przedstawia absolutnie nic sofistycznego; wszak nie powiadamy, że Kościół Rzymski jest prawdziwym Kościołem dla tego, że jest *Kościołem Rzymskim*, lecz dla tego, że on sam tylko posiada *jedność* ustanowioną przez Jezusa Chrystusa w osobie Piotra i jego następców w Rzymie; a że prawdziwie ustanowił tę jedność na Piotrze, a nie gdzieindziej, nie twierdzimy tego bezzasadnie, lecz jasno dowodzimy Jego słowami, tak dokładnemi i kategorycznemi jak rzadko.

3-o Bardzo być może, iż niektórzy teologowie nie znali dokładnie *faktycznej* jedności, jaka istnieje lub istniała w wielu sektach religijnych. Ale nie mylili się, gdy odmawiali tym sektom jedności *z prawa* przynależnej prawdziwemu Kościołowi, czyli jedności doktrynalnej i moralnej, której centrum było ustanowione w Piotrze. Najostrzejsza surowość, żadne prawa konfessyonalne, żaden ucisk sumień ludzkich ze strony Elżbiety Angielskiej lub Kalwina żadną miarą nie jest w stanie zastąpić kamienia węgielnego i jedynego, wybranego przez Chrystusa na budowę jego Kościoła.

4-o Jedność Rzymska bynajmniej nie ma na celu zażegnania herezyi; *oportet haereses esse*, powiedział św. Paweł. Powaga Piotra tak samo jak powaga Chrystusa nie usuwa faktycznie pomiędzy ich poddanymi namiętności i wolności, której nadużycie wiedzie do herezyi. Lecz celem tej Jedności Rzymskiej jest pewną drogą prowadzić do zbawienia tych, którzy się do tej jedności przyznają, a potępić tych, co ją odrzucają, gdy, przeciwnie, przyjęcie jedności anglikańskiej tak samo nie prowadzi do nieba, jak odrzucenie jej nie prowadzi do piekła. Wielkie tedy herezye pierwszych wieków chrześcijaństwa, herezye XVI wieku i wieków przyszłych, jeśli się kiedy wytworzą, w niczem nie zmniejszą siły i znaczenia Jedności Rzymskiej. Herezye te nie są upadkiem Kościoła, tak samo jak nie są logicznym jego wynikiem, podczas gdy rozdziały i scyssye, jakie zachodzą w rozmaitych sektach, są pewnym ich upadkiem i koniecznem następstwem. Doświadczenie zarówno jak teorya wykazują, że wszelkie społeczeństwo, oparte na zasadzie rewolucyjnej, z konieczności jest wydane na łup niestałości, wstrząśnień i upadku: prawdę tego aż nadto stwierdza protestantyzm i jego liczne przemiany. Wszelako, jeśli Jedność Rzymska sprzeciwia się logicznie wszelkiej herezyi, to przecież nie sprzeciwia się wcale wolności umysłów i różnorodności zwyczajów po za istotowemi artykułami wiary i życia chrześcijańskiego. Nie przeraża jej bynajmniej rozliczność szkół i opinii, sama nawet rozmaitość rytów liturgicznych i praw kanonicznych, byleby centralna powaga Piotra utrzymywała się w swej sile. Nawet roczniki Kościoła stwierdzają ten fakt szczególny a na pierwsze wejrzenie dziwny, że owa rozmaitość w Kościele codzień mocniej wykazuje konieczność jedności, każe ona coraz żywiej pożądać jej dobrodziejstw, i zacieśnia jeszcze bardziej święte jej węzły. Władza papieska nigdy nie bywa silniejsza w Kościele, jak nazajutrz po sporach biskupów i doktorów katolickich; wszyscy oni głębiej odczuwają, jak bardzo osobistą stałość i wewnętrzny pokój zawdzięczają Opoce, której bramy piekielne nie przezwyciężą.

5-o Niedokładnie jest porównywać jedność Kościoła katolickiego, jedność rzeczywistą wiary, łączności i rządu, ze zjednoczeniem zupełnie sztucznem pewnych zalet, bez wspólnego zarządu, bez jedności życia społecznego i moralnego, bez innych cech wzajemnego podobieństwa, prócz owych protestanckich artykułów fundamentalnych, mniej lub więcej określonych, mniej lub więcej w poszanowaniu będących. Choćby one były nawet najwięcej, najściślej określone i przestrzegane przez pojedyncze a od siebie niezależne sekty, to jeszcze nie będą tworzyły tej jedności żyjącej i ożywczej, jaką powinien być obdarzony Kościół prawdziwy, i jaką jest właśnie Jedność Rzymska.

6-o Błąd to historyczny przedstawiać Kościół pierwotny jako proste zestawienie gmin kościelnych, jako najzwyczajniejszą federacyę zjednoczonych dyecezyi, wprawdzie nie bez hierarchii i nie bez centralnego zarządu. Chrystus ustanowił Piotra, swego zastępcę i księcia Apostołów fundamentem swego Kościoła. A chociaż kościelne centrum jedności społecznej w swych skromnych początkach, w pośród trudności okresu przepowiadania Ewangelii, wzrabiania się i prześladowań, nie posiadało jeszcze owej świetności i wspaniałości, jaką później otoczyć się miało, to przecież inaczej rzecz się miała z władzą kościelną i z jej działalnością zewnętrzną, które od początku musiały być takiemi, jakiemi je chciał mieć Chrystus, i jakiemi według świadectwa historyi w rzeczywistości były. Od pierwszych swych początków Kościół wierzył, że powinien być jeden i zjednoczony w osobie Piotra: i był w istocie takim, i z łona swego wyrzucał każdego, kto chciał sam siebie uczynić centrum, albo należeć do innego zwierzchnika, niż Piotr, jedyny zastępca jedynego Zbawcy.

7-o Bynajmniej, boski założyciel Kościoła nie zadawalniał się nieokreśloną jakąś i luźną jednością kościelną; wszak chciał On się oddać Kościołowi jako jedynej oblubienicy, jako jedynemu ciału, jedynej owczarni, jedynemu królestwu, jedynemu domowi, którego chciał być oblubieńcem, głową, pasterzem, królem, i panem jedynym; zbudował jeden jedyny Kościół i umieścił go całkowicie na jednej Opoce (Piotrze), wybranej przez się z pośród Dwunastu. Jednemu Piotrowi powierzył władzę umacniania wiary swych braci; jemu jednemu dał klucze królestwa niebieskiego i zupełny zarząd całej owczarni. Aczkolwiek w gronie Apostołów okazały się różne dążności i różne opinie, to przecież nie zburzyły one jedności, boskim sposobem zaprowadzonej: Paweł przybył do Jerozolimy, by odwiedzić Piotra, Jan ulegał najwyższemu kierunkowi Piotra. Skoro Piotr po ukończonych naradach na mocy swego posłannictwa z wysokości wygłosił swe zdanie, słuchano go bez sprzeciwiania się i ulegano mu bez oporu,—oto jest prawda historyczna taka, jaką mamy wyraźnie zawartą w Nowym Testamencie i w najdawniejszych dokumentach chrześcijańskiej tradycyi. Następne wieki rozwinęły wprawdzie tę jedność, ale nic nowego w niej nie wytworzyły, a jeśli wytworzyły, to zgodnie ze sławnym aforyzmem: *Nihil innovetur, nisi quod traditum est.*

8-o Jarzmo jedności Rzymskiej byłoby nieznośne dla ludzi, i ci rychłoby je zrzucili, gdyby nie było nałożone przez samego Boga, i gdyby nie towarzyszyła mu łaska, która je czyni łatwem do znoszenia; jarzmo to nie jest przeciw naturze, lecz jest nadnatu-

ralne; nie jest ono nieludzkie, lecz jest boskie; nie jest niesprawiedliwe, ale jest źródłem prawdy, pokoju, sprawiedliwości; nie jest ono przemocą narzucone, lecz łagodnie podawane naszej woli do przyjęcia nie jest ono skutkiem jakiegoś systemu filozoficznego, lecz jest dziełem samego Chrystusa; a ponieważ Chrystus właśnie prosił swego Ojca o zjednoczenie ludzi tak jak są zjednoczone boskie Osoby w Trójcy św. (Jan XVII, 11—23), przeto otrzymał to, że jedność Jego Kościoła jest pewnym i wiecznym znakiem, po którym ludzie mogą go poznawać.

Art. 2. Świętość Kościoła.

I. Apostolski symbol wiary, niewątpliwie najdawniejszy ze wszystkich symbolów tego rodzaju, jako przedmiot naszej wiary podaje świętość Kościoła; inne symbole wiernie powtórzyły to oświadczenie symbolu apostolskiego. Świętość jakiegoś społeczeństwa każe przypuszczać przedewszystkiem, że cel jego i środki do tego celu prowadzące, nie tylko nie sprzyjają złemu lub pogwałceniu praw boskich, lecz przeciwnie zabezpieczają ich zachowanie. Świętość ta każe w dalszym ciągu *de jure* przypuszczać, że członkowie tego ciała społecznego, jeśli zechcą się stosować do jego ducha, łatwo zachowają jego prawa, a przez nie sami się uświęcą. Przypuszcza ona *de facto*, że wielu z członków tego społeczeństwa w rzeczy samej posiada tę prawość i tę doskonałość moralną. Przypuszcza ona wreszcie, że sam założyciel tego społeczeństwa był natchniony myślami świętemi, i że zamiar jego nic nie miał wspólnego z zamiarami ambicyi, zysku lub namiętności.

Boskość Chrystusa zapewnia nam *a priori* świętość Jego zamiaru i Jego dzieła. Słowa zaś Jego i czyny pouczają nas *a posteriori*: 1) że pod imieniem Kościoła ustanowił Chrystus prawdziwą praktyczną szkołę świętości, daleko wyższą od Synagogi mojżeszowej i od wszystkich innych filozoficznych sekt starożytności. Żeby się o tem przekonać, dosyć przeczytać kazanie na górze, treść innych mów Chrystusowych, rozmowę w wieczorniku i in. 2) Słowa i czyny Chrystusowe uczą nas również, że łaska wewnętrzna, że modlitwa, sakramenta św., cały kult katolicki wreszcie,—co wszystko Chrystus uczynił życiowym pierwiastkiem swego Kościoła, sprowadzają w następstwie moralną i nadprzyrodzoną świętość chrześcijan. 3) Słowa i czyny Chrystusa nas uczą, że nietylko prawa i wyraźne przykazania Boskie, lecz same nawet rady ewangeliczne powinnyby być zachowane w Kościele. 4) Uczą one nas wreszcie, że w Kościele widzieć można, więcej lub mniej obficie—względnie do czasu i okoliczności, nadzwyczajne i cudowne objawy świętości jego założycieli i wielu jego członków [1]).

Naukę, wynikającą z zasad i z nauk Mistrza, obszernie i z cudowną jasnością rozwijają apostołowie, a szczególniej św. Paweł; Kościół, ich zdaniem, jest święty, wszyscy jego członkowie mogą i powinni być święci; nie brak mu cudownych darów, gdy ich wymaga dobro ewangelii lub zbudowanie wiernych [2]). W wiekach nastę-

[1]) Prw. prócz wskazauych powyżej tekstów Łuk. 1, 74 nast.; Jan XVII, 17; Mar. XVI, 17; i t. d.

[2]) Ephes I; 3; V, 25; I Car. XII, 4 nst. Hebr. VII, 48 nst.; VIII, 5 nst. IX 9 nst.; i t. d.

pnych żaden chrześcijanin nie zgodziłby się należeć do religii, któraby nie była święta; nawet brudni gnostycy mniemali, że w swych tajemnicach mają źródło wysokiego uświątobliwienia; Luter, Kalwin, Henryk VIII pokrywali swe nieprawości pozorami gorliwości o reformę Kościoła i doskonałości dusz wiernych.

Można tu uczynić tę ważną uwagę, że świętość, obiecana i nabyta przez Chrystusa dla swego Kościoła. jest widocznym udziałem Kościoła zbudowanego na Piotrze, tak, że łączność z Piotrem i jego następcami, łączność umysłu i serca z jednością Rzymską, należy do istoty świętości Kościoła.

II. To powiedziawszy, pytamy, gdzie jest prawdziwy Kościół?

1-o To, cośmy powiedzieli o celu Kościoła katolickiego, aż nadto wystarcza na udowodnienie jego pod tym względem świętości. Jakaż bo inna społeczność religijna może być z nim z tego punktu widzenia porównywana? Gdzie bezinteresowność i poświęcenie jest tak powszechne i tak czyste? Gdzie jest słodsza i silniejsza miłość Boga i dusz ludzkich? Doświadczenie uczy, że sekty religijne nie trwają długo bez bogatych kościelnych prebend i obfitych zysków. Rzymski zaś Kościół, przeciwnie, ożywia się za poddmuchem nieszczęścia i prześladowania.

2-o Także i co do środków rozszerzania się i rządzenia, to są one w katolicyzmie również nadludzkie, podczas gdy po za nim są najzupełniej ludzkie. Missye ewangeliczne, jak widzimy w anglikanizmie i protestantyzmie, ściśle złączone z kupiectwem i polityką, świeckie żywioły panami sumień ludzkich, schlebianie namiętnościom wielkich lub żądzom pospólstwa,—oto zwykłe środki działania w życiu herezyi, zamiast sakramentów, modlitwy, przekonywania drogą łaski i siły krzyża, znajdujących zastosowanie w Kościele Rzymskim.

3. Na łonie tegoż Kościoła swobodnie mogą się rozwijać i wzmagać wszelkie cnoty, przepisane przez prawo boże, wszelka doskonałość, zalecana przez rady ewangeliczne. Wytwarza je, że powiem, sam przez się duch Kościoła, wpływ jego, działalność jego. Przeszkody, przeciw temu boskiemu rozwojowi zwrócone, nie pochodzą ze strony Kościoła, lecz od „nieprzyjaznego człowieka, który sieje kąkol na roli dobrej.“ Inne zaś, od tych objawów odmienne skutki sprowadziły wielkie herezye pierwszych wieków: aryanie, nestoryanie, monofizyci i t. d., jak również cały ruch protestancki w XVI w. Zarówno przyjaciele jak przeciwnicy jednozgodnie stwierdzili zepsucie obyczajów, jako następstwo wielkich owych herezyi, a demoralizacyę, wytworzoną przez t. zw. Reformę, w szczególności zaś rewolucyonizm, racyonalizm, materyalizm i ateizm, będące następstwami, owej Reformy (ob. *Prolog* do I Constit. Soboru Watyk.). W ślad za ewangelią, głoszoną przez Lutra, Bucera, Kalwina i innych ówczesnych predykantów, szły nieprawne rozwody, demoralizacya mass ludowych, pauperyzm ze swymi bezwstydami i okropnościami. Następcy tych predykantów, zamiast powstrzymać, zwiększyli złe społeczne. Pomimo oziębłości zanadto wielkiego mnóstwa katolików, nie tylko życie religijne w naszym Kościele jest daleko bardziej zgodne z Ewangelią, aniżeli u heretyków, ale nadto wytwarza ono liczne objawy podniosłej chrześcijańskiej cnoty i dziwnej doskonałości, jakiej napróżnobyś szukał u sekt protestanckich lub innych jakichkolwiek.

Bardzo ciekawe pod tym względem wskazówki daćby nam mogła historya konwertytów Anglii i Niemiec, porównana z historyą odstępców XVI i następnych wieków. Zanim tego rodzaju historya ujrzy światło dzienne, radzimy przejrzyć w jakim bezstronnym a szczegółowym dykcyonarzu biograficznym życiorysy ludzi obu rzeczonych kierunków.

4. Ale najlepiej świętość Kościoła objawia się w życiu i w śmierci jego boskiego Założyciela, apostołów jego, doktorów i papieży. Jakaż to olbrzymia różnica pomiędzy nimi, a takim Aryuszem, Nestoryuszem, Eutychesem, Henrykiem VIII, Lutrem, Kalwinem i t. d. Jakież to cele tu i tam, jakie postępowanie tu, a jakie tam, jaka mowa tu, a jaka mowa tam! Napróżno powołują się fałszywi reformatorowie Kościoła na rzekome nadużycia i zepsucie w Kościele; niema gorszego nadużycia i zepsucia nad herezyę. Napróżno przypisują sobie przywódcy herozyi tajemne jakieś posłannictwo i osobiste natchnienie, jakie ich rzekomo ustanowiło sługami i prorokami bożymi; niemasz nic bardziej przeciwnego prawdziwej świętości, jak uważać się za posłanego, natchnionego, przeciw powadze i władzy Kościoła. Napróżno się chlubią heretycy czystością swej Ewangelii i swego przepowiadania; niemasz nic więcej nieczystego nad to, co podsuwa pycha własnego umysłu. Zresztą, anioł pychy nie przestaje być tym samym szatanem, gdy się przemienia w anioła światłości, gdy zaś powiada, że z nieba przychodzi z nową Ewangelią, św. Paweł rzucać mu w twarz każe przekleństwo. Władza uświęcająca, obiecana i udzielona przez Chrystusa prawdziwemu Jego Kościołowi, przebywa przedewszystkiem na Stolicy Piotrowej.

Nawet już sama jedność z tą najwyższą stolicą jest nieodzownym warunkiem świętości; a jeśli po za Kościołem, w szczególności między niewiernymi, bywają sprawiedliwi, posiadający łaskę uświęcającą, to otrzymali ją jedynie, — często nawet bezwiednie, ale nie mniej rzeczywiście, ze źródła wszelkiej na ziemi świętości, wydrążonego przez Opatrzność w fundamentalnej Opoce Kościoła; stamtąd jedynie tryska świętość, jako woda ze skały, uderzonej laską Mojżesza, będącego w tym względzie figurą Piotra.

5. Cuda pierwotnego Kościoła pozostały nadal tem, czem były od początku: dziedzictwem św. katolickiego Kościoła, który był zawsze świadkiem i szczęśliwym posiadaczem prawdziwych cudów najdokładniej zbadanych, objawiających się mniej lub więcej często, mniej lub więcej uroczyście, w rozmaitych częściach olbrzymiego jego terytoryum. Nie było nigdy tak smutnego i tak pod względem cnoty bezpłodnego wieku kościelnego, w którymby brakło Kościołowi ludzi świętych i cudów. Nasz wiek, choć bardzo bezbożny, miał swoich świętych, a następne wieki również ich mieć będą: jest-to bezustanne i niezaprzeczone świadectwo Chrystusa Pana na korzyść Jego oblubienicy, katolickiego Kościoła.

III. Pomimo to wszystko zarzucają nam: 1) że pojęcie świętości, jakie sobie przyswoili apologeci katoliccy, jest zupełnie dowolne, zmyślone *à priori* na korzyść ich sprawy; 2) że z tej świętości wykluczony jest naturalny i filozoficzny pierwiastek społecznej i osobistej świętości, podczas gdy on pierwsze miejsce powinien w niej zajmować; 3) że nauka rzymska zawiera punkta jawnie przeciwne prawdziwej świętości, a mianowicie naukę o odpuszczeniu grzechów

i kar przez spowiedź i odpusty, służące tylko do podtrzymania występków i złych obyczajów; 4) że kult religijny i cała religia w Kościele katolickim jest narzędziem przedajności, przyczyną zepsucia i moralnego upadku; 5) że nabożeństwa, zwłaszcza nowsze, są raczej gorszące aniżeli uświęcające; 6) że zakony, śluby zakonne, celibat kościelny, są nieustannem źródłem nieporządków; 7) że papiestwo, począwszy od Konstantyna, dawało same tylko przykłady ambicyi, skąpstwa i zmysłowości; 8) że narody katolickie są bardziej niż inne zdemoralizowane, i że skutkiem tego mniej się rozwijają, mniej kwitną niż inne. 9) że reformatorzy antykościelni nie mniej wykazali moralności aniżeli papieże, i nie mniej od tych ostatnich przeprowadzili społecznych i osobistych ulepszeń; 10) że czystość ewangelicznego opowiadania jest prawdziwym dowodem świętości, zapewnionej przez Chrystusa Kościołowi. 11) że zniesienie papistowskiego bałwochwalstwa i komedyi jest świetnem potwierdzeniem świętości luteranizmu, kalwinizmu i ich pobratymców; 12) że cuda, którymi się Kościół Rzymski nad inne Kościoły wynosi, są tylko hallucynacyami, jakich sekty antykatolickie tysiącami widziały i dziś jeszcze widzą w dzisiejszych hypnotycznych i hysterycznych produkcyach; 13) że wolność sądu w rzeczach biblijnych i religijnych do najwyższego stopnia rozwinęła w reformacyi zmysł moralności, poczucie odpowiedzialności ludzkiej, poszanowanie samego siebie i innych, słowem, świętość rzeczywistą i praktyczną, do której jedynie warto przywiązywać jakieś znaczenie.

IV. Jak można najkrócej i najprościej odpowiemy na te próżne zarzuty i wyprowadzane z nich nielogiczne wnioski:

1. Pojęcie świętości, uprzednio przez nas podane, polega na najpewniejszych danych rozumu i wiary; zaprzeczając temu, zaprzeczy się tem samem Biblii, Tradycyi i zdrowej filozofii.

2. Jest rzeczą nietylko dowolną, ale niegodną w rozprawach tego rodzaju jak nasza, na miejsce świętości wewnętrznej i nadprzyrodzonej, od Kościoła i od każdego z jego członków przez Chrystusa Pana wymaganej, podstawiać rodzaj jakiejś świętości starozakonnej, zewnętrznej, politycznej, polegającej na pewnem *decorum* społecznem, na przyrodzonej uczciwości, które absolutnie nic nie dowodzą *za* lub *przeciw* prawdziwemu Kościołowi.

3. Nauka rzymska, źle tłómaczona i źle stosowana, może dać sposobność do pewnych nadużyć; ale uważne zbadanie wszystkich tych dogmatów, takie jakie np. daje się w niniejszym *Słowniku*, najoczywiściej dowodzi, że nadużyć tych żadną miarą Kościołowi przypisywać nie można; spowiedź i odpusty mają właśnie za cel, a najczęściej i w skutkach—wykorzenienie grzechu we wszystkich jego przejawach i we wszystkich jego następstwach.

4. Zapewne, byłoby lepiej, gdyby słudzy katolickiego Kościoła na podobieństwo aniołów mogli się obywać bez wszelkiej pomocy ludzkiej, a nawet bez żadnych beneficyów kościelnych. Byłoby rzeczą bardzo pożądaną, aby środki, konieczne dla ich utrzymania, pobierano zawsze z największą delikatnością, i aby najniżsi nawet słudzy kościelni byli wzorami dobrego pod tym względem ułożenia i dystynkcyi! Ale bez krzyczącej niesprawiedliwości nie można utrzymywać, aby w katolicyzmie wszystko było przedajne, zepsute i upadłe. Udzielanie najczęstszych nawet Sakramentów św.: Spowie-

dzi i Eucharystyi wyłącza wszelkie honorarya; tak samo staranie około nauczania dzieci i kapłańskiego pielęgnowania chorych, bezpłatnie udziela się po kościołach katechizm i słowo boże. Jeśli przy chrzcie i ślubach składa się pewna ofiara na ręce proboszcza, czyni się to z powodu uroczystości towarzyszących tym aktom kościelnym. Ostatnich sakramentów św. nigdy się nie odmawia potrzebującym. Że zaś są pewne taksy kościelne, przez państwo nawet dozorowane, które przepisują pewną ofiarę lub pewne wynagrodzenie za pewien stopień solenności, za pewną ceremonię dodatkową, za pewien jakiś przedmiot czci bożej, to nic nad to racyonalniejszego; chyba że zechcemy dostatecznie uposażyć kościoły, albo zobowiązać księży i sługi kościelne do obchodzenia się bez żadnych środków do życia. Zarówno zdrowy rozum jak wyraźna nauka Chrystusa i Apostołów nam mówi, że wierni powinni swemi ofiarami utrzymywać tych, co się poświęcają ich posłudze duchownej.

5. Wszystkie nabożeństwa katolickie czy dawne czy nowe, nad któremi czuwa i któremi zarządza władza kościelna, są prawdziwie pożyteczne dla wiary, pobożności i moralności. Ci co z taką surowością przeciw nim powstają, nie znają ich takiemi, jakiemi one są, lecz widzieli może tylko ich trawestacye i nadużycia. Dobrzeby zrobili tacy panowie, gdyby pamiętali na słowa Pisma św.: „człowiek cielesny nie pojmuje tego co jest z dncha bożego,“ ale bardzo jest zdolny do bluźnienia i przekręcania rzeczy bożych. Fakt-to niezaprzeczony, że książki, pisma, rozmowy, z których najswobodniej wylewają się obelgi i naigrawania na przyjęte w Kościele praktyki pobożne, odznaczają się zwykle nadzwyczajną swobodą i moralnem zepsuciem; tym sposobem ostre słowo Pisma św. najzupełniej jest usprawiedliwione.

6. Nie obawiam się także powiedzieć tego samego o pismach, zwróconych przeciw ślubom i celibatowi kościelnemu; najgłówniejsi potwarcy tych instytucyi kościelnych bywają zazwyczaj przeniewiercami względem praw moralności; występowanie przeciw tym instytucyom kościelnym jest smutną pozostałością po Lutrach, Kalwinach, Henrykach VIII. Wykazywane a zwłaszcza powiększane przez takich ludzi nadużycia kościelne wtedy tylko osłabiałyby nasze zdanie o świętości Kościoła rzymskiego, gdyby one siłą konieczności wypływały z jego wiary i z jego moralności; ale nietylko że tak nie jest, lecz przeciwnie, ta wiara Kościoła i ta jego moralność są obfitem źródłem cnoty i świętości; zapomnienie tylko i pogarda tych przepisów i rad kościelnych rodzi zarzucane Kościołowi występki i zbrodnie.

7. Zgorszenia, niestety, mogły bywać nawet w najwyższych sferach hierarchii katolickiej; i kiedy poważna i szczera historya podaje takowe, uznajemy je za wytwory nie Kościoła, lecz świata, który chętnie się wdziera w dziedzinę Kościoła. „A mamy ten skarb w naczyniach glinianych,“ powiada św. Paweł (II Cor. IV, 7). Wszak jeśli glina się stłucze, skarb nie traci przez to swej wartości. Świętość Kościoła nie polega na absolutnej bezgrzeszności wszystkich sług jego i wszystkich jego członków, lecz na jego organizacyi, na jego normalnem działaniu, na jego celu, na jego środkach uświątobliwienia i na ogólnych ich rezultatach. Pomimo nieuniknionych słabości moralnych niektórych sług Kościoła, pozostaje on za-

wsze szkołą tej nadprzyrodzonej świętości, której muszą się wyrzec ze względu na swe ludzkie pochodzenie, sekty religijne po za Kościołem stojące.

8. Jeśli się sprowadzi świętość nadprzyrodzoną do nie wiem już jakich przymiotów moralnych niższego porządku, do tego lub owego stopnia pomyślności wojskowej lub kupieckiej, można będzie mniemać, że protestantyzm w takiej świętości przewyższa katolicyzm; ale pytam raz jeszcze, czyż to tej świętości chciał Chrystus i czyż to tę świętość przyobiecał swemu Kościołowi? Ideał św. Pawła w sprawie doskonałości chrześcijańskiej jest-że ideałem protestanckich mężów stanu? W naszej katolickiej świętości trzymamy się zasad, jakie Chrystus Pan zakreślił swym uczniom w kazaniu wypowiedzianem na górze i w jego wzniosłych błogosławieństwach. (Ob. art. *Rewolucye w krajach katolickich i protestanckich).*

9. Porównanie moralności założycieli herezyi powinno być czynione nie z tym lub owym papieżem, nie z tym lub owym biskupem, wybranym dla opłakanej jego słabości moralnej z długiego szeregu papieży i biskupów, lecz powinno być czynione z samym założycielem katolicyzmu, z Jezusem Chrystusem, z Piotrem i Pawłem, z apostołami i ewangelistami, z pierwszymi papieżami i pierwszymi męczennikami. Skoro świętość naszych Ojców w wierze potwierdza prawdziwość tej wiary, to cóż powiedzieć o pysze, oszustwie, ambicyi, niemoralności herezyarchów wszystkich wieków? I niech oni nie przywłaszczają wyłącznie sobie świętości pierwotnego Kościoła pod pozorem, że i my ją sobie przywłaszczamy, a oni mają równe z nami prawo do tego. Nie, dziedzictwo to należy *wyłącznie tylko do spadkobierców w linii prostej*, do tych, co pomimo swych słabości a niekiedy nawet upadków, pozostali przynajmniej wierni prawidłowemu następstwu pasterzy, fundamentalnej opoce Kościoła, tradycyi i hierarchii, ustanowionej przez Chrystusa w gronie apostolskiem. W innych artykułach niniejszego *Słownika* wykazujemy ze stanowiska historyi, że wszelkie ulepszenia moralne, wszelkie trwałe udoskonalenie życia społecznego, wszelka wyższa świętość osobista jest dziełem nie żadnego innego, lecz tylko katolickiego Kościoła.

10. Prawda, że czystość nauki ewangelicznej jest pierwiastkiem świętości Kościoła, ale wcale nie jest jej logicznym dowodem. Katolicy zarówno jak i heretycy przypisują sobie tę czystość nauki ewangelicznej, i aczkolwiek zdawałoby się *à priori*, że przewaga powinnaby być po stronie religii dawniejszej i trwalszej, to jednak przyznać trzeba, że pytanie to musi pozostać nierozwiązane dopóty, dopóki trwać będą spory co do większej lub mniejszej wartości poszczególnych religijnych wyznań i ich ewangelicznej nauki. Ponieważ zaś idzie tu o wiarę i religię objawioną, przeto nikt wyrokować o jej wartości nie może, tylko sam Bóg, który ją objawił. Lecz jakże poznać ten wyrok boży? Radząc się Biblii i z jej tekstami zestawiając naukę każdego ze spornych wyznań. Ale tu właśnie jest największa trudność z powodu wprost przeciwnych sobie tłómaczeń, przez rozmaite wyznania nadawanych tekstom spornym. Innej więc trzeba szukać drogi, innych *znaków* prawdziwych, do jakich należy świętość naprzykład, wzięta w takiem znaczeniu, w jakiem była rozumiana zawsze w całym Kościele przed ukazaniem się protestantyzmu.

11. Heretycy XVI w. lekkomyślnie przypisywali sobie, że odnowili pierwotną świętość chrystyanizmu przez zniesienie Mszy św., wielu sakramentów, czci świętych i czci obrazów, pewnych praktyk pobożnych, życia zakonnego i t. d. Przyznajemy chętnie, że z niektórych miejsc należało strząsnąć nieco pyłu, aby katolickiej budowie przywrócić całą jej świetność, ale żeby gwoli tego należało samą budowę wywracać, i żeby zupełne zniesienie wielu ważnych źródeł uświątobliwienia miało pomagać do uświęcenia dusz i narodów, na to nigdy zgodzić się nie możemy. Zapewne, że na porównanie obecnego stanu świata z jego stanem dawniejszym inne mają *criterium* i inną miarę heretycy, aniżeli katolicy, ale tym ostatnim przekazał to ich *criterium* i tę ich miarę Chrystus i apostołowie; te zaś sprawdziany jedynie są najdokładniejsze, i zastosowanie ich do omawianej tu kwestyi jasno dowodzi, że żadne herezye, żadne sekty nie dały ludzkości więcej niż katolicy życia nadprzyrodzonego, więcej życia chrześcijańskiego.

12. Na innem miejscu mówimy o cudach w ogólności; przed chwilą-śmy wspomnieli, co należy sądzić o cudach zdziałanych w Kościele i po za Kościołem. Dodamy tu tylko, że władza i wiedza katolicka są tak nadzwyczajnie roztropne w ocenie faktów z pozorami cudowności, że możemy najzupełniej zdać się na jej wyrok w podobnych sprawach: otóż zanadto posiadamy wydanych przez władze kościelne wyroków pozytywnych, żeby można było napadać na dowody wzięte z cudów a przemawiające na korzyść Kościoła rzymskiego. Żadna herezya nie powie o tem tyle, ile powie Kościół katolicki; dlatego też wogóle woli ona przeczyć najpewniejszym naszym cudom, wystawiając tem samem na szwank wszelką pewność historyczną i naukową.

13. Kościół, założony przez Chrystusa na zasadzie powagi, nie może dopuścić swobodnego badania. Pochodzi ono z najzupełniej błędnego pojęcia aktu wiary i reguły, czyli prawidła wiary, prowadzi zaś do rozpasania pojęć i obyczajów, nie mającego nic wspólnego z żadną świętością, ani przyrodzoną ani nadprzyrodzoną, ani teoretyczną ani praktyczną. Dzieje sekt dawnych i nowożytnych obfitują w dowody, przeciwne tej dziwnej pretensyi uświątobliwienia i udoskonalenia ludzkości przez uwolnienie jej od zbawiennego jarzma Kościoła.

Art. III. *Katolickość Kościoła.*

I. Kościół Chrystusów powinien być *katolicki:* symbol apostolski podaje katolickość Kościoła za artykuł wiary, powtórzony przez wszystkie inne symbole. Katolickość znaczy powszechność: powszechność znaczy rozszerzenie we wszelkiem znaczeniu i w każdym czasie z jednego jedynego ogniska, z jednego centrum jedności, z którego wychodzi i do którego wraca nieskończone mnóstwo promieni. *Kościół katolicki* zatem znaczy tyle, co Kościół jeden jedyny, obejmujący w swem łonie wszystkie narody i wszystkie czasy, jeśli one chcą współdziałać z łaską bożą, która ich doń wiedzie, i z nauką ewangeliczną, która ich doń powołuje. Synagoga, w czasach gdy wykonywała prawne i boże posłannictwo, była z istoty swej ograniczona do ludu izraelskiego i do jego nielicznych prozelitów; gdyż powołaniem jej było tylko przechować starodawne obietnice odkupienia, figurycznie przedstawiać i przygotowywać przyjście

i dzieło Odkupiciela, a tym sposobem być latarnią morską narodom, pośród których Bóg ją umieścił; nie była ona zatem katolicka ani z prawa ani w rzeczywistości.

Chrystus spełnił proroctwa i zastąpił figury rzeczywistością. Rozerwana niegdyś przez rozproszenie ludzi i pomieszanie języków, pierwotna jedność i powszechność nadprzyrodzonej społeczności została wznowiona i rozwinięta w Kościele. Królestwo Messyasza żadnych nie powinno znać granic; owczarnia Jego nie wyklucza nikogo; światłość Jego świeci dla wszystkich, ewangelia Jego będzie opowiadana wszelkiemu stworzeniu, wszak napis na krzyżu Jego ułożony był w trzech językach ówczesnego cywilizowanego świata; nikt nie wątpi, aby dzieło Jego nie było katolickie; skrupuły św. Piotra co do opowiadania Ewangelii poganom rozwiało owo sławne widzenie, będące jednocześnie alluzyą do arki Noego, w której wszystek rodzaj ludzki ocalony został w osobie swych ostatnich od zagłady ocalonych przedstawicieli. Apostołowie tedy dzielą pomiędzy siebie świat cały; wiara rzymska jest przepowiadana i wysławiana już za życia św. Pawła po całym świecie; cudowny dar języków wspomaga i usprawiedliwia tę naukę prawdziwie katolicką. Od drugiego wieku począwszy sam ten wyraz „katolik“ jest zwykłym przymiotnikiem Kościoła rzymskiego, i służy za nazwę wyróżniającą go od sekt heretyckich, które bywają uważane za *umiejscowione* z prawa i z rzeczywistości, jako ograniczone do jednego tylko języka, do jednego kraju, do jednej warstwy ludności. Sekciarze ówcześni — zarówno jak późniejsi — usiłowali sobie przyswoić ten tytuł katolickości, a dla prawdziwego Kościoła wynaleść inne tytuły, śmieszne a nieraz ubliżające. Ale podwójne to ich usiłowanie pozostało bez skutku: sami nie mogli się doczekać nazwy katolików, a Kościołowi rzymskiemu nie przeszkodzili być i zwać się katolickim. Katolickość tedy jest pewnym i jawnym znakiem społeczeństwa nadprzyrodzonego, założonego przez Chrystusa, a my moglibyśmy już z tego samego zawnioskować, że tylko sam Kościół rzymski może sobie przypisywać ten chwalebny przywilej, gdyż zarówno cała historya jak chrześcijańska tradycya zgodnie utożsamiają dwie te nazwy: Kościół katolicki i Kościół rzymski.

Atoli, zanim ostatecznie do tego wniosku dojdziemy, określimy dokładnie podług Ewangelii i Ojców Kościoła pojęcie katolickości.

1) Katolickość, jest to powszechność w *czasie* przez wszystkie wieki; ale ponieważ ta kwestya łączy się z apostolskością, o niej przeto na razie mówić nie mamy potrzeby.

2) Katolickość jest to powszechność w *prawdzie*, w zupełności posiadanej i w zupełności ogłaszanej światu, ale pod tym względem katolickość nie więcej jest *znakiem* Kościoła, aniżeli czystość nauki ewangelicznej.

3) Katolickość jest to powszechność w *środkach zbawienia*, z których żaden nie jest opuszczony lub zaniedbany; ale to jeszcze nie zdaje się nam być prawdziwym znakiem Kościoła, tak samo jak:

4) Powszechność w *owocach zbawienia*.

5) Właściwe i apologetyczne znaczenie katolickości jest to powszechność w *przestrzeni*, w rozciągłości, w rozszerzeniu, w zastosowaniu do rodzaju ludzkiego.

Zauważyliśmy już wyżej, że jedność nieodzownie jest potrzebna

katolickości, która nie jest liczbą jakąś niepowiązaną, nie jest wielością rozproszoną, tłumem rozpierzchłym i rozrzuconym, lecz jest liczbą ściśle spojoną, wielością o węźle społecznym niezniszczalnym, tłumem wtłoczonym w ramy potężnej hierarchii. Otóż, jedność, przez Chrystusa Jego dziełu nadana, nie jest jednością jakąkolwiek, dowolną, abstrakcyjną: jest-to jedność w świętym Piotrze i w jego następcach, jedność hierarchiczna, *rzymska*. A zatem, rzeczywista i konkretna katolickość, jaką Chrystus udzielił swemu Kościołowi, obejmuje w sobie, jako pierwiatek essencyonalny i formalny, *rzymskość*. Nazwy: *katolicki* i *rzymski* nie są bezwzględnie synonimami, ale nawzajem przypuszczać się każą, gdyż żadna z nich, wzięta oddzielnie, bez tego wzajemnego przenikania się nie może być tem, czem ją chciał mieć Chrystus.

Co się tyczy ilości przestrzeni i rozciągłości, wymaganej na to, by katolickość istniała, co do rozmiarów tego znaku Kościoła, jeśli się można tak wyrazić, to zdaje mi się, że one łatwo określić się dadzą, skoro się zważy na dwie rzeczy, absolutnie wymagane do istnienia Kościoła: na *działanie jego* na świecie i na *współdziałanie z nim ludzi*. Jak *zbawcza* wola Odkupiciela rozciąga się do wszystkich dusz ludzkich, żadnej z nich nie wyłączając od udziału w łaskach do zbawienia koniecznych, tak samo też wola czyli zbawcze posłannictwo Kościoła, ustanowionego przez Chrystusa dla dalszego prowadzenia Jego dzieła odkupienia, rozciąga się do wszystkich ludzi, do wszystkich jednostek, niosąc wszystkim w skutecznej ofierze zewnętrzne środki zbawienia, bożą mocą ustanowione dla ich zbawienia. Pod tym względem Kościół jest absolutnie katolicki, bez żadnych zastrzeżeń powszechny, i to począwszy od pierwszej chwili swego istnienia.

Atoli, zbawcza wola i łaski Zbawiciela tylko pod tym warunkiem bywają w zupełności skuteczne, jeśli ludzie chętnie się na nie zgadzają i z niemi współdziałają; ponieważ zaś warunek ten, niestety, w niezliczonem mnóstwie wypadków nie bywa zachowywany, przeto skuteczność odkupienia ograniczała się do bardzo szczupłych rozmiarów; *wielu jest powołanych, ale mało wybranych*. Czyżby z tego miało wynikać, że Zbawca nie jest powszechny, że krew Jego nie za wszystkich została wylana? Wcale nie, tylko z tego wynika, że aczkolwiek bez nas jesteśmy powołani, bez nas jednak nie możemy być zbawieni. Toż samo się ma z Kościołem: jest on katolicki przez swe posłannictwo, przez swą władzę, przez swą moc zbawczą, przez swój prozelityzm, podtrzymywany łaską niebieską, która sama jedna może dokonywać prawdziwych nawróceń; ale katolickość ta nie mogłaby się urzeczywistnić w faktach zewnętrznych, gdyby jednostki i narody nie zgodziły się słuchać nauki i iść za wołaniem łaski. Opór z ich strony, ociąganie się, apostazya, wcale nie pozbawiają Kościoła katolickości życia, posłannictwa i działania; jak był on katolicki już w dni pierwszych Zielonych Świątek, zanim jeszcze słowo Piotrowe zdziałało pierwsze nawrócenia, tak samo był katolicki, gdy pierwociny apostolstwa, ów *pusillus grex* przepowiedziany przez Odkupiciela, był zamknięty w samej tylko Jerozolimie, gdy cały zawierał się w katakumbach lub na pustyniach, gdy był zdruzgotany przez okropny najazd barbarzyńców, i gdy dziś jeszcze zdaje się być maleńką tylko owczarnią w porównaniu z setkami i setkami tysięcy ludzi, żyjących w mahometanizmie, buddyzmie

i w chrześcijańskich herezyach. Katolickość zatem, jako znak Kościoła, nie jest sprawą z zakresu arytmetyki i geometryi, albo statystyki lub geografii. Zapewne, że Duch św., który go ożywia w apostolskich walkach, bezustannie dostarczać mu będzie nowych zdobyczy i łamać przed nim będzie najtwardsze zapory. Ale nie dla tego będzie on więcej katolicki, aniżeli poprzednio, że o jakiś milion dusz więcej liczyć będzie zwolenników, że wysyłać będzie misyonarzy w kraje dotychczas nieznane; tak samo jak nie będzie mniej katolicki dla tego, że lud jakiś odeń odpadnie, albo że gorący klimat lub zatruta strzała człowieka dzikiego zniszczą działalność misyonarską na całym jakimś kontynencie: istotowa, zasadnicza, apologetyczna katolickość polega na posłannictwie i na skutecznej a przez łaskę bożą rzeczywiście podtrzymywanej woli *opowiadania Ewangelii wszystkiemu stworzeniu* bez różnicy plemion i narodowości, obyczajów i prawodawstwa.

II. A teraz pytamy, jakiż jest prawdziwy Kościół Chrystusów, i z góry odpowiadamy: jest nim Kościół katolicki. Ale któryż to jest z szeregu istniejących Kościołów? Czy Kościół Rzymski? Czy on ma prawo nazywać się katolickim z wyłączeniem innych? Czyż Kościół katolicki nie jest ogółem wszystkich po świecie rozproszonych gmin chrześcijańskich? Czyż każda z nich nie stanowi dla siebie katolickości, tak jak stanowi chrześcijańskość dla siebie, a każdy chrześcijanin czyż nie jest katolikiem?

1. Jedność konkretna i historyczna, dla katolickości Kościoła konieczna, a mianowicie, jedność w św. Piotrze i w jego następcach znajduje się tylko w Kościele rzymskim: a zatem sam tylko Kościół rzymski jest katolicki; i żadna parafia, żadna osoba nie może się zwać katolicką, jeśli dodać nie może, że jest rzymską, — wiary rzymsko-katolickiej.

2. Wielość razem złączonych sekt heretyckich, nie może utworzyć Kościoła katolickiego, dopóki się nie złączy ze Stolicą Apostolską Rzymską; nie możnaby przeciwstawiać wszystkich Kościołów dyssydenckich Kościołowi rzymskiemu dla wykazania, że liczbą swych wyznawców równają się lub nawet przewyższają liczbę wyznawców Kościoła katolickiego: pomimo swej liczby nie stanowią one *jednego* Kościoła, lecz pozostają zawsze sektami.

3. Tem bardziej nie można przeciwstawiać liczbie katolików liczbę wszystkich pogan, mahometan, żydów, protestantów; bez wiary Chrystusa nie masz Kościoła; nadto dziecinny to iście argument albo raczej dziecinna to zabawka rozdymać do olbrzymich rozmiarów statystykę niewierzących lub niechrzczonych, by przygnieść nią Kościół rzymski; jednego to tylko dowodzi, a mianowicie, olbrzymiej siły, jaką na nieszczęście posiada ród ludzki do opierania się łasce Chrystusowej i działaniu Chrystusowego Kościoła.

4. Niemasz *chrześcijańskości* przewyższającej poszczególne Kościoły i wynikającej z ich przypadkowego i sztucznego ugrupowania: ta ich chrześcijańskość nie jest społeczeństwem, prawdziwa katolickość, założona przez Chrystusa, do niego się nie odnosi. Nie każdy chrześcijanin jest tem samem katolikiem.

5. Wskutek charakteru swego *extraterytoryalnego*, wskutek swego pochodzenia niezależnego od czynników świeckich, wskutek swego posłannictwa międzynarodowego, albo raczej *ponadnarodowo-*

go, Kościół rzymski jest bezwzględnie katolicki, dostępny dla wszystkich, jak św. Paweł, oddający się wszystkim i dozwalający wszystkim jednoczyć się z sobą w sferze, wyższej po nad wszelkie podziały geograficzne lub etnograficzne, po nad wszelkie swary polityczne lub społeczne, po nad wszelkie sprawy czysto ludzkie i doczesne.

6. Przeciwnie zaś, sekty heretyckie są historycznie *terytoryalne* i *narodowe*, to jest wyszłe z ruchu wyłącznie miejscowego i nie mające, rozumie się, na względzie zjednoczenia wszystkich ludzi wokoło centrum kościelnego, określonego przez Chrystnsa. W herezyach trudno dopatrzyć ducha prozelityzmu, pochodzącego z pobudek czystej nadprzyrodzonej miłości; niema w nich ani materyalnego pierwiastku katolickości, którym jest prawna i faktyczna nieograniczona rozciągłość, ani też pierwiastku formalnego, którym jest jedność rzymska, służąca za ognisko i za bodziec do tego rozszerzania się w przestrzeni. A przeto nie w nich szukać trzeba prawdziwego Kościoła Chrystusowego.

7. Zgodnie z tem cośmy powiedzieli o wewnętrznej łączności zbawczej woli Bożej z katolickością Kościoła, wnioskujemy tu wreszcie, że ta wola boża spotyka się wyłącznie i jedynie w Kościele rzymskim: Komuż to bowiem jeśli nie św. Piotrowi i apostołom powierzył Chrystus wykonanie swego zamiaru zbawienia wszystkich ludzi drogą głoszenia nauki wiary i udzielania Sakramentów św.? Komuż, jeśli nie Piotrowi znowu powierzył On razem z kluczami swego królestwa władzę przyjmowania do Kościoła i wprowadzania do nieba? Komuż znów, jeśli nie temuż Piotrowi i apostołom, obiecał swą assystencyę przy spełnianiu tego widocznie nadludzkiego zadania? Tymczasem, gdzież ci apostołowie, gdzie ich dziedzictwo, gdzie jest ciąg dalszy ich zbawczego działania? W samym tylko św. rzymskim Kościele; gdyż po za papieżem niemasz następcy Piotra, a po za episkopatem niemasz następców apostołów. A zatem wola boża zbawienia ludzi oraz widzialne i niewidzialne środki urzeczywistnienia tej woli bożej znajdują się tylko w Kościele rzymskim; i katolickość, taka jak ją Chrystus pojmował i chciał, znajduje się tylko w tymże Kościele. Sekty heretyckie, o których tu mowa [1]), są fałszywemi owczarniami wązkiemi i zamkniętemi: tylko sam Kościół rzymski jest prawdziwą owczarnią powszechną, otworem stojącą dla zbawienia wszystkich.

III. Aczkolwiek z góry rozwiązaliśmy zarzuty, podnoszone przeciw naszemu założeniu, to jednak streścimy tu główniejsze z nich przynajmniej:

1) Katolickość oparta na jedności, zwłaszcza na jedności rzymskiej, jest wynalazkiem papistowskich teologów, opartym na dowodach pozornych raczej, aniżeli poważnych.

2) Zresztą, nie ma takiej religii, którąby się mogła zwać katolicką, zarówno rzymska jak inne, rzymska może nawet mniej, niż inne.

3) Boć jeśli ona była katolicka nawet wtedy, gdy jeszcze była bardzo nieliczna, w pierwszym okresie swego istnienia, to dla czegóżby sekty protestanckie, nawet mniej rozpowszechnione aniżeli ona, nie miały być katolickiemi teraz, jak ona była wówczas? 4) Papiescy teologowie wyznają, że religia ich stała się katolicką dopie-

[1]) Co rozumiemy w niniejszym artykule pod wyrazem herezya i sekta, obacz art. *Herezya*.

ro po długim okresie czasu; a nawet i potem katolickość jej nastąpiła nie odrazu, lecz powoli w miarę przechodzenia religii z kraju do kraju: otóż, kto może na tyle przewidzieć przyszłość, iżby mógł twierdzić, że i heretyckie sekty nie dojdą z czasem do całkowitego rozkwitu, albo że i one też nie odbędą tej pielgrzymki po całym świecie, wystarczającej do katolickości?

5) Wreszcie, jeśli romanizm jest wszędzie, to protestantyzm również jest wszędzie; jeśli romanizm rozwija pod każdym względem gorliwą propagandę, to protestantyzm czyni toż samo, a nawet i więcej; wreszcie, jeśli romanizm stosuje się i nagina do wszystkich okoliczności i do wszystkich zewnętrznych wymagań, to bardziej jeszcze protestantyzm, który jest tak niewybredny, że wszystko obejmuje w swym obszernym dogmatyzmie i swobodnej moralności.

IV. *Odpowiedź.* 1-o Nasza teorya katolickości bynajmniej nie jest jakąś hypotezą lub sztuką jakąś obrończą, lecz stwierdzeniem i wyrażeniem faktu, najoczywiściej zawartego w historyi ewangelicznej. Sformułowanie tej katolickości, takie jakieśmy wyżej podali, bardzo wyraźnie występuje naprzód z rozbioru, a następnie z całości słów i czynów Chrystusa. 2-o Kościół rzymski może i powinien zwać się katolickim z powodu swego urządzenia, swej samodzielności i niezależności, z powodu swego boskiego posłannictwa i środków, do jego spełnienia sobie udzielonych. Że miliony ludzi pozostają Kościołowi obce, dowód to tylko, że ludzie są wolni, i że Bóg nie czyni wiecznie samych tylko fizycznych i moralnych cudów, jakieby musiał czynić od ośmnastu wieków i na każdym kroku, by nikt się nie mógł uwolnić z pod działania Jego Kościoła; ale to jeszcze nie dowód, aby ten Kościół nie był powszechny czyli katolicki w wyłożonem powyżej znaczeniu. Arytmetyka i statystyka nic w tej sprawie nie znaczą; cóż to bowiem znaczy, że jakaś sekta posiada o wiele milionów zwolenników więcej aniżeli Kościół, jeśli jej zbywa na tej indywidualności, na tej jedności, która się zowie Piotrem, synem Jana, i która powinna dźwigać na sobie całą budowę? Miliony sekciarzy protestanckich, anglikańskich, kalwińskich nie większego nabawiają nas kłopotu, jak miliony buddystów lub mahometan; ani tamci ani ci nie stanowią *Kościoła*, tem mniej przeto mogą być Kościołem *katolickim?* 3-o Niepodobna zatem przyrównywać sekty dzisiejsze do Kościoła pierwotnego. Jakkolwiek był on nieliczny, posiadał jednak zawsze trzy pierwiastki, stanowiące istotę katolickości: jedność, siłę rozszerzania się i zbawcze posłannictwo. Liczne czy nieliczne, sekty heretyckie żadnego z tych pierwiastków nie znają. 4-o W błędzie są ci, co myślą, że Kościół dopiero stopniowo stawał się katolickim, a jest nim jedynie wskutek swego przechodzenia z kraju do kraju. Sąd taki jest połowiczny, zamyka bowiem oczy na wewnętrzne pierwiastki katolickości, a sądzi z jej zewnętrznych danych, z pozorów, w naszem rozumieniu rzeczy, drugorzędne zajmujących miejsce. 5-o Przyznaję, że protestantyzm jest bardzo rozpowszechniony, bardzo żarliwy w dalszem rozszerzaniu się, bardzo wyrozumiały na przesądy, to znaczy na namiętności swych prozelitów; ale apostolat katolicki nie ustępuje protestanckiej propagandzie pod względem rezultatów ilościowych, zwłaszcza uczciwie zdobytych i stałych, a co najważniejsza, katolickość naszego Kościoła jest rezultatem siły jego we-

wnętrznej i odśrodkowej: ducha prawdy, ducha świętości, boskiej assystencyi, podczas gdy liczebność, elastyczność i wyrozumiałość protestancka jest skutkiem czynników zewnętrznych i materyalnych, skutkiem słabości natury ludzkiej, od której w protestantyzmie wszystko się zaczyna i na której wszystko się kończy.

Art. IV. *Apostolskość.*

I. Już Symbol Nicejski wspomina wyraźnie o *apostolskości* Kościoła, będącej przedmiotem naszej wiary. Możnaby ją nazwać powszechnością w czasie, tak jak katolickość jest powszechnością w przestrzeni: obie są promieniami jedności, i jak jedność, świętość, katolickość, tak samo i apostolskość jest własnością wyłączną, jest znakiem charakterystycznym i odróżniającym prawdziwy Kościół Chrystusów.

W znaczeniu etymologicznem jest to tożsamość Kościoła, uważanego w jakiejkolwiek chwili jego trwania, z Kościołem, jaki urządzili apostołowie a zwłaszcza Piotr św. podług rozkazu i pomocy Chrystusa.

Mówiąc ściślej i więcej teologicznie, apostolskość jest to społeczna tożsamość dzisiejszego Kościoła z Kościołem w pierwszych chwilach istnienia, trwanie w nim tejże samej władzy, tegoż samego celu i tychże samych środków. Gdyby ten Kościół od zejścia apostołów zmienił swe przeznaczenie, organizacyę, działalność, zarząd, przestałby być już dziełem Chrystusa i apostołów. Takie jest oto pojęcie apostolskości, takie jest jego apologetyczne znaczenie.

Ale czy Chrystus chciał, aby Jego Kościół był apostolski, to jest aby trwał zawsze w ścisłej tożsamości zasad i organizacyi? Odpowiadam na to pytanie podwójną uwagą. 1-o Poprzednio już wykazaliśmy wiecznotrwałość Kościoła, zbyteczna byłaby zatem znów do tej kwestyi powracać. Otóż 2-o rzeczona wiecznotrwałość pojąć się nie da bez zapewnienia Kościołowi trwania, tożsamości organizacyi i hierarchi, o czem zaraz mówić będziemy. Apostolskość zatem tak samo należy do istoty Kościoła, jak jedność, świętość i katolickość. I w rzeczy samej, Chrystus ustanowił w Kościele władzę, na której temu Kościołowi nigdy zbywać nie powinno: władzę Piotrową, władzę opoki, władzę fundamentalną, konieczną do każdej budowy, „a bramy piekielne nie przezwyciężą go.“ Ustanowił w Kościele kolegium Apostołów, z którymi zobowiązał się być aż do skończenia świata. (Mat. XXVIII, 20, Jan XIV, 15). Ustanowił Chrystus w Kościele ofiarę wieczną razem z kapłaństwem, które ma trwać aż do Jego powtórnego widzialnego przyjścia na sąd ostateczny. (I *Cor.* XI, 28; *Hebr.* VII, 64). To też w koniecznem następstwie tego ustanowienia bożego apostołowie wybrali sobie następców, w którychby się uwieczniło ich posłannictwo i władza. (*Tit.* I, 5; II. *Tim.* II, 2). Chrześcijańska starożytność bez żadnego wahania głosi, że Piotr zawsze żyje, zawsze naucza i rządzi Kościołem w osobie swych następców, rzymskich biskupów; nie waha się dalej uznawać w episkopacie katolickim dziedzictwa i spadkobierców apostołów; uznaje ona za katolickie tylko te Kościoły partykularne lub dyecezye, które założone były bezpośrednio przez apostołów i pozostały w jedności z księciem tychże Apostołów, albo też te tylko, które w późniejszych ustanowione czasach, przez zależność hierarchiczną zostały zaszczepione na wiecznie żywym pniu

Kościoła rzymskiego. Skoro kto przypisuje sobie nowe jakieś i nadzwyczajne posłannictwo, żądają odeń natychmiast nie aby dowiódł go niezaprzeczonymi jakimiś cudami, lecz aby je usprawiedliwił kategorycznym i rozstrzygającym dowodem swej uległości dla Kościoła; Zbawiciel bowiem powiedział: „a jeśliby kto Kościoła nie słuchał niechay będzie jako poganin i celnik.“ (Mat. XXIII, 17), a św. Paweł dodaje: „ale choćby my, abo anyół z nieba przepowiadał wam mimo to, cośmy wam przepowiadali, niech będzie przeklęctwem.“ (Gal. I, 8).

Już z podanych wyżej pojęć można było wywnioskować, że pierwiastkiem apostolskości najbardziej istotowym a jednocześnie najpochwytniejszym jest zgodność wiary, praktyk, hierarchii dzisiejszego Kościoła rzymskiego z pierwotnym Kościołem rzymskim; a to nie tylko dla tego, że żaden Kościół nie jest tak na widowni, tak znany, tak dla wszystkich dostępny, jak Kościół rzymski, lecz nadewszystko dla tego, że jest On Stolicą Księcia Apostołów, Stolicą Apostolską, jak ją nazywa cała chrześcijańska tradycya; apostolskość rozlana po całem ciele Kościoła katolickiego, w Kościele rzymskim jest silniejsza, świetniejsza i bardziej namacalna. I oto inna jeszcze przyczyna tego ważnego faktu: gdy inni biskupi mogą odstąpić od wiary i muszą być w niej umacniani przez Biskupa Rzymskiego, gdy inne Kościoły mogą zniknąć pod działaniem herezyi i nie zaliczać się nadal do szeregu dyecezyi katolickich, to ani Biskup rzymski nie może się sprzeniewierzyć swemu posłannictwu najwyższego nauczyciela Kościoła, ani też stolica jego nie może nigdy być zniesiona, gdyż to równałoby się zniesieniu i upadkowi samego Kościoła. Papież zatem jest w szczególny sposób stróżem i przedstawicielem apostolskości, jest on Panem Apostolskim, *Dominus Apostolicus*, jak go nazywa liturgia katolicka. Stąd pochodzi ów dawny i częsty bardzo zwyczaj, gdy szło o ocenę kanonicznego stanowiska jakiegoś oddzielnego Kościoła, jakiegoś ludu, sekty lub osoby jakiejś, badania poprostu stosunku ich do Rzymu: jeśli stali z nim w łączności, natychmiast uznawano ich apostolskość, jeśli zaś byli odeń odłączeni, tem samem już uważano ich za nowatorów.

II. Jeśli teraz sobie samym postawimy to pytanie, jeśli zechcemy wiedzieć, jakim jest prawdziwy Kościół Chrystusów, ten sam sposób rozwiązania kwestyi stanie przed naszemi oczyma: gdzie jest apostolskość? gdzie jest przedewszystkiem apostolskość rzymska?

1-o Nie ulega wątpliwości, że wszystkie dyecezye Kościoła rzymskiego są obdarzone tą apostolskością. Albo są one bowiem założone przez Apostołów i ani nie zeszły nigdy z drogi przez nich wytkniętej, ani się nie odłączyły od jedności ze Stolicą Apostolską, albo też zostały założone już po śmierci apostołów, wczoraj naprzykład lub dzisiaj, ale stały się apostolskiemi przez swe pochodzenie od hierarchii apostolskiej i przez współudział w społecznem życiu Kościoła rzymskiego. Że zwłaszcza Rzym jest rzeczywiście apostolski, nie można wątpić o tem; od św. Piotra aż do Leona XIII następstwo papieży trwało nieprzerwanie, i żadna istotowa zmiana nie zaszła w urzędzie, spełnianym początkowo przez samego Piotra a następnie przekazanym jego następcom. Były wprawdzie jakieś odszczepieństwa, jakieś bezkrólewia, jakieś elekcye niewyraźne i wątpliwe, lecz pomimo to wszystko, przekazywanie

władzy papieskiej dopełniało się rzeczywiście i wiernie; Piotr żyje dziś jeszcze w swym jedynym i prawowiernym następcy Leonie XIII. A zatem Kościół Rzymu, cały jak jest Kościół rzymski, jest prawdziwym Kościołem Chrystusa.

2-o A czy sekty protestanckie mogą się nazywać apostolskiemi? Bynajmniej. Jakże bowiem można przypuszczać, aby taki Luter, Kalwin, Henryk VIII, Knox i inni pseudoreformatorowie byli następcami apostołów, a ich reforma — logicznym i chronologicznym dalszym-ciągiem pierwotnego Kościoła? Prawda, że oni się chlubili tem, iż sprowadzili chrystyanizm do pierwotnej czystości, ale— jakkolwiekby było—czyż otrzymali oni od jakiego apostoła lub męża apostolskiego inwestyturę duchowną, którąby ich postawiła w szeregu hierarchii, i którąby tem samem wykluczyła zeń wszystkich papieży i wszystkich biskupów, począwszy naprzykład od IV w. a skończywszy na w. XVI? Jedno z dwojga bowiem, albo pseudoreformatorowie są w posiadaniu apostolskości, a wtedy cały Kościół jest jej pozbawiony od dziesięciu przeszło wieków, czyli że od owego czasu już on nie istnieje, albo też on to właśnie posiadał przymiot apostolskości wtedy, gdy protestantyzm się przeciw niemu zbuntował; a ponieważ bunt przeciw prawemu Kościołowi nie mógł unicestwić jego praw poprzednio istniejących, a stworzyć inne jakieś w ich miejsce, przeto z tego wynika, że protestantyzm jest absolutnie pozbawiony apostolskości, bez której nie masz prawdziwego Kościoła Chrystusowego. Protestantyzm zatem nie jest prawdziwym Kościołem.

III. Przeciw temu stawiają następujące zarzuty: 1-o teologowie katoliccy pojmują apostolskość w sposób nieco zanadto ciasny: alboż to rozwój i przemiany w ludzkości nie mogą przeniknąć do Kościoła? czyż to protestantyzm nie jest tak samo apostolski, jak nowożytny romanizm, jak ultramontanizm, jak watykanizm? 2-o Podobnie też skutkiem nieznośnej jakiejś pretensyi, ciż sami teologowie utożsamiają apostolskość z rzymskością; a stąd wnioskują o boskości swego Kościoła, lekceważąc Kościoły inne, które przecież mają też same, jeśli nawet nie lepsze od niego samego prawa. 3-o Ponieważ protestantyzm otrzymał od Boga posłannictwo nadzwyczajne i nowe zesłanie tegoż samego Ducha bożego, który urobił pierwszych apostołów, przeto od tego Zwierzchnika bożego może on niezaprzeczenie sobie przypisywać przymiot apostolskości; zresztą, złożył on namacalny dowód tego w czystości swej nauki i obyczajów, zgodnych ze szczerością pierwotnej Ewangelii. 5-o Przeciwnie, ambicya papieży, zepsucie duchowieństwa, sofizmaty rzymskich teologów i kanonistów, przedewszystkiem zaś zasady prymatu i nieomylności papieskiej, ustanowione na soborze watykańskim, z gruntu wywróciły pierwotną tradycyę w Kościele katolickim, pozbawiły go apostolskości i sprowadziły go do stanu sekty najzupełniej nowożytnej, bez korzeni i bez żadnej spójni z przeszłością. 6-o Zresztą, do zburzenia tej ciągłości hierarchicznej, którą się tak głośno chlubią katolicy, wystarczają owe bezkrólewia, gorszące a przeciągłe antypapiestwa i schizmy, owe niepewności historyczne, występujące w katalogach papieży. 7-o A wreszcie, po co to zajmowanie się takim ciasnym formalizmem? Wznieśmy się wyżej ponad te drobnostki archeologów i genealogów, a uznajmy za prawdziwych chrześcijan wszystkich tych,

którzy, skądkolwiek przychodzą, modlą się do Ojca niebieskiego w imię Jezusa Chrystusa.

IV. Odpowiedź na powyższe trudności ostatecznie utrwali w umyśle czytelnika prawdziwe pojęcie i prawdziwe zastosowanie znaku apostolskości.

1-o Prawda, że wielkie wstrząśnienia, jakie ludzkość przechodzi, muszą znajdować oddźwięk w Kościele; a gdyby ten Kościół był społeczeństwem ludzkiem, nie możnaby żądać od niego dowodów apostolskości. Ale Kościół jest dziełem bożem; jest on przedmiotem nadprzyrodzonej boskiej assystencyi; powinien pozostawać w warunkach, do istoty jego należących, w jakich ustanowił go Chrystus; zmiany, jakim podlegać będzie, są to zmiany tylko przypadkowe; rozwój jego, postęp jego dokonywać się będzie zawsze w porządku i w hierarchii, jaką mu Chrystus oznaczył; będzie się wzmagał, ale nie zmieni swej natury; konary jego, kwiaty i owoce nigdy nie będą innego gatunku, aniżeli jego pień i korzenie; nigdy nie przekroczy on zasadniczej ustawy, jaką mu nadano; nie poweźmie innej organizacyi ani innej ewangelii od tej, jaką od swego założyciela otrzymał. To co pogardliwie nazywają niektórzy romanizmem, watykanizmem, ultramontanizmem, jest to tylko Kościół, rozwijający się i w ten sposób postępujący naprzód pod opatrznościowem działaniem Ducha św. w szanownym zakresie nadprzyrodzonego jego urzędowania, bez żadnego zboczenia i błędu. Nie można zaś tego powiedzieć o sektach heretyckich; są one wyłomem, rokoszem, rewolucyą, jawnem a czelnem nowiniarstwem, nie *reformą* lecz burzeniem dzieła bożego i zgubną próbką ludzkiego budowania. Protestantyzm ze wszystkiemi swemi formami żadną miarą nie jest apostolskim, Kościół zaś katolicki jest nim najzupełniej.

2-o W sprawie niniejszej utożsamiamy to tylko, co utożsamił sam Chrystus. Jeśli powiadamy, że apostolskość jest w Rzymie bardziej istotowa, bardziej silna, bardziej widzialna, aniżeli w Kościołach partykularnych,—w centrum bardziej, aniżeli na krańcach, w sercu więcej, aniżeli w kończynach Kościoła, to dla tego, że tak chciał Chrystus, gdy czynił z Piotra niezłomną podstawę i nieomylnego nauczyciela swego Kościoła. My, katolicy, nic w Kościele nie zmieniamy, do żadnych sofizmatów się nie uciekamy; twierdzimy tylko, że Kościół, aby być *apostolskim*, powinien zostawać w ścisłej łączności z *Księciem Apostołów*, gdyż sami nawet apostołowie, gdyby się byli odłączyli od swego zwierzchnika, *ipso facto* przestaliby być apostołami.

3-o Nadzwyczajne owo posłannictwo, jakiem się chełpi protestantyzm, najmniejszego na swą korzyść nie może przytoczyć dowodu: posłannictwa bowiem jego ani nie zapowiedziały proroctwa, ani nie potwierdziły cuda. Stoi ono w wyraźnem przeciwieństwie do poprzednio już istniejącego prawa Kościoła, którego to prawa nie może przeważyć prosta jakaś pretensya, a tem mniej grzeszny i zuchwały rokosz. Twórcy tak zwanej reformacyi nie odznaczali się takimi obyczajami, któreby znamionowały nowe i cudowne zesłanie Ducha Św. Nie więcej też pochwały są godne praktyczne rokoszu ich następstwa zarówno w życiu osobistem jak społecznem. Co zaś do mniemanej czystości ich nauki, powiedzieliśmy wyżej, że nie można uważać jej za *znak* prawdziwości Kościoła.

4-o Grzechy i błędy papieży i papistów, z taką lubością przytaczane i tak swobodnie powiększane przez nieprzyjaciół Kościoła, w niczem nie zmieniły jego istotowego układu; pomimo tych braków nie przestały istnieć w Kościele rozwój i postęp, nie zaś rozkład i upadek. Prace teologów i kanonistów, pomimo ich niedoskonałości, którym prawdziwie niema się co dziwić i niemi się gorszyć, służyły do prawidłowego, normalnego, prawowiernego, opatrznościowo zarządzonego postępu w prawach, zakreślonych przez Chrystusa; żadnych w tym rozwoju niemasz nowości albo sprzeczności, lecz tylko mądre i logiczne wywody, nowe zastosowania zasad, stałych i niewzruszonych w swej boskiej płodności. Tak zostały określone na soborze Watykańskim nieomylność i prymat papieża. A przeto apostolskość Kościoła rzymskiego nie utonęła w tym soborze taksamo jak nie utonęła w poprzednich; owszem, uwydatniła się raczej z większą siłą i jasnością, okazując się być podporą i poręką apostolskości wszystkich innych Kościołów, zgodnie z ustanowieniem samego Chrystusa i stałą tradycyą chrześcijańskich wieków.

5-o Niedokładne ma pojęcie o przekazywaniu władzy apostolskiej ten, kto nam zarzuca wątpliwości, zaszłe w przedmiocie pewnych papieskich elekcyi,—schizmy, jakie z nich wynikały,—bezkrólewia, zachodzące pomiędzy śmiercią jednego a obiorem drugiego papieża. Zdaje się on wyobrażać sobie, jakoby rzeczone przekazywanie władzy papieskiej powinno się spełniać natychmiastowo, mechanicznie, na podobieństwo fizycznego ruchu, przekazywanego przez jedną siłę drugiej. Tymczasem tak nie jest. Przekazywanie to jest faktem porządku moralnego, poddanym warunkom określonym przez samą naturę społeczeństwa kościelnego i przez dekrety właściwej władzy. Ponieważ zaś ta władza uznaje za właściwe poddać wybór nowego papieża uznaniu św. Kollegium kardynałów, przeto oczywiście wynika z tego bezkrólewie mniej lub więcej przeciągłe, w czasie którego Kościół istnieje, ale istnieje w stanie anormalnym niezupełnym, wyczekując swego zwierzchnika, swego pasterza i najwyższego nauczyciela. Z chwilą swego obioru, jakkolwiek długą byłaby zwłoka, nowo obrany papież otrzymuje dziedzictwo Piotrowe razem z biskupstwem rzymskiem i zaczyna być nowem ogniwem w świętym łańcuchu apostolskości. Gdyby po jego wyborze, a przed jego śmiercią lub zrzeczeniem się godności zaszedł nowy obiór papieża, byłby to obiór żaden, a obrany kandydat nie zaliczałby się do szeregu apostolskiego. Gdy dwa naraz zaszły wybory, jeden zgodnie z prawem, a drugi przeciw prawu, to apostolskość należałaby do papieża prawnie wybranego, a nie do innego; gdyby zaś pod tym względem były jakieś niepewności, wątpliwości, spory i rozdziały, jak za czasów wielkiej Schizmy Zachodniej, nie mniej przecież byłoby prawdą, że apostolskość istnieje w prawdziwym papieżu: nic to nie znaczy, że nie jest ona na razie widoczna dla wszystkich i że dopiero później uznana bywa przez wszystkich. Trwa ona w tym papieżu, który jest pośród papieży niepewnych papieżem prawdziwym. Gdyby się wreszcie odbyło jednocześnie dwie lub więcej elekcyi przeciw prawom Kościoła, wszystkie razem byłyby nieważne, ale nicby na tem nie ucierpiała apostolskość: lecz tylko Stolica papieska pozostawałaby opróżnioną aż do chwili prawnego obioru, z którego wychodzący papież byłby dalszym ciągiem papieskiego i apostolskiego rodu. Smutne to bez-

wątpienia i bolesne wypadki takie przeciągłe bezkrólewia, niepewne i sporne elekcye, takie rozdziały Kościoła na części sobie wzajem przeciwne. Ale zauważyć trzeba, że one nie o większe przyprawiają niebezpieczeństwo apostolskość aniżeli jedność Kościoła. Boć zresztą, jeśli pewna część biskupów i wiernych myli się w dobrej wierze co do osoby prawdziwego papieża, myli się ona niedobrowoluie, ale nie przestaje wyznawać zasady hierarchicznej; jest zatem tylko materyalnie odszczepieńczą, to znaczy bezwiednie, bezwolnie. Inna zaś część biskupów, trzymając się prawdziwego papieża, w całości chroni podwójny skarb jedności i apostolskości razem z innemi przymiotami, przywilejami i władzami prawdziwego Kościoła. Chmura przechodzi tylko przez tarczę słońca, ale go przecież nie niszczy.

7) Nie jest to ciasny formalizm przywiązywać do sprawy apostolskości to znaczenie, jakie jej dawali Chrystus, apostołowie i cała tradycya chrześcijańska. Gdyby Chrystus nie ustanowił był Kościoła, jako społeczeństwa dokładnie określonego i przeznaczonego do trwania aż do końca świata, gdyby był uczynił zeń poprostu tylko zgromadzenie ludu, wierzące w Jego Ojca i w Niego, bez żadnych wspólnych węzłów i bez hierarchii, uważalibyśmy za zbyteczne przeglądać uważnie te spisy biskupów, te katalogi papieży, te starodawne archiwa starożytnego chrześcijaństwa. Lecz ponieważ Chrystus ustanowił władzę społeczną, która ma być prawnie przekazywana i wiernie słuchana pod karą utraty owocu odkupienia, i pod karą błądzenia po za jedyną drogą zbawienia, przeto staje się rzeczą nieodzownie konieczną sprawdzać, gdzie i jak dokonywało się przekazywanie tej władzy, w jakich się ona ręku znajduje, i w jakim Kościele z pomiędzy tych, które się spierają o tytuł prawdziwej arki zbawienia, wykonywa ona swą dobroczynną i konieczną działalność. Jak nierozumny byłbym i bardzo grzeszny, gdybym oddał najwyższą sprawę mej duszy w ręce nieprawnych następców apostołów, tak również wysoce byłbym lekkomyślny, gdybym jej nie chciał powierzyć z całem bezwzględnem zaufaniem dziedzicowi św. Piotra, Księciu Apostołów, Namiestnikowi Jezusa Chrystusa na ziemi.

(Prw. Card. Franzelin. De Eccl. Christi; *Schrader.* De Unitate Romana; *Palmieri*, de Romano Pontifice proleg. *de Ecclesia*, *Dom Grea*, De l'Eglise et de sa divine constitution; *Jean Jacquot.* L'Eglise, societé de l'ordre surnaturel. *X. Bp. Janiszewski.* Kościół i państwo chrześcijańskie. Poznań. 1891. *(Dr. J. D.)*

X. W. S.

KOŚCIÓŁ. *(Wewnętrzna organizacya K'a w I i II w.)* Pytanie o organizacyi władz kościelnych zajmuje zawsze ważne miejsce w systemach racyonalistycznych o początkach chrześcijaństwa. Renan, który streścił te systemy dla ogółu swych czytelników, często o nie zaczepia i oto w jaki sposób streszcza swe pod tym względem przekonanie w dziele *Marc-Aurèle*, które się zdaje zawierać ostatnie słowo tego racyonalisty: „Można powiedzieć, pisze on, że organizacya Kościołów posiada jakoby pięć stopni rozwoju, z których cztery przebiegły w okresie, objętym tą książką.

Naprzód, *Ecclesia* (Kościół) pierwotna, w której wszyscy członkowie byli jednakowo natchnieni przez Ducha św. Następnie, starsi czyli *Presbyteri* zdobywają w tej *Ecclesia* ważne prawo zarządu i pochłaniają tę *Ecclesia*. Później zwierzchnik Starszych, *Episcopus* (bi-

skup) prawie pochłania władzę Starszych, a tem samem i władzę samej *Ecclesia*. Następnie *Episcopi* różnych Kościołów, łącząc się z sobą, tworzą *Kościół katolicki*. Pomiędzy tymi *Episcopi* jest jeden, biskup Rzymski, który widocznie jest przeznaczony do wielkiej roli w przyszłości. W pomroce dziejowej dali spostrzega się papieża, Kościół Chrystusów przemieniony w monarchię z Rzymem jako stolicą... Pod koniec II wieku episkopat ukazuje się najzupełniej zorganizowanym, papiestwo zaś istnieje dopiero w zawiązku." (*Renan*, Marc-Aurèle, str. 416).

Tym więc sposobem w ciągu niespełna półtora wieku układ społeczeństwa, rozpowszechnionego po całej ziemi, miał przejść wszystkie odcienia, począwszy od najskromniejszej demokracyi, a skończywszy na monarchii; i rzecz dziwna, wszystkie te przemiany miałyby się dokonać same przez się, bez żadnych wstrząśnień, w jednej, że tak powiem, godzinie i na wszystkich miejscach jednocześnie.

Gdy Renan ogłaszał swą książkę *Les Apôtres*, przedstawił Kościół pierwotny jako stowarzyszenie „pobożnych cenobitów," założone na podstawie nawskroś „demokratycznej i równościowej," ale pełnej mądrości, wzorowanej na instytucyi „demokracyi ateńskiej." W piętnaście lat potem tenże Renan widział w tym samym pierwotnym Kościele tylko anarchię i zamieszanie: „Na pierwsze wejrzenie, pisze on w książce *Marc Aurèle*, dzieło Chrystusowe nie miało w sobie zarodku życia, był to chaos....., zgromadzenie galilejskie zdawało się tylko módz się rozpaść w anarchii." O ileż ten obraz różni się od obrazu, przedstawionego w innej książce Renana *Les Apôtres*, a i ten przecież daleki jest od rzeczywistości. W książce tej powiedziano, że: „jak wszelkie społeczeństwo teokratyczne, tak samo Kościół pierwotny dążył do zrzeczenia się władzy w ręce duchowieństwa i chętnie delegował swą władzę",—ale to przecież bynajmniej nie jest *anarchią;* powiedziano tam dalej, że *Dwunastu* „tworzyli między sobą rodzaj świętego kolegium czyli senatu",—to znów nie jest *demokracyą*, gdyż rzecz niewątpliwa, że dwunastu nie posiadało władzy na mocy delegacyi ze strony ludu; powiedziano tam wreszcie, że „znajdowało się w Jerozolimie wielkie zgromadzenie ubogich, *zarządzanych przez apostołów*, i że wybrani przez Jezusa apostołowie posiadali w małem stowarzyszeniu *niezaprzeczone przełożeństwo*."

Uznawał więc Renan, że apostołowie przez wkładanie rąk na dyakonów, „przekazywali im część swej władzy." (*Apôtres* 79, 82). Nie ma nic—aż do prymatu św. Piotra—czegoby nie dostrzegł Renan w łonie tego *równościowego* Kościoła: „Piotr, powiada on, posiadał między doktorami pewne naczelnictwo..... miał on z pośród wszystkich apostołów najwięcej powagi w sprawach ogólnych..... Paweł uznawał jego powagę i, tak jak wszyscy, nazywał go imieniem *Kepha*, opoka" (*Apôtres* 119). Widać z tego, jak daleki jest Renan od owego *pierwotnego Kościoła, w którym wszyscy członkowie jednakowo byli natchnieni przez Ducha św.* I w samej rzeczy, historya apostołów, nawet historya przyjęta przez szkołę racyonalistyczną, ukazuje nam apostołów, tych, których św. Paweł *filarami* nazywał (Gal. I, 9), jak się zgromadzają w Jerozolimie i z najwyższą powagą orzekają w sprawach pewnej doniosłości, naprzykład w sprawie o zachowywanie przepisów prawa mojżeszowego, albo też jak biorą udział w sprawach, odnoszących się do poszczegól-

nych Kościołów, wydając rozkazy lub odpowiadając na wątpliwości i zapytania. Przeciw pojęciu o Kościele, w którymby wszyscy członkowie *byli równie natchnieni* przez Ducha św., przemawiają Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła i innych apostołów. Rzecz to tak oczywista, iż nie warto się nad nią dłużej zatrzymywać.

Aby módz jednakowe wszystkich natchnienie przypisać *Kościołowi pierwotnemu*, jako właściwą jego cechę, zmuszony był Renan uogólniać wypadki wyjątkowe, zdarzające się w historyi Kościoła czasów apostolskich. Często się zdarzały w pierwotnym Kościele dary proroctwa, dary języków, dary natchnienia bożego, słowem *Charismata* święte; w pewnych miejscowościach, w Koryncie naprzykład, były one nawet bardzo liczne, co już w książce *Les Apôtres* dało Renanowi sposobność do porównywania pierwszych zgromadzeń chrześcijańskich z sektami Illuminatów, Kwakrów i Irwingianów, spotykających się w Anglii i w Ameryce. Ale nie mógł on gorszego wybrać argumentu na udowodnienie, że *w pierwotnym Kościele wszyscy jego członkowie byli równie natchnieni przez Ducha św.*, gdyż charismata były poddawane *próbie* ze strony władzy hierarchicznej, o czem przekonać się łatwo z pierwszego listu św. Pawła do Koryntyan (I Cor. XII, 28, 29).

Nie będziemy śledzili za Renanem po wszystkich manowcach, po jakich się błąka jego subtelna krytyka, chcąca udowodnić, że *Presbyteri* czyli *Starsi* powoli zawładnęli *pierwotną Ecclesia*, że *Episcopus* ze swej strony zawładnął *presbyterami*, i że wreszcie miejsce tych *Episcopi* zajął, albo przynajmniej władzę ich ograniczył *Kościół katolicki*. Błędna jest ta metoda Renana i nie prowadzi do niczego. Odnośnie naprzykład do *Presbyterów*, pocóż dochodzić, jak to czyni Renan, czy oni byli wcześniejsi lub późniejsi od biskupów? Wszak gdyby nawet ta wcześniejszość była wykazana, to czegożby ona dowodziła? Niczego, bardzo bowiem możliwa, że apostołowie początkowo w zakładanych przez się Kościołach ustanawiali tylko *presbyterów*, zachowując episkopat na koniec swego apostołowania. Atoli jeszcze prościej daleko rozwiązać można tę kwestyę. W istocie bowiem, jedyną rzeczą, którą warto byłoby wiedzieć, jest ta, czy biskupi i kapłani zostali ustanowieni przez apostołów i czy w episkopacie należy widzieć instytucyę współzawodniczącą z instytucyą kapłanów. Popierana przez Renana hypoteza racyonalistowska utrzymuje, że episkopat na mocy tego, co nazywają, *instynktem twórczym*, w ciągu niewielu lat wszędzie zastąpił pierwotne korporacye *Starszych* czyli kapłanów, i dziać się to miało w epoce śmierci św. Jana. My zaś utrzymujemy, że przypuszczenie to jest błędne.

Jedna przedwstępna uwaga odsłoni nam odrazu niedostateczność racyonalistowskiej hypotezy. Ogólnem prawem wszelkich rewolucyi ludzkich jest to, że zazwyczaj wszelka zmiana w tem, co dotyczy posiadania władzy, nie odbywa się bez gwałtownych więcej lub mniej przeciągłych wstrząśnień. Gdyby więc biskupi pozbawili byli kapłanów czyli starszych władzy, należałoby się spodziewać w piśmiennictwie kościelnem II w. jakiegoś odgłosu walk, jakieby podobna rewolucya wzniecić musiała. Tymczasem przeciwnie, cała starożytność chrześcijańska świadczy o najzupełniejszej zgodzie pomiędzy kapłanami i biskupami; mogły wprawdzie tu i ówdzie wy-

niknąć jakieś odosobnione wypadki zaburzeń, ale nigdzie nie widzimy walki *instytucyi* biskupów z *instytucyą* Starszych.

Ale dajmy już bezpośrednią na powyższe pytanie odpowiedź.

Próżno przechwala się Renan, że „posiada żywą intuicyę tego, co jest pewne, prawdopodobne, pozorne, głębokie poczucie życia i jego przemian" *(Marc Aurèle*, Introd. III); w sprawie, dotyczącej Kościoła pierwszego wieku, przekładać należy opinię ludzi współczesnych, takich Klemensów Rzymskich, Ignacych Antyocheńskich, Polikarpów i innych pisarzy, po nad wszelką inną opinię, choćby nawet tak subtelnego krytyka jak Renan. Tych właśnie świadków apostolskiego wieku zapytać nam trzeba o organiczny rozwój Kościoła w ciągu pierwszego wieku po Chrystusie.

Jakoż, naprzód św. Klemens, uczeń św. Piotra i św. Pawła, świadczy, że w organizacyi Kościoła nic nie było pozostawione jakiemuś *instynktowi twórczemu:* „Bóg, powiada on, nadto zarządził swą najwyższą władzą, w jakich miejscach i przez jakie osoby miały być wykonywane święte czynności" *(Epist.* XL). „Bóg posłał Chrystusa Pana, Chrystus zaś posłał swych apostołów...; wierni ci słudzy, otrzymawszy rozkaz z ust swego mistrza, przekonani zmartwychwstaniem Pana Naszego Jezusa Chrystusa i umocnieni w wierze słowem bożem i pełnością darów Ducha św. w sobie, głosili wszędzie przybliżenie się królestwa bożego; a każąc w ten sposób po wsiach i miastach, wybrali pierwociny tych rodzących się Kościołów i doświadczywszy je światłem Ducha św., którym byli napełnieni, ustanowili je biskupami i dyakonami nad tymi, którzy uwierzyć mieli słowu" (Epist. XLII). Z tego widać, że podług myśli św. Klemensa, organiczny układ Kościoła sięga bezpośrednio samego Chrystusa Pana; a w słowach tego pisarza dopatrzeć się nie można żadnego pochłonięcia *pierwotnej Ecclesia* przez *presbyterów*, jak również żadnego pochłonięcia władzy *presbyterów* przez owych renanowych *Episcopi.*

Nic to nie znaczy, że św. Klemens nie zaznacza w liście swym różnicy pomiędzy nazwami *biskup* i *kapłan;* pomieszanie nazw bynajmniej nie oznacza pomieszania urzędów. Aczkolwiek św. Klemens kapłanom dawał niekiedy nazwę ἐπισκοποι, nie mniej jednak odróżniał jednych od drugich, tak jak my odróżniamy biskupów, kapłanów i dyakonów.

Wprawdzie Presbyteryanie i Kalwini skorzystali z powagi św. Klemensa by utrzymywać, że episkopat nie należał do instytucyi apostolskiej; oparli zaś swe zdanie na przytoczonym powyżej ustępie, w którym jedynie owi ἐπισκοποι (tu można ten wyraz przełożyć przez *kapłani)* i dyakoni wymienieni są jako składający całość hierarchicznego ciała. Ale bardzo być może, iż w tem miejscu św. Klemens nie uważał za potrzebne podawać wyczerpującego wykazu wszystkich urzędów kościelnych, albo też że chciał poprostu tylko wskazać zwykłe postępowanie apostołów, którzy, podług tego pojmowania rzeczy, święciliby samych tylko kapłanów, samych siebie zaś uważając za biskupów założonych przez siebie Kościołów. W każdym jednak razie w innem miejscu (C. XLVI) mówi św. Klemens o tych, których apostołowie wybrali na swoich następców, a których w tem miejscu nazywa *biskupami* i *kapłanami.* Wreszcie, gdy porównywa organizacyę Kościoła żydowskiego z organizacyą Kościoła

chrześcijańskiego, wymienia trzy urzędy u żydów, które miały najwięcej podobieństwa do urzędów przyjętych u chrześcijan: *biskupa*, *kapłana* i *dyakona*. „Arcykapłan ma czynności, powiada on, kapłani i lewici również mają swoje czynności, a nawet i świeccy mają swe do spełnienia zobowiązania“ *(Epist.* XL).

Chcąc dać do zrozumienia, że *ambicya* Rzymu nie była obca *wyrobieniu się* hierarchii, twierdzi Renan, iż wyrazy „*biskup*, *kapłan*, *dyakon* w Rzymie otrzymały po raz pierwszy określone znaczenie.“ Tymczasem, niemasz nic bardziej nieprawdziwego. W dziele Hermasa p. t. *Pastor*, napisanem w Rzymie pod koniec II w., nie mają jeszcze te wyrazy stałego znaczenia, podczas gdy we wschodnich Kościołach bardzo ściśle łączą się one z rzeczami, które oznaczają. I w istocie, episkopat albo przynajmniej działalność episkopatu wyróżnia się od działalności presbyteratu daleko lepiej na Wschodzie aniżeli na Zachodzie, gdzie (w Rzymie) presbyterat spełniał przeważnie działalność zbiorową bardzo rozległą pod kierunkiem biskupa.

Najdokładniej mówić o hierarchii kościelnej w pierwszym wieku mógł biskup wschodni, żyjący pośród Ebionitów syryjskich, którzy odrzucali episkopat. To też nic dokładniejszego nad słowa św. Ignacego Antyocheńskiego w przedmiocie godności biskupa, kapłana i dyakona. Nazywa on św. Polikarpa „biskupem Smyrnian, którzy za biskupa mają raczej Boga Ojca i Pana Naszego Jezusa Chrystusa“ *(Epist. ad Polyp. I);* zachęca go do spełniania wszystkich obowiązków swego urzędu, jako posiadającego *zarząd Kościoła;*— do czuwania, by się nic bez jego woli nie działo w Kościele, tak samo jak sam nie powinien czynić nic niezgodnego z wolą Bożą *(Ibid. IV).* „Bądźcie dobrzy dla swego biskupa, odzywa się do ludu smyrneńskiego, aby Bóg był dobry dla was. Oby to Bóg dał, iżbym się mógł poświęcić tym, którzy są poddani *biskupowi*, *kapłanom*, *dyakonom.*“ „Wszyscy szanować powinni dyakonów, jako ustanowionych na rozkaz Jezusa Chrystusa: naprzód biskupa, jako tego, który jest obrazem Ojca, a kapłanów jako dostojny senat Boga“*(Ad Trall.* III). „Jako Chrystus Jezus, będący nieodłącznem życiem naszem, z rozkazu Ojca ustanowiony został nad całym Kościołem, tak również biskupi *z rozkazu* Jezusa Chrystusa ustanowieni zostali po różnych częściach ziemi“ *(Ad Ephes.* III).

Kilku tym tekstom, których liczbę można zresztą łatwo powiększyć, Renan przeciwstawić może tylko próżne hypotezy i „żywą swą intuicyę tego, co jest pewne, prawdopodobne, pozorne;“ wszelako, jeśli Renanowi to wystarcza, innym wolno być bardziej wymagającymi.

Ale nawet po za świadectwami św. Klemensa i św. Ignacego spotykamy fakta, których racyonalistowska krytyka udaje, że nie dostrzega, a które nie mniej przecież potwierdzają apostolskie pochodzenie organizacyi Kościelnej. „W Ebionityzmie, pisze Mgr. Ginoulhiac, znajdujemy hierarchię kościelną, złożoną z biskupów, z kapłanów, z dyakonów, święcenia udzielane bywają przez wkładanie rąk i przez modły, towarzyszące tej ceremonii. Urzędy i obowiązki są te same, co w Kościołach apostolskich. Ustanowienie episkopatu uważa się tam nie za nowożytne, lecz za pierwotne. Tak więc Jakób przedstawiony jest jako pokonsekrowany na biskupa Jerozolimskiego, Piotr święci Zacheusza, a przy tem święceniu świadczy, że

działa z rozkazu czyli z ustanowienia samego Jezusa Chrystusa.“ (*Les origines du christianisme*, t. II. str. 305).

A teraz obaczmy, jak tłómaczy Renan utworzenie się *Kościoła katolickiego*. W połowie II w. heretycy się mnożą i rozdzierają łono swej macierzy. Biskupi nigdy nie mieli lepszej nad tę sposobności do pokazania się. Heretycy podali sobie ręce; to też i biskupi poczuli lepiej, aniżeli kiedykolwiek, konieczność zjednoczenia się, skupienia się wokoło sprawy wspólnej obrony; wchodzą więc tedy ze sobą w stosunki. Podług Renana, „ci *episcopi* rozmaitych Kościołów, jednoczący się ze sobą, tworzą *Kościół katolicki*.“ (*Marc Aurèle*, str. 416). Co do nas, nie przeczymy bynajmniej tych stosunków w duchu podtrzymania jedności między biskupami, ale czyż za czasów Apostołów stosunki jednego Kościoła z drugim nie były ciągłe? Wówczas podtrzymywała je pobudka miłości, gdy zaś powstały herezye, oddzielne Kościoły podały sobie ręce do wspólnej obrony wiary. Wszak byłoby dziwnem, gdyby Kościoły łączyły się przeciw herezyom, zanim jeszcze te herezye powstały!

Przypuszczamy, że idea *katolickości* musiała wyjść wzmocniona z tych walk, w których tyle poszczególnych Kościołów walczyło za wspólną sprawę i zawdzięczało zwycięstwo swemu zjednoczeniu; według uwagi Klemensa Aleksandryjskiego (*Strom.* VII, 5), nazwa *katolicki* została nadana Kościołowi πρὸς διαστολήν, dla odróżnienia go od herezyi. Idea przeto *katolickości* służy za punkt środkowy dla chrześcijan, otoczonych heretykami; wyraźniej i powszechniej okazała się ta idea w epoce herezyi, lecz tylko jako logiczny i konieczny rozwój wiary poprzedniej i wszędzie przyjętej. Wcale *nie wyrobiła się ta idea w Rzymie*, jak utrzymuje Renan (*Marc-Aurèle*, 202), który przez to pragnie okazać, jakim sposobem tworzenie się *Kościoła katolickiego* miało służyć biskupom rzymskim za szczebel do wzniesienia się na szczyt całego episkopatu. Aby udowodnić, że biskup rzymski z umysłu pracował nad zapewnieniem sobie przewagi, nie dość stwierdzić, że zajął przednie stanowisko między biskupami; naturalniej byłoby przypuścić, wtedy nawet, gdyby nie znano tytułów do tej wyższości biskupa rzymskiego, że zajął on to pierwszorzędne między biskupami stanowisko dla tego, iż miał doń prawo, i że prawo to jego uznawano powszechnie.

Wszelako Renan przypisuje papiestwu w owym czasie skromne jeszcze stanowisko: „Pod koniec II w., powiada on, papiestwo istnieje w *zawiązku*.“

Czyż to takie być powinno dokładne określenie papiestwa w II w.?—Ale trzeba nam unikać gry wyrazów. Jeśli przez papiestwo rozumie się władzę centralną, wdającą się administracyjnie i stale w zwykłe i, że tak powiem, w codzienne sprawy poszczególnych Kościołów, władzę taką, jaką widzimy później, to istotnie papiestwo w drugim wieku istniało tylko w *zawiązku*. Ale już w owej epoce czasu następca św. Piotra przewoduiczył Kościołowi rzymskiemu i prawnie posiadał wszystkie przywileje i własności papiestwa; tylko że nie spełniał swej władzy w tych formach, jakie widzimy w epokach następnych, gdy wrócono pokój i swobodę Kościołowi, gdy zewnętrzne okoliczności zupełnie się zmieniły.

Skądinąd wszakże Renan zmuszony jest na tym punkcie uznać fakta, które zadają kłam jego teoryi o papiestwie w *zawiązku*. Przyta-

cza on list Polikratesa, biskupa Efezkiego, w którym ten ostatni powołuje się przeciw papieżowi Wiktorowi na odrębną tradycyę swego Kościoła w przedmiocie sławnego sporu o dzień Wielkiej-Nocy. Że papiestwo było zrodzone i dobrze zrodzone, powiada Renan, dowodzi tego ów nie do uwierzenia zamiar, jaki powziął niebawem po tym liście papież Wiktor. Zamierzał on ekskomunikować, odepchnąć od Kościoła powszechnego najświetniejszą prowincyę kościelną dla tego, że nie chciała ugiąć swej karności przed karnością rzymską.“ (*Marc-Aurèle*, 417).

Nadto, dla czegóż to w wieku, którego płodność umysłową tak wysoko ceni Renan, wszystkie walki gnostycyzmu, wszystkie walki Justyna i Tacyana, wszystkie spory, które *rozdzierały sumienie chrześcijańskie*, kończyły się w Rzymie? Jakże inaczej wytłómaczyć ten fakt ogólny, jeśli nie owem przeświadczeniem, jakie wówczas istniało, że wygrać sprawę w Rzymie znaczyło zapewnić swym przekonaniom zwycięstwo wszędzie? „Sławni nauczyciele uważali sobie za pewien obowiązek dla swej nauki odwiedzać ten Kościół, w którym od czasu rozproszenia pierwszego Kościoła Jerozolimskiego wszyscy odczuwali urok starożytności.“ (*Marc-Aurèle*, 170). Ale to czego szukano w Rzymie, powiada Renan, „był to sąd polubowny, a nie rozwiązanie trudności.“ (*Ibid.* 413). Jednakże, powiemy tu od siebie, czyż to nie było zasadnicze „rozwiązanie trudności“ takie odłączenie od Kościoła tych, którzy nie przyjmują orzeczeń Kościoła rzymskiego w przedmiocie obyczajów lub wierzeń?

Inne zdania są również znaczące: „Niesłusznie utyskują biedni Artemonici (rodzaj uprzednich aryanów) na niesprawiedliwość losu, który czyni ich heretykami, podczas gdy aż do Wiktora cały Kościół rzymski wierzył tak jak oni. Już wówczas Kościół rzymski stawał po nad historyą. Po pewnych znakach już wówczas dawał się poznać ów duch, który w r. 1870 miał ogłosić nieomylność.“ (*Ibid.* 415—416). „Dzieło stanowiące fragment znany pod nazwą *Kanonu Muratori'ego*, napisane w Rzymie ok. r. 180 po Chr. okazuje nam Rzym, stanowiący prawa dla innych Kościołów. Św. Ireneusz oświadcza, że Rzym jest Kościołem największym, najdawniejszym, najsławniejszym, — Kościołem, który skutkiem nieprzerwanego następstwa biskupów posiada prawdziwą tradycyę apostołów Piotra i Pawła, — Kościołem, do którego z przyczyny jego prymatu wszelki Kościół uciekać się powinien.“ (*Ibid.* 414). Cóż więcej przeto potrzeba było temu Kościołowi, aby przestał być w *zawiązku?* Pod koniec drugiego wieku papiestwo nietylko było *zrodzone* i *dobrze zrodzone*, jak powiada Renan, lecz zdaje się nadto, że jego wyłonienie się było już dosyć mocno zaznaczone.

Pozostaje nam szczegółowo odeprzeć uwagi Renana, któremi ten pisarz stara się wykazać nieprawność prymatu Kościoła rzymskiego, albo przynajmniej wytłómaczyć go przyczynami zewnętrznemi i przypadkowemi.

„*Cesarstwo rzymskie*, podług Renana, *było jakby formą, w której się skrzepła nowa religia.*“ (*Marc-Aurèle*, 412). Hierarchia zatem kościelna urobiła się na administracyi państwowej, a przez to pojmuje się dobrze, jaką korzyść odnieść musiał biskup rzymski ze swego najwyższego w świecie stanowiska, by założyć swe panowanie nad tym światem.

Najchętniej sami uznajemy, ile korzyści dla jedności kościelnej przedstawiało istnienie takiego centrum politycznego jak Rzym, do którego miały przystęp wszystkie sprawy, i z którego wychodził impuls życiowy ku wszystkim krajom cywilizowanego świata. Ale to, co ułatwia wykonywanie pewnego prawa, nie tworzy tego prawa; aczkolwiek polityczna wielkość Rzymu służyła za podstawę dla supremacyi Kościoła rzymskiego, to jednak o tej supremacyi mówi już starożytność kościelna, tak samo jak mówi o tem, że władza biskupa rzymskiego pochodzi stąd, iż on jest następcą św. Piotra. Otóż, niema ani jednego śladu, ani jednego tekstu, któryby można przytoczyć na poparcie tego przypuszczenia, ani jednego niema dowodu, z któregoby można wnioskować, że biskupi rzymscy zamierzali osiągnąć w kierunku duchownym to, co w kierunku doczesnym osiągnęła polityka cezarów rzymskich. Renan ani jednego świadectwa nie przytacza na poparcie swego mniemania, ale za to najrozmaitszych hypotez podnosi bez liku.

„Do przodownictwa, powiada Renan, jakie wszystkie Kościoły przyznawały Kościołowi rzymskiemu, bardzo dużo się przyczyniła sprawa materyalna. Kościół ten był olbrzymio bogaty; dobra jego, dobrze administrowane, były dla innych Kościołów źródłem zapomogi i *propagandy*. W Rzymie był w pewnem znaczeniu wspólny skarb wiernych.“ (*Marc-Aurèle*, 73).

Dyonizy z Koryntu, na którym się Renan tu wspiera, powiada istotnie w swym liście do Rzymian, że *od początku Religii* było w zwyczaju Kościoła rzymskiego posyłać jałmużnę innym Kościołom, jak również *świętym*, skazanym do ciężkich robót. Przypomina, że pap. Soter przyjmował braci w potrzebie będących a do Rzymu przybyłych z *czułością* ojca (*Euzeb.* IV—XXIII). Zresztą Dyonizy z Koryntu podaje bardzo rzewny obraz powszechnego miłosierdzia Kościoła rzymskiego, które promienieje daleko na uciśnione Kościoły, albo na wyznawców, żywcem pogrzebanych w podziemiach. Ale dla czegóż temu miłosierdziu podsuwać zamiary ambicyi? W jakiemże poszanowaniu mieć będziemy najszlachetniejsze skłonności, najdelikatniejsze uczucia, jeśli po za sercem wydanem na miłosierne uczynki dopatrywać będziemy — bez dowodów — samolubnej i chciwej ambicyi? Nie, jałmużny Kościoła rzymskiego nie były dziełem ambitnej propagandy; Dyonizy z Koryntu powiada, że jałmużny biskupów rzymskich miały swe źródło w ojcowskiej miłości, jaką ci biskupi otaczali swe Kościoły i wszystkich chrześcijan; a skoro przyjmujemy za prawdziwy fakt, który ten pisarz przytacza, to nie mamy prawa odmawiać wiary w pobudki, jakie mu on przypisuje.

Renan tłómaczy jeszcze rozwój przewagi Kościoła rzymskiego dążnościami apokryficznej literatury klementyńskiej, której kolebkę umieszcza w Rzymie, jak również wiarę, przez tę literaturę rozpowszechnioną, że św. Piotr założył Kościół rzymski. Odpowiedź na oba te mniemania znajdujemy w artykułach, omawiających pobyt św. Piotra w Rzymie. Tu zaś musimy tylko zaznaczyć, że tłómaczenie to wywraca z gruntu całą racyonalistyczną teoryę o organizacyi pierwotnego Kościoła; albowiem, skoro przypuszczamy, że do utworzenia supremacyi Kościoła rzymskiego przyczyniła się wiara w przyjście św. Piotra do Rzymu, to przyznać trzeba, że do tej

wiary można było przyjść tylko skutkiem tego, że sama ta supremacya św. Piotra była w umyśle chrześcijan faktem powszechnie znanym i niewątpliwym.

Wszystkie te błędne teorye o organizacyi Kościoła pierwotnego z dwóch wypływają źródeł: z nadużycia i z przesady w krytyce. Zazwyczaj wyjaśniają prawo faktami,—i to jest nadużycie, gdyż prawo bywa wcześniejsze od faktu, który się tem prawem rządzi. Racyonaliści mierzą prawo faktycznem wykonywaniem tegoż prawa, albo też formułami, które je wypowiadają—i to jest przesada. Dokądżeby się zaszło, gdyby się chciało pisać podług formuł historyę stosunku biskupów do papiestwa? Tak np. dopiero pod koniec XII i w ciągu XIII w. biskupi mianować się zaczęli biskupami z *bożej i stolicy apostolskiej łaski.* A przecież zarówno przedtem jak potem bywali wybierani i sprawowali władzę podług praw kościelnych. Zarówno przed XII w. jak później biskupi bywali przez papieży ekskomunikowani i z godności deponowani. Formuła ta nic a nic nie zmieniła w hierarchii, a przecież nieoględny krytyk mógłby przypuszczać, że wprowadziła ogromną zmianę. W rzeczywistości zaś była ona tylko protestem przeciw uroszczeniom książąt panujących do nadawania duchownym inwestytury kościelnej. *(Guilleux).*

X. W. S.

KOŚCIÓŁ PIERWOTNY I DZIEJOPISARSTWO PROTESTANCKIE.

Do jakich dziwnych sprzeczności, a nawet wyraźnych naukowych aberracyi w kierunku historycznym dochodzi samowola krytyki racyonalistycznej, zrywającej wszelkie węzły tradycyi, a opierającej się na zasadzie niezależnego badania, wymowne daje świadectwo kościelne dziejopisarstwo protestanckie.

I. Katolickie dziejopisarstwo utrzymuje, że całkowite ukonstytuowanie się chrystyanizmu dokonane zostało w epoce Chrystusa i Apostołów. Wszystko co zaszło później, a dotyczyło dogmatu, jest w oczach katolików formalnym tylko rozwojem i wyjaśnieniem raz postawionej zasady, nie zaś zasady tej stopniowem udoskonaleniem, jak żeby odmienną istotą. Całokształt chrystyanizmu, odrazu w początkach człowiekowi udzielony a w sobie nieodmienny, częściowo tylko w Piśmie św. zawarty, przeszedł od Chrystusa i Apostołów aż do naszych czasów czysty i nieuszkodzony, całkowity i nieprzerwany drogą ustnego podania czyli tradycyi. Stróżami zaś tej ustnej tradycyi, a zarazem i samych świętości wiary, są z woli bożej następcy Apostołów, czyli biskupi, z biskupem rzymskim, jako następcą św. Piotra, głowy apostołów i Namiestnika Chrystusowego na czele.

Inaczej wszakże sądzi dziejopisarstwo protestanckie. Naprzód podniosło ono wątpliwość co do papiestwa, a mianowicie, co do boskości prawa prymatu rzymskiego i boskiej instytucyi episkopatu, twierdząc, jakoby te punkta wiary nie były dosyć historycznie uzasadnione; następnie zaczęto wśród protestantów uderzać na podane przez tradycyę dogmaty katolickie, a i tradycyę samą, jako wynalazek ludzki, odrzucono w zasadzie, podobnie jak boskie natchnienie soborów ekumenicznych i wogóle nieomylność kościelnego nauczycielstwa. Przez tego rodzaju negatywne usiłowania dążył protestantyzm do pozytywnego rezultatu, a mianowicie, do przywrócenia przy pomocy historyi pierwotnego czystego chrystyanizmu: w tym celu od tradycyi zwrócił się do biblii, ale, jak mówi zdolny uczeń

Baura, Alb. Schwegler [1]): „przez to odrzucenie tradycyi zaplątał się protestantyzm w rażące sprzeczności. Z jednej strony bowiem odrzucone przezeń katolickie tradycye nie były historycznie gorzej udowodnione, aniżeli te, które on dla dobra chrystyanizmu za konieczne do utrzymania uważał; a z drugiej znów strony, sam Nowy Testament tylko katolicka tradycya uwierzytelnia i poręcza; że bowiem te pisma, w których protestantyzm uznaje swe zasadnicze źródła wiary, pochodzą rzeczywiście od apostołów, poświadcza nam tylko ta jedna kościelna tradycya, której ważność i pod względem dowodowym dostateczność protestantyzm zwalcza. Była-to zatem ze stanowiska historycznego niczem nieusprawiedliwiona samowola, gdy protestantyzm odrzucał tradycyę z tem błogiem przekonaniem, że apostolski początek Ksiąg Świętych oraz zasadniczy i pod względem wiary miarodajny ich charakter da się najzupełniej udowodnić na drodze bezpodstawnego historycznego krytycyzmu; wskutek dalszych badań przekonanie to staje się nietylko niepewnem i wątpliwem, ale tem silniejszego wymaga ono udowodnienia, że wogóle wyniki historyczno-krytycznych badań w najlepszym nawet razie zawierają tylko prawdę względną, czyli prawdopodobieństwo, nigdy zaś nie przedstawiają prawdy bezwzględnej."

Pozwolimy sobie zrobić na tem miejscu uwagę, do której nastręcza nam sposobność samo powyższe oświadczenie Schweglera: Nam, katolikom, zarzucają przeciwnicy, jakobyśmy udowadniali powagę Kościoła Pismem św., a powagę Pisma św. orzeczeniami Kościoła, i czynili tym sposobem *circulum vitiosum*. Zarzut ten wszakże zupełnie jest nieusprawiedliwiony i przez tych tylko podnoszony być może, którzy nie mają żadnego pojęcia o rozwoju wiary w Kościele katolickim, a o należnem uzasadnieniu własnych religijnych przekonań i poglądów nigdy nie myślą. I owszem, Kościół dla udowodnienia boskości swojej powołuje się na te same zasady i świadectwa, na które nam ukazuje, gdy chce dowieść wiarogodności boskiego Objawienia. Pewność, jaką daje rozumowe rozważanie tych t. zw. podstaw wiary nie jest przymusowa i zniewalająca, lecz jest to pewność moralna, opiera się bowiem na wydarzeniach historycznych, na moralnym biegu rzeczy ludzkich, na wierności i prawdomówności historyka: aczkolwiek nie matematyczna, pewność ta wszakże jest tak doskonała i dla zwykłych nawet umysłów tak oczywista, że wiara na niej oparta, jest najzupełniej uzasadniona, a wszelka wątpliwość co do wiarogodności boskiej cechy chrześcijańskiego Objawienia — nierozumna [2]).

Odnośnie do protestanckiego pojmowania pierwotnego chrystyanizmu robi dalej uwagę wspomniany Schwegler, że nawet i to pojmowanie „niepojętym jakimś sposobem jest jeszcze na *wskroś katolickie* i równa się stawaniu w połowie drogi." Protestantyzm uznaje, „że kult, urządzenia i zwyczaje katolickiego Kościoła są wytworem dwuwiekowego rozwoju, owocem długiego i burzliwego procesu;" „ale dogmat powinien był być temu Kościołowi dany, jako coś w głównych przynajmniej zarysach gotowego." Taki wszakże dogmat

[1]) Das nachapost. Zeitaltar. I, str. 3 nst.
[2]) *Schwane*. Dogmengeschichte. t. I, str. 554.

byłby oczywiście przeciw wszelkiej logice, przyjąwszy raz zasadę protestancką o powolnym i czasowym rozwoju chrystyanizmu.

Po tej ogólnej uwadze o protestanckiem pojmowaniu chrześcijańskiej starożytności, przystąpimy do bliższego rozpatrzenia kwestyi. Sądzimy, że krótkie zestawienie odnoszących się do niej poglądów będzie nie tylko ciekawe ale także bardzo pouczające, wykaże ono bowiem, jak tępa i szczerbata, owszem jak licha jest broń owej wysławianej protestanckiej wiedzy, którą walczyć chciano z katolickim Kościołem.

II. **Centuryatorzy Magdeburscy i ich następcy.**

Już Luter i t. zw. „reformatorowie XVI wieku" wystąpili pierwsi przeciw katolickiemu, aż do ich czasów szanowanemu pojmowaniu dziejów pierwotnego Kościoła. Aby upozorować swe odstępstwo od wiary starego Kościoła, musieli postawić zasadę, że w Kościele i w nauce Chrystusa już oddawna zaszła bardzo poważna zmiana i to zmiana na gorsze [1]).

Niebawem bezpodstawne to przekonanie wyrasta do wielkości aksyomatu u urzędowych historyków luteranizmu, t. zw. Magdeburskich centuryatorów, na których czele stanęli: Maciej Flacyus, Wigand, Judex, Corvin, Faber, Amsdorf i in., dla których miarą historycznych pojęć był dogmat luterski o usprawiedliwieniu i nienawiść do papiestwa; w tym duchu, z zastosowaniem ogromnego materyału dziejowego, opracowali oni 13 wieków (centuryi) historyi Kościoła. Dzieło to, którego plan nakreślił w 1552 r. magdeburski predykant, Flacyus, ukazało się po raz pierwszy w 13 tomach *in folio* w Bazylei od r. 1559—1574. Środków pieniężnych na wydawnictwo dostarczyły protestanckie miasta i książęta, jak również królowie Szwecyi i Danii.

Następujące zaś występują w tem dziele, podług Dorner'a [2]), zasadnicze rysy pojęć historyczno-kościelnych: „Najstarożytniejszy chrystyanizm przedstawia już ideał Kościoła urzeczywistniony; jest on pełen Ducha św. w posiadaniu czystej nauki, zwłaszcza nauki o usprawiedliwieniu przez łaskę, tego słońca na firmamencie Kościoła. Jeśli zaś Kościół ewangelicki, który przywrócił ideał pierwotnego Kościoła, stoi w ostrej walce z Kościołem rzymsko-katolickim, to dlatego jedynie, że ten ostatni najwyraźniej odstąpił od swych czystych początków. Robota to Antychrysta, który obmyślił plan zepsucia Kościoła przez papiestwo i jego żądzę panowania nad światem, a tajemnicę zepsucia coraz bardziej w łonie Kościoła utwierdzał. Są to więc siły po za historyczne i niewidzialne, które dziwnym cudem prowadziły Kościół w coraz głębsze ciemności, szczególnie zaś przez podniesienie papiestwa, które się stało organem i zbiornikiem wszystkich antychrześcijańskich mocy. Pod naciskiem ludzkich grzechów i zapadających ciemności wielu ludzi nawet z pośród najlepszych, jak Augustyn i Atanazy, nie pozostało bez plam w swej nauce. Wszelako nie zbywało nigdy na *świadkach prawdy*, i z reformacyą wzeszła takowa nanowo promienną świetnością."

Pogląd ten, aczkolwiek ze strony nadającej dziś ton wiedzy protestanckiej, t. j. ze strony Bauro-Tubinskiej szkoły został grun-

---

[1]) Prw. *Hergenröther.* De cathol. Eccles. primordiis. etc. p. 2 syg.
[2]) Geschichte d. Protest. Theologie. München 1867, str. 616, nst. uw. 2.

townie złagodzony a nawet z gruntu zmieniony, to jednak podczas panowania luterskiej ortodoksyi aż do zeszłego stulecia utrzymywał się zawsze z jednakową siłą, albo raczej w swych zaczepkach przeciw pierwotnemu chrystyanizmowi stawał się coraz ostrzejszym, a dla Kościoła katolickiego coraz bardziej nieprzyjaznym. Słusznie też Döllinger w ten sposób piętnuje protestanckie to pojmowanie dziejów pierwotnego chrystyanizmu [1]): „Od XVI w. zapanowało przekonanie, że cały proces rozwoju chrystyanizmu po czasach apostolskich był stopniowym, ciągle rosnącym rozkładem *(Deformation)*, póki wreszcie w *Reformacyi* nie nastąpiło powtórne rozbudzenie zwyrodniałej zupełnie czyli zaginionej religii. W tym duchu uczono i pisano wszelką historyę. Pewien mąż, zasługujący na miano najzdolniejszego i najgłębszego (protestanckiego) teologa w okresie racyonalizmu, tak ten stan rzeczy przedstawia: „Pomiędzy protestantami historya Kościoła jest tylko historycznym dowodem, przemawiającym za koniecznością naprawy Kościoła, i stwierdzającym wzrosłe niepomiernie w nauce i w życiu zepsucie. Kościół, podług protestantów, od ósmego conajmniej wieku począwszy, był widownią ciemnoty i złości. Wszyscy przełożeni Kościoła byli strasznymi kacerzami, a on sam — najzupełniejszym domem waryatów.“ Następnie taką robi tenże protestancki autor uwagę: „Przesadna staranność, z jaką ze strony protestanckiej przedstawiają wszystkich ówczesnych przełożonych i rządców Kościoła jako tyranów, a wszystkich jego wiernych jako pogan, jak również niedbalstwo, z jakiem ciż protestanci przeoczają istniejące po wsze czasy w Kościele dobro obok zgorszeń, jakie się doń przedrzeć nieraz mogły,—braki w historyi Kościoła bywają przez przeciwników chrystyanizmu między protestantami chciwie do własnych celów wyzyskiwane“ [2]). Przytacza następnie Töllner pismo Fryderyka II, — przedmowę do książki *Abregé de l'histoire écclesiastique de Fleury*, Berne (Berlin) 1767; (Töllner nie wiedział, że książkę napisał de Prades, a tylko przedmowę do niej Fryderyk II). W dziele tem król Pruski jako właściwą przyczynę swej pogardy dla chrystyanizmu podaje owo odwieczne protestanckie pojęcie historyi Kościoła, że jest ona mianowicie wielkim dramatem, przedstawianym na koszt okpiwanych mass ludu przez nikczemników i obłudników.“ Tyle Döllinger.

Co do czasu, kiedy owa „Deformacya“ zaszła w Kościele, *dawni* protestanci byli różnego zdania. Jednakże zanadto jeszcze śmiałą mogła im się wydawać religijna zasada poprzedników ich, Waldensów, że to „papież Sylwester był za sprawą szatana pierwszym założycielem rzymskiego Kościoła.“ [3]).

Centuryatorzy Magdeburscy przypuszczają, że już w drugim wieku po Chr. „*zaczyna się przyćmienie*, a w pojedynczych zasadach pierwotnego Kościoła, niezgodnych z protestanckiemi ich pojęciami, widzą początkowo tylko *minus sanas opiniones*, które się ze zdrową nauką pomięszały“ [4]); późniejsze szkoły protestanckie,

---

[1]) Kirche u. Kirchen, str. 392 nst.

[2]) *Töllner*. Kurze vermischte Aufsätze Frankfurt a. d. Oder. 1769. II, 87 nst.

[3]) Prw. *Clana*. Protestantische Polemik, str. 115.

[4]) Prw. *Uhlhorn* w czasop. Jahrb. f. deutsche Theologie, t. II, str. 612 i t. III, str. 528.

jak niebawem się przekonamy, przyjęły zasadę wręcz powyższej przeciwną. Początek zaś już „dokonanej deformacyi“ jedni odnoszą do epoki Grzegorza VII, inni do początków Wieków-Średnich, a niektórzy nawet do pierwszego Soboru Nicejskiego (r. 325).

Tymczasem daremnie stawiano odnośne „dowody,“ a zapał, z jakim katolicy starych Ojców Kościoła studyowali, wydawali i objaśniali, a stąd mnóstwo antyprotestanckich argumentów wyprowadzali, zmusił protestantów do cofnięcia się daleko w pierwotne czasy chrystyanizmu, w czasy apostolskie i bezpośrednio po nich idące, by odnaleść w nich zmianę, z której miał jakoby powstać dzisiejszy Kościół katolicki [1]). Dobrze też wiedzieć, co o tej naukowej walce sądził ze swego stanowiska berliński historyk Nitzsch [2]). Po przebudzeniu się klasycznej historyografii w 15 wieku, „skutkiem przeciwieństwa między protestantyzmem a katolicyzmem, skutkiem walki za i przeciw tradycyom średniowiecznego Kościoła, rozwinęła się nowożytna krytyka. Dla obu wyznań kwestya tradycyi kościelnej była zarówno ważną, oba też wyznania przyjęły jednakowy udział w rozwoju metody krytycyzmu; być może, iż katolicyzm od XVI do XVIII wieku *świetniej* prowadził walkę *odporną*, aniżeli protestantyzm *zaczepną*.“

Zadalekobyśmy zaszli, gdybyśmy chcieli bliżej uzasadniać powyższe charakterystyczne a niepodejrzane zdanie, jak również gdybyśmy chcieli charakteryzować sposób prowadzenia tej protestanckiej *walki zaczepnej*. Odnośnie tylko do Magdeburskich Centuryi, które swemi historycznemi poglądami w ciągu paru wieków panowały nad światem protestanckim, i ukazywały się światu już to w wyciągach, już to w nowych z objaśnieniami wydaniach i dalszych ciągach, odnośnie, powiadam, do tych Centuryi zauważymy, że one zwycięsko zwalczane były nie tylko przez katolików, a zwłaszcza przez rzymskiego Oratoryanina, późniejszego kardynała Cezara Baroniusza († 1607) [3]), ale nadto znajdowały silnych przeciwników po stronie protestanckiej, a mianowicie w teologach Wittemberskich.

Inaczej wprawdzie aniżeli Wittemberscy teologowie sądzili „oświeceni“ Józefiniści w Austryi. Głośny w swoim czasie ze swego „cynicznie-szorstkiego wolnodumstwa,“ praski profesor, Royko, uważał za stosowne „szczerze wyznać, że autorowie Centaryi Magdeburskich najzupełniej zasłużyli na swą sławę pośmiertną“ [4]).

„Zresztą“ dodaje tenże Royko,—i to „zresztą“ jest tembardziej charakterystyczne — „jakkolwiek wiele są warte rzeczone centurye, i jakkolwiek wielką zyskali sobie zasługę ich autorowie, jako ci, co pierwsi w nowszych wiekach utorowali drogę historyi Kościoła, nie można wszakże powiedzieć, *żeby one wolne były od błędów*. Znajdują się w nich: a) pewne mylne opowiadania a nawet bajki. Do takich np. należy wiadomość, o 6000 główek dziecięcych, znalezio-

---

[1]) Ob. *Hergenröth.* De cath. eccl. primor. str. 299.

[2]) Geschichte d. röm. Republik. I. Leipz. 1884, str. 33, w „Ueberblick üb. d. Gesch. d. Geschichtsschreibg bis auf Niebuhr.“

[3]) W sławnych *Annales ecclesiastici*, sięgających pierwotnie do r. 1198 w 12 tomach *in folio*, wydanych w Rzymie 1588—1607 r.

[4]) Einleitung in d. christliche Religions u. Kirchengeschichte. Prag. 1788, str. 264 nst.

nych w rybim stawie pap. Grzegorza I, których połów miał jakoby skłonić rzeczonego papieża do odwołania swego prawa o bezżeństwie duchowieństwa. (Ob. Centur. IV, cap. 7). Centuryatorzy Magdeburscy, b) uważają za prawdziwe dowody dokumenta historyczne podrobione i wątpliwe, jak np. list biskupa Augsburskiego, Udalryka, do pap. Mikołaja w sprawie znalezionych główek dzieci nieprawych i t. p. Na centuryach znać także i tę widoczną plamę, że autorowie ich stanęli na stanowisku wojowników, walcząc od początku do końca tonem polemicznym. Dziejopisarz nigdy nie powinien się zapalać!... Dla tego też nie dziwi mnie to wcale, że niektóre rzeczy tak właśnie nakręcali, jak im było do ich celów potrzeba. To przekręcanie faktów przypisać należy ich gorliwości." Takie jest zdanie protestanta.

Ciekawą także i godną uwagi ocenę woluminowego dzieła centuryi daje mistrz szkoły Tubińskiej, Fr. Chr. Baur [1]). Przytoczmy tu niektóre przynajmniej ustępy: „Przypatrzywszy się bliżej treści dzieła, mówi Baur, nie trudno dostrzedz braków wszelkiego rodzaju. Ganić można czysto zewnętrzny podział dzieła na stulecia, niepewność niektórych danych, na jakich się opowiadanie historyczne opiera, zużytkowywanie pism, które żadną miarą nie mogą należeć do rzędu źródeł historycznych, a jeszcze bardziej wielkie rozkawałkowanie historycznego materyału, brak koniecznego jego opracowania, a podawanie go natomiast w kształcie surowym i pierwotnym, jak gdyby rzeczone dzieło było zbiorem dokumentów i wiadomości, nie zaś historycznym obrazem; nie można też chwalić nagromadzenia zanadto drobiazgowych wiadomości biograficznych i literackich, które nie mają żadnego znaczenia dla ogólnego celu historyi Kościoła, i w ogóle—zanadto małego uwzględnienia tych wszystkich wymagań, jakie podobnemu dziełu pod względem artystycznej zewnętrznej formy postawić można. W obrazie dziejów, skreślonym przez centuryatorów, cały rozwój chrześcijańskiego Kościoła nabiera takiego pozoru, jak gdyby w tym Kościele działo się coraz posępniej i ciemniej. Najłaskawsze przyjęcie znajdowały u Centuryatorów nawet takie wiadomości, które zarówno ze względu na rodzaj swych źródeł, jak na swą jawną dla wszystkich tendencyę, nie mogły mieć pretensyi do historycznej wiarogodności. Cały sposób myślenia Centuryatorów jest po prostu dualistyczny. Sama już przedmowa do tego ogromnego dzieła zaczyna się od skargi, na nieszczęśliwe przyćmienie, jakiemu uległa przez działanie szatana prawdziwa historya. Poglądy centuryatorów graniczą o miedzę z krańcowością manichejskiego dualizmu. Szatan, jak ów manichejski książe wszechświata, w łonie chrystyanizmu wzniósł tron swemu panowaniu, we wszystkie arterye życia kościelnego wprowadził jad swego przewrotnego wpływu. Kościół substancyalnie i istotnie ma być dyabelskim, antychrześcijańskim. Dobrze to trzeba pamiętać, że główny autor centuryi jest ten sam protestancki teolog, który uważa grzech pierworodny za istotę ludzkiej natury. Dogmat jest substancyalnym punktem środkowym, około którego obraca się życie kościelne, jest normą bezwzględną, podług której wszystko

[1]) *Baur.* Die Epochen d. Kirchlichen Geschichtsschreibung. Tübungen, 1852, str. 39—71.

musi być oznaczane i oceniane, i to podług ściśle luterskiej formy, w której wszystko zależy od pojęcia o usprawiedliwieniu.... Historyczny rozwój dogmatu jest tylko nieustannem pochłanianiem światła przez ciemności, czyli wyraźniej: nieustannem przyciemnianiem nauki o usprawiedliwieniu. Owa *obscuratio doctrinae de justificatione* jest pod tym ostatnim względem winna wszystkiemu złemu, nią też mianowicie wyjaśnia się wielki przyrost życia zakonnego. Z niej też możnaby również wyprowadzić i papiestwo samo Całe pozytywne znaczenie dogmatu w historyi zamyka się w treści pierwszej centuryi, w której podana jest nauka Chrystusa Pana i Apostołów. Tu widzi się czytelnik przeniesionym w dziedzinę teologii Nowego Testamentu, w najobszerniejszym zakresie pojętej; a przecież to, co się tu podaje za naukę Chrystusa Pana i Apostołów, jest tylko systemem dogmatyki luterskiej, ze wszystkimi wnioskami i podziałami, jakie tylko w okresie reformacyi postawione być mogły. — Ojcowie Kościoła następnych wieków o tyle tylko utrzymali czystą naukę wiary, o ile się stosowali do formuł zasad luterskich. Ale jakże mała jest ilość takich Ojców Kościoła; gdzie znaleść choćby jednego takiego, do któregoby powyższą miarę zastosować było można, a skutkiem tego jakże niepomiernie wielki byłby obszar herezyi, gdyby się wszystkich pisarzy kościelnych, za prawdziwych protestantów nie uznanych, zaliczać chciało do rzędu heretyków? Samym nawet Centuryatorom wydawało się to być samowolą, z ich historycznem sumieniem niezgodną. Dla tego też pomiędzy naukę Kościoła a naukę herezyi wprowadzili godny zaznaczenia czynnik pośredni, naukę *poważniejszych* Ojców Kościoła, którąby od pewnych słabych stron, a nawet bardzo brzydkich plam nie była wolna. Jak widać, centuryatorzy dopuszczają się tu jawnej niekonsekwencyi i rządzą się pewnym osobistym względem, jak zaś chwiejny i dwuznaczny jest ten ich nowy czynnik nauki wiary, każdy nieuprzedzony odrazu dostrzega. Jak z jednej strony tacy Ojcowie Kościoła, tak z drugiej heretycy mogą śmiało żądać łagodniejszego ich sądzenia.—Ostateczny rezultat tego wszystkiego da się streścić w następujących wyrazach: abstrakcyjny dualizm, służący za punkt wyjścia centuryatorom, stanowczo utrzymać się nie da.... Wogólności, wszystko, cokolwiekby tu jeszcze do charakterystyki centuryi dodać można, trzeba będzie odnieść do kategoryi abstrakcyjnego, zewnętrznego formalizmu.... W centuryach szereguje się zawsze szczegół obok szczegółu, a z tego otrzymuje się wreszcie zwykły aglomerat dowolnych, zestawionych obok siebie szczegółów. Taki tu brak zmysłu do uporządkowania konkretnej strony historyi, do zainteresowania nią czytelnika, do pozlepiania pojedynczych szczegółów w jedną całość, że niepodobna dostrzedz jedności organicznego jej rozwoju.

O obydwóch stronach walczących, o centuryatorach i o Baroniuszu, to można powiedzieć, (tak sądzi tenże Baur), że obie stoją na stanowisku zarówno jednostronnem ducha partyi i dogmatyzującej polemiki. Jeśli jest jaka pod tym względem różnica, to ta bezwątpienia, że zarzut stronniczej namiętności i przez nią natchnionych pojęć historycznych w wyższym daleko stopniu dotyczy protestanckich, aniżeli katolickich historyków. Centuryatorzy w zakresie całej historyi występują tak rewolucyjnie i radykalnie, że

opowiadanie ich historyczne w bardzo wielu razach robi wrażenie najskrajniejszych opinii. Bo pomyślmy tylko, jak to burzyć się musi naturalne poczucie prawdy w każdym człowieku, nie zaślepionym do tyla stronniczą namiętnością, iżby nie był zdolny do spokojnej rozwagi, gdy żądają od niego, aby w całym historycznym przebiegu chrześcijańskiego Kościoła nic więcej nie widział, tylko zupełną przemianę chrystyanizmu w antychrystyanizm."

Tak brzmi, dosyć niepochlebnie, krytyka, wypowiedziana o dziele centuryatorów przez niepodejrzane i nieuprzedzone usta przywódzcy szkoły Tubińskiej. „A przecież, powiada Hipler [1]), ci centuryatorzy służyli i służą do dni naszych za bezpośrednie lub pośrednie źródło i za wzór dla wielu historyków rozmaitych kierunków, którzy skwapliwie stają po stronie każdego wroga Kościoła, każdego rokoszanina przeciw kościelnej powadze, ale którzy za to największych papieży albo na proch ścierają, albo przynajmniej wszechświatową ich działalność przyjmują z niedowierzaniem i uprzedzeniem."

III. Protestanccy historycy kościelni XVIII w.

Poglądy historyczne Magdeburskich Centuryatorów wypływały w całości z systemu staroprotestanckiej dogmatyki, i jak ona zachowały aż do końca XVII w. niezachwianą niczem powagę i panowanie. W tym czasie jednak żywy pietyzm Spenera nadwerężył nieco skostniałą starą ortodoksyę protestancką, i z Gottfriedem Arnoldem, uczonym zwolennikiem mystyczno-pietystycznego kierunku, powstał nowy historyczny pogląd, staroprotestanckiemu w wielu razach przeciwny.

Gottfried Arnold († 1714) był głęboko niezadowolniony z panujących za jego czasów protestancko-kościelnych stosunków, albowiem składowy pierwiastek panującego podówczas ortodoksyjnego protestanckiego Kościoła stanowiły spory i wzajemne obwinianie się o herezyę, rzeczywisty przymus religijny i fanatyzm, nawet po stronie samych pastorów. A ponieważ Arnold, oparty na swej zasadzie: „inni ludzie, ale te same ubiory", widział i sądził przeszłość zawsze w świetle współczesnych mu stosunków, przeto w całym przebiegu historyi Kościoła upatrywał zawsze tylko tenże sam przymus, te same spory, te same ponure i smutne stosunki [2]). Marzycielsko-pietystyczny jego umysł znajduje zadowolnienie i spokój tylko w okresie apostolskim i w czasach bezpośrednio po nim idących. Jakoż, po nad wszelką miarę idealizuje on owoczesne męczeństwo, małżeństwo i całe życie pierwszych chrześcijan. Nie było wówczas żadnego religijnego przymusu, żadnej władzy klerykałów i klechostwa. Odtąd zaś widzi Arnold w historyi chrześcijańskiego Kościoła coraz bardziej zwiększające się ciemności, których podstawą i punktem środkowym jest, jego zdaniem, nie tylko, jak utrzymywali centuryatorzy, papiestwo samo, ale także obok niego i jego dopełnienie, „albo, jak to my mówimy, ministeryum", do papieża przywiązane duchowieństwo. W dalszem swem do centuryatorów przeciwieństwie surowo też sądzi Arnold poważniejszych doktorów

[1]) Die christl. Geschichtsauffassung. Köln. 1884, str. 80.

[2]) Prw. jego dzieło wydane w 1699 r. w Zurichu p. t. Unparteische Kirchen u. Ketzerhistorien v. Anfang d. N. Testaments bis auf d. Jahr Chr. 1688.

Kościoła. Atanazy i ojcowie Soboru Nicejskiego nie tylko nie mają być wolni od wielkich błędów, ale nawet od zwykłych występków. W owym czasie (IV w. p. Ch.) „szatan już był rozwiązany.“ Z tak bogatego niegdyś wieńca chwały na głowie złego cesarza Konstantyna W. i Arnold także zrywa ostatnie, przez centuryatorów jeszcze zostawione, kwiaty. Coraz bardziej występujące na widownię dziejów papiestwo jest dla Arnolda czemś szatańskiem i największą obrzydliwością chrystyanizmu. Ale i „reszta duchowieństwa również mało była warta;“ św. Bonifacego, Apostoła Niemiec, którego już centuryatorzy nazywali wielkim pochlebcą papieży, uważa Arnold za rzeczywistego, antychrześcijańskiego klechę; przeklęci scholastycy czerpali swą terminologię i swe mniemania, cały swój system wreszcie z „cuchnącego źródła,“ i znów „klechy to były, co dobrego cesarza Henryka IV pomówiły o najobrzydliwsze haniebne czyny.“

Przeciwnie zaś wszyscy kacerze są dla Arnolda *à priori* dobrzy ludzie, bo byli przez panujące złe duchowieństwo niesłusznie—naturalnie—prześladowani; jest on zawsze ich niezmordowanym chwalcą, jedynie, by otworzyć upusty swej nienawiści i swego niedowierzania katolickiemu Kościołowi. Istotnie takim sposobem jego „bezstronna historya Kościoła“ stała się w najwyższym stopniu stronniczą. Boć chyba wtedy tylko do czysta obmyć się dadzą tacy Simonowie, Marcyonowie i inni podobnego pokroju mężowie, gdy się z góry nie przyzna słuszności głównym im przeciwnikom, Ojcom Kościoła i staremu Kościołowi.

Arnold znalazł wielu przyjaciół i obrońców, ale też nie mniej przeciwników. Charakterystyczny jest napis książki, wydanej przeciw niemu przez protestanckiego pastora Corwinusa w r. 1701: „Gruntowne zbadanie tak zwanej bezstronnej historyi Kościoła i kacerstwa, oraz niektórych innych pism G. Arnolda, w którem się jasno i wyraźnie dowodzi, jako on w swem dziele niczego tak mało nie okazał jak bezstronności, a przeciwnie wszystkiemi siłami, jakkolwiek zupełnie napróżno, stara się prawdę historyczną niesprawiedliwie przekrzywić, wszystkich, nawet najzłośliwszych heretyków i herezye łącznie z prześladowcami Kościoła, od początku aż do końca, bronić, Kościół boży w najwyższym stopniu zniesławiać, a nawet zupełnie zaprzeczać, najuczciwszych doktorów Kościoła i pierwszych chrześcijańskich cesarzy zohydzać, drogi skarb nauki wiary, na Słowie bożem silnie oparty a Kościołowi bożemu powierzony, po części niepewnym i wątpliwym czynić, po części zaś zupełnie znosić, a przeciwnie wszystkim kłamliwym teoryom i błędom drogą torować“ i t. d.

Za właściwego twórcę nowego racyonalistycznego, albo jak to później mówiono, krytycznego traktowania i pojmowania najdawniejszej historyi Kościoła, jest uważany profesor Uniw. w Halle, *H. S. Semler* (1725—1791). Odnośne jego dzieła słusznie nazywa Hergenröther (De cath. Eccl. primord. etc. p. 3) *Spiżarnią* (promptuarium), z której nowsi historycy chrześcijańskiej starożytności nawykli dowoli zapożyczać i za nowe a własne podawać różne hypotezy i poglądy. Podług Semlera Kościół, zanim nabrał formy stałej i ostatecznej, był nieprawdziwym, fałszywym, chrystyanizmu niegodnym, a ponieważ zasada niezmienności jest tak dawna jak sam Kościół, przeto Semler nazywa starym a wielkim przesądem

uważanie pierwotnego Kościoła za najdoskonalszy ze wszystkich; celem poparcia swej teoryi stara się on wielkie owe czasy pierwotnego Kościoła przedstawić w świetle jaknajgorszem, a liczbę męczenników zmniejszyć, co zresztą już przed nim uczynił był Dodwell; list Pliniusza do Trajana, zawierający tyle świetnych dowodów na korzyść pierwotnego Kościoła, uważa Semler za podrobiony; w samej nauce Chrystusa Pana nie znajduje nic stałego i w sobie zamknionego, lecz tylko liczne akkomodacye i przystosowania do pojęć żydowskich. Przeciwnie, staje jak Arnold po stronie heretyków, jako tych, co zwalczali ortodoksyę katolicką, z najgłębszem zaś lekceważeniem odzywa się o Ojcach Kościoła.

Wszędzie widzi on tylko przerażający wzrost głupoty i zabobonu, pośród których bardzo łatwo umocnić się mogło panowanie biskupów. Pod pozorem chrześcijańskiej tajemnic pełnej religii coraz bardziej miały brać górę zamieszanie i zepsucie. Przyczyną prześladowania Kościoła za Dyoklecyana byli sami chrześcijanie i ich niezaprzeczenie zbrodnicze życie!

Tak to lekkomyślnie, powiada sam nawet Baur, Semler swem nieustannem powątpiewaniem przeszedł wszelkie granice prawdopodobieństwa, skoro mu szło o zniszczenie fałszywych pozorów cnoty i przymiotów, jakimi widziano jeszcze za jego czasów ubogacone czasy apostolskie i bezpośrednio po nich idące. Im bardziej uspokajała się myśl tem, że przynajmniej w chrystyanizmie pierwszych czasów mamy trwałe i istotę rzeczy stanowiące ziarno, wolne od wszelkich świeckich pierwiastków, które sobie później Kościół przyswoił, — tem bardziej kusiło to Semlera, żeby rozkładową siłą swej krytyki wedrzeć się do wnętrza tego ziarna i wytworzone już o niem pojęcie sprowadzić do czczego marzenia [1]).

Z nowiniarstwem i dogmatycznym indyferentyzmem Semlera rzadko stoi w sprzeczności starokościelna ortodoksya czczego *C. W. F. Walch'a*. O ile duch Semlera wydaje się nam ruchliwym, niespokojnym, z przedmiotu na przedmiot przeskakującym, o tyle pogląd i traktowanie historyi Kościoła przez Walch'a jest czcze, ociężałe, po dyletancku niesmaczne. Nie masz nic bardziej martwego, bezdusznego, nieznośnie nudnego, powiada F. Chr. Baur, jak historya herezyi Walch'a [2]). Nie uważa on przedstawicieli herezyi za ludzi tak bardzo przewrotnych; są mu oni raczej mili i drodzy, o ile stanowią dlań podatny przedmiot do sekcyi anatomicznych, jakie na ich zasadach skrupulatnie dokonywa. Walch'owi brak wszelkiej wyższej myśli; poglądy ma czysto subjektywne i indywidualne; historya jego nie zna ani głębokości ani podniosłości, jest ona tylko przypadkowem nagromadzeniem szczegółów.

W zupełnie znów racyonalistycznym kierunku Semlera płyną Spittler, Planck i Henke. W zarysie historyi chrześcijańskiego Kościoła *Spittlera* [3]) przeszłość chrześcijańska nabiera nowożytnej, politycznej, światowej cechy. I on także skłania się ku kacerzom. Zdaniem jego Arminianom heretykom zawdzięczamy naszą dokła-

[1]) Prw. *Fr. Chr Baur.* Die Epochen d. Kirchlichen Geschichtsschreibung str. 132—145, a po nim prw. *Weiss.*. Weltgeschichte, VII, 1 Hälfte p. CCCLII.

[2]) W 11 częściach od 1762—1785, sięgająca aż do początku walk obrazoburczych.

[3]) Grundriss d. Gesch. d. christl. Kirche. 1782.

dniejszą wiedzę teologiczną; przeciwnie, wielkich mężów i sławną przeszłość Kościoła lekce sobie waży. W szlachetnym zapale ducha krzyżowców widzi tylko marzycielstwo i szaleństwo. Św. Franciszka z Assyżu ma za półgłówka, któremu klepki w głowie nie dostawało. Św. Ignacego Loyolę za głupią głowę i szaleńca zarazem, który przypadkowo skutkiem strzaskanej nogi wyrósł na pobożnego Don Kiszota. Najchętniej rozprawia Spittler o zmyślonych cudach w historyi Kościoła, aczkolwiek przyjmuje niektóre z nich w pierwotnym Kościele, o ile mu jego oświecony umysł takowe przyjąć pozwala.

Podobnyż racyonalistyczny kierunek spotykamy u *F. I. Planck*'a [1]). W ogóle przyjmuje i on także cuda zewsząd wygnane [2]). Ale te cuda planckowskie są raczej objawami mądrych obrachowań i przypadkowo sprzyjających okoliczności, aniżeli czynami swobodnie działającej wszechmocy bożej. Wielkim jest Planck w małostkowym pragmatyzmie historycznym. Wszystko w Kościele bożym, którego pojęcie Planck ześwieczczył i uzewnętrznił, dzieje się podług jasno postawionego celu, z mistrzowską rozwagą, porządkiem i konsekwencyą, z najbardziej umiejętnem obrachowaniem i z najoględniejszem spożytkowaniem wielkich i najmniejszych stosunków i okoliczności. Każdą osobę, każdą czynność bada on z najsumienniejszą ścisłością na tle głównego ich celu, a w koło nich niebawem dostrzegamy cały bardzo mądry aparat z celów i środków, zbudowany przez pomysłowego uczonego. Zawsze głębokie i szerokie, a niekiedy nawet prawdziwie zabawne bywają jego najpoważniej w świecie czynione refleksye—naprzykład—nad mądrymi czynami Jezusa i Apostołów. Ach, jakże przebiegły był ten nasz Zbawca drogi, że właśnie *tam* i *wtedy* wystąpił z zamiarem założenia nowej religii, jaki śmiały, że pomimo rozlicznych wielkich trudności zamiar swój objawił i utrzymał, jakże On był mądry, że dla swego celu umiał spożytkować wszystkie najmniejsze nawet okoliczności, i znów jakiż przezorny, że do przeprowadzenia swego zamiaru używał zawsze środków wcale nie wyszukanych i bardzo niepozornych, a któremi przecież swój cel osiągał! A dalej „plany działania" papieży jakże sztucznie okazują się nam zakreślone, jak głęboko obmyślane, jakże misternie uknute, a z jaką to mądrą dyplomacyą wykonane!... Szkoda tylko, że Plancka historyczne obrazy prawie zawsze odtwarzają subjektywizm autora, a tem samem nie odpowiadają rzeczywistej prawdzie.

H. P. K. Henke hołduje znów całkowicie szorstkiemu, bezwzględnemu racyonalizmowi [3]). Odrzuca cuda nawet w historyi pierwotnego Kościoła, a cudowne opowiadanie ewangelistów uważa za proste bajki. Cały czas trwania chrystyanizmu przedstawia, jego zdaniem, nieprzerwany szereg obrazów smutnego pomieszania rozumu ludzkiego, dziecinnych i śmiesznych, gorzkich i krwawych sporów, podłych oszustw i łotrostw, obłudnych intryg i okrutnych gwałtów, z czego wszystkiego później w IV wieku po Chrystusie

---

[1]) Geschichte d. Entstehung d. protestantischen Lehrbegrifs (1781—1800).
[2]) Gesch. d. Christenthums in d. Periode seiner ersten Einführung in die Welt. 1818.
[3]) *Henke.* Allgem. Gesch. d. christl. Kirche (1788—1804).

wytworzył się Kościół katolicki. Henke pozwala zapalczywości swej miotać się zarówno przeciw instytucyom jak przeciw najpoważniejszym osobistościom w historyi Kościoła. Tertulian jest u niego samochwałem i wartogłowem, św. Atanazy — pyszałkowatym uparciuchem, Augustyn — zdolnym dyalektycznym gadułą, Grzegorz W. — podłym pochlebcą i t. d.

Oto więc do czego doszło kościelne dziejopisarstwo protestanckie pod koniec XVIII w. Ale bo też „jakże może stać kościelne dziejopisarstwo, jeśli tacy ludzie jak Henke z całem szyderstwem i zuchwalstwem racyonalisty głos w niem zabierają?“ pyta zdziwiony sam nawet Fr. Chr. Baur [1]).

Zobaczmy jednak, do czego on sam to dziejopisarstwo doprowadził.

IV. **Szkoła historyczna Tubińsko-Baur'owska** w poglądach i metodzie trzyma się Semlera. Właśnie zasadnicze jej zdanie o historyi pierwotnego chrystyanizmu, a mianowicie chętnie podawana za oryginalną hypoteza o rozdwojeniu pomiędzy petrynistami a paulinistami (ob. art. *Tubińska szkoła)*, zaczerpnięta została od Semlera, który ją był wypowiedział jeszcze w 1784 r. w dziele, drukowanem w Halle p. t. *Paraphrasis in Epist. Petri et epist. Judae*, IV, sqq. Mistrz tej szkoły, Fryderyk Chrystyan Baur z Tubingi † 1860 r.) już w r. 1835 wypowiedział tę myśl i główne zasady rozpowszechnionych niebawem historycznych pojęć o pierwotnym chrystyanizmie [2]). Zawsze negatywny, pogląd ten wywracał do góry nogami wszystko, w co dotychczas wierzono z zakresu historyi pierwotnego Kościoła. Zdaniem samego Baura [3]), „w chrystyanizmie nie masz nic nowego, nie zawiera on w sobie nic, czegoby w tej lub innej formie oddawna nie znano albo jako wyniku rozumowego myślenia, albo jako potrzeby ludzkiego serca, albo wreszcie jako wymagania wewnętrznej moralnej świadomości własnej.“ „Słusznie też powiada Uhlhorn (l. c. str. 292). „Najbardziej rażąca to sprzeczność z poglądem, który zaczyna historyę Kościoła od cudu nad cudami.“ To samo twarde przeciwieństwo znajdujemy w poglądzie Baura na osobę Założyciela chrystyanizmu. Sam nawet najlepiej dla Baur'a usposobiony Schwartz, uskarża się (loc. cit. str. 169), że ten „w wielkim stylu“ uczony poddaje się z zanadto żołnierską uległością jednostronnie spekulatywnemu duchowi swego czasu, to znaczy heglowskiemu poglądowi na dzieje, a przez to za mało uwydatnia znaczenie czynnika osobistego; Schwarz dodaje przytem, że ta jednostronność najfatalniej się zaznaczyła przy ocenie osoby Chrystusa i rzeczywistej treści Jego życia. Tylko tym sposobem da się wytłómaczyć, dla czego Baur nie Chrystusowy chrystyanizm wziął za punkt wyjścia, jak również, że pozostawił w cieniu przeszłości, jako coś nieznanego, osobę Odkupiciela i Jego wewnętrzną religijną świadomość, a natomiast za najsilniejszą dźwignię rozwoju Kościoła uważał św. Pawła Apostoła i walkę jego z żydostwem.

Jako siła, wszystko w pierwotnym chrystyanizmie w ruch

---

[1]) Die Epochen d. christl. Geschichtsschreibung, str. 169.
[2]) W piśmie p. t. „Die Sogenannten Pastoralbriefe d. Apost. Paalus.“
[3]) Das Christenthum d. ersten drei Jahrhunderten, str. 21.

wprowadzająca, popychająca i urabiająca, jest u Baur'a nie Duch święty, przez Chrystusa Kościołowi obiecany przewodnik i kierownik, ale zupełnie co innego, a mianowicie wzajemne przeciwieństwo stronnictw Petrynistów i Paulinistów, Ebionityzmu i Paulinizmu. Stronnictwo, tendencya,—oto magiczny wyraz, który uformował całą starożytną historyę Kościoła i który jej zrozumienie ułatwia. Wciąż tylko słyszymy o stronniczych dążnościach i stronniczych działaniach w pierwotnym Kościele, i sądzimy, że mamy do czynienia z ludźmi, podobnymi raczej do gromady walczących sofistów, aniżeli do Apostołów [1]). Ponieważ zaś pod koniec przemogli chrześcijanie żydujący, a zatem, w pojęciu Baura, jak słusznie zauważył Kurtz [2]), pierwotny chrystyanizm jest tylko ograniczonym Ebionityzmem; większa część ksiąg Nowego Testamentu są to pisma tendencyjne z drugiego wieku po Chr., napisane w celu pokrycia i wyrównania namiętnie prowadzonej dotychczas walki pomiędzy petrynizmem a paulinizmem.

Przytoczyliśmy powyżej zaledwie drobną cząstkę zdań protestanckich uczonych o poglądach szkoły Tubińskiej na dzieje Kościoła. Sami protestanci uderzyli zasadniczo na „czystą krytykę," przez tę szkołę wysoko cenioną. I słusznie przeciw niej wystąpili, bo przypatrzywszy się bliżej dziwnym często jej dystynkcyom, ma się istotnie chęć nazwania tej tendencyjnej krytyki sztuką lekceważenia sobie wszystkiego, tak jak to kiedyś Wolter określał etymologię, że to jest taka sztuka, która mało się troszczy o samogłoski, ale też i ze spółgłosek nie wiele sobie robi [3]). Wszak nawet właśni uczniowie Baur'a uważali za brak w swoim mistrzu to, że jego krytyka nosiła charakter jednostronnie spekulatywny i stała pod wpływem zręcznych dyalektycznych sprzeczności, że za jedyną instancyę, rozstrzygającą o charakterze i powstaniu pojedynczych pism Nowego Testamentu, były przyjęte przezeń dogmatyczne przeciwieństwa stronnictw pierwotnego Kościoła, słowem, że krytyka szkoły Baur'a wyszła na — krytykę tendencyjną [4]).

Co się tyczy katolickich przeciwników szkoły Tubińskiej — przytoczę tu tylko *H. Hagemann'a*, który w oryginalny sposób zwalcza Baur'a i jego szkołę [5]). Wykazuje naprzód, że Tubiński pogląd historyczny na czasy apostolskie i po nich bezpośrednio idące jest tylko „na zmyślonych hypotezach opartą hypotezą," która wszakże w takim kształcie, jak ją wypowiada Baur, ma z góry przeciwko sobie już nietylko rzeczywistość, ale nawet wszelkie historyczne prawdopodobieństwo, a nadto, dziś, po trzydziestu latach od napisania antykrytyki Hegemann'a, pogląd rzeczony nie posiada już nawet powabu nowości. Gdyby dziś kto zechciał opierać rozwój władzy papieskiej w średnich wiekach na naukowem oszustwie pseudo-izydoryańskich dekretów, rozumowanie jego nazwanoby słusznie monstrualną hypotezą. A przecież ta monstrualna hypoteza jeszcze cośkolwiek byłaby warta w porównaniu z hypotezą Baur'a o początkach Kościoła katolickiego.

---

[1]) Uhlhorn. loc. cit. str. 293, 501. [2]) Kirchengesch. II, 2 Th. str. 69.
[3]) Prw. Tübinger theol —Quartalschrift 1851, N. 396.
[3]) Prw. Schwarz, loc. cit str. 170.
[4]) W książce p. t. „Die röm. Kirche u. ihr Einfluss in Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten." Freibg. im Br. 1864, str. 641 nst.

Wykazuje dalej Hagemann, jak metoda Tybinska wewnętrzną, subjetywuą krytykę przekłada nad krytykę zewnętrzną, objektywną łącznie z jej pozytywnemi historycznemi świadectwami. Taka zaś subjektywna krytyka z natury swej miewa ten skutek, że historyczną prawdę podług swego upodobania przerabia jak bryłę wosku, rzeczywistemu stanowi rzeczy podsuwa nieprawe dziecię własnych przywidzeń, poglądów, mniemań i hypotez. a na miejsce istotnej prawdy stawia urojenie, które czarodziejskie zwierciadło wyobraźni ukazuje w błyskotliwem ale zwodniczem świetle rzeczywistości.

Wreszcie i to także godzi się zaznaczyć, że pogląd Baur'a na początki katolickiego Kościoła jest tylko nowożytną teoryą, samowolnie i sztucznie przeniesioną na pierwsze czasy chrystyanizmu, — czemś w rodzaju teoretycznego skąpo przykrojonego kaftana, który Baur gwałtem wpycha na oporne mu fakta historyczne. Nikt chyba z taką stanowczością i tak często, jak sam Baur [1]), nie wykazywał na rozwoju protestanckiego dziejopisarstwa — od jego początków aż do czasów najnowszych, że ono zawsze było teoryą nowożytną, zeszpeconą pauującemi w danej chwili teologicznemi pojęciami. Wszystkie fazy rozwoju, jakie przechodził protestantyzm w pojęciach i sądach o pierwotnym chrystyanizmie, odbijają się na jego kościelnem dziejopisarstwie, począwszy od Magdeburskich Centuryatorów, którzy przyjęli jako miarę swych historycznych poglądów staroluterski dogmat łącznie z owem zalecanem przez Lutra złośliwem *odium papae*, a skończywszy na Neandrze, który w teologii Schleiermacher'a znalazł klucz do zrozumienia historycznego rozwoju chrystyanizmu. Ile razy wstępował protestantyzm w nowe stadyum swego rozwoju, tyle razy podnoszono na nowo gorzkie ubolewania, że niema jeszcze prawdziwej historyi chrystyanizmu i Kościoła. Tak samo Baur i jego szkoła. Zasadnicza jego myśl: że Kościół katolicki zawdzięcza swój początek połączeniu się w jedno rozmaitych chrześcijańskich stronnictw, nosi na sobie widocznie piętno nowożytne i bardzo żywo przypomina nowsze wypadki w protestantyzmie. Owo zgodne zjednoczenie (*Consensus-Union*), którem Baur jedna walczące stronnictwa żydo-chrześcijan z pogano-chrześcijanami, nosi na sobie uderzające podobieństwo do późniejszego zgodnego zjednoczenia Lutrów z Kalwinami.

Owo znów tendencyjno-pojednawcze piśmienuictwo, które zdaniem Baur'a przygotowało i utorowało drogę zjednoczeniu w pierwotnym Kościele, czemże jest innem, jeśli nie uosobioną dzisiejszą teologią pojednawczą u protestantów? Czyż inny jest wzajemny stosunek petrynizmu do paulinizmu, — owych ostrych przeciwieństw, które za punkt wyjścia służyły w systemie Baur'a, jeśli nie wzajemny stosunek luteranizmu i kalwinizmu? Czyż i w tym ostatnim stosunku do kalwinizmu nie okazywał luteranizm naprzód nieprzejednanej nieprzyjaźni, złośliwej nienawiści i całej surowości przeciwieństw? A przecież przychodzi i tu z czasem do przytępienia i osłabienia przeciwieństw, które coraz bardziej się zacierają i przechodzą we wzajemne zobojętnienie, na podstawie którego rozwija się

[1]) Die Epochen d. Kirchengeschichtsschreibung. Tübing. 1852.

neutralność, pojednanie i pokój. Taki Melanchton, Calixt, Spener, Semler, Schleiermacher i cała rzesza nowożytnych protestanckich teologów pojednawczych, czyż-to nie prawdziwe typy, podług których Baur każe postępować mężom czasów apostolskich w sprawie pojednania pierwotnych stronnictw? Już choćby same te porównania wystarczą do wykazania, jak nowoczesną jest ta teorya, która „najnowszą krytykę“ Baur'a stosuje do najdawniejszej historyi Kościoła. Rzecz szczególna, „przy powyższem zestawieniu dążności dzisiejszych stronnictw protestanckich z rzekomemi stronnictwami pierwotnego Kościoła widzi się uderzającą między niemi różnicę i to właśnie w rzeczy najważniejszej, a mianowicie, podczas gdy podług Baur'a, pojednawcze dążności stronnictw w II wieku najszczęśliwiej się urzeczywistniły i w jeden przemieniły Kościół, dziś też same dążności do zjednoczenia wszystkich rozmaitych wyznań w jeden Kościół powszechny w protestantyzmie spełzają na niczem.

Przytaczamy tu jeszcze jedno bardzo umiarkowane zdanie innego katolickiego uczonego, który zarazem przyznaje pewne zasługi Baur'owi. *Karol Werner*, bo jego tu teraz mamy na myśli, w ten sposób się wyraża o ujemnych rezultatach badań tubińskiego mistrza i jego szkoły [1]): „Jakkolwiek ze stanowiska wiary i Kościoła odrzucać należy zarówno wyniki jak hypotezy owej szkoły, to jednak uszanować trzeba zastosowane w jej badaniach pilność i zręczność, a uczyć się od niej metody podobnych badań pod wzg!ędem formalnym; to też nie ulega żadnej wątpliwości, że w następstwie rozszerzonych i udoskonalonych wiadomości z literatury starochrześcijańskiej, w następstwie dokładniejszego poznania historyi sekt i herezyi, przy wzrastającej baczności na postęp w rozwoju wewnętrznego kościelnego życia,—forma i metoda w badaniu i przedstawianiu pierwotnych i starochrześcijańskich dziejów zdawała się słusznie dążyć do wyższego wyrobienia i stosowania się do wymagań historycznego pragmatyzmu. Tymczasem wszystko to działo się w istocie dla tego, aby wobec przebiegu prawdziwej i rzeczywistej historyi po mistrzowsku wykształcić nieprawdziwe i w łudzące sposoby przybrane badania historyczne negatywnej krytyki tendencyjnej, a rezultat tych badań przedstawić w formie, zastosowanej do wymagań postępowego smaku i wyższej naukowości. Co prawda, możnaby po części podjęte przez negatywną krytykę usiłowania zdać na sąd pokoleń; i istotnie, już się zaznaczyła w łonie samego protestantyzmu energiczna reakcya przeciw dążnościom szkoły historycznej Baur'a, która to reakcya ustawicznie wzrasta, a tym i owym zwolennikom swoim przyczynia się, jeśli nie do wyparcia się, to przynajmniej do zachwiania w dotychczasowym kierunku, przy czem znów, co prawda, zawsze na nowo ujawniała się i ujawniać się będzie w rozmaitych odmianach bezradność, brak stanowczości i niekonsekwencya zbłąkanej z pewnej katolickiej drożyny teologii protestanckiej. Subjektywna religijność nie zastąpi braku pewnej przedmiotowej normy, a obawa bezstronnego uznania katolickiego Kościoła z jego nieprzedawnionemi tradycyami będzie zawsze dla wierzącego protestanta przeszkodą do pogodzenia się ze starożytnym Kościołem.“

---

[1]) Gesch. d. apologetischen u. polemischen Literatur d. christl. Theologie. Schaffhausen. 1867, V. str. 410.

CZYTELNIA Alumnów Diecezyi Krakowskiej.

Co się tyczy stawianej przez nową krytyczną szkołę, a w szczególności przez Baur'a, hypotezy o późniejszem powstaniu katolicyzmu, który jakoby miał złamać przedział pomiędzy żydo- a pogano-chrześcijanami, i początkowe między nimi przeciwieństwa wyrównać, to wyjaśnia Werner w ten sposób [1]): „Bezstronne badania historyczne stwierdzają, że to późne rzekomo wyłonienie się idei katolickiej jest pojęciem przeciwhistorycznem; przeciwnie, świadomość wzajemnej łączności i wspólnej jedności poszczególnych gmin chrześcijańskich jest jedną z cech najwyraźniej występujących ze starożytnych dokumentów i pisanych pomników w pierwszych czasach chrześcijaństwa; również od samego początku istniało to, co stanowi istotę katolicyzmu w kulcie, w karności i urządzeniu kościelnych gmin chrześcijańskich. A zatem błędne jest i z prawdą niezgodne mniemanie o późniejszem powstaniu katolickiego Kościoła, aczkolwiek idea tego Kościoła, jako jedności, pokonywającej wszystkie różnice czasowej i terytoryalnej odrębności i rozmaitości, coraz pokaźniej musiała występować w czasowym i terytoryalnym rozwoju Kościoła i coraz widoczniej się wyrabiać i zaznaczać w historycznem jego życiu."

Wreszcie *Karol Müller* przed dziesięciu z górą laty poddał radykalnej krytyce pogląd Baur'a na pierwotny chrystyanizm [2]), przy czem m. in. wykazuje wspólność pojęć filozoficzno-teologicznych Baur'a ze szkołą Hegla. Ale z upadkiem tej ostatniej i szkoła Baur'a rozbić się na szczątki musiała.

V. **Szkoła historyczna Tubinsko-Baurowska i jej epigonowie.** Co się wyżej powiedziało o Baurze, to samo, w wyższym tylko stopniu odnosi się do jego uczniów, którzy negatywny pogląd swego mistrza na historyę pierwotnego chrystyanizmu coraz bardziej wydoskonalali. A jakkolwiek rzeczona szkoła występowała zwartym szeregiem, to jednak, jak powiada protestant Kurtz [3]), przy niezmordowanej wytrwałości, z jaką te same zawsze przedmioty badano, z jaką wiecznie te same bryły kamienia z miejsca na miejsce przerzucano, nie mogło zbywać na rozdwojeniu, na odstępstwach i wstecznych odruchach. Okazała się u uczniów tej szkoły wielka płodność w hypotezy, jaka tylko u starych gnostyków dostrzedz się daje, a równomiernie z nią idzie ręka w rękę nie mniejszy też pogląd destrukcyjny; dowód to tylko, w jakiej atmosferze prowadzi swą karkołomną zabawę krytyka szkoły Tubińskiej. Przypomina to starego Saturna, który własne dzieci pochłania w swem dzikiem łakomstwie [4]).

Przed innymi znacznie prześcignęli Baur'a jego uczniowie *Alb. Schwegler* († 1857) i *Ed. Zeller*. Dzieła Schweglera o „Montanizmie" [5]) i o „Czasach poapostolskich" [6]) zaprzeczają poprostu istnienia wyraźnie historycznych osobistości i całych okresów czasu, a zdaniem samego nawet protestanta Schwarza, (loc. cit. str. 153),

---

[1]) Loc, cit. str. 421.
[2]) Goettliches Wissen u. göttl. Macht d. Johanneischen Christus. Freibg. im Br. 1882, str. 8—19 nst.
[3]) Kirchengesch. II. 2 Th. str. 69.
[4]) Prw. Hagemann. loc. cit. str. 643.
[5]) „Montanismus" 1841.
[6]) „Nachapostolische Zeitalter" (1846).

rzeczone dzieła Schweglera są „pełne dziecinnej przesady i prowokacyi," w dowodzeniach stronne, w przeciwstawianiu Petrynizmu do Paulinizmu—nieprawdziwe i abstrakcyjne, a w grze słów tych imion bardzo samowolne." Zeller, który musiał rozstać się z professorstwem teologii, a później uczył filozofii na uniwersytecie Berlińskim, obok tego zaś w wykładach o krytyce historycznej starannie wpajał w uczącą się młodzież mądrość szkoły Tubinskiej, ten Zeller mówię, jeśli w swej metodzie nieco skromniejszy, niż Schwegler, za to w „rezultatach" jest daleko odeń radykalniejszy. Ten już w 1844 r. skreślił popularny obraz historyi powstania chrystyanizmu według poglądów szkoły Tubinskiej. Z tego literackiego operatu, wolnego od wszelkiego krytyczno-uczonego balastu, w odpychającej nagości i bezwzględnej surowości występuje radykalne przekonanie Zellera [1]).

Volkmar, który w rzędzie samodzielnych uczniów Baur'a przedstawia skrajną lewicę, a tocząc tubinską tendencyjną krytykę z gwałtownością Baur'a, uważa Ewangelie za pisma stronnicze, powstałe z samowoli i z głębokiej rozwagi upadłego naprzód, a później zwycięskiego Paulinizmu, w całej treści ksiąg historycznych N. T. widzi historyę czysto idealną, a nie rzeczywistą. W Ewangeliach upatruje on tylko poezyę dydaktyczną, w Dziejach Apostolskich— epos, w którym na każdym kroku pod przenośnią wypowiedziane są osobiste nienawiści żydowskich apostołów i św. Pawła. Podczas gdy idee u Baur'a obustronnie się zwalczają, u Volkmar'a ustępują one na drugi plan wobec jego czysto osobistego stanowiska. Podług jego pojmowania historyi pierwszych czasów Kościoła [2]), całą historyę pierwotnego chrystyanizmu wypełniają same tylko małostkowe osobiste walki stronnicze, objawiające się w pospolitych intrygach i osobistych waśniach, same tylko najniższe namiętności partyjne, brodzące pomiędzy kłamstwem a pospolitością (tak mówi sam Volkmar) i usiłujące pokonać przeciwnika szyderstwem i pośmiewiskiem, ba, nawet jeszcze inną i to gorszą bronią [3]). Co to za nizkie u tego człowieka wyobrażenie o chlubnej młodości chrystyanizmu i Kościoła! A przecież tenże Volkmar wychwala swój pogląd jako „rzeczywiście kościelny i budujący," i uważając go za pogląd *właściwie historyczny*, historycznym studyom Baur'a zarzuca, że stoją na gruncie prostej historycznej hypotezy.

Dziwne nieco stanowisko pomiędzy Tubinczykami zajmuje bardzo czynny *Ad. Hilgenfeld:* tworzy on coś w rodzaju stronnictwa środkowego pomiędzy lewicą a prawicą, i według potrzeby raz bywa radykalny, to znów zachowawczy, ale wcale nie „baurowski." Podczas gdy w odniesieniu do czasów apostolskich, jeśli tak można powiedzieć, zbliżył się znów do *prawowiernyah* poglądów i, podług własnego zapewnienia, chciał swą krytyką zleczyć rany, zadane tym czasom przez krytykę Baur'a, to w racyonalistycznych swych sądach o czasach późniejszych idzie znacznie dalej, aniżeli Baur.

---

[1]) Czasop. „*Gegenwart*" zesz. Czerwcowy, str. 491 nst. „Aphorismen üb. Christenthum, Urchrist. u. Unchr."

[2]) *Wolkmar.* Die Religion Jesu u. ihre erste Entwicklung nach d. gegenwärtigen Stande der Wissenschaft. Leipzig. 1857.

[3]) Prw. Uhlman'a recenzyę dzieła Volkmara w czasop. Gött. Gel. Anz 1857, str. 172.

Łagodząc nieco hypotezę tego ostatniego o synoptykach czyli trzech pierwszych Ewangelistach, rzuca swój własny pogląd na Ewangelię św. Jana, pogląd bardziej radykalny, aniżeli pogląd Tubinczyków, a mianowicie uważa tę ewangelię za wytwór gnostycki. Tym więc sposobem złagodził wprawdzie zasadnicze zdanieTubinczyków o przeciwieństwie uznanych i przez się także stronnictw petrynizmu i paulinizmu, pozbawiwszy ich szorstkości i wyłączności, ale natomiast wprowadził gnozę jako trzeci główny czynnik, który miał jakoby współdziałać przy utworzeniu starożytnego Kościoła katolickiego. Pogląd ten wypowiedział Hilgenfeld już w piątym dziesiątku bieżącego wieku, a że w ostatnich czasach go nie zmienił, dowodzi następujące wyznanie wiary, zawarte w jednem z pism jego ostatnich [1]): „Fr. Chr. Baur poprzedzony w tem przez J. S. Semlera nauczał, że pierwotny chrystyanizm apostolski był żydujący a nawet ebionistyczny, że św. Paweł i paulinizm długi czas byli odrzuceni i zwalczani, dopóki przeciwieństwo chrystyanizmu żydującego do Paulinizmu nie przedzierzgnęło się w katolicyzm, a stronnictwo krańcowe nie zostało odepchnięte, jako herezya gnostycka i ebionicka. Ja sam bacznie rozróżniałem pierwotny apostolski chrystyanizm od Ebionityzmu, podnosiłem także z Albrechtem Ritschl'em wspólną podstawę pierwotnie - apostolskiego i paulinistycznego chrystyanizmu, ale nie przeoczałem ustawicznej walki między pierwotnie-apostolskim a paulinistycznym chrystyanizmem, a jako główną przyczynę zjednoczenia obu tych kierunków w jeden wspólny—apostolski chrystyanizm czyli w katolicki Kościół wskazywałem potężny nacisk gnostycyzmu. Tym sposobem sądziłem, że wyjaśnię, dla czego katolicyzm, powstały z antygnostycyzmu, wyparł jako herezyę antypaulinistyczny żydo-chrystyanizm.

W jakim zresztą duchu napisana jest ta „historya kacerzy“ Hilgenfelda, pokazuje się z jego zapewnienia, że wybrał sobie za „mistrzów“ w swej pracy taki radykalny tryumwirat, jak Volkmar, Lipsius i Harnack, jak również z pierwszego zdania, jakiem rozpoczyna swe dzieło: „W oczach *ograniczonej prawowierności* herezya albo kacerstwo w chrystyanizmie jest kąkolem, który posiał nieprzyjaciel między pszenicę chrystyanizmu.“ To też bardzo problematyczną musi się nam wydawać ta sława, jaką sobie Hilgenfeld przypisuje, gdy mówi, że „uczciwie spełnił swój obowiązek, zakreślając miarę i granicę wybrykom nowej krytyki.“

Już daleko wcześniej miałby taką sławę, w pewnem znaczeniu, profesor *Albrecht Ritschl*, którego protestant Kurtz (loc. cit. str. 69) za jego „znaczne przechylenie się ku prawicy“ chce uważać za „zupełnego apostatę“ od szkoły tubinskiej, za „stanowczego przeciwnika wszystkich znamiennych jej przekonań.“

Ritschl już w pierwszem wydaniu swego dzieła: „Die Entstehung der altkatholischen Kirche“ (1850), a bardziej jeszcze w drugiem jego wydaniu (1857) występuje przeciw baurowskiemu, a zwłaszcza schweglerowskiemu pojmowaniu „paulinizmu“ i „petrynizmu;“ zaprzecza on, aby pierwsi apostołowie byli Ebionitami, aby ze św. Pawłem zostawali w zasadniczem przeciwieństwie i aby ka-

[1]) *Hilgenfeld.* Die Ketzergeschichte d. Urchristenthums. Leipzig. 1884. p. V nst.

tolicki chrystyanizm utworzył się z pojednania się żydo-chrześcijan z pogano-chrześcijanami. Ritschl utrzymuje raczej przeciwnie, że dawny katolicki Kościół powstał nie z żydo-chrystyanizmu, jak utrzymują Tubinczycy, ale z pogano-chrystyanizmu.

Teraz jednak zaczęli na Ritschl'a napadać „Filistrzy." Sam nawet poważny mistrz Baur ze wzruszeniem ramion mawiał o poklaskach, „jakie sobie zdobył Ritschl swym najnowszym zwrotem ku prawicy i jawnie podniesioną chorągwią apostazyi" [1]). Inny zaś tubinczyk, Schwarz (loc. cit. str. 172) w ten sposób podnosi głos przeciw wiarołomnemu Ritschl'owi: „O ile usprawiedliwione jest w wielu razach owo *temperamentum* krytyki Baur'a, o tyle nie może być usprawiedliwiony wyniosły ton, jakim wynosi się nad mistrza stojący na jego ramionach uczeń, i z jakim podaje się sam za właściwego przedstawiciela „prawdziwie historycznej metody," o tyle rozmyślne jest, a tem samem smutne wyrzeczenie się rozgłośnego męża, zbratanie się z jego przeciwnikami, usiłowanie podania w podejrzenie opowiadań o cudach, jakoby rzekomo „niepomiernie wielkich," ba nawet wyszukiwanie punktu oparcia, choćby tylko na rzuconych tu i owdzie domysłach, celem wykazania prawdziwości Ewangelii św. Jana." Również i przyjaciel jego Hilgenfeld rozpływa się w szyderczych uwagach o „takim anti-Bauryanizmie (Ritschl'a), który wszakże nie może zaprzeczyć swej zależności od Baur'a," i charakteryzuje zjawienie się Ebionityzmu, jak je Ritschl określa, jako „natręctwo semickie, któremu nie masz równego," a zjawienie się pogano-chrystyanizmu charakteryzuje, jako „ślepy antysemityzm, który wylewa kąpane dziecko razem z jego kąpielową wodą" [2]).

Z drugiej znów strony *Uhlhorn* [3]) cieszy się nadzwyczajnie, że Ritschl podaje swą opozycyę przeciw szkole tubinskiej za podstawową i zasadniczą, na czem właśnie Uhlhorn buduje najpiękniejsze nadzieje na przyszłość. Tem nie mniej jednak w Ritschl'owskiem pojmowaniu historyi podnosi Uhlhorn cały szereg poważnych braków. Gani między innymi (str. 525 nst.) niedostateczne uzasadnianie wniosków, jednostronne często poglądy, sprzeczność pomiędzy wcześniejszymi a późniejszymi sądami, a właściwie nawet ponowne wpadanie w swe dawne (baurowskie) pojęcia.

Tak tedy z Ritschl'em weszła szkoła Tubinska napowrót na dawne tory, ale też z drugiej strony przyszła ona już do takich rezultatów, których przy samowoli w obrabianiu historycznego materyału nie można było uważać za prawdy historyczne, a które przetwarzały historyę w najzupełniej dowolne hypotezy (str. 347).

Z tych i tym podobnych objawów, jak również „z innych jeszcze niektórych znaków" wyniósł protestant Uhlhorn przekonanie, „że szkoła Tubinska skończyła już swe zadanie..... Będzie ona może jeszcze czas jakiś pracowała, potrącając gorączkowo o rozmaite zagadnienia, nie bez pewnego może nawet w szczegółach postępu, ale w całości swej, jesteśmy przekonani, posłannictwo swoje skończyła, i można spokojnie zamknąć z nią rachunki bez obawy, aby

---

[1]) Prw. *Baur.* Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart. Tübingen. 1859, str. 29.

[2]) Kirchengeschichte p. VII.

[3]) loc. cit. str. 321 nst. 518 nst.

ostatnie ich wyniki zostały jeszcze co do istoty swej przez nowe jakieś czynniki zmienione" (str. 346).

Baur (loc. cit. str. 54) wziął gorąco do serca ten postawiony sobie i swoim zwolennikom przez Uhlhorna prognostyk, widocznie wziął na ambicyę i zaczął prorokować, że poglądy historyczne szkoły tubinskiej „i później jeszcze będą miały znaczący i miarodajny wpływ na wszystkie badania w zakresie tej wiedzy teologicznej," i że „odnośnie do pozytywnych rezultatów szkoła tubińska wtedy tylko pragnęłaby się ze swemi zdobyczami i celami usunąć z drogi, gdyby się dało wskazać jakiś inny kierunek historyczny, któryby lepiej aniżeli ona rozwiązał nasuwające się pytania, i któryby potrafił lepiej zjednać sobie opinię publiczną, aniżeli się to jej dotychczas udawało; ale gdzież byłby taki kierunek możliwy?"

Zaprawdę, gdyby dziś jeszcze żył Baur, z trudnościąby mu przyszło po 30 latach powtórzyć dumne te wyrazy. Uhlhorna przepowiednia stała się więcej, aniżeli prawdziwa, a o historycznym systemie szkoły „renegata Ritschl'a można przecież co najmniej powiedzieć, że się jej udało dotychczas daleko bardziej, aniżeli szkole Baur'owskiej, zjednać sobie opinię publiczną. Ale znów i tę Ritschl'owską szkołę ostro napada prawowierne protestanckie stronnictwo „kościelne," albowiem ona, jak się wyraża Bestmann [1]), „przesądza poglądy, które przez ośmnaście wieków uważano za kościelne, a przesądza jedynie dla tego, że są kościelne, o naukowej zaś ich wartości nie mówi wcale, chyba tylko *scherzando.*"

VI. **Współcześni protestanccy historycy prawowierni.** W historycznych poglądach t. zw. prawowiernych, kościelnych protestantów występuje wszędzie coś połowicznego, coś chaotycznego, nic jasnego, nic skończonego, chaotyczne pomieszanie w jedno pojęć katolickich i racyonalistycznych; w skutek tego żadnych nie masz tam określonych i zadawalniających rezultatów! Wykażę to dostatecznie na paru przykładach.

Już w 1848 r. ogłosił *Trautmann* dzieło o Kościele chrześcijańskim z czasów apostolskich [2]), które to dzieło, stojąc na stanowisku prawowierno-luterskiem, miało zwalczać racyonalizm szkoły Tubinskiej. Tymczasem dzieło rzeczone przedstawia dziwny „obraz" o najsprzeczniejszych barwach. Podczas gdy bowiem z jednej strony przyznaje czasom apostolskim wysoce idealny typowy charakter, z drugiej zarzuca im wszędzie coś przewrotnego, ba, nawet początki zepsucia, zepsucia, które niebawem ogarnęło św. Jakóba, a które Trautmann nazywa „ruiną," które dosięgło nawet apostoła narodów, Pawła: pomawia go też Tautmann o „niekonsekwencyę," „sprzeczność z samym sobą," „obłudę." Co prawda, tylko do takich rezultatów mogła doprowadzić taka „próba historyi," jak swoje dzieło nazywa autor, która pragnie tak niekonsekwentnymi i sprzecznymi środkami odtworzyć historyę. Słusznie też mówi Uhlhorn (loc. cit· str. 496), „że dzieło Trantmann'a tylko tego dowodzi, iż ustępstwa na rzecz nowszych pojęć historycznych, zastępowanie po-

---

[1]) Die theol. Wissenschaft u. d. Ritschl'sche Schule. Nordlingen 1881.

[2]) Die Apostolische Kirche oder Gemälde der christlichen Kirche zur Zeit d. Apostel.

glądów staro-ortodoksyjnych pierwiastkami nowszych pojęć nie prowadzi do żadnego celu.

W porównaniu z poglądem Tubinczyków za pierwotny chrystyanizm daleko bardziej znaczącym okazuje się pogląd *Henryka Thiersch*'a, wypowiedziany przezeń naprzód w jego *Vorlesungen über Katolicismus und Protestantismus* (1845), a następnie w książce p. t.: *Die Kirche im apostolischen Zeitalter* (1852). Thiersch buduje trzy okresy historyi Kościoła: pierwszy — to okres *apostolski*, czyli czas rozwoju i wzrostu; cechą jego bezgrzeszność i czysta nadprzyrodzoność; drugi okres—*po-apostolski*, czas-to pokoju, zupełnie różny od poprzedniego; charakterem jego — czysty naturalizm; w okresie tym wskutek zaprzestania działalności apostolskiej, „zabrakło prawdziwego światła i najwyższego orzeczenia, przez które Kościół miał być w wątpliwych razach prowadzony;“ okres-to, w którym Bóg „pozwala ludziom jak w czasach niewiadomości chodzić własnemi drogami.“ Ten okres trwać ma aż do skończenia czasów, kiedy dopiero rozpocznie się okres trzeci, tak samo jak pierwszy, bezgrzeszny i nadprzyrodzony. Schwarz (loc. cit. str. 178) nazywa ten pogląd „poglądem bardzo samowolnym, który powoli wprowadził Thierscha w Irwingyańskie fantazye o jednym absolutnym apostolskim Kościele.“ I protestant Uhlhorn powiada (loc. cit. str. 506 nst.): „Obco jakoś i nie swojsko wygląda przed nami obraz czasów apostolskich, nie czujemy się w żywem z nimi połączeniu, nie możemy uznać naszego chrześcijańskiego życia za dalszy ciąg życia owych czasów, w życiu zaś owych czasów apostolskich nie możemy rozpoznać początków własnego naszego życia.“ Ten sam krytyk wyrzuca Thierschowi w dalszym ciągu „złośliwą niekonsekwencyę,“ i jako zasadniczy błąd w jego pojęciach wskazuje myśl, że rozwój Kościoła mógł i powinien był być bezgrzeszny, i że dopiero przez upadek stał się Kościół grzechami splamionym i przesiąkłym.“ Ale Uhlhorn jest zamało luterskim, by ten „upadek“ w całości przyznał, a zamało znów katolickim, aby się zgodził na pogląd prawdziwy, według którego Kościół jest dalszym ciągiem Chrystusa na ziemi, historya tego Kościoła (ze strony wyższej, boskiej), jest powtórzeniem historyi Chrystusa, i podobnie jak ta — bezgrzeszna. Ale ponieważ Thiersch przy swym systemie musi przyjść do tej samej konsekwencyi, „którą chwilowo ukrywa, ale której ujść nie będzie potrafił,“ przeto Uhlhorn, jako prawy i wytrwały protestant, piętnuje „to szczególne zjawisko w szkole Tubinskiej“ jako „system historyczny Kościoła rzymskiego.“

Baumgarten w piśmie swem: *Die Apostelgeschichte, oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jeruzalem bis Rom* (Halle 1852) uważa podobnie jak Thiersch czasy apostolskie za właściwy okres rozwoju Kościoła i to o charakterze zupełnie nadprzyrodzonym, wszystko zaś, co idzie po tym okresie, uważa nie już, jak tamten, za okres spokoju, lecz prawdziwego zamieszania.

J. P. Lange [1]) ma coś wspólnego z powyżej wspomnianymi pismami w pojęciu swem o starożytnej historyi Kościoła, tem się jednak od nich różni, że pojmuje czasy apostolskie nie jako okres czysto idealny i nadprzyrodzony, dopiero przy końcu czasów po-

[1]) Die Geschichte d. Kirche. Braunschweig. 1853.

wrócić mający, lecz jako „typowy obraz życia Kościoła wszystkich czasów, w szczególności zaś jako żywą zapowiedź Kościoła doskonałości.“ — Jego charakterystyka apostołów naprzykład jest tylko dowolnie rzuconym szeregiem typów rozmaitych objawów duchowego życia Kościoła. Langego historya czasów starochrześcijańskich jest wszystkiem, ale najmniej prawdziwą historyą, jest istotnie idealnie zbudowaną, ale na powietrzu opartą budową śmiałych hypotez. Dla tego też Uhlhorn ma najzupełniejszą słuszność, gdy Langego i wspomnianych powyżej historyków w ten sposób porównywa z Tubinczykami: „W jednym punkcie obie strony zgadzają się na jedno, cuda i historya stanowią między niemi sprzeczność. Szkoła Tubinska zrzeka się cudów, by utrzymać historyę, inni historyę poświęcają dla cudów... Tubinska szkoła uważa historyę Kościoła za coś czysto ludzkiego, inni zaś — za coś czysto boskiego.“

Na tę krytykę swego systemu Baur nie pozostał dłużnym w odpowiedzi. W pisemku „Die Tübinger Schule u. ihre Stellung zur Gegenwart“ (str. 43 nst.) czyni swemu współwyznawcy, Uhlhornowi, wyraźny zarzut, że naukowe jego wywody zawierają „w rzeczywistości czysto katolickie pojmowanie historyi,“ tak np. po katolicku czuje Uhlhorn, gdy chwali Ritschl'a za to, iż odrzucił zasadę, że im co późniejsze, tem wyższe, oraz gdy zgadza się z Ritschl'em, że Chrystus sam, jako najwyższy pierwiastek, powinien być jako cud uważany; następnie po katolicku ma czuć Uhlhorn, gdy w tem ostatniem zdaniu przyjmuje cud jako absolutny początek historyi chrystyanizmu, gdy nawet zgadza się z czysto katolicką zasadą, „że w biegu historycznych wypadków nic się nie dzieje, czegoby już dawniej nie było, że to co wcześniejsze nie może być czemś innem, aniżeli to, co późniejsze, że późniejsze nie musi być wyższe, wcześniejsze nie musi być z konieczności niższe“ i t. d. Według opartego na dogmacie katolickiego pojmowania historyi, dodaje Baur wyjaśniająco, w całym przebiegu dziejów nic nie może należeć do ogółu pojęć Kościoła i za istotnie chrześcijańskie być uważane, coby już od początku takiem nie było; wszak wszystko, co należy do istoty katolicyzmu, ma być bezpośrednio zarządzone i ustanowione przez Chrystusa; tradycya apostolska, przez Chrystusa żądana i nakazana, starochrześcijańska nauka wiary i moralności, biskupi wszystkich czasów nie mieli nic innego nauczać, tylko tego, czego uczyli apostołowie, ci zaś niczego więcej, tylko tego, co Chrystus. Tę drogę jednak, mówi dalej Baur, protestantyzm złamał, choć wprawdzie nie odrazu na całym jej obszarze, boć i protestanckie dziejopisarstwo musiało się naprzód wyrobić, ale im więcej się ono wyrabiało, tem wyraźniej występowało jego przeciwieństwo do katolicyzmu.

Jeśli słuszną jest Baur'owska charakterystyka protestanckiego pojmowania historyi, to zaiste ma on po swej stronie logikę faktów i szczególnie logiczną konsekwencyę!

Uhlborn jednak i ogół zwolenników prawowierno-protestanckiego pojmowania dziejów hołdują, nawet jako protestanci, nie protestanckim, lecz katolickim pojęciom historycznym, albowiem odrzucają zasadę wewnętrznego, istotnego postępu dogmatu, zasadę, będącą kamieniem węgielnym nowożytnego protestanckiego pojmowania dziejów. Wykazują, odnośnie do Uhlhorna, nietylko jego czę-

sto przytaczane krytyki o nowszych dziełach z zakresu starożytnych dziejów Kościoła, lecz także poczytne jego pismo: „Das christenthum und seine Gegner“ (Chrystyanizm i jego przeciwnicy), które w bardzo wielu razach, jak np. w doskonałem zestawieniu Celsa, Strauss'a, Renana i in. (str. 272, 266 i in.) przemawia zupełnie po katolicku.

Tem nie mniej wszakże Uhlhorn pozostaje zawsze protestantem i jako protestant musi się trzymać staroprotestanckiej zasady o deprawacyi katolickiego Kościoła. Nazywa on ją (str. 527) „powstaniem („Werden“) Kościoła starokatolickiego z Kościoła apostolskiego“ — przemianą tak głęboką, jakiej Kościół powtórnie nigdy nie przebywał.“

Ale tego „powstania,“ tej „przemiany,“ „tak trudno pojąć i przedstawić.“ „Dotychczas jeszcze nie zostało rozwiązane zadanie, jak i kiedy rzeczywiście nastąpiła ta deprawacya Kościoła „a dopiero z rozwiązaniem tego zadania będzie mógł Kościół ewangelicki przytoczyć dowody historyczne przeciw Kościołowi rzymskiemu. Zaś przemianę Kościoła rzymsko-katolickiego nie wcześniej zauważyć będzie można, póki się nie odszuka naprzód przemiany starokatolickiego Kościoła, albowiem w tym Kościele tkwią początki tamtego Kościoła, a korzenie wszystkich późniejszych błędów sięgają już drugiego wieku, owszem dalej jeszcze, nawet do końca pierwszego, do samej granicy czasów apostolskich.“

Jak dalece uprzedzenie i nienawiść względem katolickiego Kościoła może pomieszać zdrowy rozum i do jak śmiesznej przywieść niesprawiedliwości, pokazuje dziwaczne z samego już swego tytułu i treści pismo kościelno-protestanckiego teologa, Bestmana. Początki katolickiego chrystyanizmu i islamu [1]). Autor za przykładem zdolniejszego od siebie D-ra Hase'go przedstawił naprzód po kuglarsku i zupełnie przewrotnie pewne poglądy Kościoła katolickiego, a następnie zestawił z nimi pokrewne pojęcia mahometanizmu, by tym sposobem łatwiej wytłómaczyć proces przemiany i początki tego jego „katolicyzmu.“ Nic też dziwnego, że daje pierwszeństwo mahometanizmowi przed katolicyzmem, gdy mówi naprzykład: „Co do tej religii (najdawniejszego chrystyanizmu, chrystyanizmu Chrystusa), to Islam był o całe średnie wieki bogatszy od Kościoła grekoromańskiego, od Kościoła katolickiego.“ Dzieło to, jako z prawdą niezgodne, sama nawet protestancka krytyka przyjęła nieprzychylnie [2]).

Zbyteczna byłoby upewniać, że nawet ten sam Bestmann, pomimo najlepszych chęci, ku wielkiemu swemu zmartwieniu nie umiałby wskazać, *jak* i *kiedy* wreszcie prawdziwy chrystyanizm został strącony na stanowisko farsy „katolickiego chrystyanizmu,“ który swą wewnętrzną chrześcijańską treścią ma ustępować nawet Islamowi.

Wszystkie wogóle antykatolickie stronnictwa, zazwyczaj zostające w ostrej ze sobą walce, jednogłośnie zgadzają się z Uhlhornem i z Bestmannem w utyskiwaniu na dotychczasową niemożli-

---

[1]) Die Anfänge des kath. Christenthums und des Islams. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Nördlingen, 1884.

[2]) Prw. czasop. „Theol-Literatur-Bericht. Maj. 1884 str. 99.

wość bliższego oznaczenia, *jak* i *kiedy* wybuchła owa, za fakt historyczny przez protestantów uznana, deprawacya katolickiego Kościoła, od której udowodnienia zależy prawna egzystencya samego protestantyzmu. Ritschl np., przedstawiciel środkowego stronnictwa [1]), zarówno jak Baur, naczelny reprezentant lewicy [2]), ustawicznie powtarzają aż do znudzenia wiecznie te same utyskiwania.

Oto są podług jednogłośnego wyznania samych protestantów ostateczne zdobycze wszystkich powyżej wskazanych usiłowań protestanckiego dziejopisarstwa i tak bardzo sławionej nowożytnej krytyki,—rezultaty istotnie bardzo smutne i „swobodnej“ wiedzy protestanckiej ubliżające, ale tem silniej przekonywające o naszej katolickiej, tak ostro przez niewiarę napadanej, a tak mimo wszystkiego statecznej prawdzie. — (Ob. „Geschichtslügen.“ 9 Aufl. Paderborn. 1889, str. 30—59. *X. W. S.*

KOŚCIÓŁ KATOLICKI I REWOLUCYA. — Wroga Kościołowi dwujęzyczność nowożytnego liberalizmu rzuciła w świat jakby jednem tchnieniem dwa wręcz sobie przeciwne kłamstwa historyczne: jedno, że Kościół katolicki, z natury swej bezwzględny i despotyczny, okazuje się wszędzie najzapalczywszym wrogiem swobód narodowych, drugie, że tenże Kościół, hołdując stanowczo demokratycznym dążnościom, jest nieprzyjacielem panujących, a poplecznikiem rewolucyi.

Kłamstwo to, co prawda, nie nowe. Już boskiego Założyciela Kościoła oskarżano jako nieprzyjaciela cesarza rzymskiego, i jako uwodziciela ludu, a wierność pierwszych chrześcijan dla wiary świętej karano śmiercią jako zdradę stanu i obrazę najwyższego majestatu. Wprawdzie kłamstwo to coraz bardziej milknąć musiało, gdy chrystyanizm i Kościół w coraz dalszym zwycięskim pochodzie podbijał świat a ludy czynił wielkimi i szczęśliwymi, ale bezczelnie podniosło głowę, gdy herezya XVI w. rozerwała jedność chrześcijańskiego Zachodu i wywołała rewolucyę ludów przeciw powadze Kościoła, gdy protestanccy książęta i ich rządy wyszukiwały „przyczyn“ dla upozorowania swego odstępstwa od Rzymu, pożądliwości dóbr kościelnych i prześladowania poddanych, pozostałych Kościołowi wiernymi. Odtąd rósł coraz bardziej kłamliwy ten zarzut, że Kościół katolicki jest wrogim państwu, że schlebia rewolucyi, i, jak ów wypchany słoń królowej Semiramidy, wytaczany bywał we wszystkich prawie walkach, celem przerażenia jego ogromem prostodusznej publiczności.

Moglibyśmy i my zostawić w spokoju to śmieszne a nieszkodliwe straszydło, gdyby nie pewni przeciwnicy Kościoła, skądinąd czcigodni mężowie, poważni historycy, prawnicy, filozofowie a nawet politycy, którzy je starannie uzbroili i na widok publiczny wyciągnęli.

Pierwszeństwo w rzędzie tych przeciwników naszych należy się „weteranowi niemieckiego dziejopisarstwa,“ Leopoldowi von Ranke, który naprzód w czasopiśmie swem „*Historisch-Polit-Zeitschrift*“ (II, 607), a następnie w swej Historyi papieży [3]) podaje, jako wy-

[1]) W piśmie „Die Entstehung d. altkath. Kirche,“ str. 4.
[2]) W piśmie: Epochen d. Kirchengeschichtsschreibung.
[3]) Papstgeschichte. Leipzig, 1885, str. 121, 8 wyd.

nik swych naukowych badań, że począwszy od XVI w. okazywał się katolicyzm względnie do potrzeby, w teoryi i w praktyce, rewolucyjnym i buntowniczym. Naukowe to odkrycie Rankego zostało wlot pochwycone przez przywódcę pruskich konserwatystów, Stahl'a, przez innych zaś uogólnione, bywało złośliwie przeciw Kościołowi katolickiemu obracane [1]), a nawet przez ludzi skądinąd godnych, jak np. przez filozofa Trendelenburga wyzyskiwane, a przynajmniej nie dosyć zbijane [2]).

Zdaniem Rankego (l. c. str. 121), „głównie jezuici byli czynni w rozszerzaniu i bronieniu zasad rewolucyjnych.“ [3]).

Odkrycie Rankego nabierało podwójnego znaczenia w czasach, gdy chodziło o obronę zagrożonych Niemiec od wroga ze wszystkich wrogów najstraszniejszego, od jezuitów. Tak np. w siódmym dziesiątku lat bieżącego wieku, gdy powódź „Kulturkampfu“ zalała świeże wówczas cesarstwo niemieckie, rozległ się aż po krańce państwa dziki wrzask o wrogim dla cesarstwa i niebezpiecznym dla państwa rzymskim Kościele i o rewolucyjnych jezuitach. Sam nawet osławiony ówczesny „katolicki“ minister oświaty w katolickiej Bawaryi, Lux, odważył się „Kościół katolicki“ nazwać „bardzo niebezpiecznym“ dla państwa. Ten sam zarzut podniósł w tymże czasie sławny angielski mąż stanu, stary Gladstone, i to w formie tak ubliżającej, że zmusił dawnego przyjaciela swego, łagodnego kardynała Newmana, do energicznego protestu przeciw niesłusznemu oskarżeniu [4]). I w nowszych też czasach spotykano się nieraz po pismach z tym samym kłamliwym zarzutem, dla tego też uważamy za konieczne i my także przeciw niemu zaprotestować i tu po pokrótce wykazać, że Kościół katolicki nie był nigdy rewolucyjny, ani w starożytności, ani w średnich wiekach, ani w XVI stuleciu, a już najmniej chyba w czasach obecnych, że Kościół nie przemawiał nigdy za rokoszem, ani żadnego nie dawał poparcia przeciw prawowitej zwierzchności, lecz przeciwnie, że stale potępiał i zwalczał wszelkie nieprawe przeciwpaństwowe działania.

Bo i jakżeby to wreszcie być mogło, aby ta władza najdawniejsza, w swym organizmie najwspanialsza i najbardziej zachowawcza, aby ten, bardziej aniżeli inna jakakolwiek w świecie instytucya, na powadze oparty i siłą powagi działający i żyjący katolicki Kościół, żywić miał demokratyczne, antypaństwowe i rewolucyjne dążności, i to jeszcze tam, gdzie się cieszy swym wpływem, w ziemiach katolickich, aby miał wywołać i popierać ruchy powstańcze i zwierzchności wrogie?! Taki zarzut — to *contradictio in adjectis*, absurd pod względem logicznym! Kościół katolicki nie może być rewolucyjny, albowiem sam przeciw sobie walczyłby wtedy, zaprzeczałby w takim razie i niszczył własną naukę, byt swój cały

---

[1]) Prw. Stahl. Rechts - und Staatslehre, § 48, 151.

[2]) Trendelenburg. Naturrecht, § 154. Note.

[3]) Gervinus utrzymuje także, iż „jezuici uczyli zasad demokratycznych w sprawach państwowych.“ (Prw. Einleitung in d. Geschichte d. XIX Jahrhunderts, str. 101).

[4]) List otwarty do księcia Norfolh pod tyt. „Czy Kościół katolicki jest niebezpieczny dla państwa.“ Tłómaczenie niemieckie: „Ist d. kath. Kirche staatsgefährlich. Freibg. 1875.

i istotę. Nigdy też nie był rewolucyjnym, i kłamstwo historyczne popełnia ten, kto go takim nazywa.

Nauka Kościoła katolickiego, od początku aż do dziś, pozostaje po wsze czasy zawsze ta sama: nakazywała ona zawsze posłuszeństwo względem prawowitej zwierzchności świeckiej i potępiała wszelki przeciw niej opór i rokosze. Pierwszy papież, Piotr św., w pierwszym swym liście do wiernych (2, 13 nst.) nie dwuznacznie im przypomina obowiązki poddanych względem zwierzchności: „Bądźcież tedy poddani wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu dla Boga: chociaż królowi, iako przewyższaiącemu, chociaż książętom iako od niego posłanym ku pomście złoczyńców, a ku chwale dobrych: bo taka iest wola Boża, abyście dobrze czyniąc usta zatkali niemądrych ludzi głupstwu. Jako wolni, a nie iakoby mając wolność zasłoną złości, ale iako słudzy Boży.“

Podobnież pisze św. Paweł do Rzymian (12, 1 nst.): „Wszelaka dusza niechay będzie poddana wyższym zwierzchnościom. Abowiem niemasz zwierzchności iedno od Boga: a które są od Boga są postanowione. Przeto kto się zprzeciwia zwierzchności, zprzeciwia się postanowieniu Bożemu, a którzy się zprzeciwiają, ci potępienia sobie nabywają... bo nie bez przyczyny miecz nosi (władza zwierzchnicza). Abowiem jest sługą Bożym, mścicielem ku gniewu temu, który złość czyni.“

Klasyczne te miejsca zawierają *in nuce* naukę katolicką o stosunku poddanych do swej zwierzchności; wszyscy egzegeci katoliccy zawsze w ten sam sposób je wyjaśniali, a starzy Ojcowie Kościoła, wielcy średniowieczni doktorowie, tak samo jak nowsi teologowie — nie wyłączając jezuitów, uważali słowa te bez żadnych restrykcyi za punkt wyjścia i główną podstawę swych zasad o obowiązkach poddanych. Wreszcie, każdy nawet najmniejszy katechizm katolicki powołuje się na te miejsca Pisma św., by młodzieży wyjaśnić i udowodnić naukę katolicką o wierności poddanych dla prawowiernej władzy.

Wierni chrześcijańskiej zasadzie, wypowiedzianej jasno i niedwuznacznie w przytoczonych słowach obu apostołów, przedstawiciele i nauczyciele Kościoła po wsze czasy otwarcie i bez ogródek uważali wszelki rokosz i rewolucyę przeciw prawowitej zwierzchności za rzecz karygodną i śmiertelnie grzeszną. Tak naprzykład św. Tomasz z Akwinu, — ten „książę i mistrz wszystkich scholastycznych nauczycieli,“ ta „wyjątkowa podpora i ozdoba katolickiego Kościoła,“ jak go nazywa Leon XIII pp. w encyklice z dn. 4 Sierpnia 1879 r. — naucza, że rokosz *(seditio)* jawnie sprzeciwia się zarówno sprawiedliwości jak powszechnemu dobru, t. zn. pomyślności społeczeństwa ludzkiego, że przeto już sam w sobie jest grzechem śmiertelnym, i to tem cięższym, im wyżej stoi dobro publiczne przez rokosz zwalczane, od dobra prywatnego, przez kłótnie i niezgodę zagrożonego. Zaś grzechu rokoszu i niepokojów winni są przedewszystkiem ci, co rokosz wywołują, i ci najbardziej grzeszą; następnie zaś i ci także, co im ulegają i dobro publiczne niweczą“ [1]).

Tego samego zupełnie uczą tak źle rozumiani i niesprawiedliwie przez Rankego, Gervinus'a i Stahla oskarżani jezuiccy pisarze

[1]) S. Thom. Summa theolog. II — II, qu. 42, art. 2.

XVI i XVII ww. [1]): Bellarmin, Suarez i in., odnośnie do których Stahl nie wstydził się wypowiedzieć następującego paradoksalnego zdania: „W katolickim Kościele przeważnie jezuici nauczają o prawie rokoszu.“ (Rechts und Staatslehre, § 151). A tymczasem tenże Bellarmin w swej drugiej obronie przeciw książce Jakóba kr. Angielskiego pisze co następuje [2]): „Skoro raz została utworzona zwierzchność, lud żadnej nie ma władzy nad nią, lecz ona, a mianowicie król ma władzę nad ludem, i nie wolno prawowitych książąt odstępować albo rokosz przeciw nim podnosić bez ściągnięcia na się winy najcięższej zbrodni.“

Nie można wyraźniej i surowiej potępić rokoszu i rewolucyi.

Ale czy nie zmienił swego zdania Kościół katolicki w dzisiejszych czasach, gdy rządy państwowe zachodnio-europejskie przeważnie wrogo przeciw niemu występują, a rewolucya nieoszczędziła samych nawet krajów katolickich? Czy może wiedziony duchem „mądrej polityki“ zawarł Kościół ugodę z coraz potężniejszemi rewolucyjnemi ideami i państwami? Już samo to pytanie, gdyby poważnie było postawione, zawierałoby złośliwe niezrozumienie i grubiańskie pokrzywdzenie zawsze niezmiennego w swej nauce katolickiego Kościoła.

Owszem, właśnie w ostatnich czasach rewolucyjnej przewagi papieże więcej aniżeli kiedykolwiek ostrzegawczy przeciw niej głos podnosili, a błędne pojęcia i czyny głośno i uroczyście potępiali: tacy np. papieże jak Klemens XII, Benedykt XIV, Pius VI, Pius VII i Leon XIII. — Ostrzegał też i Grzegorz XVI w encyklice „Mirari“ z 15 Sierpnia 1832 r. przed rozpowszechnionemi między ludem złemi pismami, w których się „rozszerzają pewne zasady, wstrząsające należną panującym wiernością i uległością, a zapalające wszędzie pochodnie rokoszu.“ Ukazując na chrześcijańską starożytność, przypomina ten papież „świetne przykłady niewzruszonej uległości dla panujących, które to przykłady „wynikały z najświętszych przepisów religii chrześcijańskiej“ i które „potępiają niecne zuchwalstwo i bezbożność tych, co porwani przewrotną a nieokiełznaną żądzą wyuzdanej wolności, wytężają wszystkie swe myśli i starania, by wstrząsnąć i zburzyć prawa panujących, a ludom pod pozorem wolności narzucić jarzmo niewoli.“

Następca jego, Pius IX pp., który sam stał się ofiarą przymierza, zawartego między ukoronowaną i nieukoronowaną rewolucyą, wielokrotnie powtarzał tę samą prawdę w swych Encyklikach (z dn. 9 Listop. 1846 r. i z 8 Grudnia 1849 r.), w Allokucyach (3 Paździer. 1847 r.) i w Brewiach (26 Marca 1860 r.), jak również potępił rewolucyę szczegółowo w 63 zdaniu sławnego Syllabusu, (ob. art. *Syllabus):* „Można odmawiać posłuszeństwa prawowitym monarchom, a nawet przeciw nim się buntować,“ a w konstytucyi „*Apostolicae Sedis*“ z d. 12 Października 1869 r. wydanej przeciw członkom wszystkich sekt, związków i spisków, czy to jawnie, czy tajemnie przeciw prawowitej władzy działających, rzucił wielką ekskomunikę, a moc uwolnienia od niej zastrzegł samej Stolicy Apostolskiej.

---

[1]) Ob. Stimmen aus Maria-Laach. II, 378, 384 nst.

[2]) *Bellarmin.* Pro responsione sua ad librum Jacobi, Britanniae regis. Romae. 1609, c. 13.

W szczególniejszy jednak sposób podniósł swój głos apostolski przeciw podziemnym rewolucyjnym siłom panujący obecnie papież Leon XIII, naprzód zaraz „na początku Naszego Pontyfikatu, spowodowani najwyższem, jakie zagraża, niebezpieczeństwem," by „książętom i ludom, szalejącą burzą miotanym, ukazać ochronną przystań," następnie po okropnym zbrodniczym zamachu 13 Marca 1881 r. w Petersburgu, i znów w kilka lat potem, gdy nowe doświadczenia dowiodły, że „wielu nie chce uznać za normę i prawidło społecznego porządku życia tych zasad, które Kościół katolicki uznaje za słuszne."

Tak więc pp. Leon XIII, „najwyższy nauczyciel i rządca Kościoła" oraz „powszechny ojciec wszystkich wiernych," potępia wszelką rewolucyę w swych urzędowych encyklikach, wysyłanych do „wszystkich patryarchów, prymasów, arcybiskupów i biskupów katolickiego świata." Jeśli więc z tej najwyższej urzędowej strony, jeśli w tak uroczystej formie, w tak bardzo stanowczy, niedwuznaczny sposób, wszelki opór przeciw prawowitej zwierzchności, wszelkie zaburzenie, wszelki w teoryi lub w czynie rokosz i rewolucya, są uważane, potępione i napiętnowane jako przeciwne prawu bożemu i ludzkiemu, rozumowi i ogólnemu dobru społeczeństwa,—to już tylko chyba złośliwy nierozum i najprostsza żąda potwarzy może się trzymać dawnego kłamstwa, że Kościół katolicki był niegdyś, albo jeszcze jest dzisiaj, przyjacielem i poplecznikiem rewolucyi.

(Prw. „Geschichtslügen, 9 Aufl." Paderborn, 1889. § 57, str. 566 nst.). *X. W. S.*

KOŚCIÓŁ I WIEDZA. ob. art. *Wiedza i Kościół.*

KOŚCIÓŁ. *(Rozdział K'a od państwa).* Zdarza się nieraz spotkać z rozpowszechnionem dziś zdaniem, że w dobrze urządzonem społeczeństwie państwo powinno być odłączone od Kościoła. Nauka zaś katolicka, przeciwnie, powiada, że podług ustanowionego przez Boga porządku, oba społeczeństwa—państwowe i kościelne—powinny być ściśle złączone, i że rozłączenie ich jest złem, które powinno się tylko znosić dla uniknienia większego jeszcze nieszczęścia. Kościół zawsze wypowiadał to przekonanie, a Leon XIII przedstawił je w całej pełni w Encyklikach *Immortale Dei* oraz *Libertas.* Nawet bez uciekania się do argumentu powagi, którego przeciwnicy nasi nie uznają, łatwo wykazać, że sam zdrowy rozum domaga się tej jedności Kościoła i państwa, a rozdział ich stanowczo odrzuca. I w istocie, cóż bowiem ma znaczyć ten wyraz *jedność?* Oto pomoc wzajemną, jaką świadczyć sobie powinny społeczeństwo religijne i społeczeństwo świeckie w dążeniu do właściwych sobie celów. A czy tej spójni wymaga Pan Bóg?

I. Aby się przekonać, czy Kościół i państwo powinny się wspierać wzajemnie przy spełnianiu swego posłannictwa, trzeba naprzód poznać cel, każdemu z tych dwóch społeczeństw właściwy. Widoczna rzecz bowiem, że gdyby cele tych społeczeństw były wzajem sobie przeciwne albo od siebie niezależne, wtedy rzeczona jedność obu społeczeństw nie leżałaby w zamiarach Opatrzności.

Obaczmy więc naprzód, jaki jest cel społeczeństwa świeckiego, tego, co nazywają „Państwem." Otóż bezpośrednim i szczególnym

celem państwa jest zapewnienie poszczególnym członkom społeczeństwa pomyślności doczesnej, zwłaszcza przez utrzymanie publicznego porządku i dobrych obyczajów, oraz przez udzielanie każdemu z obywateli opieki prawa [1]).

Ponieważ ta zasada jest powszechnie przyjęta, niema więc potrzeby jej udowadniać.

Ale czyżby prócz tego pierwszego i bezpośredniego celu nie miało państwo innego jeszcze celu ostatecznego? I owszem. Doczesna pomyślność jednostek, nad której zapewnieniem pracuje społeczeństwo świeckie, polega na rozwoju i możliwie dokładnem wykonywaniu władz duszy i ciała. Ale na cóż to te władze zostały dane człowiekowi i jaki cel zakładać on sobie powinien przy ich wykonywaniu? Bóg mu ich udzielił; a on wykonywać je powinien dla celu ostatecznego, któryby wielbił jego Stwórcę i czynił go samego szczęśliwym. Cel ten osiągnięty być może tylko w życiu pozagrobowem, a my, chrześcijanie, nazywamy go zbawieniem albo życiem wiecznem. Zgadza się na to zarówno wiara jak filozofia,—ta przynajmniej, która uznaje istnienie Boga. Ostatecznym przeto celem usiłowań jednostek i społeczeństwa jest życie wieczne: „Celem życia ludzkiego, a tem samem i społeczeństwa, powiada św. Tomasz, jest Bóg: *Finis humanae vitae et societatis est Deus* [2]). W książce zaś swej *De Regimine princip.* (l. I, cap. XIV) tenże święty filozof chrześcijański w ten sposób swą naukę rozwija:

„Toż samo powiedzieć trzeba o celu jednostki zbiorowej, co się mówi o celu jednostki pojedynczej..... A że ostatecznym celem człowieka, żyjącego podług zasad cnoty, jest weselenie się w Bogu, przeto z tego wynika, że cel jednostki zbiorowej jest ten sam, co cel pojedynczego człowieka. A zatem ostatecznym celem wielości zjednoczonej w społeczeństwo nie tylko jest wierzyć podług zasad cnoty, ale przez życie cnotliwe dążyć do weselenia się w Bogu."

Jakoż, właściwością celu ostatecznego jest to, że wszystko powinno mu być podporządkowane. Człowiek zatem obowiązany jest nigdy z oczu nie tracić życia wiecznego i każdą czynność swą spełniać celem osiągnięcia takowego. Obowiązki religijne i społeczne, władze duszy i ciała, majątek, stanowisko,—wszystko powinno dlań być środkiem osiągnięcia życia wiecznego. A zatem sama nawet pomyślność doczesna, która państwo z przeznaczenia swego zabezpiecza, i która jest tylko pomyślnością jednostek, uważanych w pewnej zbiorowej całości, jest podporządkowana ostatecznemu celowi tych jednostek, i powinna je doń, czy to pośrednio czy bezpośrednio, doprowadzić. Można przeto i powinno się powiedzieć, że jeśli doczesna pomyślność obywateli państwa jest celem bezpośrednim spo-

---

[1]) Uczony Suarez, a za nim cała szkoła teologiczna, w ten sposób wyjaśnia w trakt. *De Legibus* (lib. III, c. II, p. 7) wewnętrzny czyli bezpośredni cel państwa: „Celem władzy świeckiej jest przyrodzone szczęście ludzkie społeczeństwa doskonałego (t. j. państwa), którem ona rządzi, oraz szczęście poszczególnych jednostek, jako członków tegoż społeczeństwa. Szczęście to ich polega na tem, aby wśród tego społeczeństwa żyli w spokoju i w sprawiedliwości przy dostatecznej mierze dóbr doczesnych, które im służą do zachowania i wygody życia fizycznego, oraz przy uczciwości obyczajów, koniecznej do zachowania publicznego spokoju, pomyślności państwa i do słusznego podtrzymania natury ludzkiej."

[2]) Sum. theol. 1-a 2-ae, qu. 100 art. VI.

łeczeństwa świeckiego, to wieczne zbawienie tychże obywateli jest tegoż społeczeństwa celem ostatecznym.

Zobaczmy zaś z drugiej strony, jaki jest cel społeczeństwa kościelnego? Dla jakiego celu został ustanowiony Kościół? Oczywiście, — sam on to mówi o sobie — celem doprowadzenia ludzi do zbawienia wiecznego. Kościół więc i społeczeństwo świeckie mają dążyć—pierwszy bezpośrednio a drugie pośrednio—do tegoż samego ostatecznego celu, którym jest uwielbienie Boga przez zbawienie wieczne Jego stworzeń. Stąd dla obu tych społeczeństw wynika obowiązek zgodnego wzajemnego porozumienia, albowiem jeśli jedno z nich przeszkadza drugiemu, sobie samemu szkodę przynosi, gdyż szkodzi zbawieniu ludzi, które jest jego własnym ostatecznym celem. Przeciwnie, obu tym społecznościom zależy wiele na wzajemnem wspomaganiu siebie, gdyż koniec końcem cel ich zabiegów i usiłowań jest identyczny.

Konieczna ta zgodność między obu społecznościami, na łonie których żyjemy, wynika nie tylko z samej tożsamości celu ostatecznego, ale także z jedności podmiotu, na który one oddziaływają; ten sam bowiem człowiek jest zarazem chrześcijaninem i obywatelem państwa. Jeśli państwo i Kościół nie pozostają w zgodzie, człowiek ten widzi się z konieczności zmuszonym do nieposłuszeństwa względem jednej lub względem drugiej z obu władz prawowitych, pod któremi go Bóg postawił.

Z drugiej znów strony, jednostki wzięte zbiorowo tworzą państwo, albo raczej są one państwem samem. Otóż, aczkolwiek państwo jako państwo nie ma duszy, którąby mu zbawić należało, to przecież każdy, co je składa, ma obowiązek zbawić swą duszę, a wszyscy razem są obowiązani wszystkich sił używać, by zbawienie wieczne sobie zapewnić. Wśród wszystkich tych sił jedną z najznaczniejszych jest bezsprzecznie władza, jaką Bóg dał społeczeństwu świeckiemu, by niem rządziła. A przeto i ta władza także powinna być spożytkowana w sprawie chwały Boga i dusz zbawienia.

Kościół znów ze swej strony prawidłowo i skutecznie może spełnić swe posłannictwo tylko w krajach, gdzie panuje porządek i pokój; skutkiem tego własne dobro Kościoła wkłada nań obowiązek wspomagania rządów państwowych w ich pokojowej i dla ludu pożytecznej pracy.

Z drugiej znów strony, Kościół uważa sobie za obowiązek, któremu nigdy się nie sprzeniewierzył, nakłanianie swych dzieci do spełniania wszystkich obowiązków, a pomiędzy tymi obowiązkami jednym z pierwszych jest uległość dla władzy państwowej. I z tego więc jeszcze tytułu Kościół z konieczności daje poparcie państwu, i ze swej strony spełnia warunki swego zjednoczenia ze społecznością świecką.

Dość więc przez chwilę rzucić okiem na istotę i na cel obu społeczności, by wyraźnie się przekonać, że obowiązkiem ich jest wspomagać się wzajemnie, i że tego wymaga wola wspólnego ich twórcy. A jednak przeciw tej rzeczywistej i jasnej prawdzie występują liczne zarzuty. Podamy tu trzy z nich najgłówniejsze:

1-o. Pierwszy, przez niektórych katolików stawiany, mówi, że ponieważ religia katolicka jest religią prawdziwą, przeto nie

może nie tryumfować i że tem samem nie potrzebuje pomocy władzy ludzkiej.

Odpowiedź na to nie trudna. Nie możemy wątpić o ostatecznem zwycięstwie prawdy religijnej i o nieustanności katolickiego Kościoła; poręcza nam to bowiem wyraźnie słowo Chrystusa Pana. Ale ta wiecznotrwałość i to zwycięstwo mają być właśnie skutkiem usiłowań katolików, pracujących pod przewodnictwem i ze szczególną pomocą Opatrzności. A przeto obietnice nieśmiertelności, jakie Kościół posiada, bynajmniej nie zwalniają jego dzieci od dostarczania mu swej pomocy. Wszak i cnota również ma zapewnione sobie ostateczne zwycięstwo, a jednak jakiż to rozsądny prawodawca uważał kiedy to zapewnienie za pobudkę do odmawiania nagrody człowiekowi cnotliwemu, albo też kary winnemu?

Z drugiej znów strony ilość wiernych Kościołowi dzieci jest z natury swej chwiejna, przyrostowi i umniejszeniu podległa, a obowiązkiem katolików jest pracować nad tem, by jak największą ilość ludzi sprowadzić do owczarni Chrystusowej. Wszyscy zatem jesteśmy obowiązani, każdy w miarę sił swoich, współdziałać w dziele zbawienia, powierzonem Kościołowi.

2-o. Powtóre, ścisłej jedności Kościoła ze społecznością świecką przypisują niektórzy to zepsucie, jakiemu uległo duchowieństwo, wzbogacone hojnością możnych i panujących. Ale niesłusznie stawiają to przypuszczenie. Kościół nawet bez tej łączności obu społeczeństw, lecz samą tylko naturalną siłą rzeczy byłby doszedł do tych samych bogactw; wszak skoro się zostawi społecznościom kościelnym wolność nabywania i posiadania, trudno przeszkodzić, aby społeczności te z czasem nie doszły powoli do bogactwa, albo nawet do wielkich dostatków. W takim razie same one odpowiadają za siebie, a najdroższa Kościołowi sprawa dusz ludzkich wkłada obowiązek zapobiegania nadmiarowi lub nadużyciom tych bogactw. Jeśli się Kościół zaniedbał kiedy w tym obowiązku, tak samo jak ludzie bogaci, choć może w mniejszym stopniu, niż ci ostatni, to zawsze Opatrzność nie omieszkała go za to ukarać. Z tego też nic wnioskować nie można przeciw zasadzie jedności obu społeczeństw. Przyznajemy wszakże, iż w tej łączności jest pewne niebezpieczeństwo; ale cóż z tego wynika? nic więcej prócz konieczności zażegnania tego niebezpieczeństwa przez odpowiednie pomiędzy państwem a Kościołem zarządzenia.

Mówiono nadto o hypokryzyi, jakąby wytworzyć musiała jedność pomiędzy Kościołem a państwem! Otóż złe pod tym względem było daleko mniejsze, aniżeli się myśli. Przytaczane pod tym względem przykłady dowodzą przedewszystkiem, że w danych społeczeństwach duch i obyczaje tłumów były dobre, że cnota jednała sobie poszanowanie, że zbrodnia w biały dzień ukazywać się nie śmiała i że zazwyczaj kto chciał pozostać cnotliwym i bogobojnym, nie tylko nie potrzebował walczyć z opinią publiczną, lecz owszem znajdował w niej nieocenioną zachętę i pomoc. A iluż-to nowożytne społeczeństwa przedstawiają tego rodzaju hypokrytów! Niestety, hypokryzya pozostała, a przyczyny, które ją wytwarzały, powoli tu i owdzie znikają.

Mówią jeszcze, że cnoty religijne ubiegłych wieków nie były tak czyste ani tak prawdziwe, jak cnoty czasów naszych, gdyż one, w części przynajmniej, zawdzięczały swój początek obawie kar i nadziei nagród doczesnych. Lecz czyż to nie dobrodziejstwo dla człowieka, że strach przed karami tego świata łączy się z obawą piekła, a nadzieja dóbr ziemskich — z oczekiwaniem szczęśliwości wiecznej? Czyż-to sam Bóg nawet nie uciekał się do tego środka względem swego wybranego ludu? Czyż ojciec rodziny nie stosuje codziennie tego sposobu przy wychowywaniu swych dzieci? Czyż wreszcie sam rozum nie wymaga tego, aby w dobrze urządzonem społeczeństwie cnota bywała nagradzana a występek karany?

Prawda, że uczucia strachu i nadziei nie stanowią przymiotów bohaterskiego serca, ale też nie są one grzeszne i złe, a połączone z innemi podnioślejszemi uczuciami, których bynajmniej nie wykluczają, są zdolne doprowadzić człowieka do jego ostatecznego celu.

Niektórzy przypominają jeszcze zgorszenia owych wieków jedności Kościoła i państwa, przez jednych zanadto chwalonych, a przez innych zanadto ganionych; co do nas, to nie przeczymy istnienia tych zgorszeń, opłakujemy je owszem; ale czyż one wszystkie pochodziły z jedności Kościoła i państwa? Ale czyż dziś jeszcze nie oglądamy codziennie gorszych i straszniejszych skandalów? Czyż nie mamy przed oczyma okropnego widoku olbrzymich tłumów ludzi żyjących bez Boga, bez troski o swój cel ostateczny, i podobniejszych pod tym względem do dzikich zwierząt, aniżeli do istot rozumnych?

Ostatni jeszcze zarzut. Jedność Kościoła i państwa wszędzie zamyka w sobie kwestyę pieniężną. Kościelna bowiem społeczność, zanadto uboga, by sobie wystarczyć, zmuszona jest uciekać się o pomoc do społeczności świeckiej; tymczasem wielka to niesprawiedliwość zmuszać obojętnych a nawet wszelkiej religii wrogich wielu obywateli państwa do utrzymywania instytucyi, z której oni ani chcą ani mogą korzystać, i która wcale nie jest potrzebna dla państwa.

Przeciwnicy nasi uważają ten swój zarzut za niezbity; obaczmyż przeto, ile on w sobie zamyka prawdy.

Naprzód, nie jest prawdą, aby jedność Kościoła i państwa zamykała w sobie wszędzie kwestyę pieniężną. W Irlandyi, w Anglii, w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i w części Niemiec Kościół żyje i rozszerza się bez żadnej pomocy ze strony państwa. Powtóre, nieprawdą jest również, jakoby Kościół nie mógł sobie wystarczyć i jakoby do życia potrzebował pieniędzy państwa. Kościół potrzebuje pewnego procentu ze strony państwa, tak jak wierzyciel ze strony swego dłużnika, ale wcale nie tak, jak ubogi potrzebuje jałmużny bogacza. Nie darmo to, lecz w zamian za swą własność prawie wszędzie przyjął Kościół zabezpieczenie swych potrzeb przez państwo.

To przypuściwszy, ponieważ wszyscy obywatele państwa—katolicy czy nie katolicy—są obowiązani brać udział w spłacaniu zobowiązań państwowych, rzecz oczywista, że państwowy budżet wyznań nie przynosi uszczerbku kieszeni obywateli obojętnych lub wrogich religii. W tym przeto szczególe nie można znaleść dostatecznego tytułu do potępiania jedności Kościoła i państwa.

Po trzecie, nawet i bez wszystkich tych uwag nie jest prawdą, aby państwo nie było nic winne Kościołowi. W rzeczywistości bowiem, któżto podtrzymuje życie moralne w massach ludowych? kto uczy je najelementarniejszych obowiązków człowieka? któżto zakłada owe tysiące pobożnych i miłosiernych instytucyi, które karmią ubogich, pocieszają strapionych, pouczają nieświadomych, słowem, które przychodzą z pomocą niezliczonym nędzom, w obec których wszystkie rządy czują się bezsilnymi? Któż to wszystko czyni, jeśli nie religia, jeśli nie Kościół? Istotnie, bez Kościoła niemasz religii, bez religii niemasz prawdziwej moralności, niemasz miłosierdzia, a bez moralności i miłosierdzia nie masz cywilizacyi, niemasz postępu, więcej powiem — niemasz społeczeństwa świeckiego.

II. Przystąpmy wreszcie do osławionej owej zasady *bezwzględnego rozdziału Kościoła od państwa.* Frazes-to napotykany dziś na każdym kroku, trzeba przeto utworzyć sobie o nim dokładne pojęcie. Zdanie to, wzięte w naturalnem i dosłownem znaczeniu wyrazu, oznacza zupełny brak jakichkolwiek stosunków pomiędzy Kościołem a państwem; wzięte zaś w znaczeniu, jakie się mu w życiu codziennem zazwyczaj nadaje, oznacza zupełną swobodę postępowania państwa względem Kościoła i Kościoła względem państwa, pod warunkiem jednak, że Kościół podlegać będzie wszystkim prawom państwowym na równi ze stowarzyszeniami czysto świeckiemi, takiemi jak np. towarzystwa ubezpieczeń albo dróg żelaznych.

Toż samo również znaczenie przypisują dziś powszechnie innemu jeszcze wyrażeniu: *wolny Kościół w wolnem państwie.*

Ostatniego tego wyrażenia używali niegdyś pewni znakomici katolicy dla wypowiedzenia tego prawdziwego pojęcia, że Kościół wymaga dziś od państwa nie tyle prawnej lub pieniężnej pomocy, ile raczej swobody i wolności, to znaczy uznania swych praw zwierzchniczych. Ale wyrażenie to utraciło właściwe swoje znaczenie, i dziś może tylko być brane w znaczeniu, jakie mu tu nadajemy.

Pojmowany w pierwszem znaczeniu, rozdział bezwzględny jest niedorzeczny i do urzeczywistnienia niemożliwy; gdyż wspólne w jednym kraju istnienie dwóch społeczności, utworzonych z jednych i tych samych członków, wymaga z konieczności pewnych między niemi stosunków. I w istocie, obie społeczności: religijna i świecka, posiadają pewne prawa, których się pozbyć nie mogą, względem jednych i tych samych osób, jak również względem jednych i tych samych przedmiotów, a mianowicie względem małżeństw, względem pewnych dóbr doczesnych, względem ministrów czci bożej i wychowania młodzieży. A jakże tu zachować właściwą każdej z tych społeczności miarę? Ponieważ są one obie zwierzchniczemi w odnośnym zakresie, trzeba przeto koniecznie, aby między niemi zachodziła przyjacielska zgodność, a wtedy, albo wszystkiem rządzić będzie zasada jedności, albo też prawo pięści czyli zasada prześladowania. Wszelako w obu tych wypadkach bywają stosunki albo przyjaźni albo nienawiści pomiędzy Kościołem i państwem, a umysł ludzki nie jest w stanie wymyślić takiego wypadku, gdzieby żadnej relacyi między obu społecznościami nie było. W przeciwnym razie znaczyłoby to, że w człowieku ciało i dusza mogą istnieć bez żadnych między sobą relacyi. A zatem, frazes o bezwzględ-

dnym rozdziale Kościoła od państwa, w znaczeniu, w jakiem go pojmują pewni pisarze, jest oczywistą niedorzecznością.

Wyrażenie powyższe, rozumiane w drugiem znaczeniu, z konieczności przypuszcza pewną przewagę państwa nad Kościołem, pierwiastku doczesnego nad pierwiastkiem duchowym, a tem samem walkę i prześladowanie. Wystarczy tu chwilka zastanowienia, by czytelnik należycie ocenił tę prawdę.

Boć rzeczywiście, jakiekolwiekby zasady wyznawał rząd jakiś, nie może on być zupełnie obojętny dla zagadnień, dotyczących rodziny, a tem samem i małżeństwa, rodziny tej będącego podstawą. Kościół znów ze swej strony wyraźnem przykazaniem bożem jest obowiązany czuwać nad świętością związku małżeńskiego, ustanawiać istotowe jego warunki i sądzić o sprawach, które się doń odnoszą. Widoczna przeto, że na tym punkcie prawa obie społeczności wzajemnie się schodzą. Gdyby państwo chciało samo urządzić sprawę małżeństw chrześcijańskich, pozwalać, zabraniać, unieważniać lub rewalidować małżeństwa, nie troszcząc się bynajmniej o Kościół, stawiałoby w takim razie przeszkody wykonywaniu praw, jakie Kościół z ustanowienia bożego posiada. Chrześcijanin zaś, podległy dwom prawom wręcz sobie przeciwnym, ujrzałby się zmuszonym do gwałcenia jednego albo drugiego z tych praw i do narażania tem samem albo swych spraw doczesnych, albo swego wiecznego zbawienia.

Powtóre, Kościół posiada swych ministrów, czynności których bywają nieraz niezgodne z pewnymi obowiązkami obywatelskimi. Nie może, naprzykład, szeregować i odpowiednio wychowywać swego duchowieństwa, zakładać i rozszerzać zakonów religijnych, jeśli jego księża nie są wyjęci z pod obowiązku służby wojskowej. Jest to jego przywilej, jaki posiada z prawa bożego i z prawa przyrodzonego. Skoro państwo nie szanuje tego przywileju, — a przy systemie rozdziału Kościoła od państwa nic je do tego poszanowania nie skłania,—wtedy dopuszcza się prawdziwej niesprawiedliwości.

Toż samo powiedzieć trzeba o stosunku obu tych społeczności w przedmiocie chrześcijańskiego wychowania i nauczania dzieci, w przedmiocie kaznodziejskiego apostołowania, listów pasterskich zakonów, synodów, szkół i t. d.

Społeczność religijna jest tem w ludzkości, czem jest dusza w człowieku; społeczność świecka równa się tu ciału. Bezwzględny zaś rozdział tych pierwiastków jest śmiercią ciała; bezwzględna zaś swoboda jednego z tych pierwiastków względem drugiego równałaby się najpotworniejszemu panowaniu ciała i przytępieniu duchowej strony człowieka.

Przeciw tym wywodom stawiają bezustannie przykład Stanów Zjednoczonych Ameryki północnej, ale przykład ten niczego nie dowodzi. W kraju tym bowiem katolicy stanowią jeszcze znaczną mniejszość w porównaniu do całej ludności państwa, a tem samem mogą się zadowolnić położeniem, które byłoby nieznośnem dla Kościoła, obejmującego większość mieszkańców kraju. Następnie, jest to próba, trwająca zaledwie pół wieku, gdyż pięćdziesiąt lat temu katolicy nie byli zbyt liczni w Stanach Zjednoczonych, a zatem, ściśle biorąc, czekać trzeba dłuższego doświadczenia. Prócz tego zauważyć trzeba, że Kościół ten, pomimo swego pomyślnego roz-

woju, nie znajduje się jeszcze w położeniu normalnem; większą część kapłanów, zakonników i zakonnic dostarcza mu jeszcze Europa. Zresztą system polityczny Stanów Zjednoczonych może się zmienić; prawa o małżeństwie, o wojskowości, o szkołach, o stowarzyszeniach mogą uledz pewnym ograniczeniom; tym więc sposobem wolność Kościoła zależy tam od widzimisię kongresu, zmiennego jak w ogóle upodobania tłumów.

Powiadają, że biskupi amerykańscy zdają się być z tego stanu rzeczy zadowolnieni. Prawda, na razie—tak; wszak i missyonarze bywają często zadowolnieni z mniejszej swobody, a Kościół przecież w początkach swoich niczego więcej nie żądał. Sam nawet system stawiania Kościoła pod *prawa ogólne* jest już postępem względnie do stanu prześladowania, tego zaprzeczyć trudno, ale też nic więcej nad to. *(I. B. Jaugey).*

X. W. S.

KOŚCIÓŁ. („*Po za Kościołem niema zbawienia*“). — I. Aforyzm ten, rażący może na pierwsze wejrzenie swą pozorną skrajnością, jest przystępną i popularną formą zasady teologicznej i dogmatycznej, że „Kościół jest społeczeństwem koniecznem.“ Innemi słowy: „Każdy, by dojść do zbawienia duszy, obowiązany jest stanowić cząstkę Kościoła.“ *Kościół*, o którym tu mowa, jest-to *Kościół*, w widomych formach ustanowiony przez Chrystusa Pana i zostający pod zarządem Jego namiestnika a następcy św. Piotra.

Zauważyć tu trzeba, że ta konieczność należenia do Kościoła celem zbawienia duszy jest koniecznością, wynikającą z obowiązku. A zatem, krępuje nas ona w ten sam sposób, co obowiązek, którego ona jest następstwem. Jakoż, obowiązek przypuszcza w tym, kogo dotyczy, pewne poznanie samego nałożonego nań zobowiązania oraz możliwości dopełnienia tego zobowiązania: skąd znowu wniosek, że ci tylko są *de facto* obowiązani wejść do Kościoła, którzy poznali Kościół jako środek konieczny do osiągnięcia zbawienia. Co zaś do tych, którzy bez swojej winy nie wiedzą o istnieniu tego do zbawienia koniecznego Kościoła, albo też nie mają sposobności doń się przyłączenia, to dla nich faktycznie obowiązek przyłączenia się do tego Kościoła celem zbawienia swej duszy nie istnieje, i jeśli tym sposobem pozostają po za Kościołem, nie można stosować do nich zasady: „Po za Kościołem niema zbawienia.“ Zasada ta bowiem tych tylko dotyczy, którzy z własnej winy zostają po za Kościołem. Ci co nie znają Kościoła, zbawić się mogą bez tego specyalnego środka zbawienia przy tych pomocach, jakich Bóg nikomu nie odmawia, i przy sumiennem zachowaniu tych przykazań boskich, jakie znają. „....Tacy zakonu nie maiący sami sobie są zakonem;“ ponieważ „im sumienie ich świadectwo daie“ i służyć im ma do sądzenia ich „w dzień gdy Bóg sądzić będzie taiemnice ludzkie.“ (Rom. II, 14—16).

Wszelako, aczkolwiek nikt nie jest obowiązany *de facto* do wejścia do Kościoła, gdy go nie zna, to przecież nie mniej rzecz pewna, że *de jure* obowiązek ten rozciąga się do wszystkich ludzi. Jest-to prawo powszechne, wydane dla wszystkich ludzi wogóle i dla każdego człowieka po szczególe, tworzące dla wszystkich i dla każdego obowiązek przyłączenia się do Kościoła, skoro go tylko poznają.

Bóg zatem uczynił z Kościoła zwykły i konieczny dla człowieka środek dojścia do zbawienia. Bóg tego chce nakazującym aktem woli, od której nikt z pośród ludzi wyłamać się nie może. Stosownie też do tej woli nakazującej, Pan Bóg do tego stopnia przygotował w Kościele zwykłe środki zbawienia, jakie ludziom podaje, że z ogólnej zasady i, jak mówią teologowie, *de potentia ordinata*, tylko w Kościele i przez Kościół rozdziela swe szczególne łaski, wynikające z dokonanego przez Chrystusa odkupienia. Nie mówimy bynajmniej, aby Bóg nie udzielał tych łask nikomu po za Kościołem, lecz jeśli to czyni, dzieje się to skutkiem wyjątkowego miłosierdzia i ponad zwykłemi prawami Opatrzności. Wszelako, czemże byli i czem są jeszcze, niestety, ludzie, obdarzeni samem tylko światłem rozumu i łaskami ogólnemi, przy pomocy których rzeczywiście i doskonale można zachowywać prawo i nabywać życie wieczne? Odpowiada nam na to pytanie św. Paweł razem z prorokiem Dawidem: „Wszyscy się odchylili, społu stali się nieużytecznymi; niemasz ktoby czynił dobrze, niemasz, aż do jednego.“ (Rom. III, 11; Ps. XIII, 3—7): rozumie zaś to o ogóle moralnie uważanym. Potwierdza tę prawdę doświadczenie tych, co żyją między niewiernymi: tylko bardzo niewielu z pośród niewiernych zachowuje znane przez się przepisy prawa przyrodzonego. W tem znaczeniu też można powiedzieć, że „po za Kościołem niema zbawienia,“ gdyż po za Kościołem mało ludzi pracuje nad swem zbawieniem. Nie jest-to jednak żadna zasada, tylko stwierdzenie faktów, którymi się w tem miejscu zajmować nie potrzebujemy.

Stawiamy tedy zasadę, że pewnik „po za Kościołem niema zbawienia“ wyraża obowiązek, z *prawa* dotyczący każdego w ogóle człowieka, a *faktycznie* dotyczący tylko tego, kto zna Kościół, — obowiązek, mówię, wejścia na łono Kościoła, jeśli się chce zbawić swą duszę.

Ale, w Kościele rozróżnić należy to, co teologowie nazywają ciałem Kościoła, i to co nazywają duszą Kościoła. Ciałem Kościoła jest zewnętrzne i widzialne społeczeństwo, utworzone przez Chrystusa, a polegające na papieżu jako na swej pierwszorzędnej podstawie, w którem to społeczeństwie wierni, pozostający pod najwyższą władzą jurysdykcyi papieskiej, wyznają tęż samą wiarę objawioną, przyjmują też same sakramenta św. i ulegają tym samym prawom. Duszą Kościoła jest Duch św., albo co na jedno wychodzi, Trójca przenajświętsza, i — w istocie swej formalnej — łaska uświęcająca. Niepodobna się zbawić bez łaski uświęcającej, którą Duch św. czyli Trójca Przenajświętsza udziela duszom, by ta łaska w nich stanowiła pierwiastek życia duchowego. I w tem też znaczeniu „po za duszą Kościoła nie może być zbawienia.“ Ale kto zna Kościół, temu niepodobna jest należeć do duszy Kościoła, jeśli stanowić nie będzie cząstki ciała tegoż Kościoła; Bóg bowiem włożył na ludzi obowiązek należenia do ciała Kościoła, — Kościoła zewnętrznego i widzialnego. Nie dość jest tedy chcieć należeć do samej tylko duszy Kościoła, czyli do samego tylko niewidzialnego społeczeństwa sprawiedliwych, w którem żyje i działa dusza Kościoła.

Dokładne zatem i całkowite znaczenie zasady: „po za Kościołem niema zbawienia,“ jest takie: „Niema zbawienia dla nikogo, kto z własnej winy pozostaje po za ciałem Kościoła.“

II. Wielu miałoby chęć powiedzieć: *Durus est hic sermo, et quis potest eum audire? Twarda to mowa i któż słuchać jej zdoła?*

Jedni utrzymują, że wystarcza każdemu uświęcać się w tej religii, którą otrzymał od przodków, nie troszcząc się o to, która religia jest prawdziwa i czy się jest obowiązanym ją przyjąć. Myślą oni, że *obojętna* to rzecz dla zbawienia duszy, czy się tę lub ową wyznaje wiarę. Błąd to aż nadto widoczny. Jakżeby to bowiem mogło być rzeczą obojętną, w przedmiocie tak niesłychanie ważnym jak religia, wyznawać kłamstwo lub prawdę?

Jeśli istnieje jaka prawdziwa religia, to tę prawdziwą religię przyjąć trzeba. Jeśli przodkowie błądzili, to synowie ich nie mają potrzeby naśladować ich błędu. Powinni natychmiast wrócić do religii prawdziwej, skoro ją tylko poznają. Inaczej bowiem, stawiają się po za porządkiem ustanowionym przez Boga i tracą nadzieję zbawienia. Cześć dla przodków i poszanowanie ich wiary nie będzie mogło być im wymówką wobec Boga, który ich powołuje i do pójścia za tem wezwaniem obowiązuje.

Inni znów mniemają, że każdy ma prawo wyznawać tę wiarę, którą jego rozum uzna za prawdziwą; w pewnem znaczeniu słuszne te mniemanie, ale bynajmniej nie w tem znaczeniu, jakoby nie było obowiązku wyznawania pewnej wiary określonej i jedynie prawdziwej.

Inni wreszcie myślą, że każdy może w każdej religii znaleść środek zbawienia swej duszy, i powiadają, że wolno mieć nadzieję zbawienia tym, co żyją po za prawdziwym Kościołem Chrystusowym. Dogmatyczny ten błąd temi słowy napiętnował Pius IX nazajutrz po ogłoszeniu dogmatu Niepokalanego Poczęcia: „Z prawdziwą dowiadujemy się boleścią, że inny jeszcze błąd nie mniej zgubny rozpowszechnił się w niektórych stronach katolickiego świata i opanował umysły wielu bardzo katolików, którzy wyobrażają sobie, że mogą mieć nadzieję zbawienia ci, co nie stanowią cząstki prawdziwego Chrystusowego Kościoła. Stąd się też dzieje, że zadają oni sobie często pytania, jaki będzie po śmierci los i położenie tych, którzy wcale nie należeli do wiary prawdziwej, i przytoczywszy sobie powody najbardziej próżne i bezpodstawne, oczekują na swe pytanie odpowiedzi przychylnej błędnemu ich przekonaniu. Dalecy jesteśmy, czcigodni Bracia, od tego, abyśmy śmieli zakreślać granice miłosierdziu Bożemu, które jest nieskończone; nie chcemy bynajmniej zgłębiać zamiarów i ukrytych sądów bożych, będących niezgłębioną przepaścią, której niezdolna przeniknąć myśl ludzka. Atoli, podług wymagań Naszego Apostolskiego urzędu pragniemy pobudzić waszą troskliwość i czujność biskupią, abyście wszystkiemi siłami starali się rugować z umysłów ludzkich to *bezbożne* i *zgubne* przekonanie, *że droga zbawienia wiecznego znajdować się może we wszystkich religiach.* W miarę zdolności i tej nauki, jaką się odznaczacie, okazujcie ludom powierzonym waszemu staraniu, że dogmaty wiary waszej świętej żadną miarą nie są przeciwne miłosierdziu i sprawiedliwości Bożej. Trzeba wprawdzie przyjąć jako *zasadę wiary*, że *po za Kościołem apostolskim nikt zbawić się nie może, ponieważ on jest jedyną arką zbawienia, i kto się do niej nie schroni, zginie w wodach potopu;* jednakże z najzupełniejszą pewnością przyznać trzeba, że *ci co odnośnie do prawdziwej religii znajdują się w niepokonalnej nieświadomości, wcale nie odpo-*

wiadają za nią w oczach bożych.“ (Allokucya *Singulari quadam*). Taka jest oto autentyczna i całkowita formuła nauki katolickiej o tym przedmiocie. Tę właśnie formułę staraliśmy się rozwinąć powyżej, i tę postaramy się udowodnić w paragrafie następującym.

III. *A.* Gdy Chrystus wysyłał apostołów na wszystek świat, powierzył im potrójną dla zbawienia ludzi władzę: władzę nauczania: *Euntes docete omnes gentes;* władzę udzielania Sakramentów, a szczególnie chrztu św.: *baptizantes eos;* władzę nauczania ludzi praw, opiekę nad któremi apostołom powierzył: *Docentes eos servare omnia quaecunque mondavi vobis.* Powierzając zaś potrójną tę władzę i to posłannictwo gronu apostolskiemu, czyniąc wzmiankę o osobnych naukach, jakie samym tylko apostołom a nie innym udzielał, wyraźnie wskazywał, że oni sami a nie kto inny, mają otrzymać te dary: skąd wniosek, że nikt cieszyć się darami tymi nie będzie, jeśli się nie przyłączy do apostołów i ich aż do końca świata następców, czyli innemi słowy — do Kościoła.

Gdyby wolno było każdemu przyjąć lub odrzucić słowo boże, nie przyjmować chrztu św., nie zachowywać przykazań boskich, wtedy każdemu byłoby wolno nie przyłączać się do Kościoła, lecz po za nim sprawować dzieło swego uświątobliwienia. Ale Chrystus Pan wkłada na ludzi ścisły obowiązek wierzenia w to, czego ich naucza przez Kościół: „Idąc, powiada, na wszystek świat, opowiadajcie Ewangelią wszemu stworzeniu.“ „Kto uwierzy (oczywiście tej Ewangelii) y ochrzci się, zbawion będzie; a kto nie uwierzy, będzie potępion“ (Mar. XVI, 16). Nie mniej ścisły również wkłada na nich obowiązek przyjęcia chrztu św., jak to widać już z przytoczonego powyżej tekstu, i ze słów następujących: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci: Jeźli się kto nie odrodzi z wody a z Ducha świętego, nie może wniść do królestwa Bożego“ (Jan III, 5). Wreszcie chce Chrystus, aby wypełniano Jego przykazania: „Jeśli mnie miłuiecie, chowaycie przykazania moie“ (Jan XIV, 15); te zaś przykazania są to przykazania te same, jakie nam przekazują apostołowie, których powaga ma być z woli Chrystusa ta sama, jaką była Jego powaga: „Kto was słucha mnie słucha, a kto wami gardzi mną gardzi“ (Łuk. X, 16). Niewątpliwa to zatem prawda, że Chrystus Pan wkłada na ludzi obowiązek przyjmowania wiary chrześcijańskiej, przyjmowania chrztu św. i słuchania Kościoła. Jeśli się zatem nie wierzy nauczaniu Kościoła, jeśli się nie wyznaje wiary jego, jest się potępionym; jeśli się nie przyjmuje chrztu św., który on udziela i przez który wchodzi się do jego łona, nie można dojść do królestwa bożego; jeśli się go nie słucha, gardzi się samym nawet Twórcą zbawienia. Niepodobna jaśniej wypowiedzieć prawdy, że aby się zbawić, trzeba należeć do Kościoła, i że „po za Kościołem niema zbawienia.“

Kościół, w myśli Zbawiciela, jest trzodą, której On sam jest Pasterzem, — owczarnią, której on jest drzwiami; w tym to Kościele przygotował On pastwiska, na których owieczki paść się mają, — życie duchowe, które samo jedno tylko zdolne zapewnić szczęśliwość wieczną; chce też, aby wszyscy weszli na to pastwisko i do tej owczarni (Jan X, 9, 11, 14, 16). I któżby mógł bez grzechu być głuchym na to wezwanie? A jakżeby można nie być wysta-

wionym na śmierć niechybną, jeśliby się pozostawało po za pastwiskiem, które podtrzymuje w nas życie?

Kościół jest nadto godami weselnemi, będącemi godłem jedności natury boskiej z naturą ludzką w Słowie Wcielonem. Bóg wzywa ludzi na te gody przez pośrednictwo Apostołów, którzy są ich sługami. Ci co przyjmują to wezwanie przychylnie, doznają rozkoszy godów, to znaczy wiecznej szczęśliwości (Mat. XXII, 2; Łuk, XIV, 16; Apok. III, 20; X1V, 9). Ci zaś co odmawiają wezwaniu temu, ściągają na się gniew króla, którym jest Bóg: są oni na zawsze wykluczeni z izby godowej, skarani przez wykonawców pomsty bożej, rzuceni w ciemności zewnętrzne. (Łuk. XIV, 35; Mat. XXII, 7). Innemi słowy, zgrzeszyli przeciw Bogu, odrzucając wezwanie Jego, które dla nich było rozkazem, i skarani za to zostali odrzuceniem wiecznem. A zatem by się zbawić, trzeba wejść do Kościoła.

Taż sama myśl wynika z dwóch innych porównań, przez jakie Zbawiciel oznacza Kościół czyli królestwo niebieskie, a mianowicie porównanie z polem, którego owoce zbierają i chowają do gumien pańskich (Mat. XIII, 24, 38); jako też porównanie z niewodem, w który złowiono ryby, mające być nadal przechowanemi (Mat. XIII, 47): nie można być przeto zebranym do gumien wiecznych, jeśli się nie jest na roli Ojca niebieskiego, ani też nie można być zachowanym dla pana rybołóstwa, jeśli się nie jest w niewodzie; innemi słowy, nie można być zbawionym, jeśli się nie należy do Kościoła.

B. Potwierdzenie tej nauki Chrystusa znajduje się w pierwszych kazaniach apostołów. Aczkolwiek zwracali się oni do zwolenników religii, mającej swój początek w pozytywnej instytucyi Bożej,—religii, która aż do owego czasu prowadziła ludzi do życia wiecznego, — religii, która w swych zasadach i w praktyce swej przechowywała prawdy objawione przez Boga, oraz ceremonie ustanowione przez samego Boga, to jednak apostołowie na wszystkich wkładali obowiązek przyłączenia się do Kościoła. Powołują się bezustannie na tę jedną myśl, że zbawienie jest tylko przez samego Chrystusa Pana, że trzeba w Niego wierzyć i przyjąć chrzest przezeń ustanowiony (Dz. Ap. II, 38. 41; IV, 12, IX, 47). Otóż, jeśli jaka religia mogła wówczas wystarczać ludziom do zbawienia, to z pewnością chyba ta, którą wyznawali żydzi, oraz ci z pośród pogan, którzy się do ich wyznania nawrócili. A jednak oświadczają im apostołowie, że zbawić się mogą tylko wtedy, jeśli się przyłączą przez chrzest do Kościoła Chrystusowego.

To co święty Piotr głosił żydom od początków swego apostolatu, opisał pod koniec życia w tej formie, jaką często przypominała tradycya katolicka i orzeczenia zwierzchników Kościoła. Wspomniawszy o budowaniu arki Noego, powiada, że w niej „mało, to iest ośm dusz zachowane były przez wodę," i dodaje: „y was teraz podobnego kształtu zbawia chrzest," chrzest, którego unosząca się na wodach arka była figurą, i „który was teraz... zbawia" (I Piotr, III, 20, 21). Jak za czasów Noego zbawieni byli tylko ci, co weszli do arki, tak również dziś zbawiają się tylko ci, co przez chrzest, będący bramą zbawienia, wchodzą do Kościoła. A zatem, zbawienie istnieje tylko dla tych, którzy są w Kościele, jak to wyraził św.

Cypryan z właściwą sobie ścisłością i wymową w następujących wyrazach: „Jeśli nie mógł ujść śmierci ten, co był po za arką, to nie ujdzie jej i ten, co pozostanie po za Kościołem.“ (*De Unit. Eccles.* c. 6).

C. Naukę tak jasno sformułowaną w Piśmie św. musieli podawać wszyscy ojcowie i pisarze kościelni, traktujący o Kościele, czy to z powodu heretyków, czy też z powodu pogan. Przytoczymy z pośród tych pisarzy trzech najznakomitszych.

Św. Ireneusz powiada: „Pan osądzi,“ potępi, „tych wszystkich, którzy są po za prawdą, to znaczy po za Kościołem“ (l. 4, c. 52): jeśli zaś potępia ich Bóg dla tego, że są po za Kościołem, to znaczy, że są winni temu, iż pozostali po za Kościołem, a jeśli jest jedno i to samo być po za Kościołem, co być po za prawdą, to znaczy, że Kościół jest tak samo konieczny jak prawda, i że prawda tylko w nim się znajduje. Te są dwa podane przez św. Ireneusza powody twierdzenia, że „po za Kościołem niema zbawienia.“

Prościej jeszcze do tegoż dochodzi wniosku Laktancyusz: „Sam tylko prawdziwy Kościół przechowuje prawdziwą religię; on jest źródłem prawdy, siedzibą wiary, świątynią Boga, kto doń nie wchodzi lub zeń wychodzi, nie ma nadziei życia i zbawienia wiecznego.“ (*De Div. Inst.* lib. 4 c. ult.). Prócz wyraźnego orzeczenia, „że po za Kościołem niema zbawienia, powyższe słowa Laktancyusza zawierają powód, dla którego sam tylko prawdziwy Kościół zachowuje prawdziwą religię.

Któż nie zna owych słów św. Cypryana: „Nie można mieć Boga za ojca, jeśli się niema Kościoła za matkę?“ Nie mieć Boga za ojca znaczy tyle, co być wykluczonym od dziedzictwa niebieskiego; a zatem niemasz zbawienia dla tego, kto nie jest dzieckiem Kościoła. A ów wspaniały ustęp, w którym św. Cypryan, naśladując rozdział listu św. Pawła do Koryntyan o bezużyteczności wszystkiego bez miłości, twierdzi, że bez uległości dla Kościoła i bez łączności z takowym, samo nawet męczeństwo jest bez znaczenia i nie może doprowadzić do szczęśliwej wieczności. „Niepodobna być męczennikiem temu, kto nie jest w Kościele; nie dojdzie do królestwa, kto porzuca tego, który królować powinien.... Nie mogą być z Bogiem ci, którzy nie chcą zachować jedności ducha w Kościele. Próżno dają się palić w płomieniach i na stosach, albo życie swe oddają w paszczękach dzikich zwierząt; wszystko to nie będzie zwycięstwem wiary, lecz karą niewierności... Można śmierć ponieść, a nie mieć prawa do wieńca nagrody.“ (*De Unit. Eccl.* n. 14). Słowa te odnoszą się do tych, co z własnej winy po za ciałem Kościoła żyją i umierają.

D. Niegdyś, przed przyjściem Messyasza, obok religii żydowskiej istniała jeszcze religia pierwotna, której tradycye, aczkolwiek przyćmione bujną wyobraźnią i zepsuciem ludzkiem, zachowywały przecież cośkolwiek z dogmatów pierwotnych i ceremonii, któremi Bóg pragnął być czczonym. Ponieważ religia żydowska z samego już założenia swego była zacieśniona do jednego tylko narodu, przeto nikt nie mógł wyznawać tej religii w jej formie odrębnej, nie przyłączywszy się do narodu żydowskiego, a co za tem idzie, nikt do niej nie był obowiązany. Każdy więc miał prawo służyć Bogu podług zasad prawa naturalnego i zgodnie z tradycyami, przekazane-

mi mu przez wieki pierwotne. Nie można przeto było wówczas powiedzieć, że „po za Kościołem żydowskim niema zbawienia.“

Ale od przyjścia Messyasza stało się inaczej. Przyjście Messyasza położyło koniec obu religiom: religii mojżeszowej i religii pierwotnej. Jedna i druga religia odnosiła się do Messyasza jako do swego celu; przyczyną ich istnienia było oczekiwanie Messyasza. Wszak to od obietnicy przyjścia Messyasza zaczęła się religia pierwotna po upadku człowieka i w początkach stanu natury upadłej; oczekiwanie więc Messyasza było rysem charakterystycznym i istotowym pierwiastkiem tej religii. Po przyjściu Messyasza, religia ta musiała stracić dawną swą formę a przywdziać nową, tę, którą miał Messyasz postawić na miejsce formy dawnej. Toż samo się stało z religią Mojżesza. Ustąpienie jej wyraźnie przepowiedzieli prorocy, a podług ich orzeczeń, religię tę miał zastąpić inny nowy porządek rzeczy, jaki miał ustanowić Anioł Nowego Przymierza. I dla tego właśnie ustanowienie Kościoła przez Chrystusa Pana położyło koniec religii pierwotnej i religii mojżeszowej, tak iż nadal nie można w niej było znaleść zbawienia.

Skądinąd znów, Chrystus Pan, ustanawiając Kościół, którego urządzenie pozwala rozszerzać się mu do wszystkich bez wyjątku ludzi, powierzył mu jednocześnie wszystkie środki zbawienia, które zależały od Jego Wcielenia, wszystkie zasługi, wszystkie naukowe zasady, sakramenta, przykazania a nawet samo posłannictwo swoje. Przez Chrystusa tylko zbawionym być można, przez Niego samego tylko ofiary składane w religii pierwotnej i w religii mojżeszowej mogły ludzi uświęcać i zbawiać; tem bardziej zaś po przyjściu Chrystusa przez Niego tylko samego mogą ludzie otrzymywać zbawienie. Oczywista rzecz przeto, że aby dojść do zbawienia, obowiązani są ludzie z jednej strony szukać środków zbawienia tam, gdzie je Bóg złożył, a z drugiej strony, nie ma Bóg obowiązku drogami nadzwyczajnemi dostarczać tych środków zbawienia człowiekowi, co świadomie i dobrowolnie należeć nie chce do społeczeństwa ustanowionego przez Boga celem dostarczenia człowiekowi tych środków. Wynika stąd przeto, że odmawiać wejścia do Kościoła, gdy się go uznaje za instytucyę konieczną, znaczy to dla człowieka dobrowolnie stawiać się po za zbawieniem, raz —przez grzech, który się popełnia, odpychając wezwanie do wejścia do Kościoła, a powtóre— przez bezpośrednie odrzucenie środków zbawienia, jakie Kościół człowiekowi podaje. W takich warunkach człowiek ten musi ginąć, ale ginie wyłącznie z winy własnej.

IV. *A.* Przedstawiona powyżej i udowodniona katolicka nauka o zbawieniu, jest tak racyonalna, że trudno zrozumieć, dla czego wywołuje ona w pewnych umysłach jakieś zarzuty. A jednakże, nauka ta bywa dla wielu kamieniem obrazy. Sami nawet katolicy, kapłani z naukami teologicznemi obeznani, wielcy nawet kaznodzieje katoliccy, albo się niepokoili tą nauką, która surowością swą zdawała się doprowadzać do rozpaczy, albo też trwożyli się owym możliwym niepokojem, jaki nauka ta wzbudzała w umyśle wiernych nie dość wykształconych i nie zdolnych rozwiązać trudności, jakie w nich ona budziła. Starali się przeto ci katoliccy uczeni usunąć z tej nauki to, co uważali za gorszące.

Na nieszczęście, niektórzy z nich spełniając to zadanie, wyjaśnieniami swemi zniszczyli dogmat wiary katolickiej. Słyszeliśmy wyżej, jak utyskuje Pius IX na błędy, jakie oni rozsiewali w tym względzie. Chcieli miłością rozszerzyć podwoje niebieskie, zanadto ciasne w ich przekonaniu przy tej katolickiej zasadzie, że „po za Kościołem niema zbawienia.“ Gdyby były przeważyły ich tłómaczenia i przystosowania dogmatu, gdyby nauka ich wytworzyła była pewne jakieś praktyczne następstwa, oziębiliby w takim razie i stłumili ową żarliwość, jaka popycha misyonarzy katolickich do rozszerzania wszędzie znajomości Chrystusa i Kościoła. Boć pocóż zadawać sobie tyle trudów, podejmować takie prace, tyle krwi przelewać, by doprowadzić do Kościoła ludzi, którzy i bez niego posiadają wszystko, co im do zbawienia potrzebne? I wiele dusz przez to pozostawałoby w ciemnościach i w pomroce śmierci. Tym sposobem, sądząc pod pozorem miłości, że się łagodzi surowość dogmatów, idzie się do zaguby dusz ludzkich. Tymczasem dogmaty wiary utrzymują się same przez się: *justificata in semetipsa;* by być pożytecznie i skutecznie obronionymi nie potrzebują ulegać żadnej zmianie, żadnemu przystosowaniu. Co więcej, wszystkie te mniemane złagodzenia dogmatu wytwarzają zazwyczaj bardzo poważne trudności, które się obracają przeciw samej prawdzie, którą chciano uczynić więcej dostępną. Musimy tu wszakże zaznaczyć, że wszelką tego rodzaju przesadę w łagodności spowodowywa często inna przesada w znaczeniu przeciwnem, a mianowicie przez złość lub przez niewiadomość przesadza się w naszych dogmatach, by je tem łatwiej pokonać. To właśnie się stało z naszą zasadą: „po za Kościołem niema zbawienia.“

B. Łatwo-to podać w nienawiść nasz dogmat, skoro się przedstawi, że Kościół ogólnie i bez żadnych wyjątków uważa za potępionych wszystkich tych, co umierają po za jego łonem, wtedy nawet, gdy żadnej po temu z ich strony nie było winy. W takiej nauce Kościoła znikłaby rzeczywiście sprawiedliwość Boża, która powinna karać człowieka tylko za te grzechy, jakich on jest winien, jakoteż znikłaby i dobroć boża, której dobrodziejstwa nie mogą mieć na celu ograniczenia i ścieśnienia swobód, danych ludziom do zapewnienia sobie zbawienia.

Cóż tedy należałoby odpowiedzieć tym, którychby gorszyła tak pojęta zasada katolicka? Należałoby im tylko wyjaśnić prawdziwe tej dogmatycznej zasady znaczenie. Należałoby im mianowicie powiedzieć, że aczkolwiek obowiązek przyłączenia się do Kościoła włożony został na wszystkich ludzi wogóle i na każdego człowieka po szczególe, to jednak obowiązek ten dotyczył ich wtedy tylko, gdy mieli poznanie Kościoła i świadomość danego przez Boga nakazu wejścia do tego Kościoła; — należałoby im powiedzieć dalej, że tylko tacy ludzie mogliby być karani za to, że odmówili posłuszeństwa przykazaniu, które poznali, i że tym sposobem kara ich i potępienie zgodne było z wymaganiami najściślejszej sprawiedliwości;—że nikt z tych, którzy się znajdowali w nieprzezwyciężonej a mimowolnej niewiadomości pod względem tego obowiązku nie bywa wykluczony od królestwa niebieskiego za to samo tylko, że nie wszedł do społeczności, której nie znał, lub, że jest do zbawienia konieczna, nie wiedział; — że dobroć boża uka-

zuje się przedewszyskiem w tem, iż celem wyrwania ludzi z zepsucia, od jakiego nie mogłoby ich zasłonić prawo natury, przygotowała im w Kościele środki udoskonalenia się, by tym sposobem pokonywać ich słabość, dla większej korzyści ich dusz, skazanych bez tego na pewną prawie zagładę; że zarówno łatwo jest się zbawić, pod działaniem dobroczynnych praw Kościoła, ustanowionego przez Boga, jak niechybnie można się potępić przy swobodzie, na jaką pozwalają błędne religie; — i że tym sposobem obowiązek przystąpienia do Kościoła jest ze wszystkich obowiązków najmilszy i najszczęśliwszy. Rzecz się ma z tym obowiązkiem tak, jak z przykazaniem, którem Bóg każe nam, byśmy Go kochali: „Patrzcie, powiada św. Franciszek Salezy, jak kochane jest to prawo miłości. Ach Panie Boże, czyż nie dość było, abyś nam tylko pozwolił na tę miłość boską, jak Laban pozwolił na miłość Jakuba względem Racheli, a nie pobudzał nas do niej swemi zachętami, nie popychał swemi przykazaniami? Ale nie, boska miłości, aby nam Twa wielkość, ani nasza nizkość, ani żadna wymówka nie przeszkadzała w miłowaniu ciebie, Ty sam nam to rozkazujesz." Już i tak byłoby to dużo, gdyby Bóg, ustanowiwszy Kościół, pozwolił nam doń przystąpić. Lecz by żadna wymówka nie oddalała nas od tak doskonałego a tak koniecznego środka zbawienia, w dobroci swej chciał nam z tego uczynić przedmiot przykazania.

C. Zamiast więc tych odpowiedzi, tak łatwo mogących rozproszyć wszystkie zarzuty i wywrzeć zbawienne na serca ludzkie wrażenie, niezręczni doradzcy woleli inne wyjaśnienia, mające jakoby łagodzić surowość dogmatu. Im to zawdzięczamy następujące zdania, przez Piusa IX wciągnięte do *Syllabusu*, błędy przezeń potępione pod n° XVI, XVII, XVIII.

„Ludzie mogą znaleść w każdym kulcie religijnym drogę do zbawienia wiecznego."

„Przynajmniej spodziewać się powinno zbawienia wiecznego tych wszystkich, którzy nie żyją na łonie prawdziwego Kościoła Chrystusowego."

„Protestantyzm jest tylko odmienną formą tej samej religii chrześcijańskiej, formą, w której można być tak samo miłym Bogu, jak w Kościele katolickim."

Nie brak zwodniczych racyi, mogących nadawać powyższym twierdzeniom pozór prawdy, i wprowadzać w błąd ludzi nieświadomych:

Niema, powiadają niektórzy, żadnej religii, któraby nie uznawała głównych prawd i najpewniejszych obowiązków prawa naturalnego: istnienia Boga, wiary w nieśmiertelność duszy, pokuty za grzechy, poszanowania dla praw bliźniego i t. p. Jakoż, znajomość tych prawd i praktykowanie tych obowiązków wystarcza do zdobycia sobie zbawienia wiecznego.

Skądinąd znów czyż można przypuścić, aby Bóg, otwierając w Kościele nową bramę do szczęśliwej wieczności, zamknął temsamem tę, którą otworzył był od początku rodzajowi ludzkiemu, i aby tym sposobem utrudnił dla większości ludzi pochód ku ostatecznej szczęśliwości? A toby właśnie uczynił, gdyby do obowiązków znanego wszystkim prawa naturalnego dorzucił jeszcze obowiązki, ja-

kie wkłada pewna społeczność, której większość ludzi stanowczo musi nieznać.

Co więcej, czegóż się wymaga, z woli Bożej, by być uznanym za sprawiedliwego i być przypuszczonym do posiadania szczęśliwości wiecznej? Oto,—postępowania według sumienia. Tymczasem nic nie przeszkadza zwolennikom błędnej jakiejś religii postępować według sumienia przez spełnianie swej wiary, takiej, jaką znają. Mogą się przeto zbawić w tej wierze swojej.

Wreszcie, czyż to jest zgodne ze słodyczą ewangelicznego prawa i jego boskiego Twórcy głosić tę surowość zasad, wykluczającą *à priori* od życia wiecznego znaczną większość rodu ludzkiego, i ową nietolerancyę, nakazującą nam upatrywać wrogów w tych, których prawo miłości obowiązuje nas kochać, jako siebie samych?

Wynikałoby przeto z tych względów, że nie należy kłaść zanadto wielkiego nacisku na zasadę: „Po za Kościołem niema zbawienia." Nie należy zacieśniać w ten sposób granic miłosierdzia bożego, lecz owszem szeroko otwierać ramiona i jednakiem uczuciem zapraszać do wspólnej pracy wszystkich ludzi dobrej woli, gdziekolwiekby się znajdowali, czy to w wyznaniach chrześcijańskich, czy to w mahometanizmie, czy to nawet w samem bałwochwalstwie.

Takie-to są główne racye tego umiarkowania, czyli raczej indyferentyzmu, mającego usunąć zgorszenie tych, których przeraża błędne tłómaczenie zasady: „po za Kościołem niema zbawienia." Wszelako wyznać trzeba, że takie lekarstwo nie więcej warte od samej choroby i że przeto Kościół musiał je potępić.

I istotnie, trzy wyżej przytoczone do *Syllabusu* zapisane zdania z wielu względów sprzeciwiają się wierze św., ale zwłaszcza z tego względu, że usiłują dowieść, iż aby zbawić duszę, niema żadnej konieczności, żadnego obowiązku przyłączać się do Kościoła, gdy tymczasem, przeciwnie, Bóg chciał, aby Kościół był społeczeństwem do zbawienia koniecznem.

Co się zaś tyczy samych racyi, popierających te błędy, tośmy powiedzieli, że są one złudne, to znaczy, że zawierają pewne jakieś pierwiastki prawdy, zdolne szerzyć złudzenie co do swej błędności. Przeciwnie zaś, dogmat katolicki, dobrze rozumiany, jest probierczym kamieniem, pozwalającym rozróżnić te pierwiastki prawdziwe i rozpoznać kłamliwość założenia.

Że we wszystkich religiach znajdują się prawdy wielkiej doniosłości i praktyki zgodne z prawem natury, rzecz-to najpewniejsza; — że te prawdy służą niektórym duszom do unikania złego i spełniania dobrego, rzecz-to możliwa; — że tym sposobem dusze te bywają zbawione po za Kościołem, najchętniej to przypuszczamy, a dogmat katolicki nie zabrania nam tego, gdyż zasada: „po za Kościołem niema zbawienia" nie może się stosować do tych, którzy wcale nie znają Kościoła, jako środka koniecznego do zbawienia. Ale żeby błędne religie zawierały wszystkie prawdy konieczne do wierzenia i wszystkie obowiązki konieczne do spełniania, jest-to błąd przeciw wierze, gdyż wiara ta uczy, że Bóg objawił inne prawdy, w które wierzyć obowiązuje, i inne obowiązki, które spełniać nakazuje;—ale żeby wiara w te niektóre prawdy i praktyka

tych niektórych obowiązków *z prawa* i z ogólnej zasady wystarczały do służenia Bogu i udoskonalenia, żeby one *w rzeczywistości* wystarczały ogółowi ludzi i pozwalały mu bez wszelkich trudów osiągnąć jego przeznaczenie, to tego nie pozwala nam wiara przypuszczać z przytoczonego powyżej względu, czemu zresztą i samo doświadczenie zaprzecza:—żeby dusze te wbrew zasadzie: „po za Kościołem niema zbawienia" były zbawione, to nie może być prawdą, gdyż zasada ta stosuje się tylko do tych, co z winy własnej są po za Kościołem; i jeśli te dusze są w tem położeniu, to zbawić się nie mogą. Z tych kilku wyjątków nie można żadnego przeciw omawianej zasadzie wyprowadzać wniosku.

Skądinąd znów Pan Bóg, dodając do obowiązków religii pierwotnej obowiązki, jakie nakłada Kościół, nie utrudnił nam przez to zbawienia; owszem, przeciwnie, znakomicie nam je ułatwił. Czyż bowiem nie łatwiej otrzymać przebaczenie grzechów przez sakrament pokuty, aniżeli wyczekiwać tego przebaczenia od pokuty, czynionej podług własnego upodobania, najczęściej zaniedbywanej, a zawsze pozostawiającej duszę w niepewności o swoim stanie duchowym? Czyż niebiański zasiłek przenajświętszej Eucharystyi nie ułatwia nam wytrwania w dobrem, podtrzymując i rozwijając w nas siły duchowe? I tak się rzecz ma ze wszystkimi środkami uświątobliwienia, jakie człowiek znajduje w Kościele. Prawda, że Bóg czyni nam te środki obowiązkowymi; ale odkądże to i dla czego obowiązek dążenia do celu łatwymi sposobami miałby stanowić przeszkodę do osiągnięcia tego celu? W takim razie za przeszkodę do dobrego należałoby także uważać wszelkie zobowiązania czynienia dobrego.

Bóg, otwierając ludziom w Kościele nową, obszerniejszą i wygodniejszą bramę do nieba, obowiązując ich do korzystania z niej, nie zamknął bynajmniej zbłąkanym bram dawnych. Są one dla nich otwarte do czasu, póki nie poznają nowej. Założenie Kościoła nie pozbawia ich żadnej z tych łask, jakie mogą otrzymywać w tym stanie, w jakim się obecnie jeszcze znajdują. Atoli nie można się spodziewać, aby oni się cieszyć mogli odrębnemi pomocami, jakie Bóg złożył w ręce Kościoła. Wprawdzie Bóg nadzwyczajnym rzeczy porządkiem zbawić ich może, ale On sam wie tylko, co uczyni, podczas gdy w Kościele ludzie ci znajdują najłatwiejsze środki zbawienia duszy. Położenie ich w porównaniu z położeniem dusz wiernych nazwać można nieszczęśliwem, ale w porównaniu z owem położeniem, w jakiem-by się znajdowali, gdyby Kościół nie został założony, jest zupełnie to samo, w niczem nie zmienione.

Co więcej, dogmat katolicki pozwala nam przypuszczać, że wyznawcy błędnej jakiejś religii, nie posiadając żadnej znajomości Kościoła, mogą być zbawieni, a zbawieni nadzwyczajną jakąś drogą, jeśli czyny ich zgadzały się z ich sumieniem. Ale inaczej-by się stało, gdyby, znając Kościół i ciążący na nich obowiązek, doń się przyłączenia, trzymali się odeń zdaleka, gdyż w takim razie świadomie i dobrowolnie byliby nieposłuszni pozytywnemu prawu bożemu.

Wreszcie, nie sprzeciwia się bynajmniej łagodności i miłości chrześcijańskiej nauka, która, oddając każdemu co mu się należy, od wszelkiej winy i od wszelkiej kary uwalnia tego, kto się znajduje po za Kościołem wskutek czystej tylko niewiadomości i bez

żadnego ze swej strony dobrowolnego zaniedbania; ale która winnym i kary godnym uznaje tego, kto dobrowolnie odpycha środki zbawienia, jakie Bóg ustanowił i obowiązkowymi uczynił. Nie oziębia w niczem ducha miłości i łagodności to stwierdzenie faktu, że większość ludzi, żyjących po za Kościołem, żyje tak, iż zbawienie ich jest bardzo niepewne, że błędne nauki i błędne religie nie są w możności dostarczyć im siły, potrzebnej do zwalczenia w sobie potrójnej pożądliwości i do zachowania przynajmniej prawa natury. Fakt-to, niestety, zanadto pewny i aż nadto udowodniony.

Co byłoby rzeczywiście rzeczą okrutną i wszelkiemu uczuciu miłości przeciwną, to, pod pozorem, że niewierni mają w swych błędnych religiach, w swych błędnych wierzeniach, środki do zbawienia konieczne, pozostawiać ich samym sobie, nic nie czyniąc, by im przez pośrednictwo Kościoła zapewnić zbawienie, które bez Kościoła z największem dusz niebezpieczeństwem utracić mogą. Co byłoby okrucieństwem, wszelkiej miłości przeciwnem, to pod pozorem nienarażania dobrej ich wiary i wolności, pozostawiać ich w niewiadomości tego, co Bóg dla ich zbawienia uczynił, jako też w nieznajomości obowiązku odpowiadania swem życiem zamiarom miłosierdzia bożego nad nimi; słowem, — nie powoływać ich do królestwa bożego. Oto, do czego-by doprowadził duch, przeciwny duchowi Chrystusowemu.

Co się zaś tyczy wiernych uczniów i wyznawców Pańskich, którzy według słów bożych i nieomylnego nauczycielstwa Kościoła wierzą, że „po za Kościołem niema zbawienia," to oni, nie tylko nie opuszczają i po nieprzyjacielsku nie traktują tych, co jeszcze siedzą w ciemnościach i w cieniu śmierci, lecz owszem idą do nich, zwiastują im dobrą nowinę Ewangelii, dla zbawienia ich narażają się na wszelkie trudy, na wszelkie braki, a nawet na wszelkie cierpienia; wspomagają ich nawet w ich fizycznych cierpieniach, szczęśliwi, że mogą w ten sposób mieć nadzieję przywiedzenia ich do Chrystusa, w którym jedynie znajdą życie wieczne. To właśnie zaleca czynić Pius IX w następujących słowach, któremi zamykamy artykuł niniejszy:

„Ponownie musimy przypomnieć i potępić błąd bardzo ważny, w jakim na nieszczęście znajdują się niektórzy katolicy, którzy myślą, że osoby żyjące w błędach i po za wiarą prawdziwą...,. mogą dojść do życia wiecznego. Mniemanie - to najzupełniej przeciwne nauce katolickiej.

„Wiemy, i wy również wiecie, że ci co się znajdują w niepokonalnej niewiadomości pod względem najświętszej wiary naszej, i którzy, starannie przestrzegając prawa natury i jej przykazań, wypisanych przez Boga na sercu wszystkich, jako też usposobieni będąc do uległości względem Boga, wiodą życie uczciwe i prawe, mogą przy pomocy światła i łaski bożej otrzymać życie wieczne. Bóg bowiem, który doskonale widzi, przenika i zna umysł, duszę, myśli i skłonności wszystkich, w najwyższej dobroci swej i łaskawości nie mógłby ścierpieć, aby ten, co nie jest winien dobrowolnego grzechu, ulegał wiecznym męczarniom i karze.

„Ale też równie dobrze jest znany ten dogmat katolicki, że nikt zbawiony być nie może po za Kościołem... i że ci, co są oporni względem powagi i orzeczeń Kościoła... nie mogą otrzymać zbawie-

nia wiecznego. Jasne są bowiem słowa Chrystusa Pana: „*a ieśliby kościoła nie usłuchał, niechci będzie iako poganin y celnik... Kto was słucha mnie słucha, a kto wami gardzi mną gardzi, a kto mną gardzi, gardzi tym, który mnie posłał... Kto nie uwierzy potępion będzie... Kto nie wierzy już potępion iest... Kto nie iest ze mną przeciw mnie iest, a kto nie zbiera ze mną, rozprasza.*“ To też apostoł Paweł powiada, że tacy ludzie są potępieni przez własne sumienie, a św. Piotr nazywa ich *kłamliwymi nauczycielami, którzy wprowadzają odszczepieństwa zatracenia, i zapierają się tego Pana, który ich kupił, przywodząc na się prędkie zginienie* (II Petri 2—1).

„W każdym jednak razie, niechaj się strzegą synowie Kościoła katolickiego, aby nie byli nieprzyjaciołmi tych, którzy nie są złączeni z nami węzłami tej samej wiary i tejże samej miłości. Przeciwnie, niech się starają zabezpieczać ich i wspomagać wszelką troskliwością chrześcijańskiej miłości, jeśli są ubodzy, chorzy albo inną jaką przeciwnością nawiedzeni. A nadewszystko niech pracują nad wydobyciem ich z ciemności błędu, w jakim nieszczęśliwie są pogrążeni, i nad doprowadzeniem ich do Kościoła, owej kochającej matki, która bezustannie z uczuciem miłości wyciąga do nich macierzyńskie swe dłonie, aby wzmocnieni i ustaleni w wierze, nadziei i miłości, odnosząc owoc z każdego dobrego czynu, otrzymali zbawienie wieczne. (Encykl. *Quanto conficiamur* z dn. 10 Sierpnia 1863 r.)

(F. Perriot.)
X. W. S.

KOŚCIÓŁ. *(Nietykalność K'ła.)* Od kiedy skończyły się prześladowania Kościoła, kwestya nietykalności kościelnej nie przestała być przyczyną licznych zatargów pomiędzy Kościołem katolickim i państwem. W dzisiejszych czasach wielu utrzymuje, że nietykalność ta sprzeciwia się podstawom prawa, na którem oparły się nowożytne społeczeństwa, że nauka i uroszczenia władzy kościelnej w tym przedmiocie są oczywistym dowodem, iż Kościół katolicki się przeżył i nie jest już zdolny stosować się do nowożytnych potrzeb czasu, i że tem samem jest on instytucyą ludzką, a nie boską. Rozważmy zbliska ten zarzut i obaczmy, jaką nań katolik dać może odpowiedź. W tym tedy celu powiemy najpierw, co to jest nietykalność kościelna i co o jej pochodzeniu mówi teologia katolicka; następnie objaśnimy, jak ta nietykalność zgadza się z prawem natury i jakie są dzisiejsze wymagania Kościoła; objaśnienie to będzie zarazem usprawiedliwieniem nauki Kościoła i dowodem, że Kościół jest instytucyą boską, zdolną zastosować się do wszelkich potrzeb czasu, których przecież nie należy brać za jedno z błędami i bezprawiami, z namiętności wynikającemi.

I. Zobaczmy tedy, co to jest ta nietykalność kościelna, czyli inaczej, te przywileje stanu duchownego? Pod imieniem nietykalności kościelnej *(Immunitas ecclesiastica)* rozumiemy to prawo kościelne, które wyjmuje osoby, miejsca i rzeczy kościelne z pod juryzdykcyi czyli z pod władzy urzędów świeckich. Ważniejsze z tych swobód są—odnośnie do osób duchownych: wyjęcie od obowiązku służby wojskowej i niezależność od sądów świeckich; odnośnie do rzeczy Bogu poświęconych: wolność od ciężarów publicznych oraz

zabezpieczenie od gwałtów i zniewag; odnośnie do miejsc świętych: nietykalność kościelna oznacza prawo przytułku. A jakież jest pochodzenie tej nietykalności? Rozmaicie sądzą o tem teologowie.

Niektórzy utrzymują, że nietykalność kościelna pochodzi z ustanowienia ludzkiego, t. j. że postanowił ją Kościół a potwierdziło społeczeństwo świeckie; inni znów nauczają, przeciwnie, że pochodzi ona z ustanowienia boskiego. W myśl tych ostatnich Sobór Lateraneński wyraził się w ten sposób:—„Ponieważ żadna władza nie była udzielona ludziom świeckim nad osobami duchownemi, ani *prawem boskiem*, ani prawem ludzkiem...“ a Sobór Trydencki dodaje: „Nietykalność Kościoła i osób duchownych *z rozporządzenia bożego* ustawami kanonicznemi jest postanowiona“ [1]). Trzeba więc przyjąć, że nietykalność kościelna w zasadzie pochodzi z ustanowienia boskiego, i że Kościół określił swemi ustawami poszczególne wypadki, w których osoby i rzeczy kościelne wyjęte są z pod juryzdykcyi świeckiej. Opinia ta zdaje się być prawdziwą.

Jakkolwiek byłoby zresztą, wszyscy autorowie zgadzają się, że świecka społeczność nie może swoją powagą znieść nietykalności kościelnej, i wielu naucza, że nawet Ojciec święty nie ma władzy zniesienia jej ustawą ogólną i wieczystą, rozciągającą się do całego Kościoła.

II. Pomiędzy tymi przywilejami najważniejszym niezaprzeczenie przywilejem jest wolność od służby wojskowej, przeciwko której to wolności nieprzyjaciele Kościoła we Francyi i indziej walczą dziś z największą zaciekłością; trzeba nam więc przedewszystkiem uzasadnić ten przywilej kościelny. Uzasadnienie to zresztą nie będzie zbyt trudne, na jakiemkolwiek staniemy stanowisku, czy na stanowisku prawa natury, czy na stanowisku prawa świeckiego.

Ze stanowiska kościelnego niema nic pewniejszego nad prawo duchowieństwa do wolności od służby wojskowej. Ustawy bowiem kościelne nie tylko wyraźnie uznają to prawo, ale nadto zabraniają duchownym pod karą klątwy kościelnej noszenia broni i przelewania krwi ludzkiej. Kościół z takim wstrętem odnosi się do zabójstwa, że niegdyś usuwał od stanu duchownego wszystkich, którzy się go dopuścili nawet bez żadnej ze swej strony winy; i dziś jeszcze żołnierze i sędziowie w pewnych wypadkach ściągają na się notę nieprawidłowości *(Irregularitas)*, a nawet opuściwszy swój zawód, nie mogą otrzymać święceń duchownych bez odpowiedniej dyspensy. Krom tego, obowiązki, jakie prawo kościelne wkłada na kapłanów, nie mogą się żadną miarą pogodzić z obowiązkami stanu wojskowego. Życie w koszarach nie usposabia duchownego do świętości, ani niedaje mu czasu potrzebnego do spełnienia należycie świętych obowiązków jego powołania. A przeto z prawa kościelnego duchowni są wolni od służby wojskowej.

A czy posiadają oni takiż sam przywilej z prawa natury? Trzeba na to pytanie odpowiedzieć twierdząco: prawo natury wymaga, aby duchowni byli wolni od służby wojskowej.

Katolikom, przeciwnie utrzymującym albo powątpiewającym

---

[1]) Sess. 25, cap. 20, de Reform.

o tej prawdzie, wystarczyłoby w odpowiedzi przytoczyć potępione 33-e zdanie w *Syllabusie*, dołączonym do encykliki *Quanta cura:* „Nietykalność osobista, na mocy której duchowni są wolni od wojska, może być zniesiona bez pogwałcenia sprawiedliwości i prawa natury.“

Ponieważ zdanie to umieszczono w rzędzie błędów, przeto oczywiście zdanie powyższemu przeciwne będzie prawdziwe. Do takiego też samego wniosku dojdziemy, rozważając rzecz tę samą w sobie.

W rzeczy samej bowiem, prawo, jakie państwo posiada do zniewolenia obywateli do służby wojskowej, rodzi się oczywiście z obowiązku utrzymania porządku na wewnątrz i obrony interesów kraju na zewnątrz. Lecz, jeśli z jednej strony jest rzeczą konieczną, by państwo rozporządzało siłą materyalną, dostateczną do utrzymania porządku na wewnątrz i odpierania nieprzyjaciół na zewnątrz, to z drugiej strony nie mniej jest koniecznem, by zaspokajało religijne potrzeby narodu i dostarczało obywatelom tych środków, bez których nie byliby w stanie ani osiągnąć cnoty, ani dopiąć swego ostatecznego celu. I jedno i drugie jest zarówno konieczne, a jeśli nie godzi się zaniedbywać spraw porządku materyalnego, to tembardziej trzeba mieć staranie o sprawy porządku duchowego. Najpewniejsza to prawda dla wszystkich, co wierzą w istnienie Boga i nieśmiertelność duszy.

Otóż, cnota i osiągnięcie ostatecznego celu są bez religii niemożliwe, przynajmniej dla większości ludzi. Z pewnością nie zaprzeczą nam tego filozofowie deiści, którzy wyjątek pod tym względem sami sobie przyznają. Raz zaś zasadę powyższą przyjąwszy, twierdzimy dalej, że bez duchowieństwa religia jest niemożliwą, przynajmniej dla większości ludzi. Doświadczenie stwierdza, że wszystkie religie utrzymują się i wpływ wywierają przez kapłanów, jako też że tam, gdzie działanie kapłana odczuwać się nie daje, niemasz też i religii. Przypuściwszy nawet, że możnaby sobie wyobrazić religię bez kapłanów, to jednak rzecz pewna, że katolicka religia nie może istnieć bez duchowieństwa, ponieważ bez duchowieństwa niemasz ani Kościoła, ani sakramentów, ani ofiar, ani religijnego nauczania.

Przyjąwszy dwa powyższe punkta, uzasadnić nam trzeba punkt trzeci, a mianowicie, że obowiązki duchowieństwa katolickiego nie dadzą się pogodzić ze służbą wojskową.

Ostatni ten punkt, zarówno jak dwa poprzednie, zaprzeczyć się nie da. W istocie bowiem, kapłan katolicki powinien oddawać się nauce, zanosić do Boga świętą ofiarę, głosić słowo Boże, katechizować, czuwać nad utrzymaniem porządku w świątyni, przebywać wśród wiernych i sakramentów im świętych udzielać; żołnierz znów, ze swej strony, powinien przyswajać sobie sztukę wojenną, hartować się na manewrach; żyć w obozie i walczyć z nieprzyjacielem. Oczywiście, że jeden i ten sam człowiek nie spełnia tylu i tak różnorodnych obowiązków.

W końcu, — i ten wzgląd jest bardziej przekonywający niż wszystkie inne argumenta, Kościół uznaje wyraźnie kapłaństwo i stan wojskowy za niedające się z sobą pogodzić i zabrania kapłanom noszenia broni. A przecież, jemu tylko samemu służy prawo

określania warunków, wymaganych do sprawowania świętego posłannictwa.

Ale, powiadają niektórzy, czyż to obywatel kraju, poświęcający się stanowi duchownemu, nie mógłby naprzód spłacić dług względem ojczyzny, a potem dopiero zostać kapłanem? Bynajmniej, kapłaństwo bowiem wymaga długiego przygotowywania umysłu i serca, długich teologicznych studyów i ciągłego przynajmniej przez kilka lat ćwiczenia się w cnotach pobożności, łagodności, czystości, których to warunków zachowanie bywa dla żołnierzy moralną niemożliwością. A jeśli niektórym z nich udałoby się obronną ręką wyjść z niebezpieczeństwa, na jakie zawód wojskowy naraża ich cnotę, to liczba tych zwycięstw byłaby bardzo ograniczona, a zresztą i ci nawet, coby pozostali czystymi, nie przynosiliby do świątyni ani nauki, ani nawyknienia do życia kościelnego. Kościół, jedyny właściwy sędzia w tym względzie, oświadcza, że powszechna bez żadnych wyjątków służba wojskowa uniemożliwiłaby moralnie napływ powołań do stanu duchownego.

Rzecz to więc najzupełniej pewna, że religijne potrzeby obywateli katolickich nie mogłyby być należycie zaspokojone, gdyby duchowieństwo nie było wolne od służby wojskowoj.

Zresztą, prawa państwa w przedmiocie służby wojskowej rozciągają się nie dalej nad konieczną obroną kraju na zewnątrz i utrzymanie porządku wewnątrz; nieznaczny zaś przyrost, jakiby armii dostarczyć mogło duchowieństwo, wcale nie jest konieczny do osiągnięcia tego podwójnego państwowego celu. Dostatecznie stwierdzają to wieki ubiegłe i najpotężniejsze dziś państwa militarue. Może zatem państwo aż nadto sprostać jednocześnie wymaganiom porządku materyalnego i potrzebom porządku moralnego, skutkiem czego też obowiązane one przedsiębrać odpowiednie po temu środki, a jednym właśnie z najkonieczniejszych jest wyjęcie duchowieństwa z pod obowiązku służby wojskowej.

Wywody te starczą, zdaje się, do przekonania najbardziej zawziętych przeciwników naszych, byleby tylko byli ludźmi dobrej wiary. Wszelako, nie rozwiązują one upowszechnionego i w oczach wielu najważniejszego zarzutu, opartego na równości wszystkich obywateli wobec prawa. Duchowni, powiadają niektórzy, uczestniczą w korzyściach życia społecznego, a zatem na równi z innymi obywatelami kraju winni życia tego ponosić ciężary.

Oczywiście, wadliwość tego rozumowania pochodzi z przypuszczenia, że duchowni nie ponoszą przypadających na nich i to znacznych ciężarów. Ale przypuszczenie to jest błędne, kapłani bowiem, spełniając swoje obowiązki, oddają społeczeństwu daleko większe usługi, aniżeli żołnierze. Wprawdzie nie zamykają oni w więzieniach zbrodniarzy, ale oczyszczają serca od zarazy występków; nie walczą z zewnętrznymi nieprzyjaciołmi, ale walczą w łonie samego państwa przeciw wrogom daleko straszniejszym, przeciw zepsuciu obyczajów, bezbożności i ciemnocie. Skoro usługi. oddawane społeczeństwu przez nauczyciela, cenione bywają na równi z usługami żołnierza, to czyż usługi kapłana nie są daleko bardziej od powyższych liczne i bardziej jeszcze szacowne?

Ale, powiadają na to, mniej one kosztują kapłana, aniżeli żołnie-

rza. Zarzut ten, gdyby nawet był prawdziwy, niczegoby nie dowodził; ale jest on fałszywy. Ofiara wymagana od kapłana, jest-to ofiara z najpiękniejszych lat jego młodości, spędzonych w pracowitem i surowem zaciszu seminaryjskiem, jest-to wieczysta ofiara z wolności, której wyrzeka się on w dniu swoich święceń, ofiara z rozrywek i przyjemności światowych, ofiara z życia rodzinnego, i tysiące innych ofiar, których świat nie rozumie, a które bez porównania są większe, aniżeli wszystkie ofiary żołnierza. To też na jednego młodzieńca, poświęcającego się służbie bożej w kapłaństwie, można znaleść dwudziestu i trzydziestu, którzy nad kapłaństwo przenoszą zawód wojskowy.

A więc, zasady prawa natury domagają się, by duchowieństwo było wolne od służby wojskowej. Jeśli teraz zastanowimy się nad tą sprawą ze stanowiska nowożytnego prawa cywilnego, do takiego samego przyjdziemy wniosku. W rzeczy samej bowiem jedną z najbardziej wychwalanych nowoczesnych zasad jest właśnie zasada wolności wyznań. Tymczasem, jakim-że sposobem wyznanie katolickie byłoby wolne, jeśliby prawa państwa, zobowiązujące duchownych do służby wojskowej, stawiały nieprzezwyciężone przeszkody do pomnażania szeregów duchowieństwa? Oczywiście, zobowiązanie takie równałoby się, odnośnie do religii katolickiej, prawdziwemu prześladowaniu, gdyż bez duchowieństwa niemasz ani ofiary, ani nauczania, ani sakramentów świętych. Jakąż wolność wyznawania swej wiary miałby obywatel katolicki pod takiem prawodawstwem? Sumienie jego nakazuje mu słuchać Mszy świętej, spowiadać się, przystępować do komunii świętej, bywać na kazaniach, a jeśli prawo świeckie pozbawi go kapłanów, znajdzie się on z powodu rozporządzeń państwowych w fizycznej niemożności dopełnienia swych obowiązków religijnych. Nie jestże to prawdziwe prześladowanie, najniebezpieczniejsze ze wszystkich, ponieważ upozorowane legalnością?

Odpowiedzmy teraz na ostatni zarzut. Przyznana duchownym wolność od służby wojskowej może, jak mówią, wyjść na niekorzyść armii, ponieważ wolno biskupom wyświęcać tylu kapłanów, ilu tylko im się podoba. Zarzut ten nie wytrzymuje krytyki dla dwóch przyczyn. Pierwsza, że liczba zgłaszających się kandydatów do święceń duchownych zaledwie wystarcza na najzbędniejsze potrzeby czci bożej. Druga, że biskupowi nie wolno bez odpowiedzialności wobec Kościoła przeciążać swojej dyecezyi zbyteczną ilością kapłanów, i że, co więcej, musi on dostarczać środków do utrzymania swemu duchowieństwu, przez co z konieczności ilość kapłanów musi być ograniczona.

Ale, powie kto może, czy nie trzeba się obawiać, żeby w przeddzień wojny wielka ilość młodzieży nie schroniła się do seminaryów?

Wcale nie, gdyż nikogo nie przyjmuje się do seminaryum dopóki nie ukończy odpowiednich studyów naukowych; gdyż w podobnych razach zwierzchnicy duchowni z większą bacznością czuwają nad tem, by przyjmować do stanu duchownego tych tylko, których powołanie zdaje się być prawie pewnem; gdyż wreszcie Kościół nie przeszkadza przedsiębraniu zaradczych środków przeciwko temu niebezpieczeństwu, daleko bardziej groźnemu dla Kościoła, niż dla państwa, z powodu mnóstwa sług bożych bez powołania, jacyby tym sposobem weszli do Kościoła.

Ze wszystkich więc dowodów, co dopiero przytoczonych, wynika jasny i niezaprzeczony wniosek, że prawo kościelne, prawo natury i nowożytne prawodawstwa świeckie domagają się, by duchowni byli wolni od służby wojskowej. Trudno przypuścić, ażeby Kościół zrobił kiedykolwiek ofiarę z tego punktu swobód kościelnych; jego nauka i jego w tym przedmiocie prawa opierają się najoczywiściej na rozumnych i słusznych podstawach.

III. Inny rodzaj swobód kościelnych, nie mniej od poprzedniego ważny, polega na uwolnieniu duchowieństwa z pod jurysdykcyi sądów świeckich. Kilka uwag wstępnych ułatwi nam zrozumienie tej kwestyi. Wiemy, że Kościół stanowi społeczeństwo religijne niezależne i samo sobie wystarczające; ale członkowie, składający to społeczeństwo, są ludźmi i, co za tem idzie, ulegają błędom i namiętnościom; stąd wynika potrzeba sądów i siły przymusowej do utrzymania spokoju między tymi członkami i poszanowania praw dla nich ustanowionych. Właściwość tych sądów ma zatem taki sam zakres, jak i władza Kościoła naukowa, prawodawcza i administracyjna; sam rozum bowiem się domaga, by społeczeństwo, które stanowi prawa, miało też władzę sądzenia wykroczeń przeciw tymże prawom.

Co więcej, ponieważ duchowni znajdują się pod szczególną władzą i niejako w posiadaniu Kościoła, przeto, ze względu na ich święty charakter, jako też dla dobra wolności kościelnej, przyznano im przywilej podlegania jurysdykcyi tylko sądów kościelnych, bez względu na przedmiot ich sprawy sądowej, jak również—przywilej nietykalności karnej, chyba tylko ze strony władzy państwowej, działającej w imieniu Kościoła. Ten to właśnie przywilej stanowi tak zwaną niezależność od jurysdykcyi świeckiej. Pytamy więc, czy przywilej ten zgadza się z dzisiejszem prawodawstwem świeckiem? Czyż samo już istnienie sądów kościelnych nie sprzeciwia się dzisiejszym konstytucyom państwowym? Jakich pod tym względem ustępstw możnaby się spodziewać ze strony Kościoła? Dajmy na te pytania kilka słów odpowiedzi.

Co się tyczy samego istnienia trybunałów kościelnych, to jest ono logicznem i koniecznem następstwem władzy prawodawczej i niezależności Kościoła. W rzeczy samej bowiem, jeśli Kościół może stanowić prawa, to musi mieć trybunały sądowe dla rozstrzygania sporów, przy zastosowaniu tych praw wynikających. Jeśli np. jeden z małżonków przeczy ważności małżeństwa, jeśli prawność posiadania kanonikatu została w podejrzenie podana lub zaprzeczona, jeśli ważność ślubów zakonnika wątpliwa, to potrzebny jest sąd do wyjaśnienia i ukończenia danej sprawy. Takiego orzeczenia nie mogą wydawać trybunały świeckie, które nie posiadają żadnej władzy w sprawach religijnych i nie działają w imieniu władzy kościelnej, będącej jedynem źródłem prawa, które zostało pogwałcone; konieczna rzecz zatem, by Kościół posiadał swoje odrębne niezależne sądy duchowne. Zresztą, w zasadach nowożytnych konstytucyi nie widzimy nic takiego, coby się sprzeciwiało zachowaniu albo nawet wznowieniu sądów kościelnych.

Ale nie dość sądzić, trzeba nadto wyroki sądowe w wykonanie wprowadzać, a ponieważ nie wszyscy chrześcijanie są święci, przeto

też zachodzi nieraz potrzeba użycia siły. Ma przeto Kościół prawo używania siły; nauczają tego wszyscy teologowie, a papież publicznie to ogłosił, potępiając XXIV propozycyę w *Syllabusie*. Lecz jak pogodzić wykonanie tego prawa z nowożytnemi konstytucyami, które użycie siły powierzają wyłącznie władzom świeckim?

Miałżeby mieć Kościół dziś, jak miał dawnemi czasy, swych żołnierzy i swoje więzienia?... Lecz prawo świeckie sprzeciwia się temu, gdyż nie dopuszcza ono w państwie żadnej innej siły militarnej, prócz swojej państwowej. Czy Kościół ma żądać od państwa, by wprowadzało w wykonanie wyroki sądów kościelnych?... Lecz niektóre rządy nie uznają tych sądów i co więcej, związane są zasadą wolności sumienia.

A zatem Kościół nie ma możności wykonania swego prawa; może wydawać wyroki sądowe, ale one mają znaczenie tylko dla katolików dobrej woli. To też poddaje się Kościół tej konieczności bez wielkiego żalu, ponieważ w obecnych czasach, biorąc pod uwagę usposobienie ogółu ludzi, użycie siły przez władzę kościelną byłoby prawie wszędzie moralnie i fizycznie niemożliwe: niemożliwe moralnie, ponieważ przymus, dokonany w imię religii, zamiast pociągać, odpychałby dusze; niemożliwe fizycznie, ponieważ ludy nie zniosłyby przymusu.

Jednakże Kościół pragnie wykonywać prawo przymusu w pewnych wypadkach, mianowicie, kiedy jakaś osoba stanu duchownego opiera się prawu kościelnemu.

W konkordacie, zawartym w r. 1855 pomiędzy Stolicą Apostolską i Austryą, postanowiono artykułem 16, że rząd udzieli poparcia Kościołowi dla wykonania wyroków biskupich, wydanych przeciw winnym i nieposłusznym duchownym. Ten artykuł był powodem reklamacyi. powstawano nań w imię wolności sumienia i w imię godności państwa; tymczasem nie obrażał on ani sumienia, ani państwa.

Jakiem prawem bowiem nieposłuszny duchowny mógłby się skarżyć na przymus, względem niego zastosowany? Wszak wchodząc do Kościoła, obiecał spełniać jego prawa i z góry poddał się karom, naznaczanym na przestępców. Jeśli więc gwałci pewne prawo i jeśli tem ściąga na się pewne kary kościelne, to słusznie zostaje karany; a skoro się opiera, to trzeba, by Kościół go zmusił w imię już samego poszanowania prawa. Nie może nikogo obwiniać, chyba siebie samego, jeśli dopuści do użycia przeciw sobie gwałtownych środków.

Pod tym względem duchowny podobny jest do żołnierza, który wstępując do wojska, przyjmuje na siebie wszystkie przepisy karności wojskowej zarówno przyjazne jak nieprzyjazne. Ta jednak zachodzi między nimi różnica, że duchowny wstępuje do służby bożej dobrowolnie i bez przymusu, podczas gdy żołnierz idzie pod sztandary przeważnie znaglony rygorem prawa. Nikt nie twierdzi, żeby żołnierz bywał pokrzywdzony w swoich osobistych prawach, gdy przeciw jego wykroczeniom dyscyplinarnym bywa zastosowana kara; czemuż więc Kościół nie mógłby względem osób duchownych użyć tych samych praw, jakie państwo stosuje względem żołnierzy?

Inni znów powiadają, że państwo ubliżałoby sobie, gdyby oddawało swych żołnierzy Kościołowi. Co prawda, to nie widzimy, w czemby znów przynosiło sobie ujmę państwo, gdyby czemkolwiek służyło Kościołowi. Wszak nie ubliża sobie monarcha, gdy niesie pomoc orężną swemu sąsiadowi, nie mogącemu dla swej słabości obronić praw swoich! I nie wolno mówić, że rząd taki czyniłby się niewolnikiem klerykalnej nietolerancyi. Boć czyż to można nietolerancyą nazwać zmuszanie kogokolwiek do wypełniania obowiązków dobrowolnie i świadomie na się przyjętych?

Duchowni mogą zasłużyć na karę za wykroczenia przeciw prawom kościelnym, i z tego powodu potrzebne są trybunały kościelne, lecz także mogą oni stać się winnymi pogwałcenia praw państwa. Otóż, w tym wypadku, prawo kanoniczne usuwa ich sprawę od kompetencyi sądów świeckich; ale stąd nowa rodzi się trudność. Wszelako nie znaczy to bynajmniej, aby Kościół odmawiał społeczeństwu świeckiemu władzy prawodawczej w porządku rzeczy doczesnych odnośnie do księży i do biskupów.

„Ewangelia Chrystusowa, mówi św. Jan Złotousty, nie niszczy praw politycznych, i dla tego właśnie nawet kapłani i zakonnicy obowiązani je zachowywać.“ I słynny kardynał Bellarmin, oparty na nieprzerwanej tradycyi Kościoła, naucza: „Duchowni obowiązani zachowywać prawa świeckie, nie sprzeciwiające się świętym kanonom i obowiązkom stanu dochownego,“ duchowni bowiem, oprócz tego, że są duchownymi, są nadto jeszcze obywatelami państwa i stanowią cząstkę społeczeństwa świeckiego. Jako tacy, powinni żyć zgodnie z prawami świeckiemi... Zresztą, gdyby duchowni nie zachowywali praw świeckich w życiu prywatnem i obywatelskiem, powstałby z tego dla Kościoła wielki niepokój i wielkie zamieszanie“ [1]). Katolicka nauka w niczem nie uwłacza prawowitej władzy państwowej.

Aby można sądzić o prawności wyłączenia z pod jurysdykcy świeckiej osób duchownych, oskarżonych o naruszenie prawa cywilnego, trzeba koniecznie poznać zasady prawa naturalnego i prawa boskiego w danym przedmiocie. Prawo natury dostarcza nam prawie jednakowych dowodów na poparcie żądań Kościoła i na poparcie żądań państwa. Z jednej bowiem strony, duchowni wykraczają przeciwko prawom świeckim nie jako duchowni, ale jako ludzie; wypada zatem, aby w tym razie sądzeni byli przez prawa ludzkie, naturalna rzecz również, aby ta władza, która stanowi prawa i przestrzega ich zachowywania, sądziła i karała takie wykroczenia. Można więc powiedzieć, że z natury rzeczy władza świecka ma prawo sądzić sprawy niekościelne wszystkich duchownych.

Co do pochodzenia prawa nietykalności kościelnej, niezgadzają się na jedno teologowie. „Przyznaję, mówi Natalis Aleksander [2]), że nietykalność kościelna odnośnie do spraw duchownych i czysto kościelnych pochodzi z prawa boskiego, lecz odnośnie do spraw doczesnych i świeckich, jakiemi są: płacenie długów, karanie po-

---

[1]) De Clericis, l. 1 cap. 26.
[2]) Hist. eccl. saecul. XV et XVI, in schol. ad art. 2.

pełnianych przez osoby duchowne występków, nie jako osób duchownych, ale jako ludzi występnych, np. kradzieże, zabójstwa, świętokradztwa i t. d., odnośnie do spraw tego rodzaju nie mogę się zgodzić, by nietykalność ich opierała się na prawie boskiem.“ Wszelako ogólnie przyjęta opinia naucza, że nietykalność ta, jeśli nie jest pochodzenia boskiego, to przynajmniej opiera się na prawie boskiem.

Cokolwiekby się zresztą sądziło o tej sprawie, to pewna, że wszyscy jednomyślnie się zgadzają na to, iż papież we wszystkich poszczególnych wypadkach może zawiesić prawo nietykalności kościelnej, albo przez jej całkowite zniesienie, jeśli ona jest z prawa kościelnego, albo też, w razie jeśli ona pochodzi z prawa bożego — przez orzeczenie, że w danych warunkach prawo boże nie obowiązuje.

Pytamy zaś, jak daleko iść mogą w tej sprawie ustępstwa ze strony Stolicy Apostolskiej? Nie łatwa na to odpowiedź; wszelako przypuszczać można, że papież nigdy nie będzie stawiał tej nietykalności jako niezbędny warunek pojednania społeczności świeckiej ze społecznością kościelną.

W konkordacie, zawartym z Austryą, wyraźnie powiedziano, że: „ze względu na trudne okoliczności Jego Świątobliwość zgadza się na to, by czysto świeckie sprawy osób duchownych, jak to: kontrakty ugodowe, długi, sukcesye testamentowe lub rodzinne były rozpoznawane i rozstrzygane przez sędziów świeckich. Z tegoż samego powodu Jego Świątobliwość nie sprzeciwia się, by sprawy duchownych w przedmiocie zbrodni i występków, karanych prawami państwowemi, były wnoszone przed sędziów świeckich [1]).

Te same ustępstwa bądź, wyraźnie bądź milcząco poczyniono Francyi, Belgii i prawie wszystkim innym krajom katolickim; i niema żadnych ze strony Kościoła danych, aby tenże Kościół chciał na przyszłość obstawać za zachowaniem praw kanonicznych w tej materyi. We Francyi szczególniej, od czasu konkordatu kapłani na równi z innymi obywatelami kraju bywają sądzeni przez trybunały świeckie, a przecież taki stan rzeczy nigdy nie spowodował zatargu między rządem i episkopatem lub Stolicą świętą.

Nauka więc i praktyka Kościoła w przedmiocie tej nietykalności kościelnej są bardzo rozumne i nadzwyczaj roztropne.

IV. O nietykalności *rzeczowej*, t. j. o nietykalności, jaką posiadały niegdyś rzeczy poświęcone Bogu, nie wiele mamy do powiedzenia. Główniejsze rodzaje tej nietykalności były następujące: odnośnie do miejsc świętych: prawo przytułku *(ius asyli);* odnośnie do dóbr kościelnych: wolność od podatków i prawo nieprzedawalności *(inalienabilitas).*

U wszystkich prawie narodów świątynie korzystały z prawa przytułku. W starożytności poganie, podobnie jak i żydzi, uważali miejsca i budynki poświęcone Bogu za niedostępne dla siły zbrojnej nawet wtedy, kiedy ona występowała w imię sprawiedliwości; nie chciano, by tam płynęła inna krew, prócz krwi ofiarnej,

---

[1]) Art. XIII i XIV.

poświęconej na cześć bóstwa. W ich oczach świętokradztwem był wszelki akt władzy wykonawczej w domu bożym, jako też ściągnięcie ręki na winnego, który udał się pod opiekę bóstwa, pozwalającego mu ukrywać się w jego świątyni. Toż samo uczucie poszanowania miejsc świętych skłoniło chrześcijan do podobnegoż postępowania, i od pierwszych wieków Kościoła widzimy prawo przytułku, zapewnione miejscom świętym zarówno przez prawo kanoniczne, jak przez prawo państwowe.

Okrom uczucia czci należnej Bogu inne jeszcze pobudki skłaniały starożytnych prawodawców do zachowania i rozszerzenia prawa przytułku, a mianowicie: brak osobistego bezpieczeństwa, bezsilność i stronniczość ówczesnej sprawiedliwości, wreszcie dzikość obyczajów, co wszystko bezustannie wystawiało na wielkie niebezpieczeństwo życie człowieka. Było więc pożytecznie dla dobra społeczeństwa świeckiego, by owa gwałtowna w przodkach naszych krewkość znalazła wędzidło w uczuciu religijnem, od wszelkich innych pobudek mocniejszem.

W dzisiejszych czasach Kościoły nigdzie w Europie nie posiadają prawa przytułku, i pewnie długo jeszcze nie będą go posiadały. I niema co tak bardzo żałować tego prawa ze względu na panujące dziś osłabienie wiary, osobiste bezpieczeństwo, jakie każdy dziś ma zapewnione, ze względu na niezmierne nadużycia, jakieby się z pewnością wyrodziły z prawa przytułku. Jakież to bowiem profanacye miejsc świętych, jakie zamieszanie we wzajemnych stosunkach obywateli państwa, jakież niebezpieczeństwa dla spokoju publicznego sprowadziłaby dziś dla każdego niemal kraju podobna instytucya!

Dla tego też-to Kościół w ugodach z państwami świeckiemi strzeże się bardzo nalegać na ten punkt karności kościelnej; w konkordacie austryackim, który najlepiej ze wszystkich urzeczywistnia w naszej epoce zgodę państwa z Kościołem, było po prostu zastrzeżone, aby „nietykalność miejsc świętych była szanowana o tyle, o ile na to pozwala sprawiedliwość i bezpieczeństwo publiczne,“ co w praktyce redukuje się prawie do zera. Co najwięcej, to pod tym względem żądać możemy, aby sprawiedliwość ludzka, wkraczając na miejsca Bogu poświęcone, nie zapominała o poszanowaniu należnem Temu, który jest samą sprawiedliwością, i od którego wszelka prawdziwa sprawiedliwość pochodzi.

Z tąż samą roztropnością odstąpił Kościół od należnych sobie niegdyś swobód w przedmiocie podatków. W oczach naszych przodków dobra kościelne były dobrami Boga samego, a tem samem już były całkowicie wyjęte z pod władzy panujących, i wolne od wszelkich ciężarów państwowych. Surowe kary kościelne nadawały sankcyę tej nietykalności, i pomimo pewnego oporu, społeczność świecka ją uznawała.

Przeglądając dzieje świata, dziwimy się niekiedy owemu zapałowi, z jakim Kościół bronił ustawicznie tego przywileju. Niesprawiedliwością byłoby przypisywać ten zapał chciwości duchowieństwa; papieże i biskupi kierowali się innemi pobudkami, daleko szlachetniejszemi, niż miłość dóbr tego świata. W istocie bowiem, majątek kościelny służył nietylko do zaopatrywania potrzeb i zabez-

pieczania niezależności duchowieństwa, ale nadto miał on zaspokajać potrzeby ubogich i kalek, których ciężar spadał podówczas na Kościół. Duchowieństwo walczyło przeto nietylko w swojej sprawie, ale i w sprawie biednych, których było, że tak powiem, ekonomem.

Ten właśnie wzgląd na pożyteczność majątku kościelnego, przeznaczonego na wydatki kultu publicznego, na utrzymanie szpitali i wszelkich dobroczynnych instytucyi, zarówno jak na utrzymanie duchowieństwa, tłómaczy nam, dla czego ta nietykalność wydawała się niegdyś tak naturalną. Co się zaś tyczy nietykalności, jaką się cieszyły osobiste majątki duchownych, to wzięła ona początek ze wspaniałomyślności panujących. I jedna i druga znikły dziś przeważnie i Kościół też zrzeka się ich z łatwością. Wolność od podatków miała niegdyś wysoką wartość z powodu chciwości i wszechwładzy książąt, którzy przez podatki, podzielone bardzo nierównomiernie, mogli w pewnych okolicznościach doprowadzić Kościół i instytucye dobroczynne do zupełnej nędzy. Dziś takie niebezpieczeństwo Kościołowi nie zagraża. Wreszcie i pobór podatków jest prawidłowy i mądrzej niż w owe czasy rozłożony.

Dodajmy do tego, że dziś Kościół obficiej niż wówczas korzysta z dochodów publicznych. Prawie wszędzie państwo przyczynia się przynajmniej w części do budowy i utrzymania świątyń, seminaryów, sług ołtarza, ma pieczę nad szkołami i nad pewną częścią ubogich, podczas gdy niegdyś wszystkie te obowiązki ciążyły wyłącznie na Kościele. Dziś, dzięki zasobom skarbów państwowych, bezpieczeństwo publiczne lepiej zapewnione, drogi wygodniejsze, stosunki bez porównania łatwiejsze. Z dobrodziejstw tych korzysta Kościół na równi z osobami prywatnemi; naturalna rzecz przeto, aby i on przyczyniał się w miarę możności do udogodnienia warunków ludzkiego życia? Oto przyczyny, dla których Kościół okazuje się tak łatwym w układach co do tego punktu; płaci on podatki we Francyi, w Belgii, w Austryi, we Włoszech, w całej niemal Europie, a nigdzie przecież nie uskarża się na nie, nigdzie nie żąda wznowienia swej dawnej nietykalności.

Z tych samych również powodów prawo kościelne *de non alienandis rebus ecclesiasticis* jest tylko częściowo zachowywane. Miało ono za podstawę cześć należną Bogu i wszystkiemu, co się do Boga odnosi; dobra kościelne uważano jako dobra Boga samego, *ideoque*, mówili nasi przodkowie, *in hominum commercio versari non possunt.* Co raz zostało poświęcone Bogu, nie powinno już nigdy tracić charakteru świętego, nie powinno zostawać na nowo własnością ludzi i służyć do celów świeckich.

Oczywiście, że taka delikatność uczucia religijnego byłaby dziś niezrozumiałą. Lecz przywilej nietykalności z innego jeszcze powodu był bardziej pozytywnego znaczenia, a mianowicie z powodu swej pożyteczności. Dobra, nadane Kościołowi, bywały zazwyczaj obciążane pewnymi ciężarami wieczystymi na rzecz ogółu, a mianowicie na rzecz ubogich; jeśliby prawa kościelne i świeckie dozwalały kapłanom a nawet i biskupom, stosownie do ich uznania, sprzedawać dobra kościelne, wystawiałyby na niebezpieczeństwo majątek ogółu i ubogich; nierzadko bowiem najlepsi kapłani i naj-

lepsi biskupi najgorszymi bywają administratorami w rzeczach doczesnych. Musiało zatem niebezpieczeństwu temu radzić prawo nieprzedawalności, utrzymujące wszystkie Kościoły partykularne pod opieką Stolicy Apostolskiej.

Nietykalność ta dzisiaj z wielką trudnością dałaby się pogodzić z prawami świeckiemi o wywłaszczeniu dla dobra publicznego, i ani skarb, ani wierzyciele nie zgodziliby się czekać na pozwolenie z Rzymu dla uzyskania prawomocności swych żądań, skoroby było rzeczą konieczną sprzedać jakieś dobra kościelne, aby ich zaspokoić. Kościół więc zrobił ofiarę i z tej nietykalności.

Otóż więc wyczerpaliśmy całą seryę główniejszych zarzutów, czynionych Kościołowi w kwestyi nietykalności kościelnej. Każdy człowiek dobrej woli przyzna, że nauka Kościoła w tej materyi ze wszech miar jest rozumna, i że postępowanie Kościoła jest nowym dowodem jego zdolności zastosowania się do potrzeb wszystkich czasów. *(J. B. J.).*

Ks. A. K.

KOŚCIÓŁ. *(Dobra kościelne).* — Dobra kościelne były po wszystkie czasy kamieniem obrażenia dla nieprzyjaciół Kościoła, wrogo występujących przeciwko nauce i przeciw praktykom kościelnym. Wszelkie kwestye w tym względzie można sprowadzić do trzech następujących punktów: 1) prawo własności, przynależne Kościołowi; 2) administracya dóbr kościelnych; 3) finansowy udział państwa w utrzymywaniu Kościoła.

1. Począwszy od drugiego wieku ery chrześcijańskiej, Apostolicy utrzymywali, że Ewangelia zabrania chrześcijanom, a tem bardziej duchowieństwu, posiadać jakąkolwiek własność osobistą; w trzy wieki później Pelagiusz i różni inni heretycy, przeciwko którym walczył św. Jan Złotousty, jako zbrodnię zarzucają duchowieństwu posiadanie dóbr doczesnych [1]). Takąż samą naukę głosił w średnich wiekach Arnold z Brescyi i przyznawał książętom prawo rozporządzania według ich woli dobrami kościelnemi; po nim te same błędy rozsiewali Piotr Valdo, legiści Ludwika Bawarskiego, w końcu Wiklef i inni. Heretycką naukę tego ostatniego wyraźnie potępił dekret Soboru Konstancyeńskiego.

Za naszych czasów przeciwnicy własności kościelnej nie popierają swej teoryi tekstami Pisma św., jak to zwykli byli czynić ich poprzednicy, lecz opierają się na rzekomych prawach państwowych. Zdaniem niektórych, „wszystkie instytucye od najpoważniejszych do najmniej poważnych zawdzięczają swoje istnienie narodowi, dla dobra narodu... A duchowieństwo jest jedną z tych instytucyi.“ Z tej zasady, jako absolutny wniosek wynika bezwzględne prawo narodu to jest państwa do zaprowadzania zmian w społeczeństwie kościelnem. Zdaniem innych, państwo, na mocy prawa *supremi dominii* może dla dobra publicznego przenosić na innych własność instytucyi publicznych, do rzędu których zalicza się i Kościół. Jedni i drudzy dochodzą do jednakowego wniosku: Kościół

---

[1]) Hom. IX in Ep. ad Philipp. — Obacz „Revue catholique de Louvain.“ Droit de propriété de l'Eglise, przez J. Moulart'a.

otrzymuje od społeczeństwa świeckiego prawo posiadania, a zatem społeczeństwo świeckie może odjąć mu to prawo całkowicie albo częściowo.

Wbrew wszystkim tym błędom wiara katolicka naucza, że Kościół ma prawo posiadania, i że posiada on z wszelkiemi prawami prawdziwego właściciela. Prawda ta, sama przez się bardzo widoczna opiera się nietylko na Piśmie św., ale nadto na prawie natury i na prawie wolności wyznań, zapisanem we wszystkich nowożytnych prawach państwowych.

Że Kościół otrzymał od samego Chrystusa prawo posiadania własności, o tem żaden katolik powątpiewać nie może; tak bowiem zawsze wierzyli Ojcowie Kościoła, sobory, duchowieństwo i wszyscy chrześcijanie.

Pierwszym dowodem dawności i stałości tej wiary jest fakt, że Kościół we wszystkich epokach swego istnienia zawsze posiadał dobra ruchome i nieruchome. Posiadał je wtedy nawet, kiedy dekrety Cezarów zabroniły mu posiadania; okazuje się to z postanowień Aleksandra Sewera, który nakazał zwrócić zabrany chrześcijanom kościół, i z prawa zwrotu Kościołowi jego własności, postanowionego przez Konstantyna Wielkiego. Zwłaszcza Kościół posiadał dobra od czasu, kiedy zaczęły go bronić prawa państwowe. Postanowił nadto, iż kradzież rzeczy kościelnej jest grzechem świętokradztwa.

Duchowieństwo więc wierzyło i nauczało swoim przykładem i swemi prawami karnemi, że Kościół otrzymał, od Boga prawo posiadania. Tak samo wierzyli wszyscy chrześcijanie, którzy czynili darowizny na rzecz kościołów i klasztorów.

Prawdę tę zresztą wyraźnie wypowiadają i bronią w swych pismach Ojcowie Kościoła, podczas gdy błąd jej przeciwny po wielekroć bywał potępiony, mianowicie zaś na soborze konstancyeńskim. Sobór ten, którego dekrety dotyczące wiary zostały potwierdzone przez Stolicę Apostolską, obłożył klątwą następujące zdanie: „Którzy zbogacają duchowieństwo działają przeciwko przykazaniu Pańskiemu.“ Następnie Papież Marcin V rozkazał zadawać każdemu podejrzanemu o herezyę następujące pytania: „Czy wierzysz, że osoby duchowne mogą bez grzechu posiadać dobra tego świata i własność doczesną?

Prawdę tę można też wykazać łatwo na tak zwanych dowodach teologicznych. W rzeczy samej, Pan nasz Jezus Chrystus, ustanowiwszy w założonem przez siebie kościelnem społeczeństwie kult zewnętrzny, sakramenta św. i kapłanów mających je sprawować, głosić Ewangelię i rządzić wiernymi, musiał zaopatrzyć Kościół we wszystkie, środki do spełniania tak wysokiego posłannictwa konieczne. Otóż Kościół potrzebuje świątyń, naczyń świętych do sprawowania świętych tajemnic, dóbr doczesnych do wyżywienia i przeodziania kapłanów, tudzież do przygotowania ich przez pobożne i staranne wychowanie, by mogli spełniać swoje wzniosłe zadanie. Z tego się okazuje, że Chrystus musiał dać Kościołowi prawo posiadania środków, dostatecznych do zadosyćuczynienia tym wszystkim potrzebom.

Lecz powiadają na to, iż codzienne jałmużny powinnyby wystarczać Kościołowi. Bez wątpienia, i one w braku innych dochodów należą się kapłanom, albowiem wedle słów Apostoła: „Kto kiedy żołniersko swym kosztem służy? kto sadzi winnicę a z owocu jej nie pożywa?... Jeśli my wam duchowneśmy rzeczy siali, wielka rzecz iest, ieślibyśmy wasze cielesne zęli?“ [1]).

Atoli żadne prawo nie zobowiązuje wyraźnie duchowieństwa do zużywania codzień tego co ono otrzymuje, bez względu na oczywiste niebezpieczeństwo znalezienia się nazajutrz bez chleba; żadne prawo nie zabrania duchownym zabezpieczać swej przyszłości za pomocą pozostających od codziennego utrzymania oszczędności. I owszem, przeciwnie, roztropność mu to nakazuje, a dobro Kościoła nawet tego wymaga, gdyby bowiem kapłan musiał zawsze mówić: Co będę jadł jutro? czem się przyodzieję? to pewna, że zbyt często troski o potrzeby materyalne odrywałyby go od bardziej ważnych obowiązków jego świętego posłannictwa.

Z drugiej znów strony, niema żadnego powodu, dla któregoby wierni, zamiast każdodziennych ofiar jałmużny, nie mogli ustanowić dochodów stałych, którychby Kościół był właścicielem. Wszak to jedyny środek zabezpieczający niezależność, godność i wykształcenie duchowieństwa; ludy chrzecijańskie zawsze w ten sposób pojmowały własność kościelną. Na podstawie przeto powyższych danych musimy zawnioskować, że wola-to Chrystusa Pana, aby Kościół miał prawo posiadania i aby w rzeczywistości posiadał.

Co się tyczy tekstów przytaczanych przeciwko tej prawdzie, to nie stanowią one żadnego poważnego zarzutu, albowiem ci, co się na nie powołują, albo przyznają Kościołowi władzę nauczania, albo jej zaprzeczają; w pierwszym wypadku odpowiedź łatwa, gdyż Kościół naucza, że może mieć własność i że Pismo św. jest natchnione; w drugim wypadku, nie mają potrzeby zajmować się pogodzeniem nauki Kościoła z nauką Pisma świętego. Wystarcza zresztą odesłać tych, co wymyślili ten zarzut, do dzieł wielkich komentatorów prawnych, gdzie znajdą odpowiedź na wszystkie zarzuty.

Lecz przejdźmy do dowodów innej natury. Zapytajmy, czy prawo przyrodzone w omawianej sprawie pozostaje w zgodzie z prawem boskiem, którego zasady przed chwilą wyłożone zostały. Mógłbym słusznie twierdzić *a priori*, że pomiędzy temi prawami niema sprzeczności, ponieważ i jedno i drugie ma Boga za sprawcę. Atoli, chcemy tu pytanie to zbadać samo w sobie, podług samych tylko zasad rozumowych.

Podstawą naszego dowodzenia niech będzie ta wielka i niezaprzeczona prawda, w kilku artykułach „Słownika“ wykazana, że Kościół nie zawdzięcza swego początku społeczeństwu świeckiemu. Prawda ta, jak się wyżej powiedziało, zaprzeczyć się nie da, a oto jeden z tysiącznych dowodów, które ją stwierdzają.

Człowiek, do podwójnego powołany celu, do szczęścia doczesnego i do wiecznego zbawienia, dla osiągnięcia obu tych celów je-

[1]) I Kor. IX, 8 i 11.

dnoczy się w społeczeństwo, gdyż tego odeń wymaga instynkt zachowawczy i potrzeby jego natury.

Stąd powstaje społeczeństwo świeckie czyli państwo i społeczeństwo religijne czyli Kościół: pierwsze zapewnia człowiekowi tu na ziemi spokój i szczęście, będące jego celem drugorzędnym; drugie pomaga mu do osiągnięcia szczęścia w niebie, które jest celem jego ostatecznym. Poświęcać społeczeństwo religijne na rzecz społeczeństwa świeckiego, byłoby to poświęcać cel ostateczny dla celu drugorzędnego, cel dla środka, wieczność dla doczesności. Kościół zatem istnieje mocą prawa wyższego albo przynajmniej równego prawu państwowemu. To zaś prawo przypuszcza zdolność posiadania, niepodobna bowiem Kościołowi istnieć bez dóbr doczesnych, bez świątyń, bez świętych naczyń i bez dochodów. Prawo do istnienia pociąga za sobą prawo posiadania wszystkiego, co jest niezbędnem do życia. A zatem sam przyrodzony rozum wymaga, żeby Kościół mógł być właścicielem.

Wiemy, że zarzucają, iż państwo nowożytne nie wierzy w życie przyszłe, że życie jest dla dzisiejszego państwa nieznanym dogmatem, a tem samem i nasze dowodzenie polega na błędzie faktu. Zarzut ten niczego nie dowodzi, ponieważ naprzód, nie jest rzeczą udowodnioną, aby nowożytne państwa nie wierzyły w życie przyszłe, a powtóre, w każdym razie nie wolno państwu zapoznawać tej zasadniczej prawdy prawa przyrodzonego; wreszcie, takie nie łatwe do wytłómaczenia zapoznanie żadnego nie dawałoby państwu prawa ani nad społeczeństwem do innych celów przeznaczonem, ani nad sumieniami jego obywateli. Ustanowione dla doczesnego szczęścia ludzi, społeczeństwo świeckie nie może bez zbrodni przeszkadzać swym obywatelom, aby szukali szczęścia w innem życiu, i co za tem idzie, aby tworzyli społeczeństwo religijne, zaopatrzone w środki niezbędne do swego istnienia. Państwo jest wszechwładne, ale tylko w zakresie swego przeznaczenia: jest to zasada zbyt często zapominana i zapoznawana przez nieprzyjaciół religii, zasada, którą bezustannie przypominać im trzeba.

„Kościół, mówi w tym przedmiocie X. Affre [1]), chociażby nawet w oczach niewierzącego prawodawcy nie posiadał nic boskiego, to jednak z chwilą, gdy nabiera tej cechy boskości w oczach ludzi wierzących, gdy na mocy posiadania tej cechy boskości urządził obyczaje, wierzenia, cały stan moralny narodu, w ciągu długiego szeregu wieków, z chwilą gdy się stał integralną cząstką jego państwowego ustroju i kiedy doń należy tak jak język, którym naród ten mówi, i jak powietrze, którem oddycha, to żaden prawodawca nie ma prawa go obalić i zniszczyć, ani ważnie, ani prawnie, ponieważ nie ma prawa powiedzieć: nie będziesz wierzył w ten lub ów dogmat, masz wierzyć w inne; nie będziesz czcił Boga inaczej, tylko tak, jak ja ci nakazuję: wyprzesz się Boga, którego czciłeś i ojcowie twoi czcili. Do mnie należy urabiać twoje sumienie. Niema nic, coby przechodziło mą władzę."

---

[1]) Traité de la propriété des biens ecclésiastiques, ch. 1, § 4.

Kościół więc ma prawo posiadania rzeczy doczesnych w granicach koniecznych do swego istnienia; taka jest pod tym względem nauka wiary, której rozum nie przeczy; lecz czy nowożytne prawodawstwa uznają tę prawdę?

Otóż zdają się one odrzucać ją w wielu swych rozporządzeniach, atoli wszystkie ją prawie przyjmują w zasadzie. Prawie wszystkie bowiem zapewniają obywatelom państwa wolność i obronę wyznania odnośnie do praktyk religijnych. A właśnie wykonywanie praktyk religijnych i zachowanie jakiegoś wyznania, któremu szczerze jest oddana jakaś ilość ludzi, a względnie wykonywanie praktyk religijnych i zachowanie wyznania katolickiego, wymaga, by społeczność złożona z mnóstwa wyznawców, posiadała dostateczne dochody na swe utrzymanie.

Czyżby bowiem był wolny Kościół, albo jakieś społeczeństwo religijne, a osobliwie Kościół katolicki, gdyby nie mógł zapewnić utrzymania swym kapłanom, ani dać im koniecznego wychowania, ani posiadać świątyń i naczyń świętych, ani rozsyłać misyonarzy, ani wspomagać ubogich, ani nauczać nieumiejętnych, co wszystko przecież wymaga mnóstwa środków materyalnych. Tem samem już, że nowożytne prawodawstwa głoszą wolność wyznań, uznają, iż kościoły mają prawo posiadania własności materyalnej. Odmawianie im tego prawa równałoby się w praktyce niekonsekwencyi i niesprawiedliwości.

Co więcej, byłoby to ze wszystkich tyranii najnieznośniejszą względem obywateli tyranią. Jakto, wszak jeśli prawodawstwo przyznaje właścicielowi prawo rozrządzania swą własnością na cele bezrozumne a często na wszelkiego rodzaju wybryki, jeśli przyznaje mu prawo używania i nadużywania swej własności, miałożby to samo prawodawstwo zaprzeczać mu prawa poświęcenia cząstki dóbr swoich na cele pobożne dla dostąpienia odpuszczenia grzechów? miałożby mu ono zaprzeczać prawa wznoszenia domów modlitwy i zakładów wychowawczych dla uposażenia sług bożych przy chrześcijańskich świątyniach, czynienia zapisów Kościołowi w tym celu, by on ze swej strony mógł wspierać lub nauczać ubogich? Szydziłby chyba z wolności, ktoby podobne prawo wolnością nazywał. A więc pewną jest rzeczą, że nowożytne prawodawstwa, aczkolwiek ubocznie tylko, uznają przecież prawo posiadania, które społeczność religijna otrzymała z prawa natury i z wyraźnej woli bożej.

2. Państwo niezadowolnione z powstrzymania wzrostu majątku kościelnego, chce nadto przywłaszczyć sobie jego administracyę. Z prawa przyrodzonego zarząd majątku kościelnego należy do Kościoła, ponieważ Kościół jest wyłącznym właścicielem dóbr swoich, atoli prawnicy na poparcie żądań i uroszczeń państwa przytaczają rozmaite dowody bardzo wątpliwej wartości, które tu poznać musimy. Pierwszym z tych argumentów jest korzyść rolnictwa, przemysłu, jednem słowem, ogólnego dobrobytu. Duchowieństwo, powiadają, nie umie uprawiać roli, ani spożytkowywać swych kapitałów na rozwój przemysłu, skutkiem czego bogactwa, jakie duchowieństwo posiada, pozostają nieprodukcyjnemi w jego ręku, a przeto ogólne dobro wymaga, by państwo wzięło udział w zarządzie dóbr kościel-

nych dla zużytkowania tych sił, które inaczej byłyby stracone dla dobrobytu narodowego.

Argument ten nie wytrzymuje krytyki, o czem zresztą każdy może się przekonać, gdy dokładnie pozna, co duchowieństwo zrobiło dla postępu rolnictwa, a nawet przemysłu. Boski założyciel Kościoła nie włożył nań obowiązku starania się o postęp rolnictwa i przemysłu; ale dobro dusz, honor religii i własne jej dobro wkłada na duchowieństwo, zwłaszcza jeśli ono posiada większą własność ziemską, ścisły obowiązek nie pozostawania w tyle za dokonywającym się w świecie postępem materyalnym. Jest to obowiązek, którego duchowieństwo nigdy nie zaniedbywało, a mieszanie się państwa do administracyi dóbr kościelnych przynosiłoby więcej szkody, niż korzyści. A zatem wzgląd na rzekome dobro ogólne nie upoważnia państwa do krępowania wolności Kościoła w administrowaniu jego własnego majątku.

Obrońcy zasady o wszechpotędze państwa przytaczają na drugiem miejscu dobro ludu chrześcijańskiego. Zła administracya majątku kościelnego, powiadają oni, może pozbawić katolików pewnych posług religijnych, do których oni mają prawo, albo też zmuszać ich moralnie do nowych ofiar, które przy dobrej administracyi byłyby zbyteczne. Państwo zatem, dbałe o dobro swych obywateli, ma prawo czuwać, by dobra przeznaczone na potrzeby służby bożej i na cele dobroczynne, nie zostały rozproszone albo użyte przez duchowieństwo na inne cele.

Nadto w obecnej chwili państwo przytacza trzecią jeszcze pobudkę, skłaniającą je do odebrania Kościołowi zarządu jego majątku. Powiadają mianowicie, że od czasu konfiskaty majątków kościelnych państwo zobowiązało się prawie wszędzie, a szczególniej we Francyi, do pokrywania wydatków na zewnętrzną służbę ołtarza, których nie mogłyby pokryć resztki wielkiego niegdyś majątku kościelnego. Z tego rozporządzenia wynika, iż zapomogi, żądane od skarbu publicznego, zwiększają się lub zmniejszają względnie do tego, czy dobra jest lub zła administracya dóbr kościelnych. Państwu przeto zależy na tem, by administracya ta była roztropna i mądra, by sumy, których ono dostarcza, były spożytkowywane z korzyścią dla obu społeczności. Zdaje się więc, że z tego powodu nie można odmówić państwu pewnego wpływu na zarząd majątku kościelnego.

Ale pytamy, jak daleko wpływ ten ma sięgać? Trudno to określić, gdyż musi się on zmieniać stosownie do okoliczności jako też do wysokości udzielanej przez państwo zapomogi, a także stosownie do prawodawstwa państw poszczególnych. Można tylko w ogóle na powyższe zarzuty odpowiedzieć, że interwencya państwa powinna być taka, aby Kościołowi pozostawiała możność rozporządzania swym majątkiem, i aby tym sposobem Kościół mógł zapobiegać nadużyciom, jakieby mogły wyniknąć z konieczności przyjmowania znaczniejszych zapomóg ze strony państwa.

3. Z omawianemi powyżej kwestyami łączy się jeszcze jedna kwestya, mniej ważna w praktyce, ale stanowiąca przedmiot bardzo ożywionych sporów pomiędzy katolikami a wolnomyślicielami.

W obecnej chwili we wszystkich prawie państwach europejskich Kościół żyje z resztek swego dawnego majątku i z indemnizacyi, jaką otrzymuje od rządów; po za Europą utrzymuje się on z dobrowolnych ofiar pobożnych dziatek swoich. W tych warunkach Kościół, tak jak jego boski założyciel, żywi się ubogo chlebem, który codziennie otrzymuje, i tem się zadawalnia. Lecz czy nie ma on prawa liczyć na poparcie społeczeństwa świeckiego? Czyż państwo nie jest obowiązane przychodzić z pomocą Kościołowi w utrzymaniu służby bożej?

Gdyby była mowa o państwie katolickiem, utrzymującem w sobie jedność religijną, odpowiedź byłaby łatwa. Lecz przypuśćmy, że jest tu mowa o państwie, jak np. Francya, w którem wszystkie religie mogą być wyznawane i w którem prawo pozostawia każdemu obywatelowi wolność nienależenia do żadnego wyznania; to i w takim nawet razie państwo obowiązane jest ponosić koszta religijnego kultu. Dobro bowiem spokoju publicznego i dobro obyczajów wymaga, żeby potrzeby religijne narodu były zaspokojone, a obywatele kraju mają prawo wymagać, by państwo przychodziło im w tym razie z pomocą, podobnie jak mogą wymagać, żeby im dostarczało, wedle możności, środków do wychowywania dzieci. Tym wszystkim zaś wymaganiom państwo czyni zadość przy pomocy środków pieniężnych, te przeto są również konieczne do utrzymania religijnego kultu, który wyznaje większość lub znaczna część obywateli kraju.

Zresztą budżet wyznań, nawet w naszej hypotezie, nie byłby, jak to zbyt często przypuszczają niektórzy, łaską darmo udzieloną, którą społeczeństwo świeckie obdarzałoby religijną społeczność; byłby to tylko objaw wdzięczności za otrzymane ze strony Kościoła dobrodziejstwa. Któż to bowiem, jeśli nie religia i Kościół utrzymuje w narodzie dobre obyczaje, porządek, pokój? Państwa poświęcają rokrocznie setki milionów na utrzymanie armii, sądów, na oświatę publiczną, i wszyscy za to je chwalą. Z jakiej—że racyi tedy owe krzyki na niewielkie sumy, jakie państwo wydaje na potrzeby religijnych wyznań? Wszak prawda to niezawodna, że bez religii żadne państwo istnieć nie może. Widocznie zatem w gruncie rzeczy w tych narzekaniach tkwi jedynie tylko nienawiść do religii, albo też jakaś niewytłómaczona nieznajomość rzeczy.

Lecz może kto powie: państwo postępowałoby niesprawiedliwie względem mniejszości ludzi wolnomyślnych, ponieważ zmuszałoby tę mniejszość do płacenia podatków na instytucyę, której ona nie chce uznawać, której nie potrzebuje i którą nawet pogardza.

Tak rozumują wolnomyślni, lecz rozumowanie ich jest błędne w zasadzie.

Dziś wszystkich obywateli państwa można podzielić pod względem religijnym na dwie klasy: na wierzących i niewierzących. Pierwsi, stanowiący ogromną większość, żądają, by państwo było religijne, jak oni, a tem samem, aby się przyczyniało do utrzymania religii; drudzy, stanowiący mniejszość, żądają, by państwo, tak jak oni, było bezreligijne albo obojętne i co za tem idzie, aby się nie przyczyniało do utrzymania religijnego wyznania. Ponieważ niema innego środka i państwo musi być albo religijne albo bezreligijne,

popełniałoby ono przeto jawną niesprawiedliwość, gdyby hołdowało opinii mniejszości, a pomijało przekonania większości.

A więc przypuściwszy nawet, że państwo mogłoby być *a priori* religijne albo obojętne, jest ono dziś jeszcze obowiązane we wszystkich krajach być religijnem, ponieważ taka jest wola większości obywateli.

Stańmy na innem stanowisku. Czyby nie można upatrywać w państwie pośrednika, obowiązanego do ześrodkowywania w sobie wszystkich usiłowań obywateli, wyznających jakąś religię, w celu pokrywania kosztów wyznania religijnego, podobnie jak to państwo ześrodkowuje usiłowania tychże obywateli w celu oparcia się nieprzyjaciołom na zewnątrz, w celu poskromienia wewnętrznych nieporządków, w celu kształcenia dzieci, rozwijania kupiectwa, przemysłu, handlu i t. p.? Możnaby nawet powiedzieć, że to jest główna racya bytu społeczeństwa świeckiego. Czy wystarcza więc wola niewielu do przeszkodzenia większości w spełnianiu obowiązków religijnych?

Są tacy, co za żadną cenę nie chcą wojny, a jednak podatkami ich opłaca się stała armia, wznoszą się twierdze, wyrabia się broń, i nikt nie ma prawa uskarżać się na to. Skoro dwa cele krzyżują się w jakiemś państwie, i trzeba czynić zadość jednemu i drugiemu, niesprawiedliwością byłoby uwzględniać życzenia mniejszości i poświęcać dla niej prawa większości. Tak więc, jest to jedna z nieuniknionych trudności w społeczeństwie, lecz zarazem jest to trudność, którą trzeba znosić cierpliwie, jeśli się chce mieć korzyści, jakie w zamian za to przynosi życie społeczne.

Powtarzamy jeszcze raz w streszczeniu: budżet wyznań jest prawie wszędzie ścisłym długiem, zaciągnionym przez państwo od Kościoła; budżet ten nie obraża niczyjego prawa, a w granicach określonych konkordatami utrzymanie wyznania jest obowiązkiem, ciążącym na każdem oświeconem społeczeństwie. *(Dr. J. D.)*

Ks. A. K.

KRÓLOWIE. *(Boskie prawa K'lów.)* — Nauka o boskiej władzy królów, albo jak ją niektórzy nazywają, nauka *teokratyczna*, inaczej bywa pojmowana przez Kościół, a inaczej przez tych, co przeciwko niemu walczą. Zarzuty, jakie nieco niżej będziemy rozbierali, przekonają nas, jak błędne są o tej nauce mniemania. Obaczmy więc naprzód, jak ją Kościół pojmuje i jak ją wykłada. Przedewszystkiem usuńmy na stronę pewne cudowne fakta, kiedy jakiś mąż boży, jakiś sędzia, prorok, dyktator, jak np.: Mojżesz, Samuel, Saul, Dawid, otrzymuje bezpośrednio od Boga władzę polityczną, której charakter jest widocznie nadprzyrodzony, tak ze względu na jej początek jak i ze względu na jej cel. Zauważmy jednak, iż wedle świadectwa historyi świętej władza ta nie jest koniecznie ani nieomylną, ani wiecznie trwałą; ma ona swoje granice, zastrzeżenia i wyższe prawa nad sobą, które obowiązana szanować, ma również i obowiązki swoje, których powinna dopełniać. Usuńmy także na stronę władzę kapłańską, udzieloną od Boga cudownie albo i niekoniecznie cudownie pewnym osobom, które posiadają albo też nie posiadają władzy politycznej; w Starym Testamencie bowiem spo-

tykamy kapłanów-królów, jak Melchizedech i—prawdopodobnie—naczelnicy pokoleń, książęta krajów; i w Nowym Testamencie widzimy Najwyższych Kapłanów, którzy posiadają władzę doczesną na mocy swego kapłańskiego stanowiska oraz na mocy faktów historycznych, które opatrznościowo sprowadziły założenie Państwa Kościelnego. Chcemy więc tu mówić tylko o władzy świeckiej politycznej, jaką posiadają królowie, dynastye panujących, docześni naczelnicy narodów i państw świeckich.

1. Ci naczelnicy, ci książęta, ci królowie, ci cesarze, bez względu na to, czy są chrześcijanami czy też poganami, katolikami czy niekatolikami, skoro tylko ich tytuł był prawny i posiadanie ustalone, zawsze byli uważani przez Kościół za posiadających władzę, której rozkazy obowiązują na sumieniu. Nowy Testament jest stanowczy pod tym względem i nie potrzebujemy przytaczać tutaj dobrze znanych tekstów. Tradycya katolicka jest na tym punkcie wiernym i przekonywającym komentarzem Pisma Św.

2. Ale żadna władza nie może obowiązywać na sumieniu, jeśli nie ma początku wyższego nad zwyczajną wolę ludzką. Sumienie ludzkie bowiem nie podlega nikomu tylko Bogu i tym, którzy mają władzę rozkazywania w imieniu Boga. A taką właśnie jest władza królów, gdyż ona opiera się na powadze Boga.

3. Ale w jaki sposób Kościół tłómaczy jej pochodzenie? Czy naucza, że, pominąwszy owe szczególne wypadki, o których mówiliśmy wyżej, Bóg bezpośrednio udziela władzę książętom, niezależnie od wyboru narodu?—Niektórzy teologowie tak nauczają, ale Kościół nic stanowczego pod tym względem nie orzekł. Jeśli Kościół udziela konsekracyi królom i cesarzom, jeśli przy tym obrzędzie daje im zdrowe nauki i pożyteczne rady, jeśli wzywa na nich i stara się otrzymać dla nich obfite łaski niebieskie, to jednak, z wyjątkiem pewnych wypadków, obwarowanych prawem publicznem średnich wieków, nie uważa tej konsekracyi za obowiązkową dla książęcia, za nieodłączną od jego władzy, za konieczną, ażeby narody mu podlegały. Kościół nie naucza, że władza królewska jest, co do swej istoty, nadprzyrodzona, odrębna, niepostradalna, że ma charakter sakramentalny i niestarty, jak sakramentalny charakter chrztu i kapłaństwa, lecz uznaje za równie prawną, równie szanowną władzę prezydenta rzeczypospolitej szwajcarskiej lub amerykańskiej, jak władzę króla Hiszpanii lub Portugalii.

4. Kościół tak dalece nie przyjmuje za swoją tej nadzwyczajnej teoryi o boskich prawach królów, którą weń wmawiają, że nie zabrania niektórym znakomitym teologom wypowiadać zasady, że w początkach istnienia narodów władza rzeczywiście i faktycznie z prawa natury, z prawa boskiego, spoczywała w ludzie, w zgromadzeniu, które ją przekazywało zwierzchnikowi jednemu albo wielu zwierzchnikom, których to zgromadzenie obierało. Podług tego tedy systemu pierwotna forma każdego rządu byłaby republikańska. Inni zaś teologowie, na pewniejszych może niż tamci podstawach oparci, sądzą, że początkowo lud nie posiadał władzy zwierzchniczej aktualnie, lecz tylko potencyonalnie, jednakże on to obierał sobie formę rządu, on wyznaczał zwierzchnika, on był powodem, że zwierzchnik ten otrzymywał od Boga prawną władzę rozkazywania. Dwie te opinie

całkowicie różne od rewolucyjnych opinii Jurieu'go i Russeau'a przyjęte zostały przez większość szkół katolickich; obiedwie przypuszczają pierwiastkowy udział ludu w sprawie władzy zwierzchniczej i w sprawie dynastyi.

5. Teraz więc można sobie wytłómaczyć, jakim sposobem w średnich wiekach mógł Kościół w pewnych okolicznościach potwierdzać, doradzać, wywoływać, a nawet nakazywać detronizacyę niektórych panujących i całych dynastyi królewskich; jakim sposobem mógł się godzić na pewne zmiany rządów i niektóre przewroty polityczne; jakim sposobem, szanując prawa cudze i nie chcąc nikomu wyrządzać krzywdy, mógł wchodzić w stosunki i żyć w zgodzie z rządami, które miały początek w rewolucyi. Otóż więc wszystko to się działo dla tego, że nikt nie może mieć niezmazalnego charakteru królewskiego, jak może mieć np. niezmazalny charakter kapłański lub biskupi; że pomiędzy ludem a jego głową zachodzi wyraźna lub domyślna umowa, i że pogwałcenie tej umowy może pociągnąć za sobą prawne zmiany w stosunku politycznym jednych do drugich; wreszcie, że najpierwszym i istotnym punktem tej umowy u narodów chrześcijańskich jest punkt, który zabezpiecza poszanowanie praw i przykazań boskich, praw i przykazań kościelnych.

6. Nie ulega wątpliwości, iż Klemens XIII (Breve z d. 17 Września 1763) i Leon XIII (Encyklika z d. 20 Czerwca 1881), słusznie odrzucają teoryę Jana Jakóba Rousseau, podług której naród może zawsze *ad libitum* odwołać podług upodobania mandat, który, jakby z łaski spodobało mu się udzielić rządowi. Nie ulega też wątpliwości, że wobec Kościoła katolickiego władza jest własnością tego, który ją jako głowa ludu sprawuje, i żadną miarą nie jest odwołalna podług upodobania i kaprysu tegoż ludu. Atoli nauka ta jest obca wszelkiej krańcowości, a Stolica Apostolska niejednokrotnie dała dowody, iż umie się tej krańcowości na korzyść rządzonych opierać.

II. Po tylu i tak długich wywodach możemy, zdaje się, przejść bezpośrednio do rozważenia kilku zarzutów, zwróconych bezzasadnie przeciwko katolickiej teoryi. Odnośne zarzuty są następujące: 1) Kościół tak dalece wierzy we wcielenie bóstwa w królów, iż na sumieniu zobowiązuje okazywać im posłuszeństwo. 2) Uznaje w nich charakter święty, udziela im go i czci ich w liturgii. 3) Zabrania targać się na ich koronę i na ich osobę, jako na osobę pomazańców bożych. 4) Przyznaje im prawa wyższe, niż innym ludziom, nawet w rzeczach religii: nie byważ to król *biskupem w sprawach zewnętrznych?* 5) Pomimo to wszystko Kościół mniemał, iż pracuje dla swego dobra, póki się wreszcie nie opatrzył, że ściągnął na się niechęć demokracyi.

III. W zarzutach tych wiele jest przesady i wiele niewiadomości.

1. Nigdy Kościół nie wierzył we wcielenie bóstwa w królów. Jakkolwiek byliby wielcy i potężni, zawsze ich miał za ludzi i postępował jak z ludźmi, stosując do nich przepisy naturalnego i nadnaturalnego prawa boskiego. Kościół wymaga od wiernych posłuszeństwa nietylko dla królów, ale tak samo dla zwierzchników

państw republikańskich, dla wodzów armii wojskowych, dla urzędników świeckich, dla ojców rodziny i w ogóle dla przedstawicieli wszelkiej legalnej władzy.

2. Wprawdzie Kościół uznaje w królach jako w pomazańcach bożych pewien święty charakter, niemniej jednak, nawet po ceremonii ich królewskiego poświęcenia i pomazania, uważa ich zawsze za ludzi świeckich. Ten więc charakter święty w oczach Kościoła o tyle jest święty, o ile źródło ich władzy jest boskie, a wszak władza ta znajduje się i w wielu innych osobach, jak w prezydentach rzeczypospolitych, których przecież Kościół nie ubóstwia. Co się tyczy czci, oddawanej w liturgii pewnym cesarzom i królom, to takowa nie bywa im przyznawana ani wyłącznie ani powszechnie. Jest ona w warunkach określonych wyrazem należnej im wdzięczności, korzystnem dla ogółu uznaniem większej ich powagi, wymowną przestrogą zarówno dla królów jak dla narodów, i niczem więcej.

3. Rzecz pewna, iż Kościół jaknajsurowiej potępia i zabrania wszelkich gwałtów, wymierzonych przeciw osobie lub koronie królów, nie tyle z przyczyny ich poświęcenia, boć nie wszyscy bywają poświęcani, ile raczej dla ich wielkiej powagi, dla dobra społeczeństwa, dla pokoju i zgody między rządzącymi i rządzonymi, dla zażegnania i uniknienia rokoszów państwowych oraz szkód zazwyczaj nieobliczonych, jakie z wszelkich nieporządków i zamieszek państwowych dla ogółu społeczeństwa wynikać muszą.

4. Sam już fakt posiadania władzy daje królom i przywódcom narodów pewne wyższe prawa, a niekiedy pewne prerogatywy w kwestyach polityczno-religijnych, ale też Kościół obok tego naucza, że obowiązki ich są stosunkowo ważniejsze a odpowiedzialność za nie większa, aniżeli zwykłych obywateli państwa; nadto że oni obowiązani są dawać przykład innym, ulegając ściśle i chętnie prawom i wymaganiom sumienia.

5. Wspierając królewską władzę doczesną swoją duchowną powagą, Kościół nigdy nie miał na względzie polityki i własnego wyrachowania. Znał on dobrze niebezpieczeństwa, jakie mu zagrażały ze strony książąt i ludów; w kolei wieków nabrał pod tym względem dużo doświadczenia. Lecz pragnieniem jego było i jest zawsze zachowanie samego pojęcia władzy w każdem społeczeństwie ludzkiem, jako też jej rzeczywiście nadziemskiego pierwiastku. Władza ta zarówno jest niezbędna dla demokracyi, jak dla arystokracyi i monarchii, a może nawet tej pierwszej więcej, aniżeli innym. Kościół zaś, wiedząc o tem, nawet demokratycznej władzy swego poparcia nie szczędzi.

Prw. *Cavagnis*, Instit. juris publ. eccl.; *Maulart*, l'Eglise et l'Etat; *Sauvé*, Questions religieuses et sociales de notre temps; *X. Bp. Janiszewski*, Kościół i państwo.... Poznań. *(Dr. J. D.)*

Ks. A. K.

KRÓLOBÓJSTWO, ob. art. *Tyranobójstwo.*

KRYTYKA BIBLIJNA U RACYONALISTÓW. — Krytykę w ogólności można określić w następujący sposób: rozróżnienie prawdy od nieprawdy we wszystkich rzeczach. Pierwsza zasada tak pojętej krytyki jest ta: Nic nie przyjmować, ani o niczem nie twierdzić bez odpowiednich dowodów. Tak pojmowana krytyka jest bardzo chwalebna, a zgodne z tą pierwszą jej zasadą postępowanie jest najzupełniej rozumne. Gdyby tem tylko była krytyka racyonalistowska i gdyby tylko chciała nie wyrokować o czemkolwiek, dopóki nie pozna stosownych dowodów, nie możnaby jej było stawiać żadnego zarzutu. Słusznie mogłaby się ona szczycić chwalebnym tytułem: krytyki naukowej. Lecz zobaczymy niebawem, że wiedza, z jakiej się racyonalistowska krytyka chełpi i do jakiej rości sobie prawo monopolu, jest tylko zwodniczym pozorem, który najmniejsze nawet badania łatwo rozwiać zdołają. Sama nawet podstawa, na której myśli ona osadzić całą budowę swych wniosków, jest wyraźnie antynaukowa i najoczywiściej błędna. Co więcej jeszcze, przypuszczając nawet trwałość tej podstawy, to same już sposoby badania bywają najczęściej zwodnicze i do rozróżnienia prawdy od kłamstwa niezdolne.

Wszystkim swym pracom racyonalista za podstawę daje następującą zasadę: *Pierwiastek nadprzyrodzony nie istnieje; jest on niemożliwy.* Twierdzenie to stanowi dlań pewnik niezbity; stawia on go przed każdem dalszem swem rozumowaniem; a jeśli takiego racyonalistę zapytamy, co mu daje prawo do wyłączania pierwiastku nadprzyrodzonego z badań naukowych, odpowie nam z pewnem lekceważeniem, że zasada powyższa jest koniecznym i oczywistym wynikiem naukowym. Znakomity mówca w paryskim kościele Notre-Dame, O. Felix, osadza tu na miejscu bezbożną krytykę następującem zarówno ścisłem jak wymownem rozumowaniem: Jak gdyby na przekór tym pięknym frazesom niedowiarków, pierwiastek nadprzyrodzony jest żyjący w ludzkości, cała ludzkość weń wierzy, a wierzy tak głęboko, tak koniecznie, że ile razy próbuje zupełnie się wyzbyć pierwiastku prawdziwie nadprzyrodzonego, to znaczy pierwiastku chrześcijańskiego, ucieka się wtedy do nadprzyrodzoności kłamliwej, zmyślonej, niemożliwej; wtedy fantazmagorye mesmeryzmu lub widzenia spirytyzmu zastępują w wykolejonej i próżnej duszy wiarę w prawdziwą nadprzyrodzoność i prawdziwy chrystyanizm! „Wobec tej jak słońce jasnej prawdy, do krytyki należy jasno i ściśle wykazać, że to powszechne i nieustanne dążenie do nadprzyrodzoności jest wiecznem i powszechnem urojeniem: wniosek to, zdaje się, zanadto poważny, aby ludzkość czuła się w obowiązku go udowadniać.“ A teraz, pytam tych wszystkich, którzy czytali księgi racyonalistów, albo którzy słyszeli ich rozprawy, gdzie się znajduje to udowodnienie? Co do mnie, wyznam to głośno: szukałem wszędzie po ich księgach karta za kartą dowodu twierdzenia, na punkcie tak stanowczym zadającego uroczyście kłam chrystyanizmowi i ludzkości, i dowodu takiego znaleść nie mogłem: twierdzenia znajdowałem wszędzie, dowodów nigdzie!... Tak, nigdzie, powiadam. Boć jakże mógłbym je znaleść? Krytyka nietylko niczego tu nie dowodzi, ale nawet nie próbuje dowodzić.... Wszak sama to głosi, a w tym razie możemy jej wierzyć: „Co do zagadnienia podstawowego, około którego obraca się rzecz o fakcie objawienia i nadprzyrodzoności, to zagadnienia tego nigdy nie dotykam. I czy naprawdę ni-

gdy? I dla czegóż to, szanowny myślicielu, nie dotykasz nigdy tego najwyższej doniosłości zagadnienia? Posłuchajcie, jaką daje on na to odpowiedź: Panowie, zagadnienie to nie może być dla was pouczające: dla tego, że roztrząsanie takiego zagadnienia nie jest naukowe, i „dla tego, że wiedza niezależna już z góry przyjmuje to zagadnienie za rozwiązane.“ A więc już rozumiem! Krytyka zdradza przed wami swe tajemnice. Tak więc, jest-to objaw nowej nauki, a ja was pytam, panowie, czy objaw ten jest dosyć pozytywny? Tym tedy sposobem zagadnienie rozstrzygnięte, zagadnienie nad zagadnieniami, krytyka niezależna roztrząsać go nie będzie; ona je *z góry uważa za rozstrzygnięte;* i to, uważajcie dobrze, dla tego, że jest *nauką niezależną*, i że z tego powodu rzekomo posiada prawo przypuszczania z góry tego, czego udowodnić nie chce lub nie może. W rzeczywistości takie jest oto naukowe rozumowanie, którego nie znamy i któremu uczeni nasi dziwić się będą mogli do syta!... Jakto! wszak ośmnaście wieków nauki i geniuszu macie przed sobą i przeciw sobie; za pierwiastkiem nadprzyrodzonym i boskim macie cały legion wielki i świetlany wszystkich mistrzów katolickości; co mówię? macie całą olbrzymią armię naukową, niosącą słowa i sztandar Chrystusa; i wy mówicie: „nie mam się co wdawać w wyjaśnienia z polemistami i teologami, i nigdy z nimi sporów wieść nie będę... Chrześcijanie, pozbawieni światła krytyki, są to umysły ograniczone i gotowe nazawsze takimi pozostać; nie warto sporów wieść z nimi; byłoby to bowiem chcieć przekonać człowieka dzikiego o niedorzeczności jego fetyszyzmu.“

I te oto umysły *ograniczone i gotowe takimi nazawsze pozostać* w rozmaitych czasach noszą imiona Orygenesa albo św. Augustyna, Anzelma albo św. Tomasza z Akwinu, Bossueta albo Fenelona, Descartes'a albo Leibnitza!... Taka to jest owa wspaniała krytyka, która zarzuca religiom a nadewszystko chrystyanizmowi, że się sam wszystkim z góry narzuca; oto krytyka, która właśnie sama się narzuca, bez rozpraw i badania, bez argumentów i udowodnień; taką jest oto owa krytyka zestawiona z nauką, obrana ze wszystkich właściwości i przymiotów wiedzy; oto jest owa krytyka, której wykazano, że jako wnioski naukowe i jako wyniki swych odkryć podaje nam tylko próżne hypotezy i uprzedzenia swego nierozumu. I wierzyć tu dopiero po tem wszystkiem, że krytyka jest nauką!“ [1]).

A teraz, czegóż oczekiwać mamy po budowie stawianej przez racyonalistowską krytykę na tej pierwszorzędnej antynaukowej podstawie? Głęboka i różnorodna erudycya nie omieszka zapewne znieść to tej budowy kamieni artystycznie obrobionych, ale całość zapadnie się niechybnie, zostawiając po sobie tylko zwaliska i szczątki. Odrzuciwszy zresztą te przenośnie, możemy śmiało twierdzić, że przeczenie pierwiastku nadprzyrodzonego panuje wszędzie w badaniach i rozumowaniach krytyki niedowiarczej; tam nawet gdzie przeczenie to zdaje się nie zwracać uwagi na pierwiastek nadprzyrodzony, jeśli się wniknie do głębi rzeczy, pozna się niebawem, że przyczyną całego tego jej postępowania jest jakiś fakt nadprzy-

---

[1]) Conférences de Notre-Dame, an. 1864, I-re conf., I-re partie.

rodzony, o którego zatarcie jej chodzi. Tak dalece, że krytyka ta kuleje zawsze na tem, co sama najgoręcej pragnie w innych napiętnować, t. j. na owej *ratio dogmatica.* Stąd to między innemi woli ona dowody wewnętrzne, aniżeli świadectwa zewnętrzne; dla tego to często znalazłszy się wobec tłumu świadków, stwierdzających istnienie faktu nadprzyrodzonego, bez względu na wszystko widzi się zmuszoną do jego zaprzeczenia, i wtedy właśnie ucieka się do pewnego rodzaju anatomii literackiej, odkrywającej w danem piśmie wszystko, co odnaleść pragnie, i zwycięskim okrzykiem woła: „Pomylili się świadkowie albo nas w błąd wprowadzają; dowodzę tego temiż samemi rzeczami, o których oni świadczą. A przeto, nie ufajmy już odtąd świadkom, a zaufajmy własnym tylko badaniom, pytajmy samych faktów i patrzmy, czy to, co one nam mówią, zgadza się z prawdą."

Ponieważ chcemy tu przedewszystkiem mówić o krytyce racyonalistowskiej w zastosowaniu jej do studyów biblijnych, przeto na kilku przykładach okażemy, jak jest traktowane Pismo św. przez tych uczonych niedowiarków. Szkoła racyonalistowska jednozgodnie zaprzecza autentyczności Pentateuchu, który cała tradycya chrześcijańska i żydowska uważa za dzieło Mojżesza. Jakiż jest prawdziwy powód tego zaprzeczenia? Oto ten: skoro się przypuści, że Mojżesz napisał Pentateuch, trzeba będzie tem samem przypuścić rzeczywistość faktów przezeń opowiedzianych; ponieważ Mojżesz opowiadał o nich ludowi, który był naocznym ich świadkiem, nie można przeto przypuścić, aby one były opowiedziane inaczej, aniżeli się stały. Otóż, mnóstwo tych faktów było oczywiście nadprzyrodzonych, a tem samem nietylko fałszywych, lecz i niemożebnych. A zatem nie można przypuścić, aby one były opowiedziane przez Mojżesza. — Takie rozumowanie jest w oczach racyonalizmu rozumowaniem ostatecznem i nieodwołalnem; odtąd już tylko idzie o wynalezienie dowodów na potwierdzenie z góry powziętego założenia. Atoli, wszystko co nam pozostało ze świadectw starożytnych, jednozgodnie oświadcza się przeciw temu założeniu. Ale to nic nie znaczy; świadectwa te są bez znaczenia; zanadto późne i źle rozumiane; omylił się cały naród żydowski; błąd ogólny podzielał Jezus i Apostołowie; sama tylko krytyka nowoczesna na przekór wszystkim ma słuszność. Tylko ona sama odnalazła to, czego wieki poprzednie nigdy nie przeczuwały, a mianowicie, że autentyczność jakiegoś pisma może być udowodniona tylko wewnętrznemi danemi tegoż pisma. A zatem do dzieła! Pentateuch, badany w samym sobie, powiada rzeczona krytyka, przedstawia się badawczemu oku jako jakaś rapsodya bez związku: a zatem, wielu snać pisarzy składało się na jego układ; znajdują się w nim pewne powtarzania i sprzeczności, nie mogące być dziełem jednego i tego samego pisarza, zwłaszcza nie mogące być dziełem Mojżesza, męża rozumnego i względnie wykształconego. Są w tym Pentateuchu pewne wskazówki, które dowodzą, że opowiadane tam wydarzenia należą do epoki bardzo odległej od czasu ułożenia dzieła. Wszystko to przedstawione jest i ułożone, jak gdyby jaka obrona adwokata. Co się zaś tyczy niezliczonych ustępów, które w Pentateuchu namacalnie dowodzą pracy kogoś współczesnego omawianym wypadkom, racyonalista albo ich nie dostrzega, albo je przypisuje oszustwu. „Czyż nie było potrzeba

w istocie, aby pisarz podawał się w obec ludzi za wielkiego prawodawcę, żeby dziełu swemu nadać pożądaną doniosłość?"

Zdumiewać się przychodzi na widok owego nadmiaru erudycyi, jaką rozwija szkoła racyonalistowska, by doprowadzić do końca niezdrowe to i zatrute dzieło, którego sposoby wykazaliśmy powyżej; zapewne, że pośród tego chaotycznego nagromadzenia szczegółów nieco pereł zebraćby można, ale dobrze rozważywszy to wszystko, poważny i nieuprzedzony umysł zachwiać się nie da, mówiąc: „Wszystko to niczego nie dowodzi!" i pozostanie nadal bardziej niż kiedykolwiek przekonanym, że Pentateuch nie miał innego autora krom wielkiego prawodawcy Izraelskiego.

Tego samego zupełnie systemu używają racyonaliści do obalenia powagi naszych świętych Ewangelii; w opowiadaniach ewangelicznych wszędzie przed oczyma krytyki racyonalistowskiej staje widmo nadprzyrodzoności; za wszelką więc cenę usunąć je trzeba; przypuszczają tedy racyonaliści, że cel ten osiągną przez zaprzeczenie, aby te opowiadania były dziełem pisarzy współczesnych wypadkom, o których oni opowiadają; od tej już chwili w marzeniach krytyki racyonalistowskiej staje się rzeczą dowiedzioną, że ewangelie, trzy pierwsze przynajmniej, nie są pismami autentycznemi. A wtedy już, świadkowie starożytności, jakkolwiek byliby wielcy, usuwani bywają przez proste nieuwzględnianie ich świadectwa, spór cały opiera się prawie wyłącznie tylko na dowodach wewnętrznych, a krytyka tryumfuje, wyobrażając sobie w niemądrej swej pysze, iż do gruntu zburzyła nieśmiertelne dzieło Syna Bożego..

A cóż dopiero powiedzieć o egzegezie racyonalistowskiej? Dopóki idzie o rzeczy obojętne dla porządku nadprzyrodzonego, racyonalista i chrześcijanin łatwo zgadzają się z sobą w tłómaczeniu biblijnych tekstów; lecz skoro raz tę granicę przekroczą, natychmiast zaczyna się zaznaczać olbrzymia między nimi różnica. Dla chrześcijanina, albo przynajmniej dla katolika, wszystko w Piśmie św. jest natchnione przez Boga, a tem samem wszystko, co twierdzi pisarz święty, jest nieomylnie prawdziwe; dla tego też katolik nie dopuści nigdy żadnego wykładu, tej prawdomówności biblijnej przeciwnego; racyonalista zaś, przeciwnie, nie przeoczy żadnej sposobności, by posądzić pisarza świętego o błąd lub kłamstwo. Ilekroć naprzykład historyk biblijny będzie w niezgodzie—choćby tylko pozornej—z historykiem świeckim, ten ostatni zawsze będzie miał słuszność w oczach racyonalisty, a historyk święty niechybnie będzie błądził. Jeżeli naprzykład idzie o wyjaśnienie opowiadania cudownego jakiegoś faktu, katolik przyjmie opowiadanie to tak, jak ono opisane jest w Biblii, oraz przypuści nadprzyrodzoną interwencyę bożą; u racyonalisty zaś wyjaśnienie to zazwyczaj zależy od systemu, jaki przyjął odnośnie do autentyczności księgi świętej. Albo więc naruszy tekst święty, aby opowiadany wypadek wydawał się zgodnym z prawami natury, albo też samo opowiadanie biblijne, obrane z czysto-historycznego swego charakteru, będzie dlań mitem lub legendą. Tak naprzykład opowiadanie o upadku pierwszych naszych rodziców w raju jest dla wielu racyonalistowskich krytyków mitem filozoficznym, tłómaczącym początek złego na świecie; aniołowie, zwiastujący pasterzom narodzenie się Odkupiciela, są to kupcy, niosący pochodnie w rękach i śpiewający pieśni celem odstraszenia nieprzyjaciół, zagrażających im w podróży i t. d.

Taka jest oto krytyka racyonalistowska; z chwilą, kiedy staje na gruncie nadprzyrodzoności, widzi wszystko pod kątem samowoli i uprzedzenia. Nie przestraszają jej najdziwaczniejsze teorye i hypotezy, byle jej tylko pomagały do ocalenia swego palladyum: „Żadnej nadprzyrodzoności! nie istnieje ona! jest wprost niemożliwa!“ I tymi-to sposobami ośmiela się krytyka racyonalistowska przywłaszczać sobie monopol wiedzy biblinej i przeciw katolikom zwracać te same zarzuty, któreśmy przeciw niej postawili. Wygodnie wam, prawowierni, powiada ona, krzyczeć na uprzedzenia i samowolę, wam, którzy za podstawę waszej krytyki i egzegezy stawiacie zasadę natchnienia i cały ów szereg niezłomnych dogmatów, w obec których wszystko ma się ugiąć, i fakta historyczne, i kontekst biblijny, i paralelizm i t. d. Odzywając się w ten sposób, przeciwnicy nasi nie widzą, albo udają że nie widzą, iż nasza sprawa jest bardzo od ich sprawy różna. Oni odrzucają nadprzyrodzoność *à priori*, nigdy nie udowadniając swego przeczenia. My zaś, przeciwnie, gdy w badaniach naszych biblijnych opieramy się na zasadzie natchnienia i na zasadzie analogii wiary, wynikającej z całości prawd dogmatycznych, to z góry już udowadniamy — naprzód możliwość nadprzyrodzoności, następnie samo istnienie nadprzyrodzonego faktu boskiego natchnienia Biblii; otrzymujemy od Kościoła i właściwymi argumentami udowadniamy zasady dogmatyczne i moralne, w skarbnicy objawienia zawarte; udowadniamy w szczególności nieomylność kościelnego nauczycielstwa, i właśnie przy świetle tych zasad bezpiecznie posuwamy się naprzód. Ponieważ zaś prawda sama sobie przeczyć nie może, przeto, rzecz bardzo jasna, że zarówno w krytyce naszej jak w egzegezie czyli tłómaczeniu Biblii dochodzimy do wniosków, zgodnych z zasadami, które są dla nas udowodnionemi prawdami.

Dzieła do porady: *Bacuez et Vigouroux:* Manuel biblique t. I, Intr. gen. v. VI, art. II; Histoire Sommaire de l'exégèse chrétienne § III; Exégèse moderne; Ancien Testament, Le Pentateuque, v. I, art. III, de l'authenticité du Pentat. Tom III Introd. au Nouveau Testament, v. II. Des systèmes rationalistes. *Félix*, Le progrés par le christianisme. Conférences de Notre Dame de Paris, annèe 1864, 1-re conf., 1-re partie, 4-e confer. *Vigouroux*, Les livres saints et la critique rationaliste, t. II, ks. IV, t. III. *X. Zaremba*, „Biblia wobec nowoczesnej krytyki i egzegezy,“ Warszawa, 1891.

(J. Corluy.)
X. F. P.

KRYTYKA BIBLIJNA U KATOLIKÓW. — Niedowiarkowie i niektórzy protestanci z wielkiem lekceważeniem zwykli mówić o naszych studyach i naukowych pracach nad Pismem świętem. Według ich mniemania studyom tym i pracom brak zupełnie krytyki, to jest rozumowego rozstrząsania przedmiotu. Dla katolików rzymskich, powiadają oni, całem Pismem świętem jest Wulgata łacińska; przyjmują oni wszystkie jej części, nie odróżniając tego co jest apokryficzne od tego co autentyczne; bez żadnego zgłębiania przyjmują tłómaczenie łacińskie nawet w tych miejscach, w których ono wcale nie odtwarza natchnionego tekstu oryginalnego; ze słyszenia tylko znają teksty oryginalne i nie troszczą się wcale o wyjaśnienie

tymi tekstami ciemnych i niejasnych miejsc Wulgaty. Wreszcie nieświadomość i niedbalstwo katolików pod tym względem zachodzi, ich zdaniem, tak daleko, że zwykle przywiązują się do jakiegoś powierzchownego sensu wyrażeń, pozornie w nich zawartego, a ginącego zupełnie, skoro się oddzielne wyrazy porówna z całym kontekstem, czyli rozwojem myśli w danych zdaniach. Taki jest w ogólnym zarysie zarzut racyonalistów; zobaczmy więc, czy słuszny.

A najpierw, wykazaliśmy na innem miejscu, że Kościół katolicki, przyjmując za autentyczne wszystkie księgi ze wszystkiemi ich częściami, tak jak się znajdują w starożytnej łacińskiej Wulgacie, zastosował się tylko do apostolskiego podania i że tym sposobem rządził się w tej sprawie wskazówkami najzupełniej zdrowej krytyki. (Ob. art. *Kanon Ksiąg świętych).*

Co do innych zarzutów, to możnaby je poniekąd odnieść do pewnych ascetycznych pisarzy i do niektórych teologicznych popularyzatorów; ale najwyższą niesprawiedliwością byłoby stawiać je Kościołowi i tym kościelnym doktorom, których katolicy ze czcią zaliczają do mistrzów teologicznej wiedzy. Zresztą sami nawet pisarze ascetyczni, używając tekstów Wulgaty w innem niż w dosłownem znaczeniu, mogą na swe usprawiedliwienie powiedzieć, że w tłómaczeniu swem tekstów biblijnych mają raczej na względzie sens akkomodacyjny, aniżeli dokładny sens świętego pisarza. Wiadomo bowiem, jak wielką doniosłość ma w teologii ascetycznej akkomodacyjny sens pisma świętego. Wyznajemy wszelako, że takie tłómaczenie wcale nie tłómaczy ascetycznych pisarzy, przystosowywa jednak do nich pewne łagodzące okoliczności.

Rozejrzyjmy się teraz w postępowaniu Kościoła i jego nauczycieli. Sobór Trydencki w dekrecie *De editione et usu sacrorum librorum* łacińską Wulgatę orzekł za autentyczną, to jest, z pomiędzy wszystkich łacińskich przekładów Biblii, jakie w owym czasie były w użyciu, uznał ją za własną, za swój tekst urzędowy, „ten starożytny przekład Wulgaty, który w ciągu tylu wieków, otrzymał był już aprobatę Kościoła.“ Wskutek tego Sobor nakazuje, aby „tenże sam dawny przekład... uważano za autentyczny we wszystkich czytaniach, dysputach, kazaniach i wykładach publicznych, jako też zabrania, aby ktokolwiek śmiał go odrzucać pod jakimkolwiek pozorem.“

Objaśniając ten dekret, najpoważniejsi teologowie zwracają uwagę, że: 1) Ojcowie soboru wcale nie mówią, aby się powinno Wulgatę stawiać wyżej nad teksty oryginalne, lecz tylko po nad przekłady łacińskie, wówczas w obiegu będące; 2) że orzekając Wulgatę autentyczną, nie mają zamiaru orzekać przez to, aby ona była we wszystkich szczegółach zgodna z oryginałem, lecz tylko, że w Wulgacie nie może być żadnego błędu, żadnej błędnej doktryny w zakresie dogmatu i moralności; 3) że ci ojcowie żadną miarą nie zabraniają porównywać Wulgaty z tekstami oryginalnymi i z innymi przekładami, czy to dawnymi czy nowożytnymi; jako też z porównania tego wyciągać pierwiastki, zdolne sprostować to, co w autentycznym przekładzie Wulgaty może być ciemnego lub niedokładnego; 4) że w ich rozumieniu rzeczy, nie znaczy to odrzucać Wulgatę, lecz raczej poddawać ją ze wszelkiem należnem jej uszanowaniem krytycznemu badaniu. Wnioski powyższe jasno widnie-

ją ze świadectwa teologów, którzy byli obecni na soborze trydenckim, takich np. jak Vega, Titelman, Laynez,—z wyjaśnień, dawanych przez kardynałów legatów, którzy na soborze prezydowali, i wreszcie z korespondencyi tych legatów z kongregacyą, ustanowioną w Rzymie do śledzenia w imieniu papieża za pracami soborowemi. Po tem wszystkiem zaś, niech nam powiedzą przeciwnicy nasi, w czem mógł tamować prace rozsądnej krytyki dekret soborowy o autentyczności Wulgaty?

Zresztą wystarcza przejrzyć dzieła wielkich tłómaczy, napisane od czasu soboru trydenckiego, aby się przekonać, że owe rzekome przeszkody, stawiane jakoby rozumowej krytyce przez dekret soboru, są czczem urojeniem. Tę samą swobodę ruchów względem przekładu urzędowego, znajdujemy u tych pisarzy, co u pisarzy dawnych, poprzedzających sobór trydencki. Czytajmy np. dzieła takiego Maldonata, Patrizzi'ego, Beelen'a i t. d., a przekonamy się, z jaką to drobiazgową starannością roztrząsają oni niezgodności Wulgaty z tekstami oryginalnymi i z dawnymi przekładami, opuszczając niekiedy bez skrupułu przekład urzędowy, a przenosząc nadeń przekład inny, który im się zdaje więcej uzasadniony.

Wszak nie od XVI w. dopiero zaznaczają się prace katolików w dziedzinie krytyki biblijnej. Począwszy już od pierwszych wieków chrześcijaństwa utorowali jej szeroką i wspaniałą drogę tacy Augustyni i Hieronimowie. — Augustyn w swym wspaniałym traktacie *De Doctrina christiana* po mistrzowsku ustala zasady tłómaczenia Biblii; a traktat ten służy pod pewnym względem za podstawę temu wszystkiemu, co od owego czasu pisano w zakresie hermeneutyki świętej. Ten sam doktor Kościoła łączy zasadę z praktyką, zwłaszcza w swych czterech księgach o zgodności ewangelistów, księgach, które od końca do końca są dziełem drobiazgowej krytyki. Co zaś do Hieronima, to każdy wie dobrze, jak się on odznaczał w rozumnem pojmowaniu ksiąg świętych... Cokolwiek miało styczność z Biblią, nie uszło krytyki tego człowieka, zarówno biegłego we wszystkich naukach, jakich wymaga egzegeza, jak obdarzonego niezależnością umysłu i siłą woli, zdolnemi mężnie stawić czoło wszystkim sprzecznościom w obronie prawdy. Nowożytni najgłówniejsi uczeni nie znaleźli nic lepszego i nic zupełniejszego nad zasady przyjęte przez św. Hieronima przy sprawdzaniu tekstu podług Siedmdziesięciu i łacińskiego przekładu Nowego Testamentu, jako też przy jego tłómaczeniu Starego Testamentu podług oryginału hebrajskiego. W odleglejszej jeszcze epoce czasu spotykamy zadziwiające prace Orygenesa, poświęcone całe krytyce greckiego tekstu Septanty. Również i Kościół grecki szczyci się uczonymi komentarzami, jakie mu pozostawili św. Jan Chryzostom, Teodoret, Teofylakt, Ekumeniusz. Wszyscy ci tłómacze przywiązują się do literalnego znaczenia tekstu świętego i tłómaczą go zazwyczaj z wielką dokładnością. Średniowieczni tłómacze biorą sobie za przewodników w wyjaśnianiu ksiąg świętych św. Augustyna i św. Hieronima: w dobrej więc szkole się obuczają. Główna ich wartość polega na tem, że rozpowszechniają tłómaczenia tych dwu wielkich mistrzów. W naszym wieku po nieszczęsnych przewrotach i prześladowaniach, patrzymy na szczęśliwe przebudzenie się nauk teologicznych. W szczególności zaś studya biblij-

ne rozwijają się bardzo wśród katolickiego duchowieństwa: we Włoszech, w Niemczech, we Francyi, w Belgii i t. d. Duchowieństwo to wydało mnóstwo prac znakomitych zarówno o Biblii w ogólności, jak o poszczególnych jej księgach; w chwili zaś, gdy te wyrazy kreślimy, pewne kółko jezuitów niemieckich zajmuje się wydawnictwem całego kursu Pisma św., skreślonego w języku łacińskim, a obejmującego wszystko, cokolwiek nowożytne nauki dostarczają dla historyi i tłómaczenia ksiąg świętych. Pomnikowe to dzieło przynosi zaszczyt nietylko uczonym swym autorom, ale nadto także Kościołowi, dla chwały którego ci mężowie pracują.

Może nam kto zarzuci, że wszystkie te prace są wynikiem prywatnej inicyatywy pewnych katolickich uczonych, ale że chcianoby wiedzieć, co uczyniła najwyższa władza kościelna dla krytyki biblijnej. Czyż ta staranność, z jaką władza kościelna chwali wszystko, co zmierza do wyniesienia kościelnej Wulgaty, i to wrogie usposobienie względem wszelkiego niezgodnego z nią przekładu Biblii (świadkiem jest potępienie przekładu Now. Testamentu Mons'a), czyż to wszystko, powiadam, nie jest dowodem, że Stolica Rzymska krzywem okiem patrzy na niewczesną gorliwość tych swoich zwolenników, którzy się oddają krytycznym studyum nad Pismem świętem? Czyż poparła kiedy Stolica św. ich prywatne usiłowania, czyż okazała im kiedy coś więcej nad przymusowe tolerancyjne milczenie?

Na każde z tych pytań postaramy się dać wystarczającą odpowiedź. Kościół, przyjmując Wulgatę za swój tekst urzędowy, ma tem samem obowiązek czuwać, aby teskt ten był w należytem poszanowaniu u jego wyznawców. Ponieważ w Wulgacie podaje nam słowo boskie natchnione, słusznie przeto wymaga, aby przekłady Pisma św. nie podawały nam tegoż samego słowa bożego w innej odmiennej formie, lecz przeciwnie, aby były wiernem odbiciem przyjętego przezeń tekstu łacińskiego. — Stosownie do tej bardzo rozumnej zasady, Stolica święta potwierdzając np. tłómaczenie Allioli'ego, za powód swego przychylnego sądu podaje między innemi zgodność tego przekładu z tekstem Wulgaty; przeciwnie zaś, Nowy Testament Mons'a uległ potępieniu ze strony Rzymu po części dla tego, że w niektórych miejscach zamiast znaczenia Wulgaty podał znaczenie tekstu greckiego. Nie znaczy to bynajmniej, aby Rzym zakazywał przekładu tekstów oryginalnych; owszem przeciwnie, aprobata kościelna upoważniła, naprzykład, tłómaczenie z oryginału hebrajskiego księgi Joba, dokonane przez Le Hir'a, tłómaczenie Psałterza, dokonane przez Patrizzi'ego i Mabire'a; ale Rzym nie mógłby pozwolić, aby przekłady tego rodzaju wydawano jedynie i poprostu jako przedstawiające tekst tych ksiąg natchnionych. Kto chce nic więcej, tylko tłómaczyć Biblię i tłómaczenie swe drukiem ogłaszać, powinien we wszystkiem naśladować Wulgatę, to znaczy tekst urzędowy czyli autentyczny. Kościół tego wymaga i ma prawo wymagać, jeżeli nie chce być ze sobą samym w sprzeczności. Co zaś do innych prac krytycznych, przedsiębranych czyli ogłaszanych drukiem przez katolików w granicach prawomyślności katolickiej, to nie natrafiły one nigdy na najmniejszy nawet opór ze strony Stolicy Apostolskiej. Owszem przeciwnie, już za naszej pamięci Pius IX oddał na usługi O. Vercellone'go wszystkie skarby

biblioteki watykańskiej celem dopomożenia mu do ogłoszenia różnych odmiennych czytań tekstu Wulgaty; oraz przyjął łaskawie ofiarowaną sobie dedykacyę tego dzieła. Co więcej, tenże papież dozwolił protestantowi Tischendorfowi skopiować *Kodeks Watykański*, rozmawiał całą godzinę z tym znakomitym uczonym; ten zaś ze swej strony w jednej ze swych przedmów złożył należny hołd wspaniałemu obejściu się z nim wielkiego papieża, a nawet posunął się do tego, że dedykował mu jedną ze swych krytycznych prac nad Nowym Testamentem. Ten sam wspomniany wyżej Vercellone ogłosił w Rzymie rozprawę, w której tak śmiałe wydaje zdanie o autentyczności niektórych części Wulgaty, że Frazelin uważał się w obowiązku jawnie odeprzeć takowe; a przecież jednak Vercellone nie był za to niepokojony przez władzę kościelną i papież nie przestał darzyć go swą życzliwością. Franzelin znów zawdzięcza swą kardynalską purpurę uczonym swym pracom teologicznym. A przecież ani jednego nie znajdujemy między autorami teologii dogmatycznej, któryby tak daleko jak on posunął krytykę tekstów biblijnych przy udowadnianiu tez dogmatycznych. Również i sławny nasz papież Leon XIII niczego nie zaniedbuje, aby zachęcić duchowieństwo do poważnych studyów, a wie on z pewnością dobrze, iż w duchownych seminaryach dobrze urządzonych pierwsze miejsce zajmuje studyum Pisma św., i że wszystkie zdobycze nowoczesnej wiedzy bywają wyzyskiwane na korzyść tej nauki. W ostatnich czasach wielki nacisk położył na konieczność studyów biblijnych w sławnej encyklice *Providentissimus Deus*. Wnioskujemy przeto z tego wszystkiego, że uczona krytyka biblijna nietylko nie znajduje przeszkody w Kościele katolickim, lecz owszem zawsze ma w nim wszelką opiekę i pomoc.

Lecz zdaje się, że to nie wystarcza naszym przeciwnikom; gorszą się oni z nadużyć, jakie w skutek braku krytyki ustawicznie się spotykają u katolickich pisarzy, profesorów, kaznodziejów, — nadużyć, które Kościół, jak mówią, swoją pobłażliwością lub nawet zachętą osłania, udziela bowiem bezustannie aprobatę kościelną książkom, w których teksty Pisma św. są źle przytaczane i bez dostatecznego zrozumienia ich stosowane.

Na ten zarzut taką dajemy odpowiedź: Kościół wogóle potępia wszelkiego rodzaju nadużycia; ale ma zwyczaj bardzo umiarkowanie używać swej władzy karnej w poszczególnych wypadkach; Kościół jest matką, a jako matka pragnie, aby nad rządami jego panowała słodycz i łagodność. Dla tego też, chociaż z nieubłaganą stanowczością karci to wszystko, co narusza jego wiarę i moralność, to jednak pobłażliwie toleruje niektóre nieszkodliwe jakieś zboczenia, w jakie dzieci jego dobrą wiarą wciągnąć się dały. Udzielana przezeń approbata książek pobożnych lub teologicznych bynajmniej nie oznacza zgody jego na pojęcia, wygłoszone w tych książkach; poręcza on tylko ich naukową prawowierność.

(*J. Corluy*).
X. F. P.

KRZYŻ. Niema, zdaje się, nic bardziej właściwego chrześcijaństwu, jak krzyż i cześć, jaką mu się oddaje. Mimo to jednak, wielu autorów dziś utrzymuje, że kult krzyża jest pochodzenia pogańskiego, i że chrześcijanie przyjęli to godło od pogan, ażeby

uczynić łatwiejszem przejście od religii starożytnych do religii nowej. Mourant-Brock, który wydał dzieło w obronie tej opinii [1]), przytacza na korzyść jej wszystkie ważniejsze dowody. Cała rozprawa Mourant-Brock'a, od początku do końca opiera się na mylnem przypuszczeniu; bierze on bowiem za jedno dwie rzeczy, pomiędzy któremi zachodzi ledwie jakieś podobieństwo czysto materyalne: krzyż Chrystusa i pewne narzędzia albo znaki, podobne do krzyża.

Cóż to jest więc krzyż chrześcijański? Zaiste, nic innego, tylko narzędzie męki, na którem umarł Chrystus. Cześć, jaką oddajemy krzyżowi, ma jedynie za cel przypomnienie śmierci Chrystusa Pana, pośrednika między ludźmi a Bogiem, — przypomnienie odkupienia przez śmierć tę dokonanego — miłości i dobrodziejstw Boga, tudzież konieczności dla każdego człowieka pracowania nad zbawieniem duszy. Zastosowanie i cześć krzyża mają za cel Chrystusa i Jego mękę.

Cóż więc mogą mieć wspólnego krzyż chrześcijański i owe znaki albo narzędzia, które ukazują się w przedstawieniach i w obyczajach pogan? Bez wątpienia, w tych przedstawieniach i zwyczajach nie było nic takiego, coby się odnosiło do boskiego założyciela chrystyanizmu albo do Jego męki. Nikt też zapewne nie zechce utrzymywać, żeby owe figury, uważane niekiedy za krzyże, wyobrażały znane pod tą nazwą narzędzie męki. Jakimże więc sposobem mógł istnieć krzyż pogański? Jakim sposobem można utrzymywać, że chrześcijanie przyjęli to godło od ludów politeistycznych?

Rzecz oczywista, że nie mogli oni przyjąć od swych przeciwników tego, czego tamci nie posiadali, i o czem nie mieli nawet pojęcia. Ktoby twierdził, że krzyż istniał u pogan, ten popełniałby błąd całkiem niewytłómaczony, jeżeli nie dobrowolny; nadużywałby znaczenia wyrazów i mieszał dwie rzeczy zupełnie różne, korzystając z tej właściwości języka, na mocy której znaczenie pewnego wyrazu przenosimy z jednego przedmiotu na drugi, w rzeczywistości zupełnie inny, ale pod pewnym względem podobny.

Tak więc „krzyżem nazywa sią każda figura, każde narzędzie złożone z dwóch lasek, z dwóch kawałków jakiegokolwiek materyału, poprzecznych i przecinających się pod kątem prostym. O tych dwóch kawałkach mówimy, że się krzyżują, podobnie jak o przecinających się dwóch drogach i t. d. Otóż, ponieważ znaleziono pewne znaki tego rodzaju u pogan, przeto utrzymywano, że „krzyż“ chrześcijański ma być pochodzenia pogańskiego.

Na tym właśnie dwuznaczniku Mourant-Brock oparł całą swoją książkę. Krótkie te uwagi wystarczałyby już do wydania sprawiedliwego sądu o tej książce; ale musimy wejść w niektóre szczegóły, dla przekonania czytelnika, iż rzeczywiście nic więcej niema w tem prawdziwie nowożytnym zarzucie.

Mourant-Brock zaczyna od twierdzenia, że pierwszym posiadaczem krzyża był poganizm, i, aby dowieść swego zdania, przytacza ustępy z Waring'a (*Ceramic art*), gdzie powiedziano, że znaleziono krzyż na pewnem naczyniu greckiem, pochodzącem z okresu od siódmego do piątego wieku przed Chrystusem; że spotyka się go także u rasy łacińskiej przed naszą erą, podobnie jak w In-

[1]) „Croix paienne et croix chretienne,“ E. Leroux, Paris. wydanie drugie (tłómaczenie z angielskiego).

dyach, gdzie był symbolem Buddy; że znajdują go również w Skandynawii i dalej jeszcze na północy. „Te różnych kształtów krzyże, dodaje Waring, ukazują nam u narodów pogańskich w starożytności bardzo rozpowszechnione odmiany godła bóstwa życia wiecznego, błogosławieństwa.“

Ksiądz Pluche i inni podają, że egipcyanie oznaczali swe bóstwo Kanopus literą *t* albo *T*, i że szaty kapłanów bożka Horus'a były pokryte krzyżami o czterech równych ramionach (+). Krzyż był także rozpoznawczym znakiem prawowierności w Buddyzmie.

Następnie wspomniany autor podaje wyobrażenie krzyża z Teb, potem wyobrażenie opaski Bachusa, pokryte również takiegoż kształtu (+) krzyżami; wspomina też o złotych krzyżach, znalezionych w grobach Myceny przez doktora Schliemana, i żartuje z Achillesa i Hektora, idących do walki z krzyżem na piersi, podobnie jak niektóre niewiasty za naszych czasów idą na bal lub do kościoła.

Ażeby owładnąć zupełnie naszym umysłem, odrysowywa nam z wyobraźni *krzyż* (!), który zdobił niegdyś pierś króla assyryjskiego, Samsi-Vula, i to krzyż ogromny. Potem zaś dodaje: „Co może mieć wspólnego Samsi-Vul, syn Salmanezera, z krzyżami?“

„Co może mieć wspólnego? Ma on zawieszony na szyi największy i najgrubszy z krzyżów. Dobrze powiedziałem: *zawieszony na szyi.*“

„Krzyżem nad krzyżami jest krzyż Samsi-Vula!“ Co za dziwna logika! amulet króla Assyryi jest bardzo gruby, najgrubszy ze wszystkich amuletów; a więc musi to być krzyż nad krzyżami!

A Mourant-Brock dodaje:

„Pektorał, napierstnik, czyż to nie kościelny wyraz? Z pewnością, gdyż Samsi-Vul, jak papież, jest kapłanem i królem, pektorał przeto musi być wyrazem najodpowiedniejszym. Kapłan, król, chociaż poganin, nosi pektorał jak papież; stąd wniosek, że względnie do nas, jeśli mogę tak powiedzieć, papież zajmuje to samo miejsce, co poganin. Tylko, że jak wyżej zauważono, poganin ma przed papieżem pierwszeństwo *starożytności.*“

Rozumowanie to odnośnie do pektorału, jest prawdziwie komiczne. Papież zostaje tu poganinem, na równi z nim niegodnym czci z naszej strony, ponieważ nosi na piersi przedmiot, będący *negacyą poganizmu.* Niepodobna iść dalej w niedorzecznem rozumowaniu.

I zauważmy, iż owo podobieństwo polega na tem, że dwa te znaki składają się z czterech cząstek, które się krzyżują prostopadle. Dość zresztą porównać dwa te przedmioty, ażeby dojrzeć jak dalekie jest między niemi podobieństwo (+ †).

Prawda, że aby te krzyże uczynić bardziej podobnymi, prawdomówny autor pozwala sobie na maleńkie oszustwo i czterem ramionom krzyża papieskiego daje długość zupełnie równą.

Maurant-Brock czyni spostrzeżenie, że krzyż tak zwany grecki albo maltański jest bardzo podobny do amuletu czyli krzyża Samsi-Vula, i stąd wnioskuje, że krzyż maltański już w starożytnych czasach istniał w Assyryi. — Zapewne więc kawalerzy świętego Jana lub też biskupi wschodu odgadli wynalazek, jaki etnologia uczynić miała zaledwie w pięć wieków później!

Dalej Mourant-Brock zestawia obok siebie dwa wizerunki; jeden Astarty, fenickiej bogini nieczystości, drugi św. Małgorzaty, które według niego, stanowią dwa ogniwa jednego i tego samego łańcucha pojęć, ponieważ obydwa te wizerunki trzymają w ręku takie same godła. I oto jak je wyjaśnia podług autorów piszących o numizmatyce. Święta Małgorzata trzyma krzyż, a Astarte trzyma kij zakończony na podobieństwo krzyża, *baculum in crucem efformatum*. A więc, wnioskuje przenikliwy ten numizmatyk, „krzyż jest również godłem tego nieczystego bóstwa fenickiego.“

I tu znów jesteśmy wobec dobrowolnego pomieszania dwóch pojęć, którem Mourant-Brock ratuje swą tezę. Narzędzie, zakończone na sposób krzyża, ma to być krzyż, który czczą chrześcijanie; tymczasem nasz krzyż, narzędzie męki, na którem Zbawca nasz życia dokonał, są to dwie sztuki drzewa, prostopadle względem siebie umieszczone jedna na drugiej.

Następnie wspomniany autor przechodzi do Meksyku. I tutaj znowu znalazł on rzeczy bardzo dziwne. „Meksykanie używali także *krzyża*, jako godła bóstwa deszczu; przeto też przenieść cześć z jednego krzyża na drugi, z krzyża będącego godłem boga deszczu, na krzyż, który jest godłem odkupienia Chrystusowego, było rzeczą nad wyraz łatwą i w tem leży cała zagadka nawrócenia Meksyku.“ Słowa te, powiada Mourant-Brock, są wyjątkiem z dzieła Prescott'a, *Histoire de Mexique*, 1892.

Czy podobna, by człowiek poważny wygłaszał tak rozpaczliwe nonsensa? Nie wchodząc w długi rozbiór ciemnej historyi owych czasów, nie roztrząsając świadectw historyków, mnichów meksykańskich, możemy zacytować dwa znane wszystkim fakta, o których Mourant-Brock nie może nie wiedzieć, a znajomość których nie pozwoliłaby mu wygłaszać twierdzeń z prawdą niezgodnych. Fakta zaś te są następujące:

1. Nawrócenie meksykanów odbywało się powoli i z trudnością; zdobywcy hiszpańscy, nie zaprawieni do sposobu postępowania missyonarzy, za najlepszy środek złamania oporu tuziemców uważali zabijanie ich massami, ale ten energiczny środek zaledwie w części złamał ich opór. Tymczasem zaś, gdyby nawrócenie ich nie wymagało innych starań i innych zmian, tylko tych, o których mówi Prescott, dokonałoby się ono w jednej chwili.

2. Książki, które przekazały nam znajomość języków amerykańskich, w szczególności zaś języka meksykańskiego, zostały po większej części ułożone przez misyonarzy; były to gramatyki, słowniki i *katechizmy*. Otóż, katechizmy te, wyłącznie dla Indyan przeznaczone, zawierają krótki wykład całości nauki chrześcijańskiej. Misyonarze więc uczyli te ludy czegoś więcej, niż wyłącznej czci krzyża, przeniesienie zaś czci z jednego krzyża na drugi byłoby tylko jednym punktem w zbiorze nowych prawd, które nawróceni przyjąć mieli.

Jest-że więc takie przekręcanie faktów godne poważnego człowieka?

Misyonarze ogłaszają meksykanom, że się powinni wyrzec swych bożyszcz, że bogowie ich nie istnieją, że powinni ich odrzucić i czcić Boga *białych* (jedynie prawdziwego Boga w trzech oso-

bach), że jedna z osób boskich przyjęła człowieczeństwo i umarła na krzyżu dla zbawienia ludzi, i każą im czcić nie sam krzyż tylko, lecz wyobrażenie Boga człowieka, rozpiętego na tem narzędziu męki, które oni nazywają krzyżem. Tymczasem pomiędzy godłami religijnemi meksykanów znajdowała się figura, złożona z dwóch kawałków drewna, równych i prostopadle w samym środku się przecinających; emblemat ten był godłem, poświęconem na cześć bożka deszczu, i nic więcej nad to nie oznaczał.

Meksykanie zresztą nie myśleli nigdy upatrywać w tem godle narzędzia męki i śmierci; a wobec tego, czy można powiedzieć, że oni bez trudności przeszli (nie od jednego krzyża do drugiego, bo taka mowa jest zupełnie błędna i kłamliwa), lecz od tego godła fizycznego do krzyża Chrystusowego!! Bynajmniej.

Tak twierdzić, znaczyłoby to utrzymymać, że dla nawrócenia araba, muzułmanina albo chińczyka fetysza, dość mu pokazać dalekie i przypadkowe podobieństwo, zachodzące między arytmetycznym jego znakiem + *(plus)* a krzyżem Zbawiciela ludzkości.

Znajdują się rzeczywiście w Ameryce, ale nie w świątyniach i nie jako przedmiot czci, tylko na dawnych pomnikach wyryte znaki, które mają podobieństwo do figury krzyża, albo raczej do znaku + (plus) w naszej arytmetyce. Z początku mniemano, i wielu jeszcze dziś tak sądzi, że europejczycy lub mieszkańcy Azyi wylądowali w Ameryce, dokąd ich zapędziła jakaś burza morska przed odkryciem Ameryki przez Kolumba, i przynieśli tam z sobą krzyż chrześcijański. Z drugiej znów strony, inni uczeni, odrzucając wszelkie domysły, nie chcą uznać krzyża w tych godłach, i powiadają, że jest to tylko pewien kształt litery, albo znaku symbolicznego, że jest to jakiś znak imaginacyjny, nic wspólnego nie mający z krzyżem. Którąkolwiek więc przyjęlibyśmy z tych opinii, każda przeczy przyjętemu przez Mourant-Brock'a założeniu.

Dalej nieco, powiada wspomniany nasz autor, że „niektóre plemiona meksykańskie czciły także krzyż, jako znak albo godło ich wielkiego Messyasza *Tamona.*“ To już po prostu wymysł naszego uczonego. — Zresztą to, co nazywa on krzyżem, jest to zwyczajna płaska figura, o czterech głównych powierzchniach, z obwodem falistym wokoło, przecięta dwiema liniami, które się krzyżują w formie ×. Jak na krzyż, przyznać trzeba, że to jakiś szczególny krzyż.

Na innem miejscu, Mourant-Brock podaje deskę, przedstawiającą różne gatunki takich rzekomych krzyżów pogańskich. Assyryę reprezentuje tam ozdoba Samsi-Vula, o której już wzmiankowaliśmy powyżej. Grecyę — jeden pomnik, który oczywiście nie jest krzyżem t. j. narzędziem męki.

Egipt przedstawia jakiś znak hieroglificzny, w którym nasz prawdomówny autor chce dopatrzyć krzyża, osadzonego na sercu i wyobrażającego świętość, i dodaje z niewypowiedzianą naiwnością, że św. Małgorzata Alacoque zapożyczyła prawdopodobnie Serce Jezusa od tego serca. Dziwna to rzecz doprawdy, Marya Małgorzata Alacoque, prosta zakonnica z Paray-le-Monial, odgaduje na dwa wieki naprzód odkrycia najuczeńszych egiptologów!

„Krzyż, powiada Mourant-Brock, znajdował się wszędzie u pogan; w świątyniach, w domach, na obrazach, na szatach i t. d.;

czciciele bożyszcz pogańskich przyzwyczajeni byli patrzeć na krzyże szczególne, poświęcone każdemu bóstwu: Tym więc sposobem, poganie, *przyjmując imię chrześcijan* (sic!), bez żadnych trudności zmodyfikowali, schrystyanizowali swoje pojęcia o krzyżach pogańskich."

„Kiedy się wchodziło do świątyni pogańskiej, nowopoświęconej Chrystusowi, odnajdywano tam jeszcze krzyż wygnanego bożka pogańskiego, albo krzyż nowy, jaki kapłan chrześcijański postawił na miejscu tamtego. Samo już odwiedzenie pogańskiej świątyni lub bazyliki, oddanej do rozporządzenia biskupów, wystarczało do ułatwienia przejścia od czci bogów do czci *Boga Cezara.*"

Nie wspomnimy już nawet o trzechwiekowych prześladowaniach chrześcijan, po upływie których Dyoklecyan mógł napisać: *extincto nomine christiano;* ograniczymy się tylko na tej uwadze: Jeśli tak było, jeśli krzyż, jako znak religijny, grał rolę tak wielką, tak ważną, jakimże się to sposobem stało, że musieliśmy czekać aż do dni naszych, ażeby się dowiedzieć o jego przedchrześcijańskiem istnieniu? Czemuż niema wzmianki o nim w żadnej mitologii pisanej, w żadnej poważnej historyi starożytnej, ani w żadnych dykcyonarzach historycznych?

Oto dla tego, iż rzekomy krzyż pogański nigdy nie istniał; wszystko dowodzenie Mourant-Brock'a, jakeśmy powiedzieli i wykazali, obraca się około dwuznacznika, jest ono prawdziwie tylko grą wyrazów. Poganie brali nieraz jako znak albo godło figurę +, która nie jest wcale krzyżem, podobnie jak nie jest krzyżem nasz znak matematyczny (+ plus), jak rozkrzyżowane drogoskazy przy drogach. Było to godło czterech głównych stron nieba, czterech kierunków w przestrzeni, czasami był to znak lubieżny, ale nic więcej. Figura ta nie miała nigdy nic wspólnego z krzyżem chrześcijańskim; poganie nigdy nie brali go za godło narzędzia męki, nazwanego krzyżem, i nawet nigdy im to do głowy nie przyszło. Jeśli zaś jest jakieś podobieństwo między tymi dwoma znakami, podobieństwo to jest tylko przypadkowe. Tekst przytoczony z Minucyusza Feliksa i mówiący o krzyżach, którym poganie cześć oddają, a które chrześcijanie odrzucają, jest czystym wymysłem, nic więcej.

Wszystko, co nasz autor i zwolennicy jego pomysłów mówią o rozszerzeniu i o znaczeniu znaku + w świecie pogańskim, jest poprostu kłamstwem. Godło to odnajduje się tu i owdzie, lecz nie było ono wcale w użyciu częstem, ani powszechnem; tylko nowożytne odkrycia odnajdują je tam, gdzie go nie było. A zatem nieprawda, jakoby krzyż znacznie ułatwiał przejście z jednej religii na drugą. Poganie krzyża nie mieli ani w domach, ani w swych świątyniach.

Pierwsi chrześcijanie, nietylko że nie mieli odrazy i wstrętu do krzyża, lecz owszem nosili go w swem sercu i mieli ciągle na ustach. Jezus, i to Jezus ukrzyżowany, był przedmiotem ich myśli, ich czci i miłości. Miłość ta z natury rzeczy zrodziła u nich używanie i odpowiedni kult krzyża.

Zresztą, fakt czci oddawanej krzyżowi przed przyjściem Chrystusa, fakt ten, którego nieprawdopodobieństwo wykazaliśmy przed chwilą, gdyby był prawdziwy, niczegoby nie dowodził przeciwko chrześcijańskiej tajemnicy Odkupienia. Możnaby go nawet uważać

za tajemniczą jakąś i proroczą zapowiedź tego znaczenia, jakie miał krzyż posiadać w przyszłości. Mimo to jednak jeszcze raz powtarzamy, hypoteza Mourant-Brocka jest nieprawdopodobna i błędna. (Ob. art. *Swastika).* *(K. de Harlez).*

Ks. A. K.

KSIĘGI ŚWIĘTE CHIŃCZYKÓW. — Nierzadko po rozmaitych książkach spotkać można wyrażenie: *Księgi święte Chińczyków;* zdarza się to tak często, iż wiele osób — skądinąd nawet wykształconych, przyjmuje to wyrażenie w znaczeniu dosłownem i mocno wierzy w istnienie właściwie zwanej literatury świętej u Chińczyków, to znaczy w istnienie ksiąg, traktujących wyraźnie o religii, o zasadach wiary, czci bożej zewnętrznej, o historyi religii ludzkości i o wszelkich tym podobnych zagadnieniach. Innem znów, częściej jeszcze używanem wyrażeniem jest nazwa *ksiąg kanonicznych;* wszystko to są wyrażenia, mające oznaczać pewne starożytne księgi Chińczyków: przymiotnik zaś *kanoniczne* każe przypuszczać, że istnieje tam coś w rodzaju naszych praw kościelnych, ksiąg, mających jakoby zawierać prawdy objawione, albo zatwierdzone przez władzę religijną.

Otóż, to właśnie pojęcie, które przyjęli pewni uczeni, nie zajmujący się specyalnie temi zagadnieniami, bardzo jest dalekie od rzeczywistości i bywa często przyczyną wielu nieporozumień.

Z drugiej znów strony, wielu ludzi wykształconych lubi nadmiernie podnosić wartość ksiąg chińskich, jako też mądrość w nich przebijającą. Jedni, jak Wolter naprzykład, czynią to dla zohydzenia katolicyzmu i dla ukazania na jednym z najodleglejszych krańców świata, po za wszelkim wpływem żydowsko-chrześcijańskim, człowieka, który doszedł do takiej wysokości myśli i moralności, że same nawet nasze księgi święte dosięgnąć jej nie zdołały. Inni znów inny pragną w tem cel osiągnąć, wręcz tamtemu przeciwny, a mianowicie pragną dowieść istnienia pierwotnego objawienia ze wspomnień, jakie o niem przechowali chińczycy, wspomnień, któreby nie pozostawały w żadnej łączności z samem objawieniem.

Z pośród pierwszych misyonarzy, jacy wzdłuż i wszerz przebiegli całe Chiny, niektórzy posunęli bardzo daleko swój pod tym względem entuzyazm. Mówili oni, że święte księgi Chińczyków są wszędzie bardzo podniosłe i prawd wielkich pełne, że z każdej ich stronnicy tryska objawienie pierwotne, że cel ich jest najzupełniej i wprost religijny. Zdaniem tych misyonarzy, historyczna część tych książek jest tylko odgłosem ksiąg boskich, napisanych przez pierwszych proroków; poetyczne pieśni *Szi-King*, oprócz najpodnioślejszych nauk zawierają długie stronnice, zapowiadające Mesyasza, a księga wróżb *(Yi-King)* w istocie rzeczy zawiera pozostałości nauk, jakie Stwórca człowiekowi udzielił w pierwszych czasach ludzkości. — Zapewne, że wszystkie te więcej niż przesadne pochwały mają swe źródło w pobożności, ale sprowadzają skutek wręcz zamierzonemu celowi przeciwny.

W rzeczywistości bowiem, wielu korzysta z tych uniesień i pochwał, by nad wszelką miarę wynosić rozum ludzki i wmawiać w ludzi pod względem wiary obojętnych, maluczkich i nieoświeconych, albo że objawienie jest niepotrzebne dla udoskonalenia czło-

wieka, albo że chrystyanizm nie wiele jest wyższy od innych religii, a może nawet od wielu z nich niższy.

Przedstawiając w ten sposób dawne księgi chińskie w świetle najzupełniej błędnem, jako dowód naszej wiary podając rzeczy wcale nie istniejące, wzmacniamy tylko nazbyt niestety rozpowszechnione przekonanie, że człowiek, co wierzy, w żaden sposób nie może posiadać wiedzy; wystawiamy się przeto na zarzuty kłamstwa, które bronionej przez nas prawdzie największą przynoszą szkodę. Skądinąd znów, wiedzą dobrze wszyscy, co znają Chiny, że, jak słusznie powiada Legge, dla Chińczyków największą przeszkodą do wejścia na drogę prawdy jest nadzwyczajne uwielbienie dla dawnych mędrców i ksiąg po nich pozostałych.

Z pewnością, gdyby księgi chińskie miały to znaczenie, jakie im przypisują niektórzy uczeni, należałoby tylko uznać je z całą szczerością i z faktu tego wyciągnąć wnioski możliwie najlepsze. Ale ponieważ tak nie jest, musimy przeto tu wykazać ksiąg tych rzeczywistą wartość. Prawdę prawda tylko obronić może.

I. Księgi, zwane świętemi albo kanonicznemi, zowią się *King*. Właściwe wyrazu tego znaczenie składa się z dwóch innych znaczeń, przypominających sobą tkaninę jedwabną, sztuką materyi starannie opracowaną na krosnach, dzieło doskonałe. Dla tego też zastosowano ten wyraz do ksiąg po nad wszelką miarę podniosłych.

Księgi *King* zatem są księgami *par excelence* narodu chińskiego. Za takie księgi uważają chińczycy pisma dawnych mędrców albo raczej świętych dawnych czasów, pisma zawierające prawdziwą naukę, wiedzę, wszelką wiedzę, pisma zabezpieczone od błędu mądrością i wiedzą swych autorów.

Księgi te są *Kanoniczne* w tem znaczeniu, że ilość ich była oznaczona, nie przez jakąś władzę religijną, która nie istniała w prawowiernych Chinach, lecz przez panującego monarchę i przez uczonych.

Cześć owa, jaką te księgi są otoczone, pochodzi z owego poszanowania, jakiem Chiny były zawsze przejęte dla starożytności swego narodu, dla dawnych swych władców, dla mędrcow, ministrów, — z owego wysokiego pojęcia o świętości, jakie się u nich łączy z imionami Yaó'w, Szun'ów, Wu-Wang'ów, Czeu-Kong'ów i t. d. W ostatecznym zaś wywodzie cześć owa opiera się na czci, jaką chińczycy mają dla swego wielkiego filozofa Kong-Fu-Ce. Jakkolwiek bowiem nauki jego nie miały wielkiego powodzenia za jego życia, to jednak on sam stał się po śmierci przedmiotem pewnego rodzaju bałwochwalstwa; posunięto się aż do wznoszenia mu świątyń, w których jego wizerunek wystawiony bywa na pewien rodzaj publicznej czci religijnej.

Księgi *King* dzielą się na dwa działy, różniące się między sobą charakterem i pochodzeniem. Są to wielkie i małe *Kingi*.

Wielkie *Kingi* przedmiotowo sięgają starożytnych czasów państwa chińskiego; zawierają pierwotne tradycye ogólne i, w przekonaniu ludu, napisane zostały przez Kong-Fu-Ce'go. Z tego nawet jedynie tytułu dorzucono do nich historyę królestwa Lu, napisaną, jak mówią, przez wielkiego filozofa chińskiego, jakkolwiek historya rzeczona nie sięga dalej nad wiek VIII.

Małe zaś *Kingi* są dziełem uczniów Konfucyusza i innych późniejszych uczonych; należą do nich dzieła filozoficzne, komentarze na historyę kraju Lu, napisaną przez Konfucyusza, rytuały różne, a nawet jeden dykcyonarz.

Ilość i dobór *King*'ów czyli ksiąg kanonicznych niejednokrotnym ulegały zmianom. Za Han'ów (którzy panowali od 206 przed Chr. do 220 po Chr.), ustalono naprzód kanon pięciu wielkich *King'ów*. Za U-ti (od 140 do 80 przed Chrystusem) dodano szósty. Tang'owie (618—907 po Chr.) przyjęli dziewięć King'ów, dodając do poprzednich sześciu trzy z ksiąg drugorzędnych. Zbiór ten wzrósł za Song'ów do liczby dziesięciu (960—po Chr.), a później jaszcze do liczby trzynastu,

Przejrzymy je tu kolejno, zatrzymując się nad niektóremi, więcej uwagi godnemi, i przytaczając niektóre z nich ustępy dla poparcia w miarę potrzeby naszego o nich przekonania.

II. *Wielkie Kingi*. — Sześć było tych ksiąg, które chińczycy wogólności uważają nie za księgi natchnione przez Boga, lecz jako dzieła mędrców wysokiej cnoty i w pełni posiadających prawdę; jedna z tych ksiąg zupełnie zaginęła, tak, iż dziś istnieje tylko pięć *Kingów*, *U-King*, według chińskiego sposobu mówienia. Z pozostałych pięciu ksiąg jedna również zaginęła, ale zastąpiono ją później dorobioną kompilacyą; była to księga *Li-King*, czyli księga ceremonii, na miejsce której podstawiono *Li-Ki*, pamiętnik ceremonii. *Wielkie Kingi* nosiły następujące nazwy: *Yi-King*, *Szu-King*, *Szi-King*, *Li-Ki*, *Yo-King* i *C'un-ti'iu*. Między niemi żadnego niema wewnętrznego stosunku; zostały ułożone oddzielnie, jedne od drugich niezależnie, w skutek odrębnych a dla każdej z nich różnych okoliczności i w bardzo różnych epokach czasu.

Yi-King. — Ponieważ Księga ta uchodzi za najdawniejszą ze wszystkich *King'ów*, przeto ją wogólności umieszczają na czele i traktują o niej na pierwszem miejscu. Mniemanie to atoli jest prawdziwe tylko odnośnie do małej cząstki tej księgi. Dzieło to bowiem składa się w rzeczywistości z szeregu objaśnień znaków tajemicznych. Znaki te, zdaje się, powstały w bardzo odległej epoce czasu; zasługę ich wynalazku przypisują legendowemu jakiemuś Fohi, który miał panować, podług powszechnego mniemania, około roku 2850 przed Chr., ale objaśnienia wielu późniejszych dodatków, stanowiących zarazem tekst księgi, nie sięgają dalej nad wiek XII.

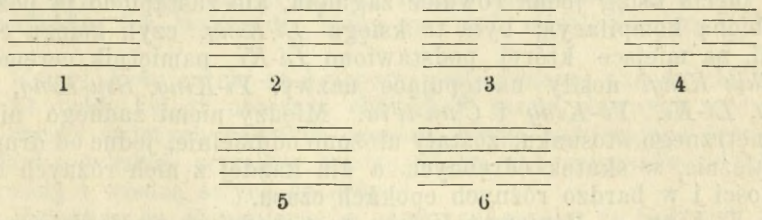
Cóż-to jest tedy ta księga *Yi-King*? Jeśli mamy wierzyć Chińczykom, jest-to skarb wiedzy zarówno obszernej jak głębokiej, jest to wiedza powszechna. Wszystko się w tej księdze znajduje: filozofia, nauki społeczne, moralne, religijne i świeckie. Wszystkie zagadnienia, jakie tylko umysł ludzki może sobie postawić, znajdują w tej księdze odpowiedź; jeśli się tej odpowiedzi nie odnajduje, to znaczy, że się ich dobrze nie rozumie. Czy to rzeczywiście prawda, i czy Chińczycy w istocie posiadają podobne cudo? Zbyteczna zapewniać, że nic podobnego w rzeczywistości nie istnieje, i z uśmiechem tylko witać można podobne patryotyczne zapędy mieszkańców Państwa-Niebieskiego. Niebawem zresztą przekonamy się o tem.

Księga *Yi-King*, tak jak powszechnie bywa wydawana, składa się z tekstu głównego i z siedmiu komentarzy (podzielonych na

dziewięć części), które błędnie są przypisywane Konfucyuszowi. Jak doskonale wykazał Legge, Chińczycy z taką pewnością uznają tę księgę za słowo Mistrza, że niedopuszczają najmniejszej pod tym względem wątpliwości.

Tekst główny obejmuje pewne znaki symboliczne, będące przedmiotem całego dzieła, następnie pierwsze wyjaśnienie tych znaków, przeciw wszelkiemu prawdopodobieństwu przypisywane królowi Wen-Wang'owi, założycielowi dynastyi Czeu'ów, wreszcie uzupełnienia tego pierwszego wyjaśnienia, dokonane przez Czeu-Kong'a, syna Wen-Wang'a, pierwszego cesarza dynastyi Czeu'ów, i jednego z najgłówniejszych mędrców Chin starożytnych. Komentarz Wen-Wang'a odnosi się do całości danego znaku symbolicznego, komentarz zaś Czeug'a zastanawia się nad znaczeniem każdej linii oddzielnie.

Symboliczne te znaki tworzą się z linii prostych, jedna nad drugą porozmieszczanych. Linie te są podwójnego kształtu: jedne całe (——————), inne zaś w połowie przerwane (—— ——). Rozłożone naprzód po trzy, w trygramy, następnie po sześć w podwójne trygrammy czyli hexagrammy, linie te tworzą sześćdziesiąt cztery gruppy, odróżniające się liczbą i układem linii całkowitych lub poprzerywanych. Wyglądają one mniej więcej w ten sposób:



Co za znaczenie mają te figury, uczeni chińscy na jedno zgodzić się nie mogą. Wiemy, że w przekonaniu chińczyków figury te stanowią obsłonę prawd powszechnych, wszystkich prawd w ogólności; na nieszczęście, niemasz tak zdolnego człowieka, któryby zerwał tę obsłonę i przeniknął do wnętrza tego chińskiego puzderka. Przypuszczano, że mógł to być rodzaj pisma bardzo pierwotnego. Cokolwiek jest zresztą, to w każdym razie figury te już od wielu wieków stanowią tylko narzędzie wróżbiarstwa. Całe też dzieło obu głównych komentatorów zasadza się jedynie i wyłącznie na wskazywaniu pomyślnych lub niepomyślnych przepowiedni, dających się wyprowadzić z kształtu figur, z rozkładu linii i t. d. Dla przykładu damy kilka wyciągów z tych komentarzy, ale dla lepszego ich zrozumienia trzeba wiedzieć, że w systemie tym linia cała jest przedstawicielką siły, wielkości, czynnego pierwiastku przyrody, linia zaś przerwana oznacza słabość, niższość, pierwiastek bierny w naturze. Nadto, pomiędzy sześcioma liniami hexagrammów zachodzi pewien sztuczny stosunek, otrzymywany z zestawienia linii pierwszej z czwartą, drugiej z piątą, trzeciej z szóstą. Skoro jedna z tych grup składa się z jednej linii całej i jednej przerwanej, obie te linie różne wzajem się uzupełniają jako dwie siły albo dwa pierwiastki natury i dają przepowiednię pomyślną.

Co więcej, trygrammy podstawowe bywają uważane za przedstawicieli pierwiastków pod rozmaitemi ich formami. Trzy linie cał-

kowite przedstawiają ziemię: inne zaś wyobrażają: 2-a wody nagromadzone, 6-a wodę rozpryśniętą w deszczu, strumienie, rzeki i t. p. oraz księżyc, 3-a ogień i słońce, 4-a pioruny, 5-a wiatr i drzewo, 7-a linia oznacza góry; wszystko zaś to tłómaczy się najzupełniej dowolnie, gdyż naprzykład figura ⚍ ⚍ jest czemś zupełnie różnem od góry.

Wen-Wang nadał tym figurom inne symboliczne znaczenie i zaprowadził między niemi relacye wzajemne, które wyraził nazwami blizkiego pokrewieństwa. Trzy linie całe były ojcem, trzy przerwane były matką. Inne zaś linie stały się synem starszym, młodszym, najmłodszym, albo córką starszą, młodszą, najmłodszą,— wszystko to zaś bez najmniejszego uzasadnienia.

Co powiedziawszy, przechodzimy do samych wyciągów: wybieramy je z rozmaitych miejsc tej księgi.

1-a fig. ⚌ *Wyjaśnienie Wen-Wang'a.*

Figura ta oznacza to co jest wielkie i pierwiastkowe, przenikające, pomyślne, stateczne i trwałe.

Wyjaśnienie Czeu-Konga'a:

1-a linia (od dołu). Smok [1]) jest ukryty [2]); trzeba zaniechać działania.

2-a linia. Smok wychodzi i ukazuje się na polach; czas zbliżyć się do kogoś wielkiego [3]).

3-a linia. Mędrzec (którego ta linia oznacza) czuwa cały dzień; jeszcze wieczorem jest on czujny i trwożliwy. (Oznacza to) niebezpieczeństwo, ale nie będzie żadnego nieszczęścia.

4-a linia. Smok zdaje się podnosić, aczkolwiek jeszcze znajduje się głęboko; nie będzie żadnego zawodu.

5-a linia. Smok wznosi się na niebie; czas jest spotkać kogoś wielkiego.

6-a linia. Smok wyszedł (ze swego miejsca); staną się rzeczy pożałowania godne.

Pierwszy więc ten rozdział oznacza: Podług Wen-Wang'a figura pierwsza, losem wskazana [4]), zapowiada wielkość, pomyślność, siłę i trwałość.

Zaś zdaniem Czeu-Kong'a, figura ta jest godłem różnych stanów kogoś wielkiego, potężnego, stanów, którym towarzyszą okoliczności pomyślne, o ile ten ktoś pozostaje w swej sferze; jeśli zaś z niej wychodzi, naraża się na niebezpieczeństwo.

Często obaj ci wykładacze, autorowie księgi, przeczą sobie nawzajem w sposób bardzo ciekawy; tak np. w figurze 53 Wen-Wang widzi małżeństwo i szczęście; Czeu-Kong zaś odnajduje w niej dzikie gęsi, młodego urzędnika w niebezpieczeństwie. Figura 54 odsłania Wen-Wang'owi niepomyślną jakąś okoliczność, zupełne nieszczęścia; Czeu-Kong'owi znowu przeciwnie, przepowiada

---

[1]) Godło czegoś wielkiego, potężnego, wyobraża linia całkowita.
[2]) Znajduje się na dole, pod innemi liniami.
[3]) Zanieść doń prośbę.
[4]) Każdy hexagramm oznaczano numerem; rzut pręcika jakiegoś albo linie, utworzone ze spaleniska na szylkrecie, wskazywały, jakiego szukać numeru, litery, hexagramu, i stąd wyprowadzano przepowiednię.

siostrę młodszą zamężną w małżeństwie drugorzędnem, kalekę, który się zaledwie porusza, ale i jedno i drugie z nich ma być szczęśliwe.

Figura 33 np. w rozumieniu Wen-Wang'a jest przepowiednią pomyślności; w przekonaniu zaś syna jego, jest to ogon zakręcony, przepowiednia niebezpieczeństwa, która zabrania czynić i przedsiębrać cokolwiek.

I takie oto rzeczy mówią się w ten sposób przez cały ciąg tej książki, znajdują się w niej same tylko przykłady wróżbiarstwa obok niewielu linii obojętnych pod względem moralnym — i nadto nic więcej! Próżno szukanoby w niej myśli religijnych, faktów religię obchodzących; niebo jest w nich wspomniane razy kilka zaledwie. W figurze 26 niebo jest-to firmament niebieski, a w innych miejscach jest prawie to samo, przynajmniej nie wiele więcej.

Druga część książki, jakeśmy rzekli, jest przepełniona komentarzami.

Dwa pierwsze komentarze wyjaśniają tekst każdej figury po kolei; ale jak wszystkie wogóle chińskie tego rodzaju komentarze, idą one daleko dalej, aniżeli tekst przez nie objaśniony, i zawierają mnóstwo rzeczy, o jakich tekst nie wspomina. Oto naprzykład wyjaśnienie czterech wyrazów Wen-Wang'a, odnoszących się do figury 20 (ob. wyżej).



Główna wskazówka jest u góry (mowa tu o linii całkowitej, zajmującej wierzchnią część całej figury); (oznacza ona) grzeczność, a idąc dalej ku środkowi, oznacza wszechświat. Okazuje ona człowieka, który sobie umył ręce, ale nie złożył jeszcze ofiary; człowiek ten ma wejrzenie szczere i szlachetne. Ten co jest poniżej niego, patrzy nań i przemienia się.

Święty, gdy rozważa duchową drogę nieba i cztery pory roku, których nigdy nie brak, i gdy trzyma się tej drogi, udziela światu swych wskazówek i świat się im poddaje.

Pierwszy komentarz wcale nie zawiera myśli podniosłych lub religijnych; mówi wprawdzie o niebie, ale najczęściej o niebie materyalnem. Tak samo, naprzykład, przy figurze 15, komentarz ten nam mówi, że niebo i ziemia mają system zmniejszania tego, co wielkie i pełne, a zwiększania tego co małe; a tymczasem sama figura powiada tylko o pochylaniu się słońca i o zmniejszaniu się księżyca. W innem znów miejscu „wyrok nieba“ może być rozumiany o woli Pana nieba XXVI i t. d.) Duchy *(Kwei-Szen)* oznaczają dobrych i złych geniuszów, czego dowodzi tłómaczenie mandżu, dokonane przez samych chińczyków: *hutu enduri*. Ale zarówno znajdziemy tam użyte wyrażenia o „woli nieba i ziemi“ (XXIV, 5). Oba te znaczenia bywają ustawicznie razem przytaczane. Bóg *(Szang-Ti)* wspomniany jest w Ks. I: „Mędrzec składa ofiarę bogu *Szang-Ti*.“

Drugi komentarz *(Siang-yuet)* rozwija wyjaśnienia Czeu-Kong'a. Aczkolwiek obszerniejszy, niż pierwszy, nie jest wszakże od niego logiczniejszy w rozumowaniach. Analizuje on dwa pierwiastki trygrammatyczne każdego hexagrammu, wyjaśnia następnie pokrótce każdy z sześciu punktów, odnoszących się do sześciu linii. Inne wyjaśnienia są jeszcze mniej poważne [1]).

---

[1]) Prawdziwą naturę pierwotnej księgi *Yih-King*, szczegółowo wytłómaczoną, znaleść można w pamiętniku akademickim, zatytułowanym: Le texte

Szu-King. I ta księga również, jak księga *Yi-King* nie jest księgą religijną. Napis jej *Szu* oznacza poprostu tylko pismo, dokument. Przedstawiający ją znak składa się z penzla i ust, które mówią, to znaczy „penzel mówiący.“ Treść tej księgi jest czysto historyczna, cel zaś jej—polityczny i społeczny.

Jakeśmy widzieli w art. *Konfucyusz*, Kong-fu-ce założył sobie zreformować obyczaje narodu i dworów książęcych, jako też zachęcić współczesnych do praktyki cnót, przypisywanych pierwszym zwierzchnikom ludu chińskiego i pierwszym jego nauczycielom. W tym celu zaczerpnął ze starych roczników państwa pewne fakta, któreby mogły służyć za przykład narodom, ludziom możnym i królom, i z tego ułożył książkę historyczną, będącą rodzajem *„Nauki moralności w przykładach“* albo raczej w rozmowach. W każdym razie autor nie ogranicza się tu na samych tylko właściwych uwagach moralnych, lecz nadto usiłuje podać zasady dobrego rządu nawet ze stanowiska spraw czysto materyalnych.

To też Konfucyusz zaczyna *ex abrupto* od panowania króla Yao i opowiada czyny jego rządowe. A więc naprzód jego reformę, czyli ustanowienie kalendarza, oznaczenie *pór roku*, *porównania dnia z nocą*, lunacyi, długości roku (K. I, r. I, 1—8). Następnie widzimy, jak się zastanawia ze swymi doradcami nad wyborem towarzysza w rządzeniu państwem, któryby go wspierał w starości i mógł po nim sprawować rządy państwa. Na takiego następcę przeznaczają mu doradzcy niejakiego *Szun*, człowieka prostego, z powodu jego synowskiej dla rodziców miłości (Roz. I, 8—12). Powołany tedy przez Yao'go, Szun przyjmuje godność, składa przepisane ofiary, przebiega w różnych kierunkach swe państwo, dzieli je na prowincye i pracuje nad usunięciem nadużyć. Wtem cesarz umiera a Szun wstępuje na tron, naradza się również ze swem otoczeniem nad wyborem ministrów, a ta rada państwa daje sposobność do wypowiedzenia znakomitych zasad rządowych.

Szu-King jest przepełniona tego rodzaju rozmowami, a zazwyczaj przedmiotem długich tych rozmów bywa sposób sprawowania rządów państwa, uszczęśliwiania ludu, zapewniania trwałości władzy, wiadomości, jakie człowiek posiadać powinien. Wszystko w ogóle ogranicza się na ziemi, jako na celu ostatecznym.

Pomimo to wszakże znajdujemy w tej księdze tu i owdzie porozrzucane prawdziwe i najwznioślejsze przykazania moralne. Religijne te pojęcia znajdzie czytelnik w art. *Religia pierwotna chińczyków.*

Atoli religijne te pojęcia występują w tej księdze tylko pośrednio, przy sposobności, lecz bynajmniej nie stanowią treści oddzielnych rozdziałów. Spotykają się one przy czytaniach, odnoszących się do podtrzymania lub utraty tronu. Przytoczmy dla przykładu choć jeden ustęp podobny.

*„Nauka dana przez Czou-Kong'a królowi Wu-Wang'*owi.—Wola nasza powinna być umocowana przez prawo moralne, słowa nasze z niem zgadzać się winny. Zasługą jest czynić to, co jest dla nas bez korzyści, a unikać tego co korzystne. Lud jest zadowolniony,

---

originaire du Yih-King, restauré, traduit et commenté par Ch. de Harlez, in 4°. Bruxelles. Paris. E. Leroux.

gdy się nie gardzi rzeczami pożytecznemi celem wywyższenia rzeczy cudownych. Nie hodujcie ani koni ani psów, które nie zostały uczynione dla waszego kraju, nie rozszerzajcie między sobą ptaków rzadkiej piękności, ani zwierząt rzadkich; jeśli cenić nie będzie rzeczy przychodzących zdaleka, przybędą do was ludzie z odległych krajów. Jeśli skarb wasz uczynicie z samych tylko mędrców, w około was pokój panować będzie. Bądźcie pracowici i czujni od rana do wieczora; jeśli na małe rzeczy baczni nie będziecie, największa nawet cnota zaginie. Kto buduje wzniesienie, dochodzi do przedostatniej miary; dla jednej tylko niedostającej miary całe jego dzieło ginie".

Szi-King. — Szi-King czyli kanoniczna księga wierszy *(Szi)*, ma jeszcze mniej aniżeli Szu-King religijnego charakteru. Jest-to zbiór starożytnych poezyi, dokonany, jak przypuszczają, przez Konfucyusza. Spotykają się tu niektóre wyrażenia z cechą religijną. Ale są to tylko przypadkowe uwagi, odosobnione zdania okolicznościowo w opowiadanie lub w poezyę wplecione.

Poezye, składające księgi Szi-King, należą do różnych epok czasu i do wielu królestw feudalnych, które dzieliły Chiny w czasach dynastyi Czeon; najdawniejsze z nich sięgają najmniej końca XII w. przed Chr. Znajdują się tam wszystkie rodzaje poezyi: erotyki, satyry, pieśni patryotyczne i wojenne, poezye domowe, rodzinne, przysłowia, panegiryczne i obyczajowe obrazy i t. d.

W części pierwszej, która stanowi więcej niż jedną trzecią całej księgi, możnaby znaleźć zaledwie jedną albo dwie myśli religijne, zasadzające się na wzmiance o niebie. Naprzykład, w III-m rozdziale, pieśni 15, czytamy, między innemi, następujące słowa jakiegoś ministra, opłakującego nieszczęścia państwowe: „Niebo to uczyniło, cóż pomoże się skarżyć?" Przeważa tu erotyczny, epitalamiczny rodzaj poezyi.

Druga część (trzecia część całego zbioru) nosi cechę więcej ogólną. Pieśni dotyczą sztuki rządzenia (I, 2, 3, 6—9; II; 4, 5; III, 1, 2—9), czynów monarchy (VI, 9, 19; VII, 5—10; VIII).

Inne pieśni wychwalają przyjaźń (I, 4, 5), różnych monarchów i znakomite osoby (III, 3—7), opłakują nieszczęścia państwowe (IV, 7—10; VI, 2, 3, 8—10; VIII, 9, 10. Treścią pozostałych pieśni są rozmaite odrębne przedmioty: tu narzekania opuszczonej małżonki, albo którą mąż musiał porzucić; tam jakaś piosnka biesiadna, to znów pochwała robót polnych, odświętne pieśni na cześć zmarłych rodziców (VI, 5, 6). Ostatnie te dwa rodzaje pieśni są najbardziej ze wszystkich poezyi tej księgi religijne. Znajdujemy w nich ciekawe wyobrażenia dawnych chińczyków o stanie duszy po śmierci. Czytamy tam między innemi: „Gdy już ceremonie zostały dopełnione, zanim jeszcze każdy puści się w drogę, przełożony uroczystości powiada: „duch nasycił się libacyami, duch opiekuńczy się oddala. Duch pił i jadł dowoli, udzieli on długiego życia panu tego domu." Wszystko inne w tych ceremoniach nosi ten sam charakter.

Li-Ki. — Księga *Li-ki* czyli pamiętnik ceremonii jest dziełem dosyć późnem, sięga bowiem zaledwie początków naszej ery [1]). Jest

---

[1]) Pierwszego znaczniejszego zbioru dokonał *Tai-Szing*, synowiec i uczeń *Tai-Tch*'a.

to poprostu tylko streszczenie tego, co uchodziło jako rzecz, głoszona przez Konfucyusza. Dla tego też nie nazwano tej księgi *King*, księga kanoniczna, lecz *Ki*, czyli zwykły pamiętnik. Aczkolwiek nie jest-to jedyna księga w tym rodzaju, jednakże cieszyła się wielką u chińczyków powagą.

Tytuł tego dzieła zazwyczaj bywa tłómaczony przez *Księga Ceremonii*; co zdawałoby się naprowadzać na myśl, że mowa w niej o jakimś religijnym rytuale. Tymczasem nic podobnego w książce tej nie znajdziesz. Wyraz *Li* w bardzo małej tylko cząstce przypomina znaczenie naszego wyrazu *ceremonie*. Wprawdzie takie było pierwotne znaczenie tego wyrazu, co dowodzi znak przedstawiający ten wyraz i oznaczający ofiarę, ale w książce niniejszej znaczenie to zostało bardzo rozszerzone. *Li* oznacza tedy każdy przepis, normujący czyny zewnętrzne: postawę, ruchy, do jakiegokolwiek odnosiłyby się one przedmiotu, wstawanie, spoczynek, uczenie się, robienie bronią, przechadzkę, przyjmowanie odwiedzin, ceremonie religijne, słowem—wszystko. A że w dawnych Chinach kult religijny do niewielu ograniczał się czynów, bo do dwóch lub trzech ofiar rocznie u zwierzchników kraju, a u reszty poddanych do ceremonii rocznych lub półrocznych na cześć przodków, przeto ceremonie religijne były bardzo niewielkie. Kięga tedy *Li-Ki* jest kodeksem grzeczności i dobrego wychowania, układności, delikatności dla innych, mody, światowych, rządowych lub religijnych względów, w czem wszystkiem religia odgrywa rolę bardzo podrzędną. W każdym razie są tam pomieszane przepisy moralności z zasadami grzeczności i dobrego tonu.

Yo-King.— Księga ta była księgą muzyki, zaginęła całkowicie, a zdaje się, że Tao-Sse'owie zarówno jak Bonzowie byli przeciwni podejmowanym w celu odszukania jej usiłowaniom.

Trudno zatem powiedzieć dokładnie, jaka była treść tej książki. Według danych, jakie posiadamy, musiała ona obejmować zasady chińskiej muzyki, tonów, nót, gamm, zasady gry i wzajemnego zgadzania ze sobą narzędzi muzycznych, zasady stosowania muzyki, wykaz jej przymiotów nadzwyczajnych, gdyż starożytni chińczycy uważali muzykę za wytwór niebiański, mający najdonioślejszy cel i skutek moralny. Była-to myśl piękna, ale na nieszczęście posunięta aż do przesady, graniczącej ze śmiesznością. W przekonaniu ich bowiem, gdy narzędzia muzyczne były dobrze zrobione, i podług reguł z sobą zestawione, gdy głosy ich były wyrobione i czyste, wtedy wykonywana na nich muzyka uspokajała namiętności, czyniła człowieka cnotliwym i zaprowadzała harmonię pomiędzy niebem a ziemią, pomiędzy człowiekiem a duchami.

Czun-Ciu.—Księga ta jest zwykłym zbiorem roczników. Są to roczniki królestwa Lu, jednej z wielkich posiadłości lennych cesarstwa chińskiego, za dynastyi Czeu, kraju, z którego pochodził Konfucyusz (722—481). Nazwa ta oznacza „wiosnę i jesień“ to jest lata albo roczniki. W rzeczywistości jest-to tylko poprostu szereg faktów, niesłychanie sucho wyliczonych, przy czem uwagi moralne do kilku ledwie zdań sprowadzić się dają. W niczem nie przypomina ta książka właściwie zwanej księgi religijnej albo kanonicznej. Jak słusznie powiada Gutzlaff (China opened. I, 421), jest-to po prostu najzwyklejsza chronologia.

Konfucyusz trzyma się tu porządku panowań, i pod każdym tytułem króla zaznacza wydarzenia latami i miesiącami. Rok 1-szy, miesiąc 12, zima, król złożył ofiarę, przybył hrabia Czeng. — Rok 2-gi, lato, miesiąc 5-ty, ludzie *Ku* weszli do Hieng.—Rok 4-ty, miesiąc 12-ty, wiosna, ludzie *Ku* pobili *K'i*. Nic więcej tam niema nad tego rodzaju krótkie i suche dane historyczne.

III.—*Małe Kingi*.—Do rzędu tych pism zaliczają następujące księgi:

1. *Czeu-Kuân-li*, czyli formularz urzędów dynastyi Czeu. Wyllicza przywiązane do każdego z nich czynności i obowiązki.

2. *I-li* czyli zasady przyzwoitości, dotyczącej czynności urzędników, jak również prawidła, podobne do prawideł *Li-Ki*.

Pierwsza z tych dwóch książek jest zbiorem prawideł rządzenia, druga—nie różni się co do istoty od księgi *Li-Ki*.

3. Znajdujemy nadto w tych małych *King*'ach książkę *El-ya*, słownik wyrażeń, używanych w księgach kanonicznych.

4. Trzy komentarze księgi *Czun-ciu* Konfucyusza, napisane: jeden w wieku, następującym po epoce tego filozofa, drugi w ostatnim wieku ery starożytnej, i trzeci—w sto lat później.

5. *Hiao-King* czyli „książka miłości synowskiej“ jest małym traktacikiem, podzielonym na 18 bardzo krótkich rozdziałów. Obejmuje rozmowę Konfucyusza z uczniami, czyli lekcyę tego filozofa. Naprzód znajdujemy tam ogólny wykład zasad miłości synowskiej; polegają one z jednej strony na pielęgnowaniu swego ciała, na spełnianiu cnoty, na zdobywaniu sobie wielkiego rozgłosu celem uświetnienia swych rodziców, z drugiej zaś strony, na służeniu im, zarówno jak królowi, oraz na pomnażaniu w sobie cnoty.

Poczem Konfucyusz wymienia skutki miłości synowskiej w cesarzach, w królach lennych, w ministrach, w urzędnikach, w osobach prywatnych; wykazuje następnie skutek spełniania tej cnoty na rządzeniu ludem i pokrótce rozwija każdy z poszczególnych obowiązków.

Ta księga zawiera niektóre piękne myśli, ale także i rzeczy dosyć dziwne. Tak naprzykład podstawę miłości synowskiej umieszcza na niebie, w porządku i ruchach, w prawidłowym obrocie ciał niebieskich. Wszystkiem tu są niebo i ziemia.

Królowie *Heu-Ci* i *Wen-Wang* są tu podani za równych niebu; też samą co niebu można im oddawać cześć zewnętrzną (Rozdział IX). Zaś w rozdz. XVI, *na początku*, sam Konfucyusz powiada: Dawni królowie, mądrości pełni, służyli swym rodzicom jako niebu z miłością, a niebiosom z rozumem; służyli swej matce jako ziemi z miłością, a ziemi służyli z rozwagą. Gdy się w ten sposób służy niebu i ziemi, obie te umysłowe potęgi sowicie się odwdzięczają (za tę usługę).—Oto szczyt naturalizmu.

6. *Sze-szu* czyli *Cztery księgi*.— Cztery te księgi są filozoficznemi dziełami uczniów Konfucyusza. Trzy pierwsze, *Ta-hio*, *Czong-Yong* i *Lun-Yu* odtwarzają rozmowy, zdania i nauki Konfucyusza, spisane przez bezpośrednich jego uczniów, słuchaczy jego słowa; czwartą księgą jest księga *Meng-ce* (Mencius 372—289 przed Chr.), utworzona w szkole jednego z uczniów wnuka Konfucyusza.

Nad temi księgami, więcej od innych znanemi, zatrzymywać się nie będziemy. Są to dzieła z zakresu filozofii moralnej, socyal-

nej, politycznej, opartej na zasadach rozwiniętych w księgach *Szu-King*. W każdym jednak razie daleko mniej od tamtych posiadają cechy religijnej,a wzmiankę o niebie czynią bardzo rzadko, jak naprzykład w pierwszem zdaniu księgi *Czong-Yong*: „Naturą jest to, co rozkazuje niebo.“ W księdze *Ta-hio* wspomina się o niebie tylko w trzech czy w czterech miejscach, i to z innych książek wyjętych. Sam Konfucyusz nie mówi o niem wcale. To też Wells-Williams, który bardzo gruntownie zbadał księgi Chińskie, nie waha się twierdzić, że system Konfucyusza nie dopuszcza żadnej siły niewidzialnej, przed którąby człowiek był odpowiedzialny za swe czyny.

Powiedzenie to wszakże nie jest dokładne. Konfucyusz gdy mówi o niebie, niezaprzeczenie Boga ma na myśli! W każdym jednak razie zapoczątkował on już to pomieszanie pojęć, które się stało z czasem tak złowrogiem dla religijnych wyobrażeń Chińczyków, a czysto ludzką stroną swej moralności postawił swą ojczyznę na niebezpiecznej pochyłości naturalizmu. Menciusz zaś zepchnął ją w przepaść.

To cośmy tu powiedzieli o *świętych księgach* Chińczyków najzupełniej wystarcza do zrozumienia całej zasadniczej różnicy, jaka zachodzi pomiędzy niemi a naszemi kanonicznemi księgami Biblii.

(Harlez).

X. W. S.

KULT RELIGIJNY i SAKRAMENTA. — Nieprzyjaciele chrystyanizmu usiłowali pomieszać go z religiami pogańskiemi i zepchnąć go na poziom, jeśli nie niżej nawet tych ostatnich. Utrzymują oni mianowicie, że ceremonie religijne i główne sakramenta chrześcijańskie zapożyczone zostały od innych religijnych kultów. Ponieważ zagadnienie to nie jest bez znaczenia, przeto postaramy się je należycie wyjaśnić.

Uprzednio jednak musimy przypomnieć, a raczej wytłómaczyć pewne rozumowe zasady, których zaciemnienie wytwarza najbłędniejsze sądy i najniesłuszniejsze uprzedzenia. Przeciwnicy nasi rozumują w ten sposób, jak gdyby dla udowodnienia ludzkiego pochodzenia chrystyanizmu wystarczało najmniejsze podobieństwo pomiędzy kultami błędnych religii starożytności, a kultem religii chrześcijańskiej. Zachodzi więc pytanie, czy to prawda, że religia przez Boga objawiona, w swych religijnych obrzędach, w ceremoniach, uroczystościach kościelnych nie może zawierać nic takiego, coby przypominało zwyczaje czysto ludzkich kultów religijnych? Kilka uwag rozumowych wystarczy dla przecięcia tej kwestyi.

Wszelka religia o ludzkim początku polega na przeświadczeniu, wywołanem w człowieku zarówno przez rozum i sumienie, jak przez widok zewnętrznego świata, że po nad tym światem i po nad naturą istnieje jakaś najwyższa potęga, od której człowiek zależy i którą zjednać dla siebie powinien, aby, co najmniej, uniknąć nieszczęść materyalnych. Skutkiem grubego i opłakanego błędu rozdzielano tę najwyższą potęgę i zwiększano ilość czynników nadprzyrodzonych; uczucie wszakże pozostało w gruncie to samo. Wszędzie i zawsze wierzył człowiek w istnienie jednej lub wielu istot boskich, całkowicie lub częściowo będących panami jego przeznaczeń.

Wyrzuty sumienia, wykazując mu zbrodniczość pewnych jego czynów, ostrzegały go jednocześnie, że ten lub ci, od których on

zależy, na zbrodnie jego są zagniewani i karać je będą. To zaś naturalną prowadziło go drogą do szukania środków złagodzenia tego strasznego gniewu.

I w rzeczy samej, wszędzie i zawsze rozumiał człowiek—mniej lub więcej dobrze, mniej lub więcej dokładnie, że twórcy swemu i panu, albo panom natury, winien jest hołd czci i poszanowania, uznanie najwyższego ich panowania i własnej zależności, że obowiązek jego i własne jego dobro wymagają, aby prosił bóstwo o pomoc i gniew zażegnać usiłował, aby sobie napowrót utraconą przychylność zapewnił.

Skądinąd znów rozumne poczucie człowieka z niemniejszą koniecznością skłania go do używania rzeczy widzialnych i zewnętrznych na wyrażenie tych uczuć, jako też do wybierania z tych rzeczy tego, co najłatwiej ten cel osiągnąć może. Dla wyrażenia czci, poszanowania, człowiek naturalnym sposobem pochyla głowę lub zgina kolana; przy zanoszeniu prośby składa ręce i podnosi je ku niebu. Dla uznania najwyższej zwierzchności pana świata, dla przebłagania za winy własne nie zdaje się być człowiekowi nic bardziej naturalnego nad ofiarowanie w pewien sposób siebie samego, albo też nad ofiarowanie jakiegoś przedmiotu doń należącego.

Nadto człowiek odczuwa w sobie pewne popędy, które sumienie jego potępia, a którym on przecież bardzo często ulega. Pojmuje on, że odbywa się w nim walka pomiędzy dobremi a złemi skłonnościami, pomiędzy ciałem a duchem. Ażeby te panujące w nim i często go przygniatające namiętności osłabić, z natury rzeczy musi on zwalczać w sobie skłonność do uciech ciała przez zwalczanie tegoż ciała i przyzwyczajanie go nawet do cierpienia. Prócz tego, ofiara ta w szczególny sposób zdaje mu się być zdolną złagodzić gniew boski, jaki pewnym jakimś błędem wywołał.

Z chwilą gdy się przypuści istnienie Boga i moralnego prawa, nie można zaprzeczyć, aby te pojęcia, które naturalnym sposobem tworzą się w umyśle człowieka, nie były prawdziwe i słuszne.

Z drugiej zaś strony, gdy Bóg objawia ludziom prawdziwą naukę, gdy podaje im przepisy kultu religijnego, z konieczności musi im dawać przepisy zgodne z naturą rzeczy; a w szczególności musi brać na uwagę warunki natury ludzkiej. Otóż człowiek tak jest utworzony, iż aby bez wielkich trudności dopełnić swego posłannictwa na ziemi i cel swój osiągnąć, potrzebuje kultu zewnętrznego. Musiał Bóg zatem, objawiając się ludzkości, dać jej ten kult zewnętrzny, a kult ten musiał być w zgodzie ze skłonnościami i potrzebami natury ludzkiej.

Ale czyż Bóg, objawiając ludzkości ten kult zewnętrzny, musiał go utworzyć z nowych wyłącznie zwyczajów i praktyk, i żadnej nie zwracać uwagi na zadawnione zwyczaje, na sposoby oddawna przez ludzi używane przy spełnianiu obowiązków religijnych? Krzywdę wyrządzałby Bogu, ktoby Mu przypisywał podobną zazdrość dziecinną. Oczywiście, to co człowiek sam mógł był wynaleść (po za objawieniem pierwotnem), odpowiadało najlepiej jego potrzebom, wywierało nań wrażenie najżywsze, najgłębsze, najtrwalsze. Czyż to nie było właściwe dobroci bożej, aby pozostawiła

stworzeniu te właśnie sposoby, jakie najlepiej mogły mu ułatwić spełnienie obowiązków?

Pan Bóg tedy, ustanawiając religię pozytywną, mógł był, a nawet w pewnej mierze był obowiązany liczyć się z przeszłością ludzkości i z jej religijnymi zwyczajami.

Ale zejdźmy na grunt praktyczny. Pan Bóg, przepisując Mojżeszowi obrzędy i ceremonie pierwszego prawa objawionego, dobrze uczynił, że nie zmuszał ludu swego do całkowitego zmienienia zwyczajów religijnych w tem, co one miały dobrego; postąpił w tem sobie jako ojciec, miłosierdzia i przezorności pełen. To też na wdzięczność z naszej strony i na uwielbienie zasłużył sobie Kościół, gdy naśladując w tem postępowanie Opatrzności, używał najwłaściwszych, aczkolwiek oddawna znanych, sposobów zbliżenia swych dziatek ku Bogu, ku rzeczom duchowym, ku cnocie.

Klękać przed bóstwem — rzecz-to doskonała sama w sobie; jakkolwiek niegdyś człowiek padał na kolana przed stworzeniem, które uznawał za boga, nie mniej jednak ten sposób oddawania czci należnej jest dobry sam w sobie, a skoro człowiek przychodzi do uznania swego błędu, to słuszna, aby przywrócił ten naturalny sposób składania czci temu, kto sam tylko ma doń słuszne prawo. Tak samo też płomień, dymiące i wznoszące się ku niebu kadzidła w oczach czcicieli prawdziwego Boga, są naturalnie bardzo odpowiednie do przywoływania na pamięć obowiązku wznoszenia duszy swej ku Bogu, zwracania swych spojrzeń i swych pragnień ku niebu. Dla czegoż-by więc one nie miały stanowić cząstki chrześcijańskiego kultu?

Post, umartwienie, są-to w rzeczywistości najlepsze sposoby uczynienia duszy panią ciała, zdolną do opanowania dzikich namiętności. Bóg więc powinien je był zachować pomiędzy praktykami religijnemi, jakie światu objawił.

Zauważyć wreszcie należy, że druga religia objawiona musiała mieć na uwadze tę, którą zastępowała; że chrystyanizm musiał się liczyć z prawem mojżeszowem, którego jest udoskonaleniem.

Chrystus Pan nie chciał sam urządzać szczegółów nowego kultu. Kościołowi swemu pozostawił prawo i obowiązek oznaczać praktyki religijne, od sakramentów świętych różne. Kościół zaś katolicki przy określaniu takowych praktyk musiał się liczyć i z nowemi zasadami, które wymagały nowych przepisów liturgicznych, i z uprawnionymi zwyczajami nowych swych wyznawców, bądź do judaizmu bądź do poganizmu należących.

Postępowanie takie nie zawierało żadnej zmiany w zasadach wiary; gdyż ceremonie chrześcijańskie nie są prawdami teoretycznemi, lecz czynnościami, które w pewnej mierze uważać można za obojętne same w sobie, choć zawsze dobre i zdolne osiągnąć cel kultowi religijnemu właściwy, to znaczy, zdolne podnieść człowieka ku Bogu, wspomódz go w walce duszy z namiętnościami ciała, w walce cnoty z występkiem. Kościół, jakeśmy rzekli, zapożyczył w części te ceremonie od prawa mojżeszowego. Drugą ich część mógł Kościół doskonale naśladować z religii ludzkich, ponieważ religie te miały praktyki same w sobie dobre, odpowiednie do celu religii w ogólności, a wadliwe jedynie pod względem przedmiotu

swego kultu. To też Kościół, spotykając takiego syryjczyka, palącego kadzidła przed Baalem, bardzo słusznie mógł mu powiedzieć: dobrze czynisz, że palisz kadzidła na cześć bóstwa; czyń dalej toż samo; ale wiedz, że Baal nie jest bóstwem, któreby zasługiwało na twe hołdy; ofiaruj twe kadzidła Bogu prawdziwemu, którym jest Bóg chrześcijański, a On ci błogosławić będzie.

Toż samo również mógł powiedzieć Kościół do bramina: Pościsz, umartwiasz twe ciało, podejmujesz surowe praktyki pokutnicze; dobrze czynisz; wszystko to są środki pokonania namiętności i zbliżenia się do bóstwa. Ale bóg, którego praktykami twemi osiągnąć pragniesz, jest czczem tylko imieniem; on niema oczu, by ciebie dojrzał; na nic ci się nie przydadzą twe pobożne praktyki. Owszem, prowadź je dalej, ale prowadź w imię Boga prawdziwego, żyjącego i osobistego.

Często też wiele czynności błędnego kultu religijnego mogło być zachowanych przez Kościół bez zmian widocznych, z zamianą wszakże błędu na teoretyczną prawdę.

Niekiedy także, celem wykorzenienia złego i zgubnego jakiegoś zwyczaju, Kościół zastępował święto jakieś pogańskie uroczystością chrześcijańską, nic więcej wspólnego z tamtem nie mającą, prócz tej samej daty czasu i pewnych zewnętrznych ceremonii. Wszelako, starannie odróżnić tu trzeba od obrzędów Kościoła pewne ludowe zwyczaje, których Kościół nigdy powagą swą nie potwierdzał, owszem, przeciw którym po wiele kroć napróżno walczył.

Niechaj nam wystarczą te krótkie uwagi w odpowiedzi na krytykę ogólnikową i na ataki ze strony naszych przeciwników. Dobrze je zaś będzie zastosować teraz do kilku punktów szczegółowych, pozostawiając resztę sądowi naszych czytelników.

Posty. — Hindus praktykuje post i wstrzemięźliwość od mięsa, ale sposób odprawiania tych postów nie ma nic wspólnego ze zwyczajami chrześcijańskimi. To też podziwiać nam przychodzi ciekawe zestawienie naszych postów z postami Hindusów, uczynione w dziele Marius'a p. t. *La personnalité du Christ:* „Hindusi zachowują post ścisły jedenastego dnia miesiąca Sravanna, Bhadra i Kartika. *Tak samo katolicy poszczą przed zmartwychwstaniem Chrystusa.*“

„Visznu śpi od połowy Grudnia aż do połowy Kwietnia; kładzie się spać pierwszego dnia ze wskazanych dni postnych, drugiego dnia odwraca się na drugi bok, a trzeciego dnia się przebudza.“ (Visznu jest to słońce, które zachodzi pod równik i śpi podczas zimy). Tymczasem, z tego taki wyprowadza Marius wniosek:

„Tak również biblijny Chrystus leży dwa dni w grobie, i przebudza się dnia trzeciego.“

Aby lepiej uwydatnić niemądrość tego zestawienia, zauważymy tutaj, że wierzenia i praktyki religijne hinduskie, jeśli one rzeczywiście istnieją, są *daleko późniejsze od Ewangelii.*

Sakramenta św. — Utrzymywano w pewnych kołach pseudo-uczonych, że nasze Sakramenta święte są poprostu kopiami tylko rzekomych sakramentów hinduskich lub perskich. Przeważnie Jacolliot *(La Bible dans l'Inde)* i Marius bronili tego założenia, tysiące razy potem wznawianego; pierwszy z nich przypisywał Indyom, drugi — Persyi pierwszeństwo pod tym względem. Podług

Jacolliota, mianoby znajdować sakramenta nasze w Prawach Manu. Pisze on o tem długi rozdział (str. 307—313) i odsyła czytelnika do przekładu tego kodeksu praw, dokonanego przez Loiseleur'a des Longchamps. Prawda, że tłómacz ten używa wyrazu *sakramenta*, ale popełnia przez to najcięższe nadużycie. Sami możemy to osądzić z tekstu i z uwagi, jaką Loiseleur do niego dodaje:

„26. Razem z nakazanymi przez Vedy obrzędami przebłagalnymi powinny być dopełnione sakramenta (Sanskâras), które oczyszczają ciało.

„27. Wszystkie zmazy, jakie mogło pozostawić zetknięcie nasienia albo macicy, są całkowicie zgładzone przez ofiary składane ogniowi w celu oczyszczenia płodu, przez ofiarę łuczywa *(cûtâ Karma)* i przez ofiarę nałożenia świętego sznura.

Uwaga. Sakramenta (Sanskâras) są to ceremonie oczyszczające, właściwe trzem pierwszym kastom. Główniejsze z nich wyliczone są w strofie 27; małżeństwo jest ostatnim sakramentem.

I niech mi też kto powie, jaki stosunek może zachodzić pomiędzy temi ceremoniami oczyszczającemi a naszemi Sakramentami? Również źle jest przetłómaczona ostatnia ta nazwa przez wyraz *Sanskâra*, który oznacza poprostu tylko *oczyszczenie*, *ceremonie*, dosłownie zaś – dopełnienie.

Chrzest Wszelako nie same tylko Indye dostarczyć miały chrystyanizmowi części jego sakramentów; większą jeszcze jego mistrzynią miała być Persya. Chrzest, msza, spowiedź i inne sakramenta mają być pochodzenia parsyjskiego, zapożyczone od zwolenników Awesty. Mniemanie to wszakże, powtarzane aż nazbyt często po dziennikach, przeglądach naukowych a nawet w poważnych historycznych dziełach, najmniejszej nie wytrzymuje krytyki.

Podobieństwo pomiędzy chrztem a ceremoniami parsyjskiemi polega na tem, że dziecko parsyjkie natychmiast po urodzeniu powinno być całe obmyte wodą a następnie wykąpane w urynie wołowej, jak również polega i na tem, że dziesiątego dnia po narodzeniu, („przy wejściu jego do gminy," jak błędnie dodaje Marius), dziecku temu wlewają w usta nieco soku owocowego, zwanego Homa. „Stąd zwyczaj wkładania soli do ust ochrzczonego dziecka!" dodaje Marius. Zabawny przytem bardzo popełnia się błąd chronologiczny. Sam Marius przyznaje, że Awesta przepisuje tylko obmycie ciała nowonarodzonego dziecięcia, a czynność ta nosi cechę czynności zupełnie świeckiej; jest to zwykłe obmycie gwoli czystości ciała. Ponieważ Awesta panowała jeszcze w siódmym wieku ery chrześcijańskiej, przeto ceremonie, które do jej przepisów zostały dodane, są tem samem pochodzenia późniejszego od ogłoszenia Ewangelii; przepisów tych zatem nie można brać na uwagę — chyba aby udowodnić, że parsowie zapożyczyli je od chrześcijan, nie zaś odwrotnie.

Zauważmy przytem, że chrześcijański chrzest św. początkowo był ustanowiony nie dla dzieci świeżo narodzonych, lecz dla ludzi każdego wieku; że w ciągu długich stuleci był zwyczaj pozostawania długi czas neofitą i późnego przyjmowania chrztu św. Chrzest ten zatem nie ma żadnego koniecznego stosunku z urodzeniem, jest to godło i narzędzie odrodzenia duchownego, jakikolwiek byłby wiek człowieka odrodzonego; tym więc sposobem upada wszelkie podobieństwo z obmywaniem dziecka parsyjskiego.

Odrodzenie. — Też same uwagi stosują się do odrodzenia bramińskiego. Wprawdzie, prawa bramińskie mówią o podwójnem narodzeniu, i człowieka wiernego ich religii nazywają *dvija*, *dwukrotnie narodzony*, a podwójne te narodziny nazywają *dwijanman*. W szczególe tym chciano dopatrywać odrodzenia, głoszonego przez Chrystusa Pana, a ceremonia, która je wytworzyła, miała być naszym chrztem chrześcijańskim.

Atoli, podwójne to narodzenie, rzeczywiście znane od czasu starożytnych Indów, bynajmniej nie jest owem wskrzeszeniem, ani nawet owem odrodzeniem, o konieczności którego Chrystus Pan mówił Nikodemowi. Jest-to drugie narodzenie dodane do pierwszego, ale wcale nie owo zawarunkowane śmiercią duchową odrodzenie, jakiego wymaga chrystyanizm.

Pojęcie podwójnego narodzenia *(dwijanman)* odnajduje się już w Vedach. Stosuje się ono naprzód do bożka *Agni* (ogień), który się rodzi dwojako: na niebie przez błyskawicę, a na ziemi przez tarcie dwóch drewien. Podobnie też bogowie, albo pewni przynajmniej bogowie są raz nazwani *dwijanmânos*, mający dwa narodzenia. Są to prawdopodobnie bogowie światła. Tytuł *dvija*, dwa razy urodzony, jest raz nadany pewnemu kapłanowi w hymnie jednym z hymnów najnowszych (X, 71, 19). Tekst tego hymnu dosyć jasno wskazuje, że kapłan ten dla tego jest uważany za podwójnie narodzonego, iż oprócz narodzenia cielesnego, miał drugie narodzenie jako kapłan, albo też jako człowiek poddany pewnemu prawu religijnemu. Hymn ten wkłada w usta tych, co go mają odmawiać, następujące wyrazy: „My, co jesteśmy *dvijas-prathamajâs rtasya*, to znaczy: pierworodni religijnego kultu.“

Drugie narodzenie duchowe (nie zaś wskrzeszenie) jasno jest wytłómaczone w *Prawach Manu*, — narodzenie zresztą zupełnie zewnętrzne i bez żadnego stosunku z odrodzeniem duchowem, jakiego wymaga Chrystus.

Z tego wynika, że hinduski *dwijanman*, jeśli jest dawniejszy od chrystyanizmu, mógłby może poddać Chrystusowi myśl odrodzenia duchowego, jakkolwiek olbrzymia przestrzeń dzieli dwa te pojęcia, które prócz pozoru nic wspólnego ze sobą nie mają, ale nigdy nie mógłby wytworzyć historyi o rzeczywistej męce, śmierci i zmartwychwstaniu.

Dodajmy nadto dla całości obrazu krótki wykład ceremonii wtajemniczenia u Hindusów, ceremonii takich, jakie nam opisuje prawo Manu, to jest takich, jakie były w użyciu jeszcze na trzysta przynajmniej lat po narodzeniu Chrystusa Pana, i takich, jakie większość braminów do dziś dnia zachowuje. Mowa tu o Hindusach trzech kast wyższych: bramińskiej, wojskowej, szlacheckiej czyli mieszczańskiej.

Pomiędzy pierwszym a trzecim rokiem życia golą dziecku głowę, zostawiając na wierzchu kosmyk włosów. W ósmym, jedenastym lub dwunastym roku, względnie do kasty, otrzymuje się wtajemniczenie (poświęcenie) przez wkładanie wstęgi świętej, na krzyż złożonej, i pasa, zrobionego z trzech sznurów lnianych lub konopnych. W szesnastym, w dwudziestym drugim lub dwudziestym czwartym roku życia poznaje się pewną modlitwę, świętą i tajemniczą, zwaną *Savitrî*, na cześć Słońca. Wówczas młody wtajemniczony

uzbraja się w kij, zrobiony na pewien z góry przepisany sposób, siada naprzeciw Słońca, obchodzi ogień w około i idzie żebrać pożywienia u krewnych. Jedzenie spożywa sam jeden, w skupieniu ducha, czcząc otrzymane potrawy. Spełnia następnie ceremonię *kêsânta* (obcięcie koniuszczka włosów), poczem jest on już wtajemniczony, otrzymuje drugie życie. — Prawda, że trudno dopatrzyć w tem wszystkiem ceremonii chrześcijańskich?

Spowiedź. — Wyznawanie win bywa w zwyczaju u Parsów, ale zwyczaj - to późniejszy od Awesty. „Spowiedź nazywa się po zendsku *paitita*," powiada Marius; i rzeczywiście, Parsowie mają ogólne formuły spowiedzi, które się zowią *Patets*. Ale uniknięto by nowej przykrej pomyłki, gdyby sobie zadano nieco trudu w rozróżnieniu czasu. Prawda, że Awesta używa wyrazu paitita, ale wyraz ten żadnej nie ma łączności z wyznaniem grzechów. Aby określić prawdziwe jego znaczenie, trzeba nam się uciec do samego tekstu.

Podług zasad Awesty, człowiek, któryby sam jeden niósł trupa, choćby to nawet był trup człowieka wiernego, staje się winnym wielkiej zbrodni; powinien być zamknięty w odosobnionem więzieniu aż do wieku zgrzybiałości. Wówczas należy go zaprowadzić na górę, uciąć mu głowę, a ciało jego rzucić na pożarcie sępom, mówiąc przytem: „Człowiek ten *paitimithnâiti*, wszystkie jego czyny są złe popełnione myślą, słowem, czynem. Jeśli inne jeszcze popełnił czyny grzeszne, niechaj to będzie dlań przebłaganiem *(paitita);* jeśli innych czynów żadnych nie popełnił, są one dlań *paitita* na zawsze." Czy można zaś wyrażenie: *Yêzi hê anga adha skyaothna fravars'ta, paitita hê citha*, przełożyć przez: „Oto wyznana pokuta?" Oczywiście, że nie. Skądinąd zaś widać, że wcale niema tu mowy o spowiedzi. W innem miejscu jest mowa o odpuszczeniu grzechów, udzielonem przez jakiegoś kapłana zoroastrowego. Awesta zaś wyraża się w ten sposób: „Pan prawa jako ofiarę może złożyć trzecią część pokut przebłagalnych." Zarówno tu jak w innych miejscach niema mowy o spowiedzi, ani nawet o właściwem odpuszczeniu grzechów. Mowa tu tylko o odpuszczeniu kary. Napróżno zaś czegoś innego szukanoby w Aweście.

Vendidad (VII, 130 i XIII, 19) powiada o tym, co zburzył część dakma (cmentarz), albo zabił żółwia, że umysł jego, jego słowa i czyny są *paitita*. — Abstrakcyjny rzeczownik *paititis* użyty jest w następującem zdaniu: „Jeśli człowiek popełni zbrodnię nieczystości, jaka jest za to *paititis?* Niech zato ofiaruje tysiąc baranów, niech uczyni 10,000 baresma itd. itd. A zatem *paitita* i *paititis* oznaczają tylko przebłaganie przez pokuty czyli ofiary, bynajmniej zaś nie oznaczają spowiedzi.

Niektórzy znów chcą widzieć spowiednika w ministrze mazdejskim *Sraoshâvareza*. I w tem także popełniają szczególną omyłkę, nie mogącą nie być dobrowolną. Sraoshâvareza, jak nazwa powiada, jest-to ten, który nakazuje spełniać czynności przepisane, pokuty i ofiary, nakazane akty pokutnicze. Można powątpiewać, czy ktokolwiekby znalazł w całej Aweście choćby jeden wyraz, któryby oznaczał jakąkolwiek łączność pomiędzy *Sraoshâvareza* a spowiedzią uszną.

Jeśli zaś później Parsowie przyjęli w pewnym stopniu ten rodzaj pokuty przebłagalnej, dowód to, że go zapożyczyli od chrześcijan. Wniosek przeciwny byłby w najwyższym stopniu niedorzeczny. Nadto jeszcze zauważyć musimy, że spowiedź Parsów nigdy nie miała cechy osobistej. Spowiadają się oni ogólnikowo, bez osobistego wyznawania grzechów i ich okoliczności, jak to przekonać się można z formuły *patet*, którą każdy zoroastra często powinien odmawiać, a której pewne ustępy tu przytaczamy: 1) Chwalę wszystkie dobre myśli, słowa i czyny; potępiam zaś wszystkie złe. 2) Przyjmuję wszystkie dobre myśli i czyny, wyrzekam się zaś wszystkich złych, to jest chcę spełniać wszystko dobre, a unikać wszelkiego grzechu. 3) Pochwalam świętość, a potępiam szatanów, dzięki składam stwórcy Ormazdowi za wszystkie jego dary, odrzucam zaś Arymana; wierzę w prawo święte i chcę je zachować. 4) Żałuję za wszystkie grzechy, jakie od urodzenia mego przenikają mą naturę, wielkie i małe, jakiegokolwiek byłyby rodzaju, którebym popełnił na korzyść kogoś innego, albo któreby ktoś inny popełnił na korzyść moją.... 5) Wobec stwórcy Ormazda..., wobec świętych Nieśmiertelnych, wobec Mithra, Graosza i Rasznu *(duchy, sędziowie umarłych)*, wobec ognia, Baresma *(pęk gałęzi rośliny tamaryszku)*, i Hôma *(roślina święta)*, wobec kapłana prawa, wobec każdego wiernego tu przybyłego, żałuję za wszystkie te grzechy, za każde uchybienie myślą, słowem lub czynem cielesnym lub duchowym, żałuję za nie, przebacz mi, o Panie. Za wszystkie grzechy, jakie popełniłem przeciwko ojcu, matce, siostrze, bratu, kobiecie, dziecku, żonie, przełożonemu, krewnym, współobywatelom, sąsiadom, rówiennikom, służącym... 6) Żem zjadł rzecz nieczystą, albo z materyi obumarłej, żem je zwilżał, do ognia przybliżał itd. itd....“

Powyższe ustępy *patet'u* Aderbat'a (imię ich autora) dostatecznie wykazują, jaka jest różnica pomiędzy uszną spowiedzią chrześcijan, a spowiedzią ustanowioną przez Parsów na podobieństwo spowiedzi chrześcijańskiej.

Jacolliot ze swej strony utrzymuje, że *Prawa Manu* przyznają braminowi prawo rozpoznawania grzechów ludzi wiernych i odpuszczenia ich po ich wyznaniu. Tymczasem Kodeks Manu ani słowa pod tym względem nie zawiera, ani nawet nic, coby tę władzę przypominało.

Msza św. — Po spowiedzi — Msza. „Księża, powiada Marius, okradli Parsów; zabrali im zwyczaje, ofiary jakie w codziennych modłach składali, a mianowicie małe chleby okrągłe i ciasto i sok z rośliny Hôma. Przekształcili je w chleb-hostyę i w wino, a następnie utrzymywali, że to było samo ciało i krew jakiegoś Jezusa, który nigdy nie istniał.“

Muszą to być prawdziwi cudotwórcy i pierwszej wody czarnoksiężnicy ci księża, którzy tak odrazu i bez przygotowania rzeczy podobne zmyślają, głoszą i we wszystkich wmówić umieją. Ale nie warto zwracać uwagi na tę niedorzeczność; zbadajmy rzecz zasadniczo. Pytamy tedy, czy ceremonie parsyjskie były tej natury, iżby mogły dostarczyć przedmiotu do ceremonii, jakie chrystyanizm miał sobie wytworzyć? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy w kilku wyrazach przypomnieć szczegóły ofiary mazdejskiej, jak ją opisuje Awesta w trzeciej swej księdze zw. *Yasna*.

Ofiara spełnia się zazwyczaj przed ołtarzem ognia, na którym płomień nieustanny płonie; ogień ten jest Duchem, synem Ahura Mazdy, potężnym bogiem. Znajdują się przytem następujące przedmioty i narzędzia: *baresma*, czyli wiązka gałęzi tamaryszku, woda czysta, naczynia różne, w które się składają ofiary, moździerze z tłuczkami i t. d.

Głównym i istotę ofiary stanowiącym czynem ofiarnym jest przelanie soku rośliny Hôma, rośliny o żółtych liściach, sękatej łodydze, rosnącej w górach Ghilân. Wszystkie zaś czynności tej ceremonii tak się pokrótce przedstawiają:

1. Celebrujący zwiastuje rozpoczęcie ofiary i wzywa wszystkie duchy, jakie Mazdejczyk uznaje i do jakich się modli. Są to: Ahura Mazda, Ameshas spentas, dusza byka, pierwszej istoty żyjącej stworzonej, ogień, prawo, Ssraosza (posłuszeństwo), Mithra (światło), duchy pewnych części dnia i politycznych stronnictw, Fravasze (Mânes) pomyślność, zwycięstwo, słońce, księżyc, pory roku, gwiazdy, wody, ziemia, góry Aszi wanuhi (świętość) i t. d.

2. Poświęca następnie baresma i wodę czystą, potem ofiary, składające się z mięsa, mleka, drônas (chleb?), ryżu, owoców, kosztownego drzewa, przeznaczonego na ołtarz ognia.

3. Kosztuje ofiar. Poczem następuje wzywanie błogosławieństw na obecnych i zaklęcie przeciw szatanom.

4. Po uprzednich rozmaitych hymnach na cześć Hôma, następuje najważniejsza czynność ofiarnicza; przewodniczący obrzędowi bierze kilka kawałków gałęzi, tłucze je w moździerzu i nalewa na nie sok do umyślnie na ten cel przygotowanego naczynia, następnie bierze nieco tego soku i daje swemu towarzyszowi.

Taka jest oto awestyczna czynność ofiarna. Powiedzcież więc teraz, jakaż analogia istnieć może pomiędzy temi ceremoniami a chrześcijańską Mszą św.? Każdy człowiek dobrej wiary powie zapewne, że żadna. Jeden tylko może się znaleść szczegół analogiczny, to jest *drôna*, której kształt u Parsów bardzo jest zbliżony do kształtu hostyi u katolików. Wszelako, podobne zestawienie tych dwóch rzeczy dosyć dziwną zawierałoby pomyłkę i błąd podwójny. Drôna bowiem dosyć późno dopiero nabrał kształtów naszej św. Hostyi. Niegdyś awestyczny drôna z pewnością nie był tem, czem jest obecnie, gdyż, jakeśmy to widzieli, ofiara z jednego tylko drôna mogła dać odpuszczenie trzeciej części wszystkich zasłużonych pokut. Skądinąd znów powiedziano w *Yasna XI, 20*: ukrój jeden drôna z wołowego mięsa. Drôna Hôma jest to język i prawe oko ofiary bogom złożonej. Drôna zatem nawet nie jest chlebem. Jest-to tylko ofiara i nic więcej. To też Spiegel nie waha się dzisiejszej formy *Drôna* uważać za naśladownictwo kształtu hostyi katolickiej. A zresztą, i sama ta hostya dzisiejsza początkowo nie była taka, jaką dziś używamy, gdyż zgodnie z licznemi świadectwami Pisma św., był to chleb, który dzielono podczas Mszy św. pomiędzy licznych obecnych.

Wreszcie, czyż-to rzecz rozumna przypuszczać, że żydzi nawróceni, pierwszych chrześcijan stanowiący, szukali przedmiotu do swych ofiar aż w odległej Persyi, po za górami Libanu, po za Syryą i wielkiemi rzekami, a to wszystko w epoce Arsacydów, kiedy religia Zaroastra była w głębokiej pogardzie, podczas gdy kraj ich

własny i ich religia dawała im pojęcie o zastosowaniu chleba i wina do ofiary ołtarza, przedstawiając im chleby pokładne, chleby przaśne, tyle sławną ofiarę Melchizedecha, ukazując im liczne ustępy Pisma św., mówiące o kielichu i winie i t. p.? Z tego przekonać się możemy, jak płocho postępują ci, którzy z namiętnością i nienawiścią uderzają na nas, i którzy bez skrupułu czynią sobie broń ze wszystkiego, co im wpadnie pod rękę.

Zwyczaje religijne. „Parsowie, powiada Marius, mają zwyczaj zawierania małżeństw przez podanie ręki. Małżeństwo jest dla nich rzeczą religijną. W cztery dni po jakiejś śmierci składają ofiarę z chlebów *darun*, a trzydziestego dnia po śmierci obchodzą ceremonię t. zw. *Siroza*.

„Afrygany odbywały się w pierwszą rocznicę śmierci; święto Gâthâ na cześć umarłych przypomina katolicką uroczystość Wszystkich Świętych.

„Święty sznur Parsów jest to pas księży rzymskich. Parsowie używają również wody święconej i kadzideł, śpiewają też pieśni święte, przy akompaniamencie narzędzi muzycznych.

„Z tego wszystkiego obdarł ich katolicyzm, a jeśli tego nie spostrzeżono, to dla tego, że złodziej zawsze zręcznie rzecz skradzioną ukrywa.“

Naśladować zwyczaje jakiegoś obcego narodu jest-to czynić mu zaszczyt, a nie pozbawiać go jego dobra. Skądinąd znów, przypuszczać, że nowo-powstający Kościół, chcąc pozyskać żydów i pogan, okazywał im obrzędy religijne Parsów, a pomimo to nikt tego nie spostrzegł, i plagiat nie obrócił się na zawstydzenie plagiatora, podającego się za istotę natchnioną; przypuszczać to wszystko, powiadam, znaczyłoby przypuszczać hypotezy, których bezpodstawność najprostszy umysł odrazu dostrzega.

Zresztą, cały ten traktat Marius'a jest jedną tkaniną błędów. Wprawdzie zwyczaje, o których on opowiada, są-to zwyczaje dzisiejszych Parsów, ale Awesta wie o nich bardzo niewiele. Niema w niej najmniejszej wzmianki o ceremoniach zaręczyn lub zawierania małżeństw, o świętym charakterze małżeństw, o modlitwach za umarłych i t. d. Zuchwalstwem tedy trąci przypuszczenie, że to wszystko jest wcześniejsze od chrystyanizmu, i że zatem wszystko to musi być źródłem zwyczajów i praktyk chrześcijańskich.

Czyż to nie dzieciństwo przypuszczać, że pierwsi chrześcijanie aż w Persyi szukali tego, co mieli u siebie lepiej obmyślane i lepiej urządzone? Wszak zaręczyny, małżeństwo religijne i święte było w zwyczaju u Żydów; modlitwy za umarłych, w znaczeniu, jakie im nadaje katolicka nauka, były w użyciu co najmniej już za Machabeuszów: „Święta y zbawienna iest myśl, czytamy w księdze II Machabejskiej (XII, 46), modlić się za umarłe, aby byli od grzechów rozwiązani.“ Możnaby myśleć, że się w tych słowach czyta odpowiedź, wyjętą z dzisiejszych naszych katechizmów. W Persyi żadnego nawet pojęcia pokrewnego temu nie miano. Modlono się wprawdzie po śmierci człowieka, ale nie za dusze zmarłych, tylko na cześć duchów Fravaszi'ów czyli Mânes, aby je dla siebie zjednać. Można się o tem przekonać z XXIII i XXVI rozdz. *Yasna* i XIII *Yeszt*. Święto Gâthâ odprawiano na cześć duchów Fravaszi, które pod koniec roku przybywały na ziemię, aby się przekonać,

czy je tu czczono, czy krewni ich i przyjaciele zasługiwali na ich łaskę, gniew lub na pomstę (ob. Yeszt XIII, rozdz. XIII), zresztą Marius, który te zarzuty podnosi, zdaje się nie wiedzieć, że była nie jedna lecz pięć uroczystości Gâthâ, rozmieszczonych w ciągu roku w długich odstępach czasu.

Prawda, że zwyczaje i wierzenia parsyjskie zbliżone są do naszych; ale stało się to wtedy dopiero, gdy chrystyanizm był już w stanie rozkwitu, a zatem jest-to skutek wpływu chrystyanizmu, Persowie zapożyczyli mnóstwo szczegółów od Kościoła Syryjskiego, którego język stał się prawie narodowym językiem w ich kraju. — I jeszcze jedno błędne mniemanie: *Sîrozah* jest modlitwą na cześć trzydziestu duchów opiekuńczych trzydziestu dni miesiąca, i nie ma żadnej łączności z obrzędami pogrzebowymi. Awesta ma te modlitwy ułożone w dwóch sposobach, bez najmniejszej wszakże alluzyi ani do tych obrzędów, ani do umarłych, ani do Fravaszi. Zwyczaj stosowania *Sirozah* w modlitwach za umarłych pochodzi z czasów późniejszych od ustanowienia chrystyanizmu i przezeń tylko mógł być podyktowany.

Pozwolimy sobie tu przytoczyć pewien rys zwyczajów parsyjskich, który wykaże całą olbrzymią różnicę, jaka w tym przedmiocie zachodzi pomiędzy pojęciami parsyjskiemi a naszemi.

Według najpóźniejszej Awesty, dusza po śmierci przez trzy dni wystawiona bywa na ataki ze strony szatanów. Z brzaskiem dnia trzeciego ukazuje się jej prawo pod postacią młodej dziewicy, która objawia stan jej sumienia i pociąga ją albo do nieba albo do piekła. W ciągu tych trzech dni trzeba się modlić gorąco, aby szatani nie szkodzili duszy zmarłego. Po tem już modlitwa staje się zbyteczną, gdyż losy dusz są już ostatecznie ustalone. Nawet i ta trzydniowa modlitwa jest naleciałością średniowieczną, gdyż Awesta nie przypuszcza możliwości upadku duszy, oczekującej na ustalenie się jej przeznaczeń w innym świecie.

Dzieciństwem jest prawdziwem utrzymywać, że pas, jaki noszą księża katoliccy na sutannie, jest naśladownictwem kosti, czyli sznura parsyjskiego.

Kadzidło nie było w użyciu u Parsów; używali oni tylko drzewa wonnego, jakie składali na ołtarzu ognia celem uczczenia potężnego ducha tego żywiołu.

Śpiew religijny Parsów jest rodzajem mruczenia bez żadnych intonacyi ani urozmaiceń; zresztą, Awesta mówi tylko o głośnem odmawianiu, nigdy zaś o śpiewaniu, nawet odnośnie do hymnów rytmicznych. Wszystko to są późniejsze naleciałości. Z drugiej zaś strony, kadzidła, śpiewy, muzyka, wspaniałość ceremonii religijnych i t. d., były używane w świątyni prawdziwego Boga w Jerozolimie, i od tego to właśnie Kościoła żydowskiego, jedynie prawdziwego przed przyjściem Chrystusa, Kościół katolicki je zapożyczył. Fakt-to tak pewny, że tylko uprzedzenie może go nie uznawać.

To, co Marius powiada o czci relikwii, przechodzi najśmielsze nawet zarzuty:

„Do jakiego stopnia niedorzeczności dochodziła cześć relikwii, i w jak bezwstydny sposób wyzyskiwała ją chciwość księżowska, przekonać się możemy z pewnych faktów, w których Kościół głosi się posiadaczem niemożliwych relikwii.“

„Pokazywano pióro Michała archanioła, cząstkę tchu Chrystusowego, zawartego w butelce, naczynie pełne ciemności egipskich, nieco dźwięku dzwonów, słyszanych przy wejściu Chrystusa do Jerozolimy, promień betleemskiej gwiazdy Magów, jakieś westchnienia św. Józefa, kawałek drabiny Jakóbowej.“ — Z tego powodu rzuca Marius obelgi na księży katolickich. Jakże nam nazwać podobne cytaty Mariusa? Sam on zapewne nie wierzył w to, co nam zarzucał, inaczej bowiem przypuszczaćby w nim należało najoczywistsze zboczenie umysłowe.

Często również mówiono o tonsurze braminów, i to aby dać do zrozumienia, że księża katoliccy, nosząc tonsurę, naśladują braminów. Tymczasem, *tonsura* Hindusów polega na goleniu całej głowy z wyjątkiem jej wierzchu, gdzie się pozostawia kosmyk włosów. Obowiązek-to włożony na kastę wojowników i na *vâissya* (stan kupiecki), tak samo jak na Braminów, a czynność ta spełnia się na dzieciach, od jednego roku do trzech lat wieku mających. Nazywa się ta operacya *Cûdâ-Karma*: robienie kosmyka. — Trudno, każdy chyba zgodzić się musi, że to wcale nie podobne do tonsury katolickiego księdza!

(Ob. art. *Religia Rzymska*). *(Harlez).*

X. W. S.

L.

O. LACHAISE. Ludwik XIV wybrał sobie spowiednika z pośród Jezuitów. Z tego powodu posypały się na Towarzystwo Jezusowe ciężkie zarzuty: obwiniano Jezuitów o grzeszną pobłażliwość dla namiętności króla, o wyzyskiwanie swego wpływu na korzyść własną celem otrzymywania majątków i przywilejów, jako też celem zwracania środków przymusowych przeciw swym nieprzyjaciołom. Szczególnym przedmiotem pocisków był Père Lachaise, od r. 1675 do 1709 spowiednik Ludwika XIV.

Pytamy, czy te zarzuty były uzasadnione?

O. Franciszek de Lachaise, S. J., synowiec O. Coton, był prowincyałem prowincyi Lyońskiej, gdy został spowiednikiem królewskim w 1675 r. Saint-Simon, którego wrogie dla Jezuitów usposobienie aż nadto jest znane, przedstawia nam go w następujących rysach: „Sprawiedliwy, prawy, poważny, mądry, łagodny i umiarkowany, wielki wróg wszelkiej denuncyacyi, gwałtów, rozgłosu, był człowiekiem honoru, pełnym uczciwości i miłości dla ludzi. Widziano go zawsze bardzo uprzejmym, skromnym i pełnym poszanowania dla innych. Nawet nieprzyjaciele Jezuitów byli zmuszeni oddawać mu sprawiedliwość i przyznawali, że był to człowiek dobrze wychowany, szlachetnie urodzony i godny swego stanowiska.“ Obraz ten odsłania nam spowiednika królewskiego, jego charakter i upodobania; dokładne zbadanie jego postępowania przekona czytelnika, że Saint-Simon ma słuszność.

W czasach, kiedy Père Lachaise ukazał się na dworze, pani de Montespan cieszyła się największymi przywilejami. Powoli O. Lachaise umiał przejąć swego penitenta wyrzutami sumienia i w czasie świąt Wielkanocnych 1680 r. ujrzano króla ponownie przystępującego do Sakramentów św.

Odtąd datuje się początek przywilejów Ojca Lachaise. Wkrótce doszedł on do ogromnego wpływu, ale używał go tylko dla łagodzenia i uspokajania nieporozumień, do jakich został wmieszany skutkiem wyjątkowego stanowiska, jakie zajmował.

W wynikłej pomiędzy Innocentym XI pp. a Ludwikiem XIV przykrej sprawie o przywileje królewskie, jezuici usiłowali łagodzić poróżnienie króla z papieżem. Aczkolwiek im się to nie udało, to przynajmniej dobrze przyjęto ich usiłowania i nie byli zobowiązy-

wani do podpisania osławionych czterech artykułów Deklaracyi gallikańskiej. Zatarg pomiędzy Stolicą Apostolską a Dworem francuskim trwał dalej. W 1686 r. O. Lachaise pisał do generała zakonu, aby się starał usunąć trudności, i czynił wszystko co mógł, aby zaprowadzić zgodę pomiędzy obydwiema władzami. Walka ta skończyła się dopiero w r. 1689.

W 1685 r. sławny akt odwołania Edyktu Nantejskiego był ukończeniem innej znów walki, prowadzonej wewnątrz państwa. Przy tej właśnie sposobności napadano na postępowanie O. Lachaise. Eliasz Benoit i Schoell, pisarze protestanccy, że pominę innych autorów, zarzucają spowiednikowi królewskiemu, że w sprawie tej był najzagorzalszym przeciwnikiem protestantów; historyk Henryk Martin powiada, że O. Lachaise jest jednym z tych, którzy powinni ponieść odpowiedzialność za następstwa podobnego rozporządzenia. Jakież tedy rzeczywiście było zachowanie się jezuitów, a w szczególności Ojca Lachaise w tej sprawie?

Już od wielu lat zajmowali się jezuici sprawą powrotu protestantów do wiary prawdziwej. Ale nietylko nie stosowali przeciw nim żadnych surowych środków przymusu, lecz przeciwnie, uciekali się zawsze do łagodnej perswazyi: pomnażali ilość kazań i misyi, z czego otrzymali zdumiewające rezultaty, zwłaszcza w Alzacyi, gdzie jednak zadanie to przedstawiało daleko więcej trudności, niż indziej ze względu na wielką ilość protestantów. Gdyby był rząd ówczesny zostawił Jezuitom wszelką swobodę działania, przyszłoby z czasem do nawrócenia olbrzymiej większości kalwinów francuskich.

Na dworze atoli postanowiono uciec się do środków przymusu. Ale czyż to Ojcu Lachaise przypisać należy to postanowienie? Bynajmniej. O. Lachaise zgodnie z arcybiskupem paryskim i pelissońskim pragnął powrotu protestantów do religii katolickiej, ale odpychał wszelką myśl o przemocy, wszelkie środki prześladowania. O tym szczególe posiadamy dokładne świadectwo księdza De Choisy, który przebywał na dworze i opisał jego życie zakulisowe. W pamiętnikach tych Markiz de la Fare, przyjaciel Jezuitów, powiada, że „O. Lachaise nie był tego zdania, żeby się należało uciekać do gwałtów, jakich się dopuszczano.“ Również i Oroux w swej *Histoire ecclésiastique de la Cour de France* podobnież przedstawia postępowanie królewskiego spowiednika. „Szczególnie silnie powstał on przeciw ekshumacyi ciał protestantów, ciągnionych na sznurach i porzucanych na śmieciska. Przedstawiał Jego Królewskiej Mości wszystko, co wstrętnego i barbarzyńskiego zawierał w sobie ten doraźny sąd ulicy, to też minister Jurieu, sprawiedliwszy w tej sprawie aniżeli wielu nawet katolickich pisarzy, nie mógł sobie wyobrazić, żeby O. Lachaise był zdolny do przedsiębrania surowych środków na jakie się uskarżała rzekoma reformacya.“ Świadectwa te doskonale świadczą, jakiem było działanie O. Lachaise. Czynił on wszystko, aby odwrócić gwałtowne środki przymusu.

Zresztą Ojcowie Towarzystwa Jezusowego trzymali się wszędzie tegoż samego sposobu postępowania. Zarówno przed jak po odwołaniu edyktu Nantejskiego liczne głosili kazania. Głośni z nauki i wymowy O. Bourdaloue, i O. La Rue byli z liczby tych missyonarzy, których posyłali jezuici do tych okolic, gdzie protestanci mieli najwięcej zwolenników, a Towarzystwo Jezusowe, nie ucieka-

jąc się nigdy do środków gwałtownych, nie zaniedbywało żadnego ze sposobów łagodnego przekonywania.

Sądzimy, żeśmy dostatecznie wykazali niesprawiedliwość zarzutów, czynionych O. Lachaise z powodu odwołania edyktu Nantejskiego. Inne zarzuty zwracane bywają przeciw niemu, jako członkowi rady duchownej. Spowiednik królewski należał do tej rady, której zadaniem były nominacye kościelne. Historyk Henryk Martin powiada, że O. Lachaise usunął z niej arcybiskupa paryskiego, Franciszka de Harlay, „aby sam został samowładnym panem tych nominacyi.“ Posądzenie - to najzupełniej fałszywe, choćby tylko dla tego, że to nie on, lecz poprzednik jego, O. Ferrier, usunął z tej rady rzeczonego arcybiskupa Paryża, a to dla tego, (powtarzamy tu sąd Henryka Martin'a), „że nie był on może dosyć szanowany ze względu na swe obyczaje.“

Oskarżano również O. Lachaise, że skorzystał ze swego wpływu, aby skłonić króla do udzielenia sobie znacznych dóbr materyalnych; mówiono, że otrzymał od Ludwika XIV wspaniałą willę, położoną na miejscu, gdzie dziś się znajduje cmentarz Père-Lachaise. W rzeczywistości zaś, jezuici posiadali tę willę od r. 1626, dawno przedtem, zanim O. Lachaise został spowiednikiem królewskim. Własność tę powiększono przez nabycie sąsiednich terytoryów. O. Lachaise, tak samo jak jego współtowarzysz, udawał się tam nieraz na wypoczynek chwilowy; przyczynił się do powiększenia tej willi, i z powodu sławy królewskiego spowiednika zmieniono jej nazwę; zwać ją zaczęto Père-Lachaise. Z tego widać, ile-to prawdy się zawiera w tem powiedzeniu, że Ludwik XIV podarował swemu spowiednikowi posiadłość, objętą dziś nazwą cmentarza Père-Lachaise.

A zatem rozgłośny spowiednik królewski śmiało może stanąć w obec sądu historyi. Jeśli nie zawsze udawało mu się wymódz na Ludwiku XIV czyny chrześcijańskie, to przynajmniej przyznać trzeba, że ustawicznie a często skutecznie się starał przypominać królowi obowiązki sumienia i rozumu.

Nie on sam wszakże z pośród wszystkich spowiedników królewskich, wziętych z Towarzystwa Jezusowego, ma tę zasługę; a ponieważ często oskarżają jezuitów o serwilizm wobec swych królewskich penitentów, przeto niech nam wolno będzie przytoczyć kilka faktów, dowodzących bezpodstawności tego oskarżenia. Bayle, mówiąc o zachowaniu się jezuitów w czasie, kiedy król szczególnymi względami otaczał pannę de la Vallière, powiada: „O. Annat (ówczesny spowiednik królewski) codzień trapił o to króla i nie dawał mu spokoju.“ W czasie Wielkiego Postu 1675 r., gdy pani de Montespan cieszyła się całym blaskiem swego wpływu, znalazł się jeden kaznodzieja, który się odważył w obec króla tłómaczyć przypowieść proroka Natana i wielokrotnie powtarzać słowa tego proroka: *Tu es ille vir*. Kaznodzieją tym był jezuita, O. Bourdaloue. W XVIII wieku, w czasie gdy przeciw jezuitom podniosła się cała nienawiść wrogów i miała nad nimi zatryumfować, popierałaby ich pani Pompadour, gdyby się byli zgodzili na jej rozgrzeszanie, na popieranie jej usiłowań rehabilitowania się w oczach opinii publicznej przy jednoczesnem wszakże pozostawaniu na stanowisku, jakie zajmowała przy dworze. Ale spowiednik jej, O. Saci, okazał się nieugiętym. Przez złość i pragnienie zemsty przeszła pani Markizowa na stronę

nieprzyjaciół Jezuitów. Towarzystwo Jezusowe zostało złamane. Ale jezuici aż do końca godnie spełniali swój obowiązek. Fakta te nie są jedyne, któreby można przytoczyć dla okazania, czem byli jezuici, jako spowiednicy królewscy. Ale i przytoczone wyżej fakta poważnie i kategorycznie rzecz wyjaśniają. Dowodzą one, że ci Ojcowie umieli pojąć i dopełnić swych obowiązków.

(Ob. *Darras*, Histoire de l'Eglise; *Rohrbacher*. Histoire Univ. de l'Eglise, tome XII, liv. 88; Biographie Universelle, *Michaud*, tome 24, p. 43; *Cretineau-Joly*, Histoire de la Compagnie de Jésus, tome IV, ch. 5—6; Prw. art, *Jezuici jako spowiednicy).*

(L. Arthuis).
X. W. S.

LAO-CE. — Jest-to najdawniejszy filozof chiński, pierwszy, który zerwał z religią narodu i nauką tradycyjną, poszukiwał systemu nowego i zapragnął zgłębić tajemnice początku i natury wszechrzeczy. Aż do jego czasów pokolenia jedne drugim podawały tradycyjne wierzenia (ob. art. *Religia pierwotna Chińczyków)*, ale nikt nie myślał badać zagadnienia o bytach. Lao-Ce pierwszy usiłował je rozwiązać. Myśl tę powziął prawdopodobnie ze znajomości nauk indyjskich i assyryjskich. Aczkolwiek zajmuje on jedno z najważniejszych stanowisk w historyi Chin dawnych, to przecież życie jego pozostało prawie nieznane. Pochodzi to zaś stąd, że wywierał mało wpływu na współczesnych sobie ziomków, a także i stąd, że uczniowie jego, zmieniając istotę jego doktryn, odbierali powagę temu, który położył pierwszy kamień pod nową szkołę.

Lao-Ce urodził się w r. 603 przed Chr. pod koniec panowania dynastyi *Czeu*, w pewnej wiosce dzisiejszej prowincyi Ho-nan, z rodziców bardzo ubogich. Uczniowie jego opowiadają o urodzeniu i życiu swego mistrza mnóstwo cudownych szczegółów. Według jednych, poczęła go matka skutkiem ożywczej siły nieba i ziemi, według innych zaś—skutkiem wrażenia, jakie w niej wywołało spadnięcie gwiazdy niebieskiej. Był w drodze lat 80 i więcej, a na świat przyszedł okryty siwizną. Matka nazwała go *Ly-el;* albowiem urodził się pod gruszą *(Ly)* i z długiemi uszami (el); ale narody, uderzone widokiem siwych jego włosów i majestatycznej postawy, nazwały go *Lao-Ce*, starzec dziecię, albo poprostu „starzec.“ Mrok okrywa dziecięce i młodociane lata jego życia. Później był on archiwistą u jednego z książąt Czeu; przy tych właśnie zajęciach nabył i rozwinął zamiłowanie do nauk i rozmyślania, poczem wytworzył sobie system filozoficzno-religijny. Miał lat 30, gdy Konfucyusz na świat przyszedł, ale żył w odosobnieniu i nie troszczył się wcale o stan swego społeczeństwa.

Gdy Kong-Ce rozpoczynał swe reformacyjne pielgrzymki po kraju, zapragnął widzieć starego filozofa, którego sława rozbiegła się daleko dzięki zwolennikom jego i uczniom. Przybył tedy by go zobaczyć i rad zasięgnąć; odbył z nim wiele poufnych rozmów, których szczegóły przytaczają historycy. Wszelako pomiędzy pojęciami obu myślicieli panowała najzupełniejsza niezgodność. Konfucyusz, przedewszystkiem moralista, zajmował się głównie reformą obyczajów; był on w pewnem znaczeniu wcieleniem przeszłości. Bezustannie mając przed oczyma czasy starożytne i znaną ich mądrość, miał też wiecznie na ustach imiona dawnych książąt i przykłady wiel-

kich cnót, jakie oni dawali. Na nie też ustawicznie się powoływał a współczesnych sobie usiłował zwrócić do cnót i obyczaju czasów, ubiegłych już od dziesięciu stuleci.

Lao-Ce zaś, najzupełniej subjektywny w swych sądach, mniej się zajmował leczeniem błędów swego czasu, które uważał za nieuleczalne, ale natomiast zatapiał się przeważnie w rozmyślaniach teoretycznych. Na wszystkie piękne mowy, na wszystkie usiłowania Konfucyusza odpowiadał: „Ten kto mówi, grzeszy nadmiarem gadatliwości, ten zaś kto go słucha, zawstydzony bywa jego gadulstwem; nie zapominajmy o tem nigdy.“ To znów streszczał pochwałę przeszłości następującemi słowy: „Ludzie, o których mówicie, w proch się zamienili, same ich słowa tylko zostały. Gdy człowiek wyższy znajduje właściwą sposobność, sam się wychowuje, gdy zaś jej nie znajduje, przechodzi całe swe życie, błądząc, jak odrobina słomki po piasku... Porzućcie wy wasze wielkie sposoby, wasze nieumiarkowane a dla was szkodliwe pragnienia: oto wszystko, co wam mogę powiedzieć.

Skądinąd zalecał swym uczniom, aby się starali o istnienie spokojne i bez troski; zabraniał im powrotu do przeszłości i bezużytecznych poszukiwań. Głupstwem były w jego oczach wszelkie przedsięwzięcia, wszelkie ambitne marzenia, wszelkie gonienie za zyskiem. Wszystko to się czyni nie dla siebie, lecz dla swoich spadkobierców.

Niezadługo po swych rozmowach z Konfucyuszem, przewidując rychły upadek cesarskiej dynastyi, której służył, Lao-Ce porzucił urząd archiwisty i oddał się samotności i rozmyślaniom. Pozostało po nim kilka oderwanych szczegółów, rozmowy ze stróżem górskiego przejścia przez góry zachodnie, imieniem Yiû-He, podróże na zachód, śmierć w późnym bardzo wieku, wreszcie księga *Tao-Te*, którą otrzymali odeń uczniowie pod koniec jego życia. Później przypisali mu uczniowie jego mnóstwo dzieł, które były wytworem ich własnej wyobraźni; ta jedna księga jest autentyczna, jeśli nie we wszystkich szczegółach, to przynajmniej w istotnych swych częściach. Utworzono również i o życiu jego legendę, wzbogaconą mnóstwem cudownych opowieści, których tu przytaczać niepodobna.

Uczniowie i zwolennicy jego są zwani *Taoistami*, a system ich naukowy — *taoizmem;* nazwy te pochodzą od wyrazu *Tao*, który tworzy podstawę jego doktryny. Księga, którą Lao-Ce pozostawił swym uczniom, albo którą ci ostatni napisali podług jego nauk, zowie się *Tao-te-King*, to znaczy księga kanoniczna *(King)* rozumu *(Tao)* i cnoty *(Te)*. Na nieszczęście, księga ta w wielu miejscach jest bardzo ciemna. Niewyraźność ta pochodzi z samej już natury pojęć dosyć dziwnych, jakie są w niej zawarte, z licznych alluzyi, których właściwego przedmiotu odszukać trudno, jako też z ducha języka chińskiego, zwięzłego, poważnego, prawie zagadkowego. Co do stylu, to obfituje on w dwuznaczniki skutkiem nazbyt częstej wieloznaczności jednego i tego samego wyrazu. Nie najmniejszą też rolę w zaciemnieniu tej książki grały przeróbki i uszkodzenia, jakim z biegiem czasu podlegała ta księga. Wreszcie jest to raczej zbiór sentencyi, aniżeli jakiś traktat, i możnaby tę księgę śmiało przyrównać do owego *Sûtras* filozofów hinduskich, tworzącego podstawę ustnego nauczania, lecz wymagającego wyjaśnienia ze strony nauczyciela aby być zrozumianym.

Księga *Tao-Te-King* dzieli się na 81 bardzo krótkich rozdziałów, mówiących o przedmiotach bardzo różnych bez ładu i porządku. Spotykają się tam i wzajem bez żadnego powodu i systemu mieszają zarówno etyka jak metafizyka. Pomimo to jednak można całą księgę podzielić na dwie części, jedną więcej ontologiczną, drugą więcej moralną. Ale zajmuje się ona również wiele polityką, gdyż reforma obyczajów społecznych wchodzi w zakres działania starego filozofa.

Podstawową i zasadniczą myślą Lao-Ce'go jest to, co on nazywa *Tao*. Znaczenie tego wyrazu nie łatwo da się odtworzyć. Właściwe jego znaczenie jest *droga*, przenośne zaś — *reguła*, *rozum*, *pojęcie*. Co zaś rozumiał przez ten wyraz sam Lao-Ce, trudno napewno powiedzieć, gdyż filozof ten był też nie mniej poetą, i mowa jego była często figuryczna; łatwiej mu przychodzi rozprawiać, aniżeli wyjaśniać.

W *Tao-Te-King* można rozróżnić ontologię, etykę i politykę, jak również można mniej lub więcej dokładnie oznaczyć odrębne ich zasady; ale z takiego pomieszania aforyzmów i poetycznych przenośni trudno ułożyć metodyczny obraz jakiegoś systemu.

Na początku wszechrzeczy był *Tao*, byt pierwotny, absolutny, powszechny, który nie może mieć ani nazwy, ani rozumowaniem być doścignięty, i który też, mając pełność bytu, nie posiada odrębnych przymiotów. Jest on początkiem nieba i ziemi. W stanie swym absolutnym, bez pożądania, jest zupełnie duchowy, w pożądaniu i w wytwarzaniu rzeczy jest on przepaścią, przepaścią przepaści. Tao jest odwieczny, niewidzialny, niedotykalny. Jest on pusty i zawiera wszystko: jest duchem a istotą jego—prawda. Tao wytworzył wszystkie rzeczy, które zeń wyszły jakby z drzwi jakich. Ale Lao-Ce nie mówi wcale, jakim się to sposobem stało. Wszystkie istoty zamyka on w tych dwóch wyrazach „niebo i ziemia.“ Stworzenie zaś ich tak tłómaczy: *Jeden* wytworzył *dwóch* (albo *drugiego*), *dwóch* wytworzyło *trzech* (albo *trzeciego*), *trzech* wytworzyło wszystkie stworzenia. Zrozum-że to, kto możesz! Tłómacze wyjaśniają to zdanie w ten sposób, że wprowadzają pojęcia, które powstały później, a mianowicie dwa pierwiastki męski i żeński, oraz trzeci żywioł czyli pierwiastek harmonii. Niebo i ziemia są wieczne, ale jestestwa wszystkie giną, wracają one do swego początku, jak rzeki do morza. Tao sprawia, że wszystkie jestestwa rodzą się i wzrastają, on je rozwija, karmi, obrania; przezeń one istnieją, on współdziała w ich działalności.

Etyka Lao-Ce opiera się na trzech głównych zasadach: na wolnej woli, na pierwiastkowej dobroci natury ludzkiej i na bezwzględnej doskonałości *Tao*, pierwowzoru wszystkich tworów.

Ponieważ człowiek z natury swej jest dobry, przeto w początkach nie rozróżniano cnoty. Szczęśliwy ten stan zniszczyły namiętności, które wprowadziły niepokój do dusz ludzkich i kazały odróżniać cnoty od występków. Moralnem zadaniem człowieka jest stłumić te namiętności i powrócić do swego pierwotnego stanu; dochodzi doń człowiek przez naśladowanie Tao, przez podbijanie sił życiowych pod działanie rozumu, a rozum pod panowanie Tao. Człowiek powinien być zadowolniony ze swego losu i spełniać w życiu czystość, umiarkowanie, dobroć, szlachetność, bezinteresowność: po-

uczać winien innych i usiłować czynić ich lepszymi nie słowem ale przykładem; mędrzec powinien wyrzec się zaszczytów, sławy, bogactwa, za niesprawiedliwości i krzywdy płacić dobrodziejstwami i t. d.

Zapłatą za moralność jest powrót do Tao i owo szczęście, jakie ten Tao człowiekowi sprowadza. I w praktyce również najwyższą zasadą jest naśladowanie Tao. Książęta panujący zarówno jak zwykli śmiertelnicy powinni go brać za wzór swego życia i też same co on spełniać cnoty, miłować spokój i nie szukać działania, jak najstaranniej powinni unikać wszelkiego zwiększania swych bogactw i przyjemności, lecz przeciwnie, winni usiłować stłumić swe pożądania. Jak najmniej praw, jak najmniej działania rządu. Wreszcie piętnuje Lao-Ce najbardziej wojnę i wielkie podatki, jako też chce, aby ludy powróciły do prostoty złotego wieku.

Nauka Lao-Ce'go była powodem wielu błędnych tłómaczeń.

Jedni widzieli w niej panteistyczną teoryę Schellinga, inni epikureizm i racyonalizm. Ale wszystko to najzupełniej jest błędne. Etyka Lao-Ce'go, jakeśmy to mogli zauważyć, jest sprzeczna z etyką Epikura, i podobna jest do niej chyba tylko z zasady o umiarkowanem używaniu. Z drugiej znów strony, Tao jest bytem substancyalnym, pierwiastkiem wszelkiej sprawiedliwości i wszystkich istot. Podług Lao-Ce'go, człowiek powinien poddać swój rozum Tao'wi, i tu jest właśnie sprzeczność z racyonalizmem. Łatwo też się przekonać, że Tao, aczkolwiek wytwarza wszystkie byty, sam pozostaje od nich różnym, i wydawszy ich na świat, panuje nad nimi. Szczegół ten wystarcza, by zamknąć drogę panteizmowi Schellinga, tak samo jak znów skądinąd etyka taoistyczna jest również zaprzeczeniem tegoż panteizmu.

Z drugiej znów strony spodziewano się odnajdywać w Tao ewangeliczne Słowo. Jedni czynili z tego zarzut katolicyzmowi, jakoby zapożyczył to pojęcie od Chin starożytnych. Przeciwnie zaś, katolicy chcieli przez to udowodnić, że *Słowo Boże* było objawione człowiekowi od samego początku jego istnienia. Łatwo jednak dostrzedz, że i jedni i drudzy nie mają słuszności. Wyraz *Tao* mógł niekiedy być używany w znaczeniu *słowa*, ale mógł być tak rozumiany dopiero później i nie przez Lao-Ce'go. W każdym jednak razie, *Tao* wcale nie ma charakteru λογος świętego, gdyż jest-to pierwiastek najwyższy, jedyny, absolutny.

Taka była nauka mistrza Toaistów; ale ci ostatni nie pozostali jej wierni. Powiedzmy lepiej: ludzie, którzy nic wspólnego nie mieli z jego nauką, przybrali jego nazwę, aby tem łatwiej nadać sobie pozór szkoły filozoficznej.

Nauka Lao-Ce'go, jako zanadto spekulatywna, nie odpowiadała praktycznemu umysłowi Chińczyków; uczniowie starego filozofa, aczkolwiek go uznawali za mistrza, zmienili go jednak podług swych upodobań i pragnień. Nie zbyt to pociągająca myśl tego powrotu do *Tao;* ale ponieważ stawiano im widoki życia wiecznego, chcieli oni przeto odnaleść je tu na ziemi i rzucili się do sposobów uczynienia się nieśmiertelnymi; wymyślili tedy sobie napój nieśmiertelności, który ofiarowywali ludowi a nawet panującym, aby sobie zjednać sympatyę tłumów i względy możnych. Tym sposobem zyskali opiekę wielu cesarzy, co dało im możność rozszerza-

nia swych doktryn. Znana jest historya Tsin-Szi-Hoang-Ti, niszczyciela dawnych ksiąg chińskich, a lepiej jeszcze historya cesarza U-Ti z dynastyi Hansów. Książę ten, przejęty naukami Taoistów, pragnąc nadewszystko uczynić się nieśmiertelnym, kazał sobie przynieść czaszę tego tajemniczego napoju. Jeden z jego dworzan, zasmucony zaślepieniem U-Ti'ego, pochwycił czaszę i duszkiem wypił jej zawartość. Rozgniewany tą śmiałością cesarz, wydał nań wyrok śmierci. Cóż myślisz, panie, zagadnął podsądny? Wszak jeśli ten napój posiada przypisywaną mu siłę, to nie jesteś w stanie mi życia odebrać, a jeśli on tej mocy nie posiada, to winien mi jesteś największą wdzięczność za to, żem cię z tego złudzenia wyprowadził. Odpowiedź ta powstrzymała na chwilę U-Ti'ego, ale nie otworzyła mu oczu.

Wpływ, jaki wywierali rzekomi uczniowie Lao-Ce'go, i szacunek, jakim się cieszyli, był tak olbrzymi, że nauczyciele ich otrzymywali tytuł nauczycieli niebieskich *(Tien-Sse)*, a jeden z nich nawet, imieniem Szang-Y, otrzymał tytuł *Szang-Ti*, oddawany samemu Bogu.

Z tym pierwszym zabobonem Taoiści połączyli niebawem inne. Utrzymywali oni, że przepowiadają przyszłość i wywołują duchy. Przyłączywszy się do rzędu tych, co służyli kultowi duchów potwornych, wprowadzonemu na kilka wieków przedtem, liczne rozrzucali obrazki, legendy i zabobony. Rozdawali ludowi obrazki, przedstawiające te duchy i ich historyę, oraz uciekali się do wszelkiego rodzaju, jakie tylko wyobrazić sobie można, guseł i zabobonów, by zjednać wiarę dla swej nadprzyrodzonej władzy. Wyszli na prawdziwych szarlatanów, chodzących po ogniu, połykających ostre narzędzia, ukazujący sztuczne różne kształty, i t. p. Już w V w. uczeń szkoły Taoistowskiej, Lich-Ce, opowiadał cudowne przygody Muh-Wang'a, który przy pomocy doświadczonego magika zwiedził cały Zachód i nauczył się poznawać bóstwo, zwane Sse-Wang-Mu, czyli Matkę (mu) królewską Zachodu *(Sse)*. Bóstwo to później było bóstwem Szing-Ce, które zmieniało pory roku i przekształcało wszystkie stworzenia.

Po nim Swang-Ce nauczał nie-rzeczywistości myśli i uczuć, a nawet nie-rzeczywistości osobistego istnienia; zdaniem jego, stan czuwania jest podróżą pośród upiorów i złudzeń. Marzenie jest tak samo rzeczywiste, jak świadome siebie życie. To też pewnego pięknego poranku miał on się ujrzeć przemienionym w ptaka, i latać po powietrzu bez żadnej świadomości i pamięci o swem poprzedniem ludzkiem istnieniu.

Atoli życie założyciela sekty, do której ci ludzie się przyznawali, nie odpowiadało już swą pierwotną prostotą bezładnej wyobraźni chińczyków. Przepełniono je więc legendami i cudownościami. Wyszedł tedy Lao-Ce na istotę nadprzyrodzoną, nieśmiertelną. Nie był to już człowiek, lecz wcielenie *Tao*, bytu nadludzkiego, który się wielokrotnie objawiał, poraz pierwszy za panowania legendowego króla Hoang-Ti'ego. Wszystkie okoliczności jego życia w czasach Konfucyusza były również wzbogacone cudownymi szczegółami, a wokoło niego utworzono mnóstwo istot boskich i ubóstwionych śmiertelników, którzy utworzyli Taoistowski Panteon, i których *Tien-Sse*'owie wystawiali ku czci i uwielbieniu narodu. *(Harlez)*.

X. W. S.

LAVALETTE (Ojciec). — „Na wszystkich dworach XVIII w., powiada pewien pisarz protestancki, potworzyły się dwa stronnictwa, z których jedno wypowiedziało walkę papiestwu, Kościołowi, państwu, drugie zaś, które się starało podtrzymać dotychczasowy stan rzeczy i zachować w całości przywileje Kościoła powszechnego. Ostatnie to stronnictwo przedstawiali przedewszystkiem jezuici. Zakon ten okazywał się najpotężniejszem przedmurzem zasad katolickich, jakoż przeciw niemu też bezpośrednio zwrócono nawałnicę.“ Te kilka wyrazów protestanckiego historyka odsłaniają nam charakter napaści, zwróconych zewsząd przeciw jezuitom w XVIII w. i tłómaczą ten nadzwyczajny rozgłos, jakiego nabrał proces Ojca De Lavalette. Sprawa sama w sobie bardzo poważna, z czasem nadmiernie się rozsławiła, a nieprzyjaciele jezuitów, korzystając z nadarzonej sposobności, jakiej oddawna szukali, nadali jej takie znaczenie i taki obrót, że jezuici w r. 1762 uchwałą parlamentu paryskiego zostali wydaleni z Francyi. Do tego właśnie głównie dążono, a sprawa O. Lavalette była tylko pozorem.

O. Lavalette ur. w 1707 r., należał do rodziny sławnego W. Mistrza Maltańskiego. Wstąpił do Zgr. Jezuitów i w 1741 r. został wysłany jako missyonarz na Antylle. Zostawszy przełożonym missyi, zamieszkał na wyspie Martynice. Obarczony zarządem ważnych missyi, do których należały znaczne obszary ziemi, musiał sprzedawać produkta rolne, a ponieważ sprzedawał je w tym celu, aby za cenę nabytą kupować rzeczy niezbędne do życia, przeto sprzedaż ta nie zawierała w sobie nic niewłaściwego. W 1753 r. zostaje oskarżony wobec rządu, że się oddaje kupiectwu; przybywa tedy do Francyi dla uniewinnienia się. Uniewinnienie to było zupełne; poparty sprawozdaniami, jakie wysyłał z Martyniki jeden z urzędników państwowych, O. Lavalette dowiódł swej niewinności. Odesłany też został napowrót do swoich missyi. Zdaje się, że gdyby przełożeni zakonni nie byli go posłali z powrotem na dawne stanowisko, uniknionoby wielkich nieszczęść w następstwie, ale nie miano nic do zarzucenia przełożonemu Martyniki, więc uważano, że można go było dalej zatrzymać na stanowisku.

Po powrocie do swej missyi znalazł stan gospodarstwa gorszym, aniżeli go był zostawił. Ale zachęcony poprzedniemi powodzeniami, postanowił rozszerzyć zakres swoich przedsiębiorstw, a z rolnictwa wyciągnąć takie zyski, jakich potrzeba było dla pokrycia długów, które ciążyły na domu misyjnym Martyniki w chwili, gdy Lavalette obejmował jego zarząd. Kupił obszerne tedy pola na w. Dominice i zgromadził tam wielką ilość negrów do uprawy roli. Dla przeprowadzenia swych planów oczyszczenia Martyniki z długów, widział się zmuszonym pożyczyć milion lirów; dzięki swej obrotności znalazł tę sumę w Marsylii i w innych miastach nadmorskich. Z tem „wszedł na drogę niebezpieczną, powiada jeden z historyków Towarzystwa Jezusowego: wszedł na nią bez pozwolenia przełożonych, wiedząc na pewno, że to pozwolenie nigdy nie byłoby mu dane; ożywiony swą działalnością, Lavalette zamykał oczy na przyszłość. Trzeba przyznać, że przełożeni Zgromadzenia powinni byli bliżej czuwać nad postępowaniem jego; tymczasem stali się oni winni pewnego niedbalstwa, które miało przerażające następstwa.

Na Dominice nie wszystko szło podług myśli O. Lavalette:

epidemia powaliła mu część negrów. Widząc zbliżający się termin wypłaty sum pożyczonych, a nie mając koniecznych po temu środków, Ojciec ten zaciągnął drugą pożyczkę na warunkach bardzo uciążliwych i rzucił się w wir wielkich operacyi kupieckich. Gdyby je prowadził we Francyi, zwróciłyby one niezawodnie uwagę jezuitów; do Hollandyi więc posłał Lavalette swe okręty, naładowane towarami. Był pewny powodzenia biedny ojciec, ale nie liczył się z wojną, prowadzoną wówczas między Anglią i Francyą. Wiele okrętów zostało napadniętych i zabranych; stracił wtedy więcej niż 500,000 lirów tourskich. Położenie stawało się krytycznem, a terminy wypłat się zbliżały. Niepokoili się bracia Lioney w Marsylii, którym się należały poważne sumy; wreszcie zawiadomiono o tem jezuitów z Europy. W tej chwili było jeszcze dosyć czasu, by powstrzymać całą sprawę; majątki na Martynice i na Dominice warte były więcej, aniżeli pożyczone sumy; nie byłoby ani strat żadnych ani zgorszenia. Na nieszczęście przedłużało się wahanie, do zgody między jezuitami a wierzycielami nie przychodziło. Dnia 30 Stycznia 1760 r. paryski trybunał sądowy skazał jezuitów na solidarne zapłacenie 30,000 fr., żądanych od O. Lavalette'a przez wdowę Grou. Wyrok to był wyjątkowy, przeciwny powszechnie przyjętym zasadom prawa, albowiem każdy dom jezuicki zachowywał swą odrębność pod względem cywilnym, swe własne majątki, a zobowiązania, zaciągnięte przez jeden dom jezuicki, żadną miarą nie dotyczyły drugiego. Jezuici mogliby byli odwołać się do Wielkiej Rady która prawdopodobnie wyświadczyłaby im sprawiedliwość, ale spodziewając się całkowitego uniewinnienia, odwołali się do parlamentu paryskiego. Oddawali tym sposobem „swą sprawę w ręce najzaciętszych swych wrogów.“ Wyrażenie-to historyka Henryka Martin'a; skutki stwierdziły jego prawdziwość.

Wszelako generał zakonu, O. Ricci, posłał na Martynikę wizytatorów. Spełnienie polecenia opóźniły najrozmaitsze trudności. Wreszcie, w 1762 r. O. Lavalette, uznany winnym pogwałcenia przepisów, zabraniających kupiectwa osobom duchownym i zakonnikom, został pozbawiony zarządu missyi, wysłany do Europy, i „zawieszony w funkcyach kościelnych, dopóki przez generała zakonu do nich przywrócony nie zostanie.“

Janseniści, encyklopedyści, pani de Pompadour gorąco pragnęli upadku jezuitów. Choiseul chętnie się ofiarował popierać wysiłki ich nienawiści. Jakie były uczucia pierwszego ministra Francyi dla jezuitów, doskonale wykazał Michelet: „Tym brytanom, ciągle warczącym (mowa o parlamentach), by wyciągnąć z nich to, co kto chciał, wystarczało pokazać zwierzynę, ich zdobycz, jezuitów. Za całą przemowę do parlamentu starczyło Choiseul'owi żartobliwe słowo dzikiego z Kandyi: „Zjedzmy jezuitę...!“

Parlament paryski spełnił to, czego po nim oczekiwano. Wyrokiem z d. 8 Maja 1761 r. „skazuje generała, a w jego osobie całe Towarzystwo Jezusowe, na zapłacenie zarówno kapitałów, jak procentów i kosztów, oraz weksli dotąd nie umorzonych, wciągu roku, licząc od dnia ogłoszenia niniejszego wyroku, rozporządza nadto, że w razie nie uiszczenia się z rzeczonych długów w oznaczonym terminie, wspomniany Przełożony Jeneralny i Towarzystwo pozostaną dłużni, poręczający i odpowiedzialni za procenta i koszta,

z urzędu za całą sprawę przynależne: w przeciwnym razie, na mocy niniejszego wyroku, bez odwoływania się do wyroku innego, pozwala (sąd parlamentu) stronom interesowanym, dla ściągnięcia swej należności, położyć areszt na dobrach, należących do Towarzystwa Jezusowego w tem królestwie.

Nieprzyjaciele Towarzystwa Jezusowego otrzymali upragniony wyrok. W każdym razie nie stało się jeszcze zadość ich nienawiści: nasycili się dopiero wtedy, gdy 6 Sierpnia 1762 r. parlament paryski wydał rozporządzenie wypędzenia z kraju jezuitów i konfiskaty ich majątków.

Wyłożyliśmy w całości sprawę O. Lavalette'a. Pozostaje zapytać, jakie z niej wnioski wyprowadzić należy? jaki stopień winy przypisać trzeba O. Lavalette? jaka część odpowiedzialności przypada na całe zgromadzenie jezuitów.

O. Lavalette jest bezwątpienia winien, że zapomniawszy o obowiązkach stanu, oddał się kupiectwu. Jezuici sami winę jego uznali. Skoro tylko przełożeni spostrzegli co się działo, natychmiast posłany przez O. Ricci upełnomocniony wizytator wydał przeciw O. Lavalette wyrok potępienia, o którem wspomnieliśmy wyżej. Przełożeni w tej sprawie o tyle tylko są winni, że niedostatecznie czuwali nad postępowaniem O. Lavalette'a. Aczkolwiek za pewną wymówkę mogłoby im służyć w tym razie uniewinnienie, wydane nań przez sądy państwowe po pierwszych skargach, w każdym razie niedbalstwo było tu grzeszne. Ale czyż to niedbalstwo przełożonych było tak wielkie, aby czyniło ich odpowiedzialnymi za wszystkie działania przełożonego Martyniki? Bynajmniej, wspomnieliśmy, że O. Lavalette zapomniał o obowiązkach kapłana i zakonnika, oddając się kupiectwu, które mu było prawem wzbronione. Ze stanowiska atoli sprawiedliwości, jeśli był winien, to nie tak bardzo, jak utrzymywano. Słusznie mógł przypuszczać, że spełnia swe zobowiązania; wszak nie przewidywał schwytania swych okrętów przez Anglików. Nawet już po tej katastrofie jeszcze miał z czego odszkodować swych wierzycieli. Niedobór po bankructwie wynosił około dwóch milionów, czterystu tysięcy lirów (nie licząc w to fałszywych weksli, przedstawionych po wyroku parlamentu), gdy tymczasem Anglicy za dobra na Martynice i na Dominice zapłacili cztery miliony lirów. Co się zaś tyczy całego Towarzystwa Jezusowego, to przedsiębiorstwa O. Lavalette'a obowiązywały jedynie majątek domu, gdzie on był przełożonym, a sądy, które skazały całe Towarzystwo na solidarne zapłacenie długów jednego przełożonego jednej tylko misyi, pogwałciły zasady sprawiedliwości, prawa i sądownictwa. A przeto trzeba zawnioskować, że Towarzystwo Jezusowe nie powinno ponosić odpowiedzialności za błędy, popełnione bez swej wiadomości przez jednego ze swych członków, za czyny, które ono samo potępiło, skoro się o nich dowiedziało, i których następstwa starało się samo naprawić drogą polubowną. Jeśli tej sprawie nadano taki rozgłos w czasie, gdy ona była prowadzona, jeśli następnie wrodzy Kościołowi pisarze tak uporczywie ją światu przypominają, to znaczy, że ona służyła za jeden z wielu pozorów, jakimi się posługiwano dla obalenia zakonu, który, jak powiada pewien historyk, „był awangardą i zapasowym korpusem Kościoła.“

Prw. *Rohrbacher*, Hist. Univ. de l'Eglise, t. XIII, ks. 89; *Cretineau-Joly*, Hist. de la Comp. de Jésus, t. V, rozdz. 4 nst.

(L. Arthuis).
X. W. S.

LICHWA I KOŚCIÓŁ, ob. art. *Pożyczanie na procent i Kościół.*

LICZBY. *(Wyrażanie L'b u Hebrajczyków).* — Przyglądając się zbliska liczbom, wyrażonym w księgach Starego Testamentu, znajduje się czytelnik wobec rozlicznych trudności. Niektóre z tych liczb dosięgają tak olbrzymich rozmiarów, że przechodzą wszelkie prawdopodobieństwo, a nawet wszelką możliwość. Kto może naprzykład uwierzyć, żeby 50,000 Betsamitów śmiercią ukaranych zostało za to, że nie oddali należnej czci arce świętej? Liczba ta przewyższała nawet ilość wszystkich mieszkańców małej mieściny Betsames (I Król. VI, 19). Również za rzecz niemożliwą uważać należy ten szczegół, że maleńki lud Filistyński posiadał aż 30,000 wozów wojennych, podczas gdy najpotężniejsze państwa ówczesne takiej ilości nie posiadały (I Król. XV, 4). W innych znów razach bywa w dwóch lub w trzech miejscach Biblii przytoczony jeden i ten sam wypadek, a podawane w nim liczby w różnych tych miejscach są różne i ze sobą niezgodne. Zdarza się to w rozmaitych opowiadaniach ksiąg Królewskich i Paralipomenon. Tak np. według II-ej Księgi Królewskiej (VIII, 4) Dawid podczas wojny z królem Hadareserem wziął do niewoli 1,700 jezdnych i 20,000 pieszych; według I ks. Paralipomenon (XVIII, 4) ilość wziętych do niewoli jezdnych wynosiła 7,000, a pieszych 20,000. Skądinąd znów, gdy się porówna tekst oryginalny z tekstem przekładów starożytnych i z podanymi przez historyka Józefa Flawiusza odnośnymi szczegółami, nigdzie się nie spotka najmniejszej różnicy w danych numerycznych. Najgłośniejsze są różnice w tablicach genealogicznych księgi Rodzaju. W V rozdz. naprzykład, w którym pisarz święty podaje szereg patryarchów od Adama do Noego, każdemu z nich daje trzy liczby lat, t. j. czas, w którym patryarcha zrodził najstarszego syna, pozostały okres jego życia aż do śmierci i całkowitą ilość lat, jakie przeżył. Na ogólną ilość dziesięciu Patryarchów ostatnia ta liczba odnośnie do sześciu z nich zgadza się w tekście hebrajskim, w tekście Samarytańskim i w przekładzie Siedmdziesięciu; ale w dwóch innych z trzech wyżej wymienionych rodzajów liczb odnośnie do tych samych patryarchów różnica ta wynosi sto lat pomiędzy tekstem hebrajskim a tekstem siedemdziesięciu, tak że w ostatnim tym tekście wiek, w którym ojcowie rodzą swych pierworodnych, o sto lat przewyższa tenże wiek, oznaczony w tekście hebrajskim. I przeciwnie, Samarytanie zmniejszają ten wiek o jedno stulecie w życiu Jareda, Henocha i Matuzala. Co zaś do innych patryarchów, to odnoszące się do nich liczby są mniej lub więcej różne w trzech naraz tekstach: tak np. odnośnie do Lamecha, różnica wieku, w którym mu się rodzi syn pierworodny jest względnie lat 182, 53, 188, różnica zaś w całej długości życia przedstawia lat 777, 653, 763. Tego samego rodzaju różnice spotykamy w szeregu patryarchów od Sema do Thare'go (Ks. Rozdz. XI, 10, 26). W tej seryi patryarchów prawie ustawicznie zgadzają się między sobą teksty Samarytański i Siedmdziesięciu, a pozostają w sprzeczności z tekstem hebrajskim.

Nie ulega wątpliwości, że niektóre z tych różnic nie są umyślne; różnica, naprzykład, stu lat, systematycznie wprowadzana w obrachowywaniu najwyższego wieku życia patryarchów, nie może być wynikiem nieświadomej jakiejś omyłki, w tych przeto miejscach przynajmniej jest dobrowolna zmiana pierwotnego tekstu; ale w tych miejscach, gdzie tekst grecki zgadza się z jednym z dwóch tekstów hebrajskich, a nie zgadza się z drugim z nich, trudno określić, po której stronie jest prawdziwe czytanie liczb odnośnych.

Odnośne do tego przedmiotu rozprawy bynajmniej nie podają w wątpliwość prawdomówności pisarzy biblijnych. Inaczej zaś rzeczy się mają z temi rozprawami, jakie podnoszone bywają z powodu niezgodnych ze sobą liczb biblijnych, znajdujących się w samym nawet tekście oryginalnym, jak również z powodu tych liczb wyraźnie przesadnych, jakich przykłady podaliśmy wyżej. Wielu racyonalistowskich pisarzy jest zdania, że to sami pisarze biblijni dobrowolnie przesadzili w pewnych liczbach, bądź to przez pychę narodową, bądź też z jakiegoś innego powodu; a podając liczby ze sobą niezgodne, mylą się albo skutkiem niedokładnych wiadomości, albo też skutkiem swej niedostatecznej pamięci. Przeciwnie zaś, prawowierni chrześcijanie widząc, że podobne rozstrzygnięcie sprawy nie zgadza się z dogmatem o boskiem natchnieniu wszystkich części Biblii, utrzymują, że liczne omyłki liczbowe, w dzisiejszych tekstach biblijnych dostrzegane, są dziełem przepisywaczy, nieświadomie biorących liczbę jedną za drugą. Częste zaś omyłki tego rodzaju powodowało to, że Hebrajczycy dla oznaczenia liczb, używali często zwykłych liter swego abecadła. A że wiele liter hebrajskiego abecadła jest do siebie bardzo podobnych, przeto nawet dla wykształconych i sumiennych przepisywaczy omyłka stawała się często nieuniknioną. To też łatwo im było przy odczytywaniu liczb, wyrażonych w podobny sposób, opuszczać niektóre litery i tą drogą zmieniać liczby, jakie przepisywać chcieli.

Pozwoli szanowny czytelnik, że powyższe nasze twierdzenie udowodnimy tu na przykładach, wykażemy mianowicie, że u Hebrajczyków od najdawniejszych czasów istniał zwyczaj wyrażania liczb przez litery abecadła. Każdy przyzna, że ważna to sprawa ze stanowiska apologetycznego.

Wszyscy specyaliści się na to zgadzają, że w szeregu liter hebrajskich, począwszy od *Alef* a skończywszy na *Teth*, wszystkie litery oznaczają jedności; od *Jod* do *Cade* — dziesiątki; od *Kwof* do *Thau*—setki. Dochodzi się tym sposobem od 1 do 400. Pytanie jednak, czy ten sposób pisania i liczenia jest na tyle starożytny, aby nasze teksty biblijne mogły uledz jego wpływowi? Odpowiedź twierdząca polega na bardzo pewnych podstawach. W istocie bowiem, numeryczne znaczenie liter hebrajskich odnajduje się w abecadle greckiem, jako też w abecadłach syryjskiem i arabskiem, które wszystkie pochodzą z tego samego, co abecadło hebrajskie, źródła. Co więcej, aczkolwiek porządek analogicznych liter jest zupełnie różny w abecadle arabskiem i w abecadle hebrajskiem, to jednak te analogiczne litery zachowały i tu i tam te same znaczenia numeryczne. Tak naprzykład u Arabów, litera *Te* w szeregu liter abecadłowych zajmuje trzecie miejsce, a jednak przedstawia ona liczbę nie 2 lecz 400, liczbę, która w abecadle

hebrajskiem przedstawia *Thau*, analogiczne z arabskiem *Te*. Tak samo również *Re*, dziesiąta litera abecadła arabskiego, znaczy tyle co 200, jak u Hebrajczyków *Resch*. U Greków litera 6 nie bywa przedstawiana przez ζ, szóstą literę ich abecadła, lecz przez *Digamma* (F), które już wyszło wprawdzie z użycia, ale znaczeniem odpowiada literze *Wau*, szóstej z rzędu w abecadle hebrajskiem. U Syryjczyków porządek i liczbowe znaczenie liter abecadłowych jest to samo, co u Hebrajczyków. Dla odpowiedniego zaś wyjaśnienia całości tych faktów trzeba przypuścić, że to numeryczne znaczenie, nadawane znakom abecadłowym, było już ustalone w abecadle pierwotnem, od którego wcale nie pochodzą abecadła semickie i abecadło greckie; i że tem samem również zwyczaj wyrażania liczb przez litery alfabetu sięga u Hebrajczyków najodleglejszych czasów. Potwierdzają nasz wniosek starożytne monety, zazwyczaj zwane samarytańskiemi, gdyż i one także oznaczają porządek lat przez litery.

Po tem wszystkiem już owe mnóstwo różnic, jakie wykazują teksty biblijne w rachubie liczb, łatwo wytłómaczyć się daje albo opuszczeniem liter numerycznych, albo też pomieszaniem liter do siebie podobnych; ale zbyteczny byłby to trud dla naszych czytelników wyjaśnianie szczegółowych omyłek; wolimy ich po to odesłać do uczonej rozprawy, jaką w tym przedmiocie zostawił Dr. Reinke w pierwszym tomie swego dzieła pod napisem: *Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments* I, 268. *(J. Corluy)*
X. F. P.

LIGA Św. i STOLICA APOSTOLSKA. — Ponieważ liga była związkiem katolików, mającem na celu obronę przeciw protestantyzmowi, oraz nadanie polityce państwa francuskiego kierunku całkowicie katolickiego, przeto w zasadzie była zatwierdzana przez papieży. Lecz Liga dążyła do swego celu wśród niesłychanie chaotycznego zamieszania, które nieraz musiało popychać ligistów bądź do gwałtów, bądź do wymagań prawom królewskości przeciwnych, bądź wreszcie nawet do aliansów, z niezależnością narodową niezgodnych; stąd dla polityki papieskiej wynikało niebezpieczeństwo wciągnięcia się do współudziału w czynach kompromitujących. Jakie było stanowisko papieży wobec czynów Ligi? Oto, co chcemy tu pokrótce wyłożyć.

Liga trwała blisko lat dwadzieścia, ale prawdziwie czynne i wpływowe jej znaczenie przypada na dziesięć ostatnich lat jej dziejów (1585—1595). Aż do śmierci księcia d'Anjou, brata i spadkobiercy Henryka III, zdarzały się tu i owdzie we Francyi związki więcej lub mniej potężne, zawierane celem obrony wiary katolickiej przeciw Hugonotom; lecz ze śmiercią tego księcia doszły one do najściślejszego ze sobą zjednoczenia. W historyi tych lat dziesięciu trzeba rozróżnić Ligę za Henryka III od Ligi za Henryka IV-go, a w tych dwóch różnych okresach jej istnienia dostrzedz będzie można również odmienne fazy, w których polityka Stolicy Apostolskiej miała możność uwydatnienia się.

Rok 1585 jest czasem wielkich nadziei dla przywódcy Ligi. Książe Gwizyusz, rzeczywisty jej przywódca, zawarł z królem Hiszpanii traktat odnośnie do króla Nawarry, orzekający w zasadzie,

że korona Francyi nie powinna zdobić skroni heretyka; nominalny przywódzca Ligi, stary kardynał de Bourbon, ogłasza manifest w Peronne: „wszystek lud prosty, powiada Palma Cayet, zaciągnął się w szeregi Ligi.“ Nuncyusz papieski chłodno ruch ten traktował: „Wielu zwolenników Gwizyuszów, pisze on, chwieje się, widząc ich, jak z dnia na dzień zajmują coraz więcej miejscowości ufortyfikowanych, i wprowadzają do kraju obcych żołnierzy, przyczyniających ludowi ciężkich udręczeń; lud się obawia, aby nie szło tu raczej o pozbawienie króla władzy, aniżeli o obronę religii. Henryk III zrozumiał położenie. Ligiści posiadali twierdze i własną armię; nie było więc innego sposobu zachowania swego wobec nich stanowiska, jak albo ich zwalczyć w otwartem polu, albo ich opanować, czyniąc z nich sobie sprzymierzeńców; wybrał ten drugi sposób i zawarł przymierze w Nemours, które go czyniło panem Ligi. Ale Henryk III nie dorósł do wysokości zadania: będąc panem kraju, wyszedł w rzeczywistości na więźnia Ligistów.

Świeżo wybrany na Stolicę Piotrową Sykstus Piąty, podobnie jak przed rokiem poprzednik jego Grzegorz XIII, był gorąco proszony o udzielenie Lidze swego apostolskiego zatwierdzenia. Ale, podobnie jak Grzegorz XIII, tak samo Syktus V odmówił żądanego zatwierdzenia. Ograniczył się tylko na ogólnikowem udzieleniu pochwały katolikom za ich gorliwość dla spraw religijnych. Pragnąc zaś uniknąć najmniejszego nawet podejrzenia o sprzyjanie rokoszanom przeciw prawowitemu królowi, kazał zaprzeczyć wieściom, jakoby sprzyjał Ligistom, i napisał do kardynała Bourbon'a, że „z niewypowiedzianą przykrością dowiedział się o rozruchach, wywołanych we Francyi.“

Zmienił nieco swe postępowanie Sykstus V po zawarciu traktatu w Nemours. Skoro przyłączenie się Henryka III do Ligi odjęło jej cechę buntowniczej fakcyi, papież rzucił ekskomunikę na króla Nawarry, jako na heretyckiego pretendenta do katolickiego tronu Francyi.

Ten czyn papieża był zadosyćuczynieniem, danem raczej królowi Henrykowi III aniżeli Ligistom, aczkolwiek ci ostatni oddawna żądali ekskomuniki na Henryka króla Nawarry. Względności papieża dla monarszego tronu dowodzi choćby ta okoliczność, że gdy Henryk III tracił nadzieję opanowania Ligi i szukał sposobu porozumienia się z ekskomunikowanym Henrykiem Nawarskim (Grudzień 1586 r.). Sykstus V, błagany przez samego księcia Gwizyusza, stanowczo odmówił mu zanadto wielkiego zaszczytu maszerowania pod sztandarem Kościoła,“ a nowemu nuncyuszowi swemu, Morosini'emu, dał polecenie, „aby skłonił wszystkich poddanych Henryka III, a głównie przywódców Ligi“ do oddawania należnej czci i posłuszeństwa królowi. Taka jest, wnioskuje z tych faktów H. de l'Epinois, polityka papieża: sprawiedliwa, bo była przejęta miłością dla katolików, zręczna, bo usuwała przyczyny nieporozumień, przypominając każdemu spełnienie obowiązku: księciu Gwizyuszowi—posłuszeństwo, królowi—rządzenie [1]).

Dwa lata następne przeszły na gwałtownych intrygach, zakończonych barykadami i krwawą tragedyą w Blois, gdzie padli zamordowani Henryk Gwizyusz i brat jego kardynał Gwizyusz.

---

[1]) *Controverse* i *Contemporain.* 15 Września 1884 r.

Z jednej strony przywódzcy Ligi, wyciągający rękę do Hiszpanii i do rokoszu, z drugiej—król, niezdecydowany, obiecujący to, czego później nie śmie dopełnić, i mszczący się za swą słabość wstrętnemi zabójstwami.

W ciągu całego tego okresu nie ustawała działalność nuncyusza, idąca wprawdzie bez wielkiej korzyści, ale z niezmordowaną wytrwałością w kierunku pojednania i wzajemnego porozumienia pomiędzy królem a Ligą. Rozumie się, że nikt z tego nie był zadowolniony. Henryk III odezwał się po dniu barykad: „Sądzę naprawdę, że Jego Świątobliwość nie pojmuje doniosłości tych wypadków i następstw ich dla sprawy całego chrześcijaństwa.“ W rzeczywistości zaś papież tak dobrze rozumiał te wypadki, że wskutek nich ani spać ani jeść nie mógł, ale to czego żądał Henryk III, było w istocie urzędowem potępieniem Ligi, a tymczasem papież, aczkolwiek nadzwyczaj zajmował się sprawami Francyi, nie mógł przecież sam pracować świadomie nad zniszczeniem ostatniego szańca katolicyzmu w tym kraju; ostatecznie stan rzeczy był taki, że w razie rozbicia Ligi król wpadał w ręce protestantów. Co najlepszego jeszcze można było zrobić, to odnowić edykt w Nemours, czem właśnie bardzo czynnie się zajął nuncyusz Morosini.

Na nieszczęście tego rodzaju traktaty tyle tylko znaczą, ile szczerości w nie wnoszą ci, co je podpisują. Obecny traktat był zbroczony krwią Gwizyuszów.

Gdy wiadomość o zamachu doszła do uszu Morosini'ego, zawołał zrozpaczony nuncyusz: „płaczę nad nieszczęściem tego księcia i proszę Boga, by ta śmierć nie przyniosła większych nieszczęść temu królestwu.“

Henryk III nie dosyć, że umył ręce od mordu Gwizyuszów, ale nadto, widząc zwiększającą się z dniem każdym oppozycyę przeciwko Lidze, przechylił się na stronę króla Nawarry; wtedy Sykstus Piąty ogłosił upomnienie, w którem wzywa Henryka, by przybył do Rzymu w ciągu dni sześćdziesięciu, celem zdania sprawy ze śmierci kardynała Gwizyusza i ze swego przymierza z heretykiem (5 Maj 1589). Termin przez papieża naznaczony od tygodnia był już minął, gdy mnich fanatyczny, Jakób Clement, zadał śmiertelny cios Henrykowi III.

Co teraz mieli czynić Ligiści? co miał czynić papież? Henryk Nawarski przechodził odrazu z roli pretendenta wyczekującego do roli pretendenta *faktycznego*, był człowiekiem obrotnym, dzielnym, z pojęciami popularnemi, obdarzony przymiotami, zdolnymi go uczynić panem okoliczności. Ligiści, silni liczbą, ale skompromitowani stałym aliansem z Hiszpanią, w te pędy oddali koronę Francyi staremu kardynałowi de Bourbon, królowi bez uroku i bez przyszłości. Dla papieża również położenie było krytyczne. Ligiści pragnęliby go zjednać wyłącznie dla siebie samych. Prosili usilnie o przesłanie im legata. Sykstus Piąty dał im Caetani'ego, człowieka bardzo skłonnego do oddania się na oślep Ligistom.

Caetani otrzymał instrukcyę, by rozpoznał usposobiebie starego króla Karola X, by się obchodził z Ligistami, jako z obrońcami religii katolickiej, ale jednocześnie, by uważał na wzajemne stosunki stronnictw, by czuwał nad usposobieniem Henryka kr. Nawarry względem myśli nawrócenia się do katolicyzmu, którego to nawrócenia

możliwość przewidywać był pozwolił. Słowem, Sykstus Piąty chciał, żeby nuncyusz jego przybrał postawę wyczekującą, obliczoną wyłącznie na widoki pokoju i na religijną przyszłość Francyi. Zgadzał się w tem po części z pewną liczbą rojalistów katolików, którzy, ufając obietnicom nawrócenia się Henryka Nawarry, dostarczali mu moralnego poparcia.

Podług Jory'ego, Sykstus Piąty nie zgodził się na żądanie legata, który proponował wojskową interwencyę papiestwa na korzyść Ligi, jako jedynego sposobu wyjścia z kłopotliwego położenia. Papież miał zarzucać legatowi, że chce posunąć odpowiedzialność Kościoła zanadto daleko: „Nie mamy wcale zamiaru, mówił, wyłączać króla Nawarry. Jeśli zostanie katolikiem, naród napewno wybierze go królem, a wtedy nikt nie będzie mógł przeciw niemu występować.“

Kardynałowie nie zupełnie pochwalali postępowanie Sykstusa Piątego, to też skoro kardynał Sfondrati włożył tyarę papieską pod imieniem Grzegorza XIV, wojska papieskie oddane zostały do rozporządzenia Ligi. Grzegorz XIV obiecał nadto zasiłki pieniężne. Z dwóch armii, które był posłał do Francyi, jedna zaraz po przybyciu stopniała pod wpływem chorób i wyniszczenia, druga przyłączyła się do wojsk księcia Mayenne'y i księcia Parmy, i przyczyniła się do odstąpienia przez nieprzyjaciół od oblężenia miasta Rouen. Dużo zachodu, a mało korzyści. Wszelako, przedłużając swój opór, Liga miała osiągnąć cel, dla którego Francya katolicka i papiestwo walczyło z taką wytrwałością i z takim wysiłkiem. Henryk IV wyrzekł się protestantyzmu dnia 15 Lipca 1593 r. i został królem całej Francyi. Liga nie miała już racyi bytu. Ligiści otrzymali zadosyćuczynienie religijne, a nie szło im o zadosyćuczynienie monarchiczne. Z chwilą osiągnięcia głównego celu przez Ligistów, ambitne zamiary Hiszpanii w tak rażący wystąpiły sposób, że oburzyły przeciw sobie narodowe uczucia Francuzów. Młody książe Gwizyusz oświadczył, że nie chce być ani hugonotą ani hiszpanem, że raczej stanie po stronie Henryka kr. Nawarry w razie, gdyby ten został katolikiem.

Z radością przyjął Klemens VIII pp. nowinę o nawróceniu się Henryka IV. Jeśli przy rozgrzeszaniu go okazał pewną sztywność i obojętność, to z pewnością nie dla tego, by budzić nadzieje w królu Hiszpanii, który z powodów czysto politycznych czynił wszystko, by przeszkodzić rozgrzeszeniu ekskomunikowanego. Postępowanie Stolicy Apostolskiej w pewnych szczegółach może być rozmaicie tłómaczone, ale widoczną jest rzeczą, że papieże mieli zawsze na widoku przedewszystkiem sprawy Kościoła i świętej wiary.

(Prw. *Henri de l'Epinois.* Le Saint-Siége et la Ligue, Controverse i Contemporain. 15 Sept. i 15 Oct. 1884). *(P. G.)*

X. W. S.

LORETTO *(Matka Boska Loretańska).*—Kościół nie wymaga od swych dziatek wiary w cudowne przeniesienie domku Najświętszej Maryi Panny z Nazaret do Loretto, we Włoszech: ale uważa fakt ten za prawdziwy, pamięć jego uroczyście święci i otacza swą szczególną opieką pielgrzymki do Loretto. Stąd właśnie pochodzą owe skargi na łatwowierność i zabobonność, wymierzone przeciw Kościołowi. Pytamy więc, czy skargi te są uzasadnione, czy

też, przeciwnie, Kościół nie ma na poparcie swego przekonania żadnych poważnych danych historycznych? Odpowiedź na te pytania przyniesie nam następujące wyjaśnienie.

Świątynia Matki Boskiej w Loretto należy do rzędu świątyń najbardziej czczonych przez katolików. W niej bowiem znajduje się, wedle ze wszech miar autentycznej tradycyi, której podstawy będziemy tutaj rozstrząsali, domek nazaretański, w którym Najświętsza Marya Panna została nawiedzona przez archanioła Gabryela [1]) i poczęła za sprawą Ducha świętego Słowo, Syna Bożego.

Ten święty domek, świadek tak wielkiej tajemnicy, został, wedle starożytnej tradycyi, zamieniony na świątynię już przez pierwszych chrześcijan [2]), jak podają. św. Heronim [3]), Adamnanus [4]), św. Antonin [5]) męczennik, św. Willbrod [6]) i wszyscy wogóle pisarze, którzy w rozmaitych epokach czasu zwiedzali Palestynę i pozostawili jej opisy. Za czasów Konstantyna W. otoczyła go św. Helena piękną bazyliką [7]), której szczątki ostatecznie odnaleźli Franciszkanie, przy rozkopywaniu ziemi w swoim ogrodzie [8]). Bazylika ta była obrócona od wschodu na zachód, podobnie jak i domek święty, który podówczas zajmował w niej stronę północną [9]).

W ciągu wieków widzimy pobożnych pielgrzymów nawiedzających ten domek, aż do chwili cudownego przeniesienia go na brzegi Adryatyku. W IV-m stuleciu święta Paula, podczas swej pielgrzymki do Palestyny, zatrzymuje się w Nazaret, miasteczku, które wykarmiło Chrystusa: *Inde cito itinere percucurrit Nazareth nutriculam Domini* [10]). W VI-m stuleciu św. Antonin męczennik przybywa z Tyru do Nazaret i wspomina o bazylice, zbudowanej na miejscu Zwiastowania [11]). W VII-m stuleciu, Arculf, który

---

[1]) Posłan jest anioł Gabryel od Boga do miasta Galilejskiego, któremu imię Nazaret, do Panny, poślubionej mężowi, któremu imię było Józef, z domu Dawidowego, a imię panny Marya (Łuk. I, 26, 27).

[2]) Ob. haec igitur, quae in hac urbe paracta sunt mysteria, Apostoli post Christi in coelos ascensionem, B. Mariae Virginis *domicilium*, in quo ab angelo salutata Christum Salvatorem concepit, sacris usibus dedicaverunt (Andrichomii Descriptio Terrae promissionis: Nazareth).

[3]) Epist. ad Eustoch.

[4]) Adamnanus, de Locis sanctis, c. II.

[5]) Lievin de Hamme, Terre Sainte, description de Nazareth. Guérin, description de la Galilée, I p. 99.

[6]) Acta Ord. S Benedicti.

[7]) „Inde (S. Helena) Nazareth pervenit, et salutationis angelicae domo reperta, Dei Genitrici peramoenum excitavit templum.“ (Nicephorus. Hist. ecclesiast. l. VIII, c. 30.

[8]) Guérin, La Galilée, I p. 86.

[9]) „Kiedy Franciszkanie, w początkach XVII wieku, rozkopali ziemię dla odbudowania obecnego kościołka „Zwiastowania N M. P.“ znaleźli, opowiada Quaresmius, szczątki starożytnej bazyliki. „Ecclesia ipsa fere tota collapsa et destructa est, muro aquilonari excepto, cui annexa erat antistitis domus. ... In purgatione sancti loci, multa eruta terra, pavimentum ex dolatis quadratis marmoribus deprebensum est cum basibus et fundamentis columnarum: ex his et superstite muro, talem fuisse ecclesiam dijudicatum fuit. Longitudo erat ab Occidente in Orientem; duos habebat ordines columnarum: sacrum antrum et sacellum Annuntiationis erat in leva ingressus ecclesiae, navi videlicet aquilonari, ad quod per sex gradus descendebatur“ (Elucid. Terrae Sanctae, vol. II, p. 825).

[10]) S. Hieronymus, Epist. 108, ad Eustochium.

[11]) „De Tyro venimus in civitatem Nazareth in qua sunt multa admiranda.“ Reland dodaje: „dein narrat basilicam magnam illic esse et mulieres pulcherri-

podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej spędza wiele dni w Nazaret, tak się wyraża w tej sprawie, wedle świadectwa Adamnanusa: „Miasto Nazaret... leży na górze. Znajdują się tam dwie bardzo wielkie świątynie: jedna w środku miasta, druga zaś znajduje się w tem miejscu, gdzie był wzniesiony ten dom, w którym Gabryel archanioł zwiastował Najświętszej Maryi Pannie [1]). W VIII-m wieku, św. Willibald wspomina również o świątyni Zwiastowania w Nazaret, którą, powiada, chrześcijanie zmuszeni byli często wykupywać pieniędzmi od pogan, grożących jej zniszczeniem [2]). W IX stuleciu, św. Jan Kolabita, i w XI w., pięćdziesięciu wojowników normandzkich zwiedziło także Nazaret i uczciło z największą pobożnością święty domek Matki Boskiej [3]).

W owej epoce Palestyna, jak wiadomo, uległa przemocy niewiernych, którzy srodze znęcali się nad chrześcijanami. Wówczas to rozpoczęły się owe słynne wyprawy, znane pod nazwą „wojen krzyżowych," których celem było odebranie Ziemi świętej niewiernym i oddanie jej pod panowanie chrześcijan.

Po zdobyciu Jerozolimy przez krzyżowców, Nazaret zostało podniesione do godności arcybiskupstwa. Sześciu arcybiskupów zasiadało na tej stolicy przez czas istnienia królestwa łacińskiego. W początkach tego panowania, w 1103 r., Saewulf podaje, że Nazaret zostało całkowicie zniszczone przez muzułmanów, ale klasztor dość znacznej wielkości wskazywał jeszcze miejsce, gdzie spełniła się tajemnica Zwiastowania: *Locum dominicae Annuntiationis monasterium valde praeclarum* [4]).

Kilka lat później, w 1114 r., ihumen ruski, Daniel, zwiedził Nazaret. Opisuje on bazylikę, odnowioną, jak mówi, przez Franków, i widzi po lewej stronie u wejścia: „*domek, gdzie Najświętsza Panna mieszkała z dzieciątkiem Jezus, Panem naszym, i gdzie go karmiła* [5]), Pod koniec tegoż wieku (1185) pewien mnich grecki, Fokas, znowu opisuje nam prawie temi samemi słowy świątynię Zwiastowania i święty domek Maryi, który wciąż znajduje się po północnej stronie bazyliki, wzniesionej niegdyś przez św. Helenę. „Dom Józefa, powiada on, przemieniony został na wspaniały kościół. *Po lewej stronie* [6]), blizko ołtarza, znajduje się grota, nie wykuta we

---

mas, quod a sancta Maria fuisse concessum dicunt. Reland:" de Urbibns et vicis Palestinae, l. 3. Nazareth.

[1]) Adamnan, „de Locis sanctis," c. 11, § 26.

[2]) Ambulabant ad illum locum, ubi Gabriel primum venit ad Marim.. Ibi est nunc ecclesia... Illam ecclesiam christiani homines saepe comparabant a Paganis, quando illi volebant illam destruere („Acta sanct. Ord. S. Bened.," t. IV; Bened. XIV „De serv Dei Canoniz.," l. IV, n. 14;—Cf. Reland, l, III. „Nazareth;" Guérin, Description de la Galilée, t. 1, p. 100.

[3]) Verité de diverses translations de la sainte maison de Lorette, prouvée par la tradition, par le P. de Llevaneras, Rome, 1888.

[4]) Guérin, „Descrip de la Galilée," p. 100. — Saevulfus, „Peregrinatio ad Hierosolimam."

[5]) Ihumen ruski Daniel, cytowany przez Liévin'a: „Terre Sainte, Nazaret." p. 82.

[6]) Po stronie północnej, ponieważ kościół, jak to podaje Quaresmius i toż samo potwierdzają starożytne fundacye (Guérin, Galilée, p. 861) był zwrócony od wschodu na zachód. Pielgrzymi w Loretto mogą zauważyć, że aniołowie nadali ten sam kierunek domkowi świętemu, zostawiając go na drodze do Recanati.

wnętrzu ziemi, ale w nieznacznej głębokości i łatwo dostępna... Wszedłszy do groty po kilku stopniach, podziwia się *ów starożytny domek Józefa*, w którym Dziewica... była pozdrowiona przez Archanioła. Samo miejsce, gdzie spełniło się Zwiastowanie, naznaczone jest czarnym krzyżem inkrustowanym na posadzce z białego marmuru“ [1]). Na początku następnego wieku, w 1213 r., św. Franciszek z Assyżu odwiedził Nazareth, i oto co *Tomasz de Celano* przy tej sposobności powiada: „Św. Franciszek udał się do Nazaret w celu uczczenia tego świętego domku... Tam rzucił się na kolana i łzami miłości począł skrapiać ten błogosławiony przybytek, po którym Jezus i Marya stąpali swemi nogami“ [2]).

Kardynał, Jakób de Vitry, opowiada w swojem: *Opisie Ziemi Świętej*, że wielokrotnie odprawiał Mszę św. w świętym domku w Nazaret w uroczystość Zwiastowania [3]). W r. 1251 i 1252, św. Ludwik, król francuski, udał się do Nazaret. W dzień Zwiastowania po odbyciu postu w wigilię o chlebie i o wodzie, przyodziany w włósiennicę, był obecny na nabożeństwie, śpiewanem uroczyście w świętym domku, i przyjął tam komunię świętą [4]).

Taki więc jest nieprzerwany szereg świadectw, pochodzących od pielgrzymów, którzy od czasu do czasu przybywali do Nazaret dla uczczenia błogosławionego domu, gdzie Niepokalana Dziewica była pozdrowiona przez Archanioła: *„łaskiś pełna,“* i gdzie poczęła Słowo wcielone. Niepodobna o tem wątpić, że domek ten znajdował się w Nazaret w połowie XIII wieku, utrzymywany starannie, z przyległą grotą w dole po północnej stronie pięknej i wielkiej bazyliki.

Konieczna rzecz była położyć nacisk na ten szczegół, ponieważ, jak to już Benedykt XIV zauważył (de Serv. Dei Canoniz., lib. IV, n. 14), niektórzy z przeciwników cudownego przeniesienia domku loretańskiego utrzymywali, iż od wieków już nie było śladu w Nazaret domu Maryi i Józefa, lecz zastąpiono go za świadectwem wszystkich pisarzy nową bogatą bazyliką: jak gdyby kto powiedział, że grobu świętego niema na Kalwaryi, lecz że zastąpiony został obszerną starożytną bazyliką; albo że niema śladu groty narodzenia w Betleem, lecz że na jej miejscu wzniesiono oddawna wspaniały kościół. Widocznie zrobiono tak samo w Nazaret, jak na Kalwaryi i w Betleem. Bazylika była tylko bogatym relikwiarzem, zawierającym drogocenny skarb świętego domku. Dawniejsi autorowie w swoich relacyach z całą starannością odróżniają domek od bazyliki.

W 1263 roku, mówi uczony oryentalista, Guérin, na którego świadectwo jużeśmy się nieraz powoływali, sułtan Bibars Bondokhdor, złupił Nazaret i zburzył kościół Zwiastowania. Pielgrzymi w następnych stuleciach mówią też tylko o grobie. Co do kościoła, był on podźwigniony z ruin dopiero w 1620 r... Lecz pierwotny plan starożytnego kościoła na nieszczęście został zmodyfikowany, podczas gdy z łatwością możnaby było zachować plan bazyliki bi-

---

[1]) Vogüé, „Les Églises de Terre Sainte,“ p. 250.
[2]) Verité de diverses translations de la Sainte Maison,“ p. 23.
[3]) Ibidem, p. 23 i 28.
[4]) Ibidem, p. 28. — Guérin, „La Galilée,“ p. 102.

zantyjskiej, której ślady, wedle Quaresmiusa, były jeszcze bardzo widoczne, pomimo zmian, jakim ona uległa prawdopodobnie w epoce wojen krzyżowych:“ (Descrip. de la Galilée, p. 103).

Pan Bóg zrządził, że święty domek Maryi nie został zburzony razem z bazyliką, która go pokrywała [1]). Niewierni sami dla własnej korzyści czuwali nad jego zachowaniem, i tak samo postępowali względem groty po cudownem przeniesieniu przez aniołów odbudowanej części świętego domku [2]).

Oto, jak wedle ze wszech miar autentycznych dowodów, dokonał się ten bezprzykładny cud w historyi Kościoła. Za papieża Mikołaja IV w nocy dnia 10 Maja 1291 r. izba zajmowana przez Józefa i Maryę w Nazaret, przyległa do groty, tworzącej drugą izdebkę, cudownie została podniesiona przez aniołów ze środka zwalisk kościoła, zburzonego przez niewiernych, i przeniesiona na wschodnie wybrzeże Adryatyku, do miejscowości zwanej w języku ludowym *Rauniza*, pomiędzy Fiume i Tersacte... Mikołaj Frangipane, pochodzący ze starożytnego rodu Anicyuszów, był naówczas gubernatorem Tersacte z ramienia cesarza Rudolfa Habsburskiego.

Pewnego dnia o świcie kilku mieszkańców ujrzało ze zdziwieniem nowy budynek postawiony na miejscu, gdzie nigdy dotąd nie widziano ani domku, ani szałasu. Zdziwienie jeszcze się wzmogło, gdy przyszedłszy bliżej, przekonano się, że budynek ów ustawiony został na gołej ziemi bez żadnego fundamentu.

Była to jedna izdebka w formie podłużnego czworoboku. Wewnątrz, naprzeciwko drzwi, na ścianie bocznej ujrzano ołtarz, nad którym widniał szeroki starożytny krzyż grecki, ozdobiony malowidłem, wyobrażającem Jezusa na krzyżu. Obok ołtarza skromne mebelki, kilka przedmiotów niezbędnych w ubogiem gospodarstwie. Na prawo okienko, około metra wysokości, na lewo, z przeciwka, kominek, a nad nim nisza z drzewianą statuą z cedru, wyobrażającą Najświętszą Maryę Pannę, stojącą, z dzieciątkiem Jezus na ręku.

Sam domek, jego forma wschodnia, przedmioty w nim się znajdujące, jego zjawienie się nagłe i całkiem niewytłómaczone, wszystkie te cechy, że tak powiem, wewnętrzne wskazywały już jakiś cudowny początek i zapowiadały cud nadzwyczajny.

Wskazówki te potwierdzone zostały wkrótce nowym cudem. Pewien czcigodny starzec, proboszcz kośc. św. Jerzego [3]), złożony śmier-

---

[1]) Zdaje się zresztą, iż kościół nie został zupełnie zwalony, bo, na początku XVII w. mur po stronie północnej, obok którego we wnętrzu znajdował się domek święty, stał jeszcze, o czem pisze Quaresmius: „Ecclesia ipsa fere tota collapsa et dostructa est, muro aquilonari excepto... Sacrum antrum et sacellum Annuntiationis erat in laeva ingressus ecclesiae, navi videlicet aquilonari. (Elucidatio Terrae Sanctae, t. II, p. 825).

[2]) W istocie, Beldelsel, który na początku XIV wieku odbył pielgrzymkę do Ziemi Świętej, pisze tak: „W tem miejscu, powiada, stała niegdyś wspaniała wielka świątynia, dzisiaj prawie całkowicie zniszczona.. Pozostało jednak jeduo małe miejsce środkowe, pokryte i strzeżone z największą starannością przez Saracenów. Zapewniają, że to tam, niedaleko od miejsca naznaczonego kolumną marmurową, spełniła się tajemnica boskiego poczęcia. („Verité des diverses translations,“ p. 26).

[3]) Znaczna ilość historyków, sądzimy, niesłusznie daje mu tytuł biskupa. Wielu autorów, co prawda, nazywa go imieniem *antistes* (zwierzchnik), co można rozumieć tak o biskupie, jak i o kapłanie; lecz i inni bardzo starożytni pisarze jak biskup z Macerata, dają mu tytuł tylko proboszcza. Milochau, „La Sainte

telną chorobą, zasłyszawszy o nowym przybytku i obrazie Maryi, który tam czczono, polecił się z ufnością Matce Boga, prosząc Ją, by mu pozwoliła pójść oglądać swój obraz i by dała poznać jego początek. Prośba niebawem została wysłuchana; Najświętsza Panna objawiła się mu na łożu boleści i dała poznać, że ten nowy przybytek jest to domek nazaretański, gdzie anioł Gabryel pozdrowił Maryę słowy: „łaski pełna," gdzie Słowo Boże stało się ciałem. Na dowód prawdziwości tego objawienia przywróciła nagle zupełne zdrowie choremu, który pełen radości pośpieszył opowiedzieć ludowi tę dobrą nowinę [1]).

Gubernator Tersakty, Frangipane, nie zadowolnił się tymi dowodami. Zawiadomił papieża Celestyna V o tym wypadku [2]), wybrał czterech mieszkańców Tersacty, w liczbie których znajdował się i cudownie uzdrowiony czcigodny proboszcz św. Jerzego, i wysłał ich do Palestyny dla sprawdzenia w Nazaret zniknięcia świętego domku Maryi i podobieństwa przybytku nagle zjawionego w Dalmacyi co do formy i rozmiarów z domkiem czczonym niegdyś w bazylice Zwiastowania. Tam delegaci dowiedzieli się od mieszkańców Nazaretu o tajemniczem zniknięciu świętego domu, i oglądali jeszcze fundamenta jego, co dało im możność przekonania się o zupełnej zgodności wymiarów tego domku z przybytkiem, znalezionym w pobliżu Tersacte [3]).

Wiarogodność tego pierwszego przeniesienia stwierdzają: kościół, zbudowany przez Frangipane, po przeniesieniu świętego domku do Włoch, na tem samem miejscu, które ten domek poprzednio

---

Maison de Lorette, piéces justificatives," III. — Honoré de Sainte-Marie, „Reflexions sur la critique," liv. III. dissert, I. art. 2. — Llaveneras, „Verité des diverses translations," p. 41 i 75.

[1]) Oto jak Turselini (Lauret. hist.) opowiada o tym cudzie. „Wiedz, że to rzekła Dziewica choremu: przybytek, który ukazał się na waszem wybrzeżu, jest tym samym domem, gdziem się urodziła i gdziem wzrosła. W nim nawiedzona zostałam przez Gabryela archanioła, w nim poczęłam za sprawą Ducha świętego Syna Boga Przedwiecznego. Tam *Słowo stało się Ciałem*. Po naszej śmierci, Apostołowie poświęcili na cześć Bogu dom tylu wielkimi tajemnicami wsławiony i mieli dlań zawsze cześć najgłębszą. Ołtarz przyniesiony jednocześnie z świętym domkiem jest ten sam, który św. Piotr wzniósł niegdyś. Obraz na krucyfiksie umieścili apostołowie. Posąg z cedru jest moim własnym obrazem, malowanym dawniej przez św. Łukasza ewangelistę. Sprawcą tego przeniesienia jest sam Bóg, dla którego niema nic niepodobnego. W końcu, żebyś ty sam był świadkiem cudowności jego, masz być zdrów. Twój powrót do zdrowia będzie dowodem cudu."

[2]) Papież Celestyn V został uwiadomiony o tem wydarzeniu, gdy po zrzeczeniu się godności papieskiej, pod koniec r. 1294, udał się w drogę do Tersakty, dla nawiedzenia świętego domu. Nie wiedział wówczas, że przy pomocy nowego cudu został on przeniesiony do Włoch, do Państwa Kościelnego; rozmaite przeszkody nie pozwoliły świętemu papieżowi odbyć tej podróży. (Llevanera, „Verité des diverses translations de la sainte maison de Lorette," p. 126.

[3]) Fundamenta domu Maryi, przeniesionego cudownie do Loretto są wciąż w Nazaret. Kiedy w r. 1620, Franciszkanie otrzymali od emira Fakhr-ed Din'a, książęcia Galilei pozwolenie odbudowania świątyni Zwiastowania, odnaleźli te fundamenta przy oczyszczaniu gruntu. W r. 1631 nowy kościół Zwiastowania wydany został na łup płomieni przez Beduinów. W r. 1730 zbudowano nowy kościół, który do dziś dnia istnieje, nie podźwignąwszy szczątków starego; tym sposobem fundamenta świętego domku zostały w tej epoce pogrzebione, (Liévin, „Nazaret," p. 81).

w Dalmacyi w ciągu czterech lat zajmował [1]); gorliwość z jaką mieszkańcy Tersacty ciągle odbywali pielgrzymki do Loretto dla oddania czci drogiemu domkowi, który wśród nich pozostawał przez lat kilka [2]); duchowne łaski, jakiemi papieże obsypywali świątynię w Tersacte; napis umieszczony przez Klemensa VIII na wschodniej ścianie kościoła w Loretto: „Pielgrzymie chrześcijański, którego miłość i wdzięczność dla Maryi sprowadziły na to miejsce, jesteś wobec świętego domku loretańskiego, słynnego na cały świat ze wzniosłych tajemnic, jakie się w nim spełniły, i z cudów bez liczby, których jest widownią. Tutaj Marya, Dziewica, Matka Boska przyszła na świat, tutaj była pozdrowiona przez Anioła, tutaj przedwieczne Słowo stało się ciałem. Roku Pańskiego 1291, za papieża Mikołaja IV, aniołowie zabrali ten domek z Palestyny i przenieśli go do Illiryi...“ Wszyscy wreszcie historycy, którzy sprawdzili autentyczność świętego domu loretańskiego, wzmiankują o jego pierwszem przeniesieniu do Illiryi. Baronius [3]), Ann. 55, 1; Bolland., 25 Mar-

---

[1]) Mikołaj Frangipane, gubernator Dalmacyi i pan na Tersacte, wzniósł po drugiem przeniesieniu, na miejscu poprzednio zajmowanem przez święty domek, kościołek zupełnie podobny do kościoła w Loretto. W sto pięćdziesiąt lat później, inny członek tejże rodziny zbudował naokoło tego kościołka wspaniałą świątynię, którą kolejno wzbogacali rozmaitymi przywilejami papieże Urban V, Kalikst III, Paweł II, Leon X, Grzegorz XIII, Urban VIII, Innocenty XI i Klemens XI („Verité des diverses translations,“ p. 46). — Mikołaj Frangipane kazał położyć na tej kopii domku Maryi napis, który do dziś dnia można jeszcze odczytać w tych wyrazach: „W tem miejscu stał dawniej domek Najświętszej Dziewicy z Loretto, czczonej teraz na ziemi Recanati.“

W XV wieku Marcin Frangipane zawezwał zakonników św. Franciszka i powierzył im straż nad przybytkiem. Oto parę zwrotów z hymnu, każdodziennie od niepamiętnych czasów śpiewanego przez Franciszkanów u stóp ołtarza Maryi:

O Maria
Huc cum domo advenisti,
Ut qua pia Mater Christi,
Dispensares gratiam.
Nazarethum tibi ortus
Sed Tersactum primum portus
Petenti hanc patriam.

(Milochau: „La Sainte Maison de Lorette,“ p. 25. — Pasconii: „Triumph. coronat. Reginae Tersact.,“ p. 40).

[2]) Jakiś nieprzezwyciężony powab ściąga Dalmatyńców do Loretto. Historycy jednozgodnie to potwierdzają i podają nam rozrzewniające opisy ich pielgrzymek: „Oto już trzysta lat, pisze O. Torsellini w r. 1597, jak domek Maryi porzucił ich kraj, a rana wciąż jeszcze krwawiąca. Rok rocznie przepływają gromadnie Adryatyk i przychodzą nietylko po to, by uczcić kolebkę Maryi, ale i po to by opłakiwać stratę, jaką ponieśli. Jedno słowo mają wciąż na ustach, a słowo to, będące ich modlitwą, jest zarazem i skargą i wyrazem ich żalów: „powróć, o Maryo, powróć, powróć do nas.“ (Milochau, ibidem p. 26). — Pasconius przeor Franciszkanów w Tersacte (1731) opowiada, oparty na dokumentach pochodzących z archiwum w Tersacte, ze papież Urban V, chcąc pocieszyć w strapieniu pozostających mieszkańców tego miasta, zgodził się na prośby rodziny Frangipane (1367) i posłał jej w darze obraz Najświętszej Panny, malowany przez św. Łukasza na drzewie cedrowem i przyniesiony z Nazaret wraz ze świętym domkiem. (Pasconii: „Triump. Reg. Cor. Tersact.“ — Trombelli, de Red. B. Virginis, c. 8).

[3]) Słowa Baroniusza: Domus illa in qua de Verbi Incarnatione sanctissima.. in Dalmatiam primum, inde in Italiam translata est in agrum Laurenta-

ca; Bened. XIV, de Festis, 10 Decemb.; de Serv. Dei canonizat., lib. IV, n. 11, Canisius, *De Sancta Maria Deipara*, lib. I, c. 25; Raynal, Tursellini, Turrianus, Benzonius, Angelita; Ludovicus Centoflorinus, Theofilus Raynaldus, Spondanus, Graveson, Natalis Alexander etc. [1]).

Po trzech latach i ośmiu miesiącach pozostawania świętego domku w Dalmacyi, zabrali go aniołowie i przenieśli za Adryatyk, w bliskości Recanati, do lasku, stanowiącego własność pewnej wdowy, imieniem Loretto [2]). Było to w nocy dnia 10 Grudnia 1294; wielu okolicznych mieszkańców ujrzało jasne światło na morzu od wschodu, i wkrótce rozróżniono dom zawieszony cudownie w powietrzu, który stanął w pośrodku lasu.

Pod koniec czwartego miesiąca domek opuścił las i został przeniesiony na niedaleki pagórek; nakoniec w ośm miesięcy potem, dnia 1 Grudnia 1295, został umieszczony o sto metrów dalej, na drodze do Recanati, na wybrzeżu adryatyckiem, dokąd od sześciu wieków niezliczone tłumy pielgrzymów ustawicznie odbywają pielgrzymki. *Paweł de Sylva*, współczesny tym cudom, w następujący sposób opowiada o tych rozmaitych przenosinach. Napisał on do króla neapolitańskiego, Karola II, wierne sprawozdanie z cudownych tych przenosin [3]).

„Roku od Narodzenia Pańskiego 1294 w sobotę 10 Grudnia około północy [4])... łagodne światło w podziw wprawiło oczy wszystkich mieszkańców wybrzeża adryatyckiego. Jednocześnie dała się słyszeć

---

num Piceni provinciae... Qui Nazareth inviserunt, ejusdem domus situm eadem omnino mensura signatum inspexerunt, accolis, quod factum est, fideliter attestantibus... (Ad annum Domini 9. § 1).

[1]) Oto jak Graveson potwierdza prawdziwość tego cudu: „Memoriae prodiderunt historici probatissimae fidei hanc sacram aediculam, e Galilaea Syriaque in Dalmatiam *primum*, et mox e Dalmatia in Picenum miraculo delatum. — („De Mysteriis et annis Christi dissert. 2 in fine).“

[2]) Stąd pochodzi nazwa *Loretto* dana świętemu domkowi. Niektórzy autorowie wywodzą tę nazwę od lasku *laurowego*, w którym się domek zatrzymał.

[3]) Autentyczność tego wielkiej wartości historycznej dokumentu jasno została dowiedziona przez słynnego Piotra Valeriusza Martorelli, biskupa Feltri, w dziele „Théâtre historique de la Sainte Maison.“ (Llvaneras, „Vérité des diverses translations...“ p. 52) — Martorelli, „Théat. hist.“ t. I p. 446. — „W. XVII. Archiwum rodziny Antici, z Recanati.“ „W Czerwcu 1675 r. notaryusz Biscia zrobił kopię autentyczną, w obecności świadków, własnoręcznie na niej podpisanych, z relacyi przesłanej na jego żądanie królowi neapolitańskiemu, Karolowi II, przez eremitę Pawła Dubois (Pawła de Sylva) Oryginał pisany na pargaminie nosił wszystkie cechy odległej starożytności. Martorelli niczego nie pominął przy dowodzeniu jego autentyczności.“ (Milochau, „La Sainte Maison de Lorette, Pièces justificatives, IV).

[4]) Początek tego opowiadania taki: „Najjaśniejszy Panie! Czynię zadość pobożnej i słusznej ciekawości Waszej Królewskiej Mości, pragnącego mieć ode mnie sprawozdanie z niedawno spełnionego znakomitego cudu: cudem tym jest przeniesienie przez aniołów świętego domku Maryi Dziewicy do prowincyi Piceńskiej we Włoszech, na terytoryum miasteczka Recanati, między rzekami Aspe albo Muscion i Pontonza. Opowiem rzecz, jak mi o niej opowiadali sami mieszkańcy Recanati, ze wszech miar wiarogodni, mianowicie Franciszek Petri, kanonik w Recanati, Uguccion, najprzykładniejszego życia kleryk i szanowni doktorowie prawa Circo de Ciscuis i Franciszek Percivallino. Wzmiankowane osoby, tudzież wiele innych z ludu, których o tę sprawę pytałem, widzieli spełniający się cud na własne oczy: czytałem zresztą o tem sprawozdanie w dokumentach publicznych.“ — („Verité des diverses translations...“ p. 53).

niebiańska muzyka, jak gdyby wzywająca wszystkich uśpionych, by wstali oglądać dokonywający się cudowny wypadek. Wszyscy więc widzieli przenoszony w powietrzu dom otoczony jasnem światłem, który aniołowie podtrzymywali swojemi rękoma [1]). Pokorni ci wieśniacy i pasterze podziwiali taki widok, oddając cześć Bogu i czekając końca zjawiska. Domek zatrzymał się w pośrodku wielkiego lasu. Przy jego przejściu drzewa nachylały się, jak gdyby dla oddania czci Królowej nieba. Od owego czasu zachowały nawet taką postawę, jak i dziś jeszcze to można sprawdzić [2]); skoro nadszedł ranek, zacni ci wieśniacy udali się pośpiesznie do Recanati i opowiadzieli co widzieli. Wówczas wszyscy zaczęli biedz do lasku w Loretto dla przekonauia się o prawdziwości cudu... Wszedłszy z uszanowaniem do świętego domku, ujrzeli drzewianą statuę Najświętszej Maryi Panny, trzymającą swego boskiego Syna na ręku, i rzucili się, by ją uczcić pobożnie. Gdy wrócili do miasta, wszyscy mieszkańcy Recanati zostali przejęci wielką radością, słuchając opowiadania o cudach, które się spełniły. Od tego czasu, zaczęły się ustawiczne pielgrzymki do świętego domku, gdzie błogosławiona Dziewica bezustannie czyni liczne cuda nad tymi, którzy przychodzą do Niej się modlić..."

Ten sam dokument zdaje relacyę z dwóch innych przenosin wtych słowach: „Nowy cud, w ośm miesięcy po pierwszym, jeszcze bardziej powiększył wiarę i pobożność tych mieszkańców. Święty domek, uniesiony ręką aniołów, opuścił ten lasek i zatrzymał się na wzgórzu, należącem do dwóch braci: hr. Stefana i hr. Szymona Raynaldi [3]). Po czterech miesiącach święty domek znowu opuścił

---

[1]) Piotr, biskup z Macerata, który około 1340 r. napisał sprawozdanie o tem cudownem przeniesieniu, opowiedziawszy o pobycie domu Maryi w Tersacte, dodaje: „Nel anno 1294 o 1295 fu loro tolto questo prezioso tesoro, et per il medesimo ordine, *e ministero angelico*, fu transferite in Italia nella Marca d'Ancona" (Milochau, Pièces justificatives). — Tereman, który pisał w 150 lat prawie po wypadku, podaje, że opowiadanie jego potwierdzili dwaj staruszkowie, znani z zacności w całej okolicy, Paweł Rinalducci i Franciszek Prior." Pierwszy mógł zaświadczyć, że jego pradziad widział jak święty domek przechodził przez Adryatyk i zatrzymał się w lasku laurowym. Drugiego przedzielała od cudu jedna tylko osoba, jego dziadek, który żył około 150 lat i który mu często powtarzał, że modlił się w świętym domku, kiedy domek był jeszcze w lesie, i że inne przeniesienia dokonały się za jego życia." (Milochau, „Authen. de la Maison de Lorette," p. 23). — Papież Paweł II, w bulli z r. 1471, potwierdza również cud uczestnictwa aniołów w przeniesieniu świętego domku: Cum ad Ecclesiam Beatae Mariae de Lauretto extra muros Recanatensis civitatis fundatam, in qua sicut fide dignorum habet assertio, ipsius Virginis gloriosa domus et imago, *angelico comitatu* et coetu, mira Dei elementia Collocata existit... 4 *Bulla data*, Feb. 1471).

[2]) W trzysta lat potem widziano jeszcze niektóre z tych drzew, naumyślnie zachowane po wytrzebieniu lasu na pamiątkę i na świadectwo cudu. Ostatnie padły pod siekierą wieśniaków, którym przeszkadzały w uprawie roli. W czasie pielgrzymki O. Riera do Loretto, mieszkańcy okoliczni wielokrotnie mu opowiadali, że widzieli na własne oczy i obserwowali z uwagą, iż odwieczne pnie ich pozostawały pochylone ku morzu i wybrzeżu Dalmacyi, pomimo panujących tam przeciwnych wiatrów, które powinnyby przechylić je w przeciwną stronę." (Milochau, „La Sainte Maison..." p. 36). Tenże autor przytacza w załączonych dokumentach opowiadanie Pawła de Sylva.

[3]) Miejsce, zajmowane przedtem przez święty domek w lasku loretańskim, zawsze było przedmiotem czci wiernych. Leży ono o milę od obecnego miasta

wzgórze braci Raynaldi, i trzecim z rzędu cudem aniołowie przenieśli go na inne miejsce, na rzut kamienia odległe, na środek publicznej drogi, prowadzącej z Recanati do brzegów morza. Na tem to miejscu stoi on i dzisiaj, tam widziałem go na własne oczy, tam ustawiczne cuda coraz więcej go rozsławiają.

„Wszystkie te cuda dostatecznie stwierdzały, że domek ten był domkiem Matki Boskiej, gdzie *Słowo stało się ciałem.* Wszelako, ażeby lepiej się upewnić o prawdziwości faktu, starszyzna prowincyi Recanati, zebrana społem, postanowiła wysłać najznakomitszych szesnastu przedstawicieli z pośród siebie dla porównania wymiarów świętego domku ze śladami, pozostawionymi w Tersacte i z fundamentami w Nazaret. Udali się więc na oznaczone miejsca, zbadali stan rzeczy i powrócili zaświadczyć swoim współobywatelom, że wszystkie wymiary zgadzały się w zupełności, i że świadectwa mieszkańców Tersacte i Nazaretu potwierdzały całkowicie rzeczywistość cudu. Oto, Najjaśniejszy Panie, szczegóły, które miałem do opowiedzenia; przyjmij je, jako pewne świadectwo prawdziwości tego przeniesienia cudownego, jako też wyrazy przywiązania do Waszej Królewskiej Mości.“

„Roku 1295 szesnastu obywateli z Recanati za zgodą Bonifacego VIII papieża zwiedziło Dalmacyę i Galileę i powróciło z materyalnymi dowodami najbardziej przekonywającymi o dwóch przeniesieniach świętego domu, z Nazaret do Tersacte i z Tersacte do Loretto [1]). Później trzej prałaci, wysłani przez Klemensa VII, przyszli w swoich poszukiwaniach do takich samych wniosków.“ (Vérité des translations, p. 75).

Około 1620 roku Tomasz z Nawarry, stróż miejsc świętych, chciał przed wzniesieniem kaplicy, gdzie stała Santa Casa, sprawdzić na nowo jej rozmiary, i w odnośnym akcie uwierzytelnionym powiada: „z wielką radością wszystkich znaleźliśmy rzeczywiście, że przestrzeń domku w Loretto zupełnie i doskonale odpowiada przestrzeni w Nazaret. Też same rozmiary w obu świątyniach“ (Grillot, Sainte Maison de Lorette, p. 96). W końcu w 1855 roku kardynał Bartolini zwiedził Nazaret, a uważne zbadanie miejsca, rozmiarów i materyałów dostarczyło mu nowych i niezbitych dowodów na poparcie tyluwiekowej tradycyi.“ (Vérité des translations, p. 75).

Nowożytni racyonaliści, którzy obawiają się nadewszystko nadprzyrodzonego udziału Boga w sprawach tego świata, zaliczyli do rzędu bajek te rozliczne przenosiny domku Loretańskiego.

Voltaire ze zwykłą swą lekkomyślnością żartował z domku Maryi, przeniesionego przez aniołów do Loretto. „Domek, powiada on, został wkrótce zamknięty we wspaniałej świątyni; odwiedziny pielgrzymów i dary książąt uczyniły tę świątynię tak bogatą, jak była świątynia w Efezie. Włochów zbogacała ślepota innych ludów.“

Loretto, w dolinie, od strony morza. Wzięło nazwę, którą do dziś dnia jeszcze nosi, la Banderola, od chorągiewki zawieszonej na wierzchołku jednego drzewa, aby wskazywać pielgrzymom drogę, wiodącą do świętego miejsca (Milochau, ibidem, p. 43).

[1]) Powrót posłów do Włoch był prawdziwym tryumfem. Złożono w miejskiem archiwum urzędową relacyę ich podróży. Przedniejsi mieszkańcy kazali porobić sobie z nich kopie autentyczne, opieczętowane pieczęcią gminy i dołączyli je do swoich archiwów rodzinnych. Nierzadko można było spotkać, dwa lub trzy wieki temu, dobrze zachowane egzemplarze takowych (Milochau, p. 53; Riera, c. 8).

Wolter, który uznaje fakt wzniesienia wspaniałej świątyni, obejmującej święty domek, napływu pielgrzymów i fakt składania bogatych darów, nie pisze na seryo historyi, gdy utrzymuje, że przyczyną tego wszystkiego była śmieszna bajka, zmyślona przez Bonifacego VIII i poparta jego apostolską powagą."

Encyklopedyści więcej się okazują wstrzemięźliwymi w tej sprawie. Utyskują oni nad tak wielkiem bogactwem, którego uruchomienie posłużyłoby do utrzymania mnóstwa sług bożych, a które zostało bezużytecznie pogrzebane w skarbcu loretańskim. Obawiają się, by w kraju wystawionym na napady piratów, nie zabrali tych bogactw Turcy. Wiadomo, że rewolucyoniści w początkach tego wieku podzielając bez wątpienia obawy swych mistrzów, maczali ręce w tych wielkich bogactwach, i że dzisiaj nie ma już obawy grabieży piratów. Kiedy mowa o autentyczności świętego domku, ciż autorowie nie śmią jej zaprzeczyć otwarcie i ograniczają się tylko na powątpiewaniu. Cokolwiekbądź jednak mówią, nie mamy żadnej historyi Loretto z przed wieku XV, a to milczenie w ciągu około dwóch stuleci co do faktu takiej natury wydaje się równie *dziwnem jak i sam fakt cudownych przenosin* (Encyclopedie de Diderot et d'Alembert, art. Lorette).

Twierdzenie to nie jest ścisłe; pierwsi bowiem właściwi historycy, którzy pisali o przenosinach domku loretańskiego [1]), i wykazali ich historyczną wiarogodność, tacy jak Angelita, Riera, Tursellini czerpali ze starożytnych dokumentów, pochodzących z archiwum Tersacte i Recanati [2]). Przytoczyliśmy nieco wyżej relacye Piotra de Sylva, pisaną w r. 1297, t. j. w dwa lata po ostatniem przeniesieniu. Relacya ta jest urzędowem sprawozdaniem, informacyą przeznaczoną dla monarchy. Podpisali ją znaczniejsi obywatele miasta Recanati: „wiadomo czynimy, mówią oni, i zaświadczamy, że to wszystko, co się znajduje w niniejszej relacyi, zgadza się we wszystkich szczegółach z naszymi rocznikami i publicznemi archiwami" [3]). Niezadługo potem, w 1330 r., Piotr Compagnani, franciszkanin, dla swej wiedzy i pobożności wyniesiony na stolicę biskupią w Macerata, napisał krótkie sprawozdanie o cudzie, w Loretto, które to sprawozdanie w wielu egzemplarzach odpisane, służyło za tekst klasyczny w szkołach i wywieszone zostało na tablicach na murze kościelnym. W następnem stuleciu sprawozdanie to było ogło-

---

[1]) Przed tymi historykami pisano już wiele sprawozdań o cudzie, które przechowywały się w archiwach Tersacte, Recanati i w prywatnych domach. Z tych to dokumentów czerpali pierwsi historycy Lorettu: Teriman, Giovanni-Baptista z Mantui; Bartłomiej z Vallombrozy.

[2]) Angelita był archiwistą w Recanati. Pisał historyę Lorettu w początkach XVI stulecia. Dzieło swoje przesłał papieżowi Klemensowi VII, który polecił złożyć je w archiwum watykańskiem; w tymże wieku pisali swoje dzieła dwaj uczeni jezuici, Riera i Tursellini. Obadwaj przeszukiwali biblioteki, publiczne i prywatne archiwa i badali podania. Riera czynił poszukiwania w Tersacte, Torsellini w Rzymie i w Loretto. Mieli w ręku dokumenta, na których się opierają, nie napisali ani jednego słowa, którego nie byliby w stanie poprzeć dowodami (Milochau, De l'autenticité de la Sainte Maison de Lorette, p. 29).

[3]) Vérité des differentes translations, p. 88.—W roku 1330, Piotr, biskup z Macerata, ogłosił relacyę o świętym domku, i urzędy nakazały, aby na przyszłość nauczyciele posługiwali się nią przy nauce czytania w szkołach (Grillot, La Sainte Maison de Lorette, p. 38).

CZYTELNIA Alumnów Dyecezyi Krakowskiej.

szone przez Teremana i Jana Chrzciciela z Mantui. Kiedy Angelita, Riera i Tursellini układali historyę świętego domku, mieli w ręku kopię sprawozdania biskupa z Macerata. Mogli nawet porównywać egzemplarze tych kopii, gdyż nie były one rzadkością za ich czasów. (Angelita, Narrat, transl. Almae Domus.)

Zresztą piśmienne dokumenta nie obejmują całkowitej historyi, znajduje się ona także w pomnikach i podaniach; otoż pomniki i podania świadczą na korzyść Lorettu w sposób najoczywistszy. Świątynia przypomina pobyt świętego domku w Tersacte. Mieszkańcy, niepocieszeni poniesioną stratą, przybywają często do Loretto, zlewają swemi łzami te mury błogosławione, które przez kilka lat pośród siebie mieli. W lasku Recanati, miejsce, zajmowane pierwotnie przez święty domek Maryi, jest przedmiotem czci wszystkich. W Loretto wreszcie istnieją ciągle mury świętego domku, zbudowanego z kamienia obcokrajowego, podobnego do kamienia domku w Nazaret; spoczywają one bez fundamentów na nierównym gruncie. W takim samym stanie znajdowały się one w połowie XV wieku, kiedy pierwsi historycy Lorettu pisali o nim swoje sprawozdania. W owej epoce, jak i dziś jeszcze, święty domek Maryi był przedmiotem czci świata chrześcijańskiego, a nieprzerwana tradycya, opierając się na niewątpliwych pomnikach, tłómaczyła sobie jego obecność w Loretto faktem cudownego jego przeniesienia, o którym mówiliśmy wyżej. Odrzucić ten fakt jest to odmówić wszelkiej wiary w pomniki najautentyczniejsze i w podania ze wszech miar ugruntowane; jest to przypuścić, że cały naród może się pomylić co do faktu publicznego, dotykalnego, łatwego do sprawdzenia, co do faktu, który aż cztery razy w ciągu kilku lat powtórzył się w sposób najoczywistszy, jest to przypuścić, że naród ten, jeśli sam nie mógł się pomylić, to był oszustem, jest to przypuścić, że wiele miast, mających odmienne interesa, było uczestnikami świętokradzkiego oszustwa, najłatwiejszego do wykrycia, i że ani wówczas, ani potem nie podniesiono głosu w obronie prawdy? Byłby-to nowy cud w zamian za cud loretański; wolę cud, który zawiesza prawa natury fizycznej, aniżeli cud, który wywraca prawa logiki i znosi samo pojęcie sumienia ludzkiego“ (Milochau, De l'Authenticité de la Sainte Maison de Lorette, p. 34).

Kościół katolicki zresztą nie ma zwyczaju potwierdzać cudownych wypadków, jeżeli one nie były dokładnie dowiedzione. Tymczasem Najwyżsi Pasterze, jak pisze Benedykt XIV (De Servor. Dei beatificatione, lit. IX, 2a part., c. 10 n. 11), uznali prawdziwość tego cudownego przeniesienia. „Pisma apostolskie, mówi on, twierdzą, że święty domek loretański jest tym samym domkiem, w którym gdzie narodziła się błogosławiona Dziewica, gdzie ją pozdrowił anioł, poczęła Zbawiciela za sprawą Ducha świętego.“ Tego dowodzą pisma apostolskie Pawła II w r. 1471; Leona X w r. 1519; Pawła III w r. 1535; Piusa IV w r. 1565, i wielu innych.

Czterdziestu pięciu papieży głosiło sławę świętego domku loretańskiego i potwierdziło w swych bullach, brewiach lub reskryptach niewątpliwą rzeczywistość jego tożsamości z domkiem, zamieszkiwanym niegdyś w Nazaret przez Jezusa i Najświętszą Dziewicę. Oto po kolei imiona tych papieży: Benedykt XII, Urban V, Bonifacy IX, Marcin V, Eugeniusz IV, Mikołaj V, Kalikst III, Pius II,

Paweł II, Syxtus IV, Innocenty VIII, Juliusz II, Leon X, Hadryan VI, Klemens VII, Paweł III, Juliusz III, Paweł IV, Pius IV, św. Pius V, Grzegorz XIII, Syxtus V, Grzegorz XIV, Klemens VIII, Paweł V, Urban VIII, Innocenty X, Innocenty XI, Aleksander VIII, Innocenty XII, Klemens XI, Benedykt XIII, Klemens XII, Benedykt XIV, Klemens XIII, Pius VI, Pius VII, Leon XII, Pius VIII, Grzegorz XVI, Pius IX i Leon XIII.

Przytoczmy tu słowa papieża Piusa IX: „Od pierwszych lat naszego dziecięctwa, mówi znakomity papież, żywiliśmy najczulsze synowskie uczucia miłości względem Najświętszej Dziewicy Maryi, Matki Boga i Matki nas wszystkich biednych grzeszników. Doświadczaliśmy zawsze, a szczególniej w naszych potrzebach i niebezpieczeństwach, przemożnych skutków jej nieustannej opieki. To właśnie pobudza nas dzisiaj do wypowiedzenia publicznie naszych pobożnych uczuć i miłości naszej dla Najświętszej Dziewicy Maryi. Chcielibyśmy umieścić to świadectwo w świątyni loretańskiej, w tym najznakomitszym i najświętszym przybytku. Nie jest że to bowiem jedyny cud, że ten święty domek przeniesiony został z Galilei do Włoch po przez lądy i morza?... Słusznie więc wierni, przybywający go nawiedzić, nie tyle, zda się, nawiedzają domek, ile samą Dziewicę. Tam w istocie, jak tego dowodzą niezliczone autentyczne dokumenty, Najświętsza Marya Panna pozdrowiona została przez anioła i, za sprawą Ducha Świętego, stała się Matką Boga, bez najmniejszej obrazy swego dziewictwa“ (Litt. Apost., 22 Aug. 1846).

Utrzymywano nadto dla zatarcia tej wiary pobożnych wiernych, że prawdziwy domek Najświętszej Panny nie może być w Loretto, ponieważ pielgrzymi nigdy nie przestali czcić go w Nazaret. Nie wielką siłę posiada ten zarzut, wszyscy bowiem, którzy badali Palestynę, doskonale wiedzą, iż w Nazaret wierni czczą jedynie grotę, stanowiącą cząstkę starożytnego domku Matki Boskiej, który został przeniesiony do Loretto, i z którego na miejscu pozostały w pierwotnym swym stanie zaledwie fundamenty. W dziele Liévin'a de Hamme (t. III p. 84) Le Guide indicateur des sanctuaires de Terre-Sainte—czytamy: „Jak można się przekonać dziś jeszcze, mieszkańcy wschodu zawsze umieli wyzyskiwać z korzyścią góry i skały. Jedni znajdowali w nich, a drudzy wykuwali groty, które im służyły za mieszkania. Inni budowali domy oparte o skały a zawierające w sobie groty; tym sposobem wybudowawszy jedną izbę, otrzymywali domy o wielu izbach. W podobnym więc domu mieszkała Najświętsza Panna w Nazaret. Łączność pomiędzy pokojem w skale wykutym a właściwym domem, który znajduje się obecnie w Loretto, była urządzona przez dość szeroki otwór w murze.“ Nic więc dziwnego, iż obecnie czcimy domek w Loretto, a grotę w Nazaret.“

Uczony archeolog, Guérin, potwierdza tenże fakt w opisie kościoła Zwiastowania w Nazaret. „Kościół łaciński poczytuje za rzecz niewątpliwą, że wielka tajemnica Zwiastowania i Wcielenia Słowa dokonała się w obrębie groty Zwiastowania, gdyż, w rzeczy samej, urzeczywistniła się ona albo w samej grocie, albo w domku loretańskim, który, wedle najbardziej autentycznych świadectw i przed cudownem swojem przeniesieniem, zajmował przednią

część groty w miejscu, gdzie się znajduje obecnie kaplica anielska (Terre-Sainte p. 291). Tenże uczony pisał jeszcze przed kilku laty w Revue illustrée de Terre-Sainte (n. z 1 Listopada 1888 r.): „Ojcowie Franciszkanie posiadają w Nazaret niezaprzeczenie przybytek Zwiastowania, którego część wykuta w skale pozostała w tem miasteczku, podczas gdy druga część, wzniesiona przy skale, przeniesiona została, jak wiadomo do Dalmacyi, potem do Recanati, a w końcu do Loretto.“ Jest więc rzeczą widoczną, że święty domek błogosławionej Dziewicy nie znajduje się w Nazaret; pozostały tam tylko fundamenta, jakeśmy to już wielokrotnie nadmienili.

Po tem wszystkiem nikt się nie zdziwi, gdy obaczy, jak najsłynniejsi uczeni i najsurowsi krytycy pochylają czoła w obec cudów Najświętszej Maryi Panny Loretańskiej. Moglibyśmy przytoczyć wszystkich wielkich pisarzy katolickich, którzy mówili o tych cudach jak: Bollandyści, Teofil Raymond, Canisius, Benedykt XIV, Natalis Alexander, Honorat od świętej Maryi, Angelita, Riera, Torsellini, Martorelli, Vasquez, Suarez, etc. etc. Wszyscy ci autorowie dowodzą *ex professo* i stają w obronie prawdziwości cudownego przeniesienia. „Nie znamy [1]), powiada jeden ze współczesnych autorów, innych nieprzyjaciół loretańskiego cudu, prócz tych, którzy są zarazem nieprzyjaciółmi Kościoła“ (Milochau, La Sainte Maison de Lorette, p. 76). *(L. Barri.)*

Ks. A. K.

LOT *(Żona L'a)*. — Pismo św. pomiędzy innymi cudami podaje fakt przemienienia żony Lota w słup soli. Kiedy nadszedł dzień, w którym Bóg miał ogniem zniszczyć Sodomę, dwaj aniołowie wyprowadzili z miasta Lota z żoną i córkami jego, dając mu po drodze taką przestrogę: „Zachoway duszę twoyą, nie ogląday się nazad, ani postaway we wszystkiey w okół krainie: ale na górze zachoway się, byś i ty pospołu nie zginął.“ Niepomna na przestrogę aniołów żona Lota, obejrzała się na gorejące od ognia i siarki miasto, i w tej chwili obróciła się w słup soli (Gen. XIX).

Powyższy fakt biblijny, nie mniej jak inne, nastręczył sposobność nieprzyjaciołom Objawienia do napadania na Biblię, z powodu, że autor „Księgi Mądrości“ pisze, iż za jego czasów rzeczony słup soli istniał jeszcze. „Na świadectwo złości stoi spustoszała kurząca się ziemia... i słup solny stoiący na pamiątkę duszy niewierney“ (X, 7). Ale którego niedowiarka zdoła przekonać nawet takie świadectwo? Volney, naprzykład, w dziele „Les Ruines,“ opisując Morze Martwe, tak się wyraża: „Tu i owdzie sterczą niekształtne głazy, które uprzedzone oko bierze za uszkodzone posągi. Ciemni i zabobonni pielgrzymi uważają je za pomnik żony Lota, choć wiedzą, że owa niewiasta obróciła się nie w słup kamienny, jak Niobe, ale w słup soli, który już następnej zimy musiał się roztopić.“

---

[1]) Calmet, który w swoim „Dykcyonarzu biblijnym“ wyraził się z powątpiewaniem o tym przedmiocie (art. Nazareth), odwołał swoje wątpliwości w łacińskiem tłómaczeniu swego dzieła na prośbę oratoryanina, Ojca Mansi.

Niech Volney i jemu podobni sądzą jak chcą, fakt podany w Biblii uważamy za prawdziwy, bez obawy narażenia się na zarzut nieuctwa i zabobonności. Najpierw możnaby przypuścić, że nietylko śmierć żony Lota była cudem, ale i zachowanie jej ciała aż do czasów Salomona. Atoli w danym wypadku nie mamy potrzeby uciekać się do cudu, w właściwem tego słowa znaczeniu, na całem bowiem wybrzeżu Morza Martwego powietrze jest przesycone solą, która wsiąka we wszystko, cokolwiek się tam znajduje. A zatem i słup żony Lota prawdopodobnie można uważać za skamieniałość, z czasem solą przesiąkłą, a w takim razie nic dziwnego, że taka skamieniałość mogła całe wieki przetrwać. Prócz tego, na wybrzeżach Morza Martwego spotykają się całe stosy skrystalizowanej soli od czterdziestu do pięćdziesiąciu stóp wysokie, a sto stóp u podstawy szerokie. Jedną z tych skamieniałości miejscowa tradycya podaje za słup wspominany w Księdze Rodzaju i w Księdze Mądrości, a niektórzy uczeni, jak Lynch, dają wiarę tradycyi. Nie mając jej za bezwzględnie niedopuszczalną, stwierdzamy, że nie potrzebujemy uciekać się do tradycyi w obronie Biblii, jeżeli bowiem słup ów dzisiaj już nie istnieje, to z tego nie można wnioskować, że nie istniał w epoce, kiedy żył autor Księgi Mądrości.

Ob. Bible de Lethielleux hoc loco; Mislin; Les Saints Lieux, t. III, ch. 38.

LOUDUN *(Opętani z L'n).* — Wielu autorów, zwłaszcza lekarzy, zajmowało się w naszych czasach we Francyi i indziej opętanymi z Loudun. Pisali o nich: dr. Calmeil [1]), Bertrand [2]), Legué [3]), Bourneville i Regnard [4]), Richer [5]) i inni.

Niektórzy z tych uczonych mieli inne cele na względzie aniżeli naukę; dla nich opętanie dyabelskie jest *à priori* mitem, a opętani—zwykłymi neuropatami; inni znów z powodu tej sprawy podnosili głosy przeciw Kościołowi katolickiemu, obwiniali go o łatwowierność i fanatyzm, ośmieszali egzorcyzmy, zarzucali okrucieństwa, składali nań odpowiedzialność za niektóre sprawy kryminalne, prowadzone nawet w trybunałach cywilnych, z niepomyślnym rezultatem dla rzekomych czy też prawdziwych czarnoksiężników. W rzeczywistości zaś wszystkie te wywody nie mają nic wspólnego z nauką i niegodne są pióra prawdziwego uczonego.

Co do nas, to w całej tej sprawie pragniemy tylko odszukać i wykazać prawdę; z góry oświadczamy, że *à priori* obojętną dla nas jest rzeczą, czy w Loudun zdarzył się podstęp lub zemsta, czy był tam błąd przeciw procedurze sądowej, czy też nie był, czy opętanie owo było rzeczywistem opętaniem, czy też tylko jakąś chorobą; jeśli był podstęp, to go potępiamy, jeśli była omyłka, to ją opłakujemy, jeśli—choroba lub opętanie, chętnie je uznamy, bylebyśmy posiadali dane, któreby nam na pewno wykazały albo jedno

---

[1]) De la Folie.
[2]) De l'Extase; Du Somnambulisme.
[3]) Urbain Grandier et les possédées de Loudun.
[4]) Iconographie photographique de la Salpetrière.
[5]) Etudes cliniques sur la grande hysterie. Appendice; L'hysterie dans l'histoire.

albo drugie. Przyznamy się nawet do wątpliwości, jeśli ona w nas trwać będzie, słowem, nie poważmiemy stanowczego zdania. W każdym jednak razie, cokolwiek wypadnie, łatwo nam będzie dowieść, że niemasz nic bardziej niedorzecznego nad inwektywy, na jakie pozwalają sobie pewni uczeni przeciw Kościołowi katolickiemu przy sposobności omawianej tu sprawy.

Przytoczymy zatem pokrótce naprzód fakta, oznaczając przytem stopień ich pewności podług źródeł, z których-eśmy je zaczerpnęli. Obok tego wskażemy te źródła, jako też ocenimy ich wartość historyczną.

Roku 1626 założono w Loudun klasztor Urszulanek. Zakonnice po większej części odznaczały się wysokimi przymiotami, albo przynajmniej z dobrych pochodziły rodzin i zgodnie ze swem powołaniem zajmowały się wychowaniem panien.

Pierwszym spowiednikiem klasztoru był przeor Moussant. Gdy po niejakim czasie zakończył życie w klasztorze, zaczęły się dziać dziwne rzeczy pomiędzy zakonnicami i pensyonarkami; słyszano nocne hałasy; wiele osób uległo rozmaitym objawom opętania, pomiędzy innemi matce przełożonej pokazywały się widma, uchodzące za zmarłego ojca spowiednika, czy też inną jakąś osobę duchowną. Ponieważ zjawiska te trwały ustawicznie, zakonnice zwierzyły się z nich nowemu spowiednikowi księdzu Janowi Mignon, kanonikowi kościoła Ś-go Krzyża z Loudun. Podług jednych one same go wybrały, pominąwszy starającego się o to stanowisko ks. Urbana Grandier, kanonika tegoż kościoła i jednocześnie proboszcza kościoła S-go Piotra du Marché w temże mieście; przyczyną pominięcia tego ostatniego miała być zła opinia o nim. Według innych, kanonik Grandier ani się starał, ani pragnął zostać spowiednikiem Urszulanek. W każdym razie zdaje się być pewnem, że nie utrzymywał on żadnych stosunków zewnętrznych z zakonnicami aż do chwili rozpoczęcia procesu.

Urban Grandier jest główną osobistością, z którą wiąże się cała ta arcytragiczna historya; trzeba nam zatem poznać się z nim nieco bliżej. Był to człowiek przyjemnej powierzchowności i dbały o nią bardzo; przytem zdolny lecz dumny, mściwy i obyczajów więcej niż lekkich. Nawet jego obrońcy tak go opisują, a potwierdzają to własne jego zeznania.

Po wielu trudnościach i rozmaitych procesach, w które się zaplątał, był on w końcu surowo osądzony za złe obyczaje przez biskupa z Poitiers dnia 3 Stycznia 1630 roku. Uwolnił go jednak od winy najwyższy trybunał w Poitiers, do którego odesłał jego sprawę Parlament, również nią zainteresowany. Uwolnił go także arcybiskup z Bordeaux, do którego sam X. Grandier apelował, radząc mu jednocześnie, aby po tak głośnej sprawie zamienił się z kim innym na beneficyum i opuścił swoją dyecezyę. Ale on nic sobie z tego nie robił, i powrócił do dyecezyi, tryumfując i lżąc swych nieprzyjaciół. Stąd powstało rozjątrzenie mieszkańców miasta Loudun, wśród których wielu było kalwinów. Katolicy go unikali, przeciwnie zaś Hugonoci mile go widzieli i podejmowali.

Lecz mówmy o zakonnicach. Po mieście zaczęły obiegać wieści o dziwnych faktach, jakie się miały dziać w klasztorze. Ksiądz Mignon widząc niezawodnie, że sprawa staje się głośną, że niepo-

dobna jej ukryć, i że złe przybiera coraz szersze rozmiary, wezwał na naradę Piotra Barré, proboszcza kościoła Ś-go Jakóba de Chinon i kanonika de Saint Même. Niektórzy pisarze mówią, że Mignon, Barré, zakonnice, wszyscy byli oszustami. 3 Października 1631 r. Mignon sporządził protokół tego wszystkiego, co mu opowiedziały zakonnice o zaszłych wypadkach w nocy z dnia 21 na 22 Września. Protokół podpisali X. Mignon, Ks. Barré i dwóch Ojców Karmelitów. Niebawem zjawiska przybrały charakter wyraźniejszy, wiele zakonnic i sama przełożona podlegały dziwnym konwulsyom, a ich czynności i rozmowy w czasie ataków zupełnie były niezgodne z wzorowem zwyczajnie ich postępowaniem. Mignon i Barré upoważnieni przez biskupa z Poitiers, odbyli z niemi egzorcyzmy, a po 11 Paźdz. dokonano tego nawet w obecności władz cywilnych. Zapytywano zakonnic w języku łacińskim, a one, czy może dyabeł przez ich usta, stale oświadczały na pytania egzorcysty, że zostały opętane, i że stało się to za sprawą Urbana Grandier, proboszcza Św. Piotra. Można sobie wyobrazić, jakie wrażenie zrobiło na ludności miejscowej podobne oświadczenie, tak wśród katolików, jak kalwinów i nawet przyjacioł księdza Grandier. Egzorcyzmy odbywały się zawsze w obecności lekarzy i wielkiej liczby świadków.

Pod koniec Listopada ksiądz Barré uznał za stosowne, aby biskup Poitiers dodał mu dwóch nowych świadków do obrzędu egzorcyzmów. I rzeczywiście dodano mu dziekanów kapituły Champigny i Thouars. Ksiądz Grandier ze swej strony wniósł prośbę do arcybiskupa Bordeaux, który przeznaczył na egzorcystów księdza Barré, Ojca Escaye, jezuitę z Poitiers i Ojca Gau, oratoryanina z Tours, dał im szczegółową instrukcyę i rozkazał oddalić wszystkich innych świadków, oprócz bajli, t. j. naczelnika miasta Loudun, prezesa sądów kryminalnych i przełożonego opactwa Saint Jouin. Skutkiem takich ostrożności pogłoski o opętaniach na jakiś czas ucichły.

Taki był stan rzeczy, kiedy Ludwik XIII polecił zburzyć wszystkie zamki obronne wewnątrz kraju, i z tego powodu przybył do Loudun z ramienia króla Laubardemont. Delegat królewski dowiedział się o wszystkiem, co się działo w klasztorze Urszulanek, gdzie przełożoną była niejaka pani Belsiel (w zakonie siostra Joanna od Aniołów) jego krewna; za powrotem do Paryża zdał on sprawę z tego co słyszał królowi, tudzież kardynałowi Richelieu, i niebawem powrócił do Loudun z komissyą królewską, dnia 30 Listopada 1633 roku, która miała badać księdza Grandier. Dnia 7 Grudnia Grandier został aresztowany i przeniesiony do zamku w Angers, jego papiery skonfiskowano, ale nic kompromitującego w nich nie znaleziono, prócz manuskryptu przeciwko celibatowi księży, napisanego w tym celu, aby rozwiać skrupuły pewnej uwiedzionej dziewczyny.

Przystąpiono zatem do przesłuchania świadków, z których wielu zeznawało na niekorzyść księdza Grandier rozmaite wykroczenia przeciwko moralności, a pewna niewiasta Elżbieta Blanchard, dodała, że jej proponował zrobić ją czarownicą. Powtórzono egzorcyzmy, wyznaczono nowych egzorcystów z rozmaitych zakonów, pomiędzy innymi ojca Laktancyusza reformata, ojca Tranquille'a kapucyna i ojca Józefa także kapucyna, których imiona powtarzają

się dość często w historyi opętania w Loudun. Oskarżenie księdza Grandier o przymierze z dyabłem i o zadanie opętania ponawia się bezustannie.

D. 6-go Czerwca 1634 r. sam biskup z Poitiers udał się do Loudun dla wzięcia udziału w egzorcyzmach. Zarówno on, jak egzorcyści i znaczna ilość świadków byli przeświadczeni o rzeczywistości opętania. Nie wierzyli tylko kalwini, którzy nie byli świadkami egzorcyzmów, a którzy, jak świadczą autorowie, nie chcieli uczestniczyć pod pretekstem skrupułów religijnych.

Dziwny ten proces i egzorcyzm trwały siedm miesięcy; poczem Laubardemont akta procesu zabrał z sobą do Paryża, gdzie kazano je zbadać. Uznano wreszcie, że zebrane dowody wystarczają do wystąpienia przeciwko księdzu Grandier, i dnia 3 Lipca 1634 r. ustanowiono komissyę, złożoną z 14 urzędników duchownych i świeckich, dla orzeczenia ostatniego wyroku. Dnia 18 Sierpnia komisya uznała księdza Grandier winnym zbrodni magii, czarodziejstwa i opętania, dokonywanych za jego sprawą, i skazała go na śmierć.

Grandier wzięty na tortury, żeby wydał swych wspólników, twierdził, że nie zna żadnych, i że nie jest czarnoksiężnikiem, natomiast przyznał się do innych ludzkich ułomności. Wreszcie poprowadzony na miejsce kaźni, tego samego dnia został stracony.

Mimo to objawy opętania nie ustawały. Udzielały się nawet wielu kobietom w Loudun i jego okolicach, a także w Chinon. Niektórzy egzorcyści wpadli w moc szatana, a mianowicie ojciec Laktancyusz, który nawet zakończył życie dnia 18 Września 1634 roku; ojciec Tranquille, który żył do roku 1638; ojciec Surin T. J., który zastępował ojca Laktancyusza jako egzorcysta i był głównym czynnikiem w tym dramacie po śmierci ojca Laktancyusza. Ojciec Surin pozostawił nam szczegółowy opis swego stanu i wiele spostrzeżeń o wypadkach opętania, zaszłych po śmierci księdza Grandier.

Przybył on do Loudun dopiero w cztery miesiące po wyroku na księdza Grandier, uwolnił w części matkę przełożoną od szatana prawdziwego czy też rzekomego, i został odwołany a zastąpiony przez ojca Recés, również Jezuitę. W okresie czasu, od śmierci księdza Grandier do roku 1639 i 1640, kiedy opętania ustały i wieści o nich znacznie ucichły, mamy do zaznaczenia niektóre wizyty znakomitych osób, świadczących za rzeczywistością opętania. Oprócz kilku biskupów był tam rodzony brat królewski i dał świadectwo autentyczne, własną ręką podpisane dnia 11 Maja, na rzecz prawdziwości opętania, na podstawie dokonanych prób z opętanymi, które sam sprawdzał. Nie możemy także pominąć świadectwa lorda Montagu i pana de Quériolet, którzy tak byli wstrząśnieni tem, co widzieli, iż nie tylko opętanie zdało im się być prawdziwem, ale nadto było ono okazyą do ich niespodziewanego i głośnego nawrócenia [1]).

---

[1]) Co się tyczy de Quériolet'a, obacz dzieło O. Dominika od Św. Katarzyny Le grand pécheur converti, etc. Lyon 1680; i La vie de M. de Queriolet, przez Colletha, Saint-Malo et Paris 1771. Odnośnie do lorda Montagu, Histoire des diables de Loudun, Amsterdam 1716, str. 274; widocznie autor nie sprzyja temu nawróceniu, a to co na stronie 279 przytacza, nie pozostawia żadnej wątpliwości co do rzeczywistości faktów.

Taka jest w krótkich słowach historya opętanych z Loudun, bezstronna, ale z konieczności nie całkowita, albowiem umyślnie powstrzymaliśmy się od wszelkich uwag i rozbierania szczegółów, które były przedmiotem sporów i sprzecznych tłómaczeń.

Teraz rozejrzyjmy się w rozmaitych źródłach historycznych, aby z nich wyciągnąć przy pomocy zdrowej krytyki dalsze spostrzeżenia o naturze tych osobliwych wypadków. Bo tylko poznawszy ich naturę, będziemy mogli wydać bezstronny sąd o procedurze sądowej, o egzorcyzmach i fatalnem zakończeniu sprawy.

Sprawa ta, jakeśmy rzekli, jest bardzo zawikłana, zwłaszcza z powodu namiętnych stronniczych pism, jakie się o niej ukazały.

Pytamy więc, czy opętanie lub wpływ dyabelski były prawdziwe, czy też może chodzi tu o jakąś nieznaną wówczas chorobę? Albo czy należy jeszcze to wszystko podciągnąć pod kategoryę oszustwa, podstępu, czy też może wszystkiego tego znajdzie się w tej sprawie potrosze?

Spotkaliśmy najpierw stronników oszustwa. Z pośród pisarzy współczesnych tym wypadkom przytaczają Gilles Ménage'go, stronnika tego przekonania w *Managiana*. Nie mieliśmy sposobności dotrzeć do źródła, lecz jeżeli to ma być prawda, to dziwimy się bardzo, dla czego Aubin, o którym zaraz powiemy, nie powołał się na powagę Menage'go, czegoby nie powinien zaniechać. Tymczasem przytacza on jedno tylko ogólnikowe zdanie: *Il n'y a point d'innocence à l'épreuve du choix des juges.* Co więcej *Menagiana* są to tylko urywki, wyjęte z rozmów Ménage'go, wydane po jego śmierci przez przyjaciół. Jest to zbiór historyjek, na których całość składają się nie same tylko wspomnienia Menage'go [1]). A chociażby sam nawet Ménage to pisał, przecież nie on sam jest jedyną powagą, decydującą w tej sprawie.

Przytaczają jeszcze Teofrasta Renaudota, pierwszego publicystę francuskiego i kontynuatora: *Mercure français.*

Lecz Dreux du Radier (Bibl. du Poitou t. IV) jest jedynym pisarzem, który bez dowodów na poparcie swojego twierdzenia mówi, że Renaudot wnosił obronę za Grandier'em i ogłaszał wiele paszkwilów przeciw Richelieu'mu. Tymczasem wiadomo, że kardynał Richelieu był wielkim protektorem i dobrodziejem Renaudota. Co się tyczy pisma *Mercure français*, jeżeli jest mowa o tomie, którego autorem jest Renaudot, t. j. od r. 1635, to istnieją też same powody powątpiewania, tem bardziej, że ustęp z *Mercure français* t. XX, który znajduje się u Richer'a (op. cit.), zdaje się przypuszczać rzeczywistość udziału dyabelskiego.

Monconys, wielki podróżnik, który pracowicie uprawiał okkultyzm, odwiedził przełożoną klasztoru w Loudun r. 1645, kiedy się już wszystko skończyło.

Podaje on, że litery, przez szatana wyryte na ręce tej przełożonej, były dziełem sztuki, i że końcem paznogcia zdrapał spód litery M, w imieniu Marya. Nic wszakże nie mówi więcej [2]).

Gui Patin w jednym ze swoich listów opowiada o wypadku, jaki się zdarzył synowi Laubardemont'a r. 1671; uważa on go za

---

[1]) Biographie universelle. Ob. Ménage.
[2]) Voyages de Monconys, t. II.

sprawiedliwą karę Bożą, ponieważ cała ta historya zakonnic w Loudun była tylko niezręczną komedyą, zmyśloną w celu zgubienia Grandier'a. Tak też ocenia on te wypadki, szczerze czy nieszczerze mniejsza o to, gdyż listy jego zawierają mnóstwo fałszywych anegdot i kłamstw przewrotnych; zapisywał bowiem wszystko, co słyszał, zarówno prawdę jak nieprawdę [1]).

Wielki poplecznik oszustwa, Aubin, nie omieszkał przytoczyć tych ważnych świadectw Monsonys'a i Patin'a; prócz tego wielokrotnie przytacza on autora *Vie du Père-Joseph.* Ten autor jest kalwinem, prawdopodobnie wygnańcem, ponieważ książkę swoją ogłosił w Hadze 1706 r. W każdym wierszu tej książki przebija sekciarska zawziętość. Aubin nie zapomina też o oratoryaninie Le Vassor, który porzuciwszy swoją kongregacyę, został przyjacielem wszystkich przywódzców sekty, ukrywających się w Holandyi, Bayle'a, Basnage'a etc., i w końcu apostatował, przystąpiwszy do kościoła anglikańskiego. Z powodu jego *Historyi Ludwika XIII*, brzydzili się nim sami nawet jego przyjaciele, a nawet Wolter surowo ją krytykował. Zwalcza go O.Griffet [2]). Co się tyczy wypadków w Loudun, opowiadanie zgadza się z Aubin'em; obadwaj ogłosiłi swe dzieła prawie jednocześnie: Le Vassor w r. 1700 i 1711; Aubin w roku 1716, według innych pierwsze wydanie w r. 1693;; można by powiedzieć, że się przytaczają w swych książkach wzajemnie i co do słowa, z tą tylko różnicą, że Aubin rozprawia o tym przedmiocie *ex professo* i daleko obszerniej. Obadwaj więc piszą prawie w pół wieku po wypadkach [3]), Aubin przytacza jeszcze świadectwo jednego naocznego widza egzorcyzmów, mianowicie Marca Duncan de Cérizantes, lekarza z Saumur. Lecz Duncan de Cerizantes był przełożonym akademii kalwińskiej i w książce jego nietyle idzie mu o zbadanie natury faktów, ile o wynalezienie zwalczających je dowodów. I on przypisuje konwulsye oszustwu. Otóż przekonamy się niebawem, że wszelkie oszustwo jest tu niemożliwe, gdyż za naszych czasów wszyscy lekarze, bez względu na swoje przekonania religijne i filozoficzne, jednozgodnie przyznają rzeczywistość symptomatów fizycznych i dobrą wiarę zakonnic, przynajmniej co do tego jednego określonego punktu.

Najbardziej zaciekłym zwolennikiem oszustwa w sprawie opętania w Loudun, jest Aubin, któremu się udało zaciemnić tę sprawę i pociągnąć za sobą znaczną ilość nie dosyć krytycznych pisarzy późniejszych. Dopiął zaś swego celu we wzmiankowanem dziele: *Histoire de diables de Loudun, etc..... Cruels effets de la vengeance du Cardinal Richelieu.* Amsterdam 1716. Sam tytuł wskazuje na cel autora. Już w przedmowie i na pierwszych kartach swego dzieła

---

[1]) Ob. Biographie universelle, wyr. Patin.

[2]) We wstępie do Historyi Ludwika XIII i w 14 tom. Historyi Francyi strona 532.

[3]) Dr. Richer z całą powagą twierdzi, według G. Legué, że Vassor przepędził rok cały w Loudun i był świadkiem przygód hr. du Lude, który zresztą wykrył podejście. Aubin mówi rzeczywiście, że Le Vassor spędził rok jeden w Loudun, lecz nie mówi i nie mógł mówić, że było to w czasach opętania, ani też że był świadkiem przygód hr. du Lude, gdyż Le Vassor jeszcze nie żył w tym czasie. Wypadki w Loudun skończyły się w r 1640, a Le Vassor przyszedł na świat 1648 roku. I to się nazywa pisać historyę i krytykę!!! Ob. Richer, op. cit. sur la grande Hysterie, Appendice str. 822. Nota I.

przypuszcza on formalny szturm; cała sprawa, według niego, jest ohydną jakąś intrygą. Celem Mignon'a ma być zemsta nad nieprzyjaciołmi i wyrobienie sobie sławy świętości; celem zakonnic owych ma być zapewnienie sobie środków do życia i zwrócenie na się publicznej uwagi; celem egzorcystów i biskupów ma być jakoby chęć oddania usług Kościołowi, czynienie cudów na przekór kalwinom, celem sędziów i większości świadków, ma być schlebianie tym wszystkim powyższym zamiarom, co zaś do Królewskiego Dworu i Richelieu'go, ma to być chęć zemszczenia się na biednym plebanie. Naszem zdaniem nic tak dobrze nie odpiera rozumowań Aubin'a, jak jego własna książka, i nie my sami jesteśmy tego przekonania. Dr, Calmeil powiada o pismach Aubina, że oszczerstwo to samo siebie zwalcza siłą własnej treści. A przed nim jeszcze doktór Bertrand zbija Aubina własnemi jego wnioskami. Podobnie i wszyscy inni lekarze naturaliści, na początku przez nas przytoczeni, bezwzględnie odrzucają owe niedorzeczne tłómaczenie Aubina.

Niema co dłużej rozprawiać. Zaznaczamy tylko, że tak Aubin jak i inni autorowie, których on na poparcie swojej teoryi przytacza, nie pozostali bez odpowiedzi. Pilet de la Mesnardiére w dziele *Traité de la mélancolie* odparł zarzuty Duncana. Obadwaj żyli właśnie w czasie tych wypadków. De la Menardaye odparł zarzuty Aubina w dziele: Examen et discussion critique de l'Histoire des diables de Loudun, Paris 1747 (zdaje się, że istnieje edycya z roku 1719). We wstępie znajdujemy (str. XV) dość obszerny spis dzieł drukowanych i manuskryptów, przemawiających za i przeciwko opętaniu. Przeciw Le Vassorowi występował, jakeśmy widzieli, ojciec Griffet. Mimo to wszystko kalwini z Aubin'em na czele, wierni zasadzie Woltera: Mentez, mentez, il en restera quelque chose, kłamali z powodzeniem. Udało im się zwieść wielu pisarzy, inni zaczęli powątpiewać i sprawa się zagmatwała.

Saint André [1]), z niesłychaną łatwowiernością przyjmujący wszelkie fakta i posuwający się aż do śmieszności w swoich naturalistycznych wywodach, powiada w kwestyi Urszulanek z Loudun co następuje: „To jeszcze pytanie, czy opętanie owo było prawdziwe; ale nie powinnoby się o niem wątpić, jeśli się wierzy temu, co podają o niem rozmowy (o historyi dyabłów z Loudun i o historyi O. Józefa), jako też temu, co o tej sprawie pisze Monconys“ [2]). Na pismo Saint André'go odpowiedział Boissier [3]), który jednak nie zajmuje się wyłącznie wypadkami z Loudun, i który tak samo jest łatwowierny jak jego przeciwnicy. Ojciec Lebrun [4]) przytacza list Rhodes'a, lekarza o tendencyach naturalistycznych, który nawiasowo tylko wspomina pomiędzy innemi mniemanemi złośliwemi lub zmyślonemi opętaniami także opętania w Loudun.

Dom Calmet powiada: „Wszyscy mówią dzisiaj o opętaniu zakonnic z Loudun, o których w czasie samych objawów i później

[1]) Lettre au sujet de la Magie etc. Paris 1727.

[2]) List z datą 20 Grudnia 1690 r.

[3]) Recueil des lettres au sujet des maléfices servant de réponse aux lettres du Sr. de Saint-André. Paris 1731.

[4]) Histoire critique des pratiques superstitieuses (Wyd. Amsterdam 1736 t. IV str. 141.

wydawano sprzeczne sądy.“ I dalej: „Nie zaliczam tu do rzędu rzeczywistych opętań opętanych z Loudun, o których rozmaicie sądzono, a których rzeczywistość w swoim czasie była podana w wątpliwość, a i dzisiaj jeszcze nie przestaje być zagadkową.“ [1]).

Jeden z nowożytnych pisarzy Jay, w dziele „Histoire du ministère du cardinal Richelieu“ popełnia też same błędy co i Aubin.

Z wyjątkiem poglądów lekarzy naszego wieku, niełatwo znaleść wywodów szczerze naturalistycznych; wszelkie wyjaśnienia dają się sprowadzić do dwóch punktów: albo mianowicie owe objawy były oszustwem, albo też rzeczywistem opętaniem.

Obok przytoczonych powyżej pism, przemawiających za opętaniem, wspomnieć należy jeszcze o pismach egzorcystów: Ojca Tranquille'a, a zwłaszcza Ojca Surin'a (Listy). Sami przeciwnicy oddają należną cześć szczerości i cnocie Ojca Surina. Co więcej, nie był on zamieszany w sprawę ks. Grandier'a, bo przybył do Loudun w kilka miesięcy po egzekucyi tego ostatniego. Można też z pożytkiem czytać w tej sprawie takie pisma, jak: „Vie du Père Surin, par Boudon, Chartres et Paris“ 1689; „La Gloire de Saint Joseph victorieu des principaux démons de la possession de Loudun etc.“ 1636, „La Guérison miraculeuse de Soeur Jeanne des Anges, prieure des Ursulines de Loudun.“

Dwa ostatnie te dzieła przytoczył Aubin, który nadto podaje: „La Relation de ce, qui s'est passé aux exorcismes de Loudun en presence de Monsieur. *Antoine Meusnier*“ Poitiers 1635.

Z nowoczesnych możemy wymienić za opętaniem: *Ribeta* „Mystique Divine etc.“ t. III str. 200—232; *Leriche* „Etude sur la possessions en general, et sur celles de Loudun en particulier. Nie należy też pomijać dzieła *Görresa*: La Mystique Divine, naturelle et diabolique“ część III t. V ks. VIII. roz. 44, oraz *Mirville*'a „Des Esprits“ Paris 1854, str. 115. Dwaj ostatni grzeszą brakiem krytyki i łatwowiernością, można jednak zpożytkiem ich czytać.

Z tego wszystkiego, cośmy powiedzieli o opętanych w Loudun, czytelnik razem z nami wyprowadzi wniosek, że niełatwo wydać sąd o całej tej sprawie. Atoli nie wahamy się wnioskować, iż rzeczywistość opętania ma za sobą bardzo poważne dowody. Najpierw znajdujemy tutaj fizyczne cechy opętania, które, co prawda, zawsze są mniej - więcej wątpliwe, ale w sprawie Urszulanek z Loudun zdają się być rzeczywistemi. Że zawzięci przeciwnicy uważali sobie za obowiązek zaprzeczać ich, to niczego nie dowodzi, gdyż z równą zaciekłością występowali oni przeciwko innym jeszcze, daleko pewniejszym wypadkom podobnym. Wszyscy dzisiaj uznają rzeczywistość konwulsyi i innych dziwnych objawów, którym mogły podlegać zakonnice bez żadnego z ich strony podstępu. Kalwini nawet łatwo przyjęliby tę opinię, gdyby temu nie przeszkadzała zaciekłość sekciarska; w takim razie bowiem nie mogliby tak łatwo oskarżać egzorcystów i sędziów o niesprawiedliwe okrucieństwo, i musieliby poprzestać na samym tylko zarzucie nieuctwa. Są i tacy, co sędziów tych uważają tylko za bigotów, jak np. Le Vassor, który nazywa ich ludźmi uczciwymi jedynie dla tego, że byli bigotami.

---

[1]) Traité sur les apparitions des esprits etc. Paris 1751, str. 198 i 219.

Co się tyczy pewnych znaków opętania, jak np. mówienia obcymi językami bez ich znajomości, wyjawiania tajemnic i widzenia na odległość, to musimy zaznaczyć, że przeciwnicy nasi, i sam Aubin, nie przeczą, iż zakonnice były zapytywane i odpowiadały po łacinie, lecz starają się widocznie tak zestawić pytanie i odpowiedź, ażeby można było wmówić w czytelnika, jakoby zakonnice w tych odpowiedziach recytowały wyuczoną lekcyę, jako też, aby przekonać tegoż czytelnika, że dyabli niezawsze dawali właściwe, z zapytaniem zgodne odpowiedzi. Otóż, to znów każe przypuszczać okrutną zbrodniczość i w zakonnicach owych, dotąd nieposzlakowane życie prowadzących; i w egzorcystach, z których wielu, jeżeli nie wszyscy, są wyżsi po nad wszelkie oszczerstwa i po nad wszelkie podejrzenia o czyny jakieś świętokradzkie, i w świadkach tak licznych a tak wysokie stanowiska zajmujących, i w kapłanach a zakonnikach różnych zakonów; i w biskupach i książętach i kardynałach, a to wszystko celem pomsty nad jednym ubogim proboszczem! Wszelako Aubin wcale nie przeczy, że opętani wyjawiali rzeczy ukryte, o których nie można wiedzieć w porządku przyrodzonym, ale szuka wykrętu w teoryi, że wszak to Bóg tylko może wiedzieć tajemnicze myśli, a ci, co inaczej utrzymują, nie zgadzają się z Pismem św. Tymczasem w sprawie tej nie chodzi o takie tajemnice, których szatan nie mógłby wiedzieć, ale właśnie o takie, które mocen był poznać. To też egzorcyści wymagali niekiedy, aby sobie wzajem przekazywano swe myśli ukryte, zanim je kazano opętanemu wyjawić.

Na to Aubin odpowiada, że albo sami egzorcyści, albo świadkowie używali pośrednictwa innych osób i porozumiewali się z zakonnicami za pomocą umówionych znaków i t. p. Wszakże jeżeli mamy wierzyć tak poważnym świadkom, jak brat królewski, O. Surin i wielu innych, to trudno nie przypuścić, żeby tam nie było pewnych znaków opętania. Przytaczają oni liczne zupełnie określone fakta, które się wydarzyły osobistościom znanym i szanowanym, a których to faktów cechy przemawiają za rzeczywistością opętania. Launay de Nazilly, długi czas zamieszkały w Ameryce, stwierdza, że rozmawiał z zakonnicami językami ludów tamtejszych, i one odpowiadały mu w tym samym języku, a nawet wyjawiły niektóre fakta, jakie zaszły w tym czasie w niektórych krajach.

Doktór Sorbony, de Nimes, jałmużnik kardynała Lyonu, rozmawiał z niemi po niemiecku i po grecku. O. Viguier, przełożony oratoryanów, rozmawiał po grecku całe popołudnie. Obaj byli zdziwieni odpowiedziami. Wiele innych przykładów przytacza Görres.

Po tem wszystkiem wreszcie możemy sobie wytworzyć zdanie o egzorcyzmach, o procedurze sądowej i o jej smutnem zakończeniu dla X. Grandiera. Przedewszystkiem z całej tej sprawy musimy wyłączyć wszelki podstęp i oszustwo; przypuszczamy zaś, że zakonnice uległy jakiejś chorobie, że nawet choroba ta była spowodowana przez dyabła.

Nam samym znaki opętania wydają się bardzo poważnymi, a zatem wielu naocznych świadków mogło *a fortiori* uważać opętanie owo za rzeczywiste. A więc i egzorcyzmy słusznie były zastosowane.

Aczkolwiek w stosowanym tam sposobie egzorcyzmowania nie wszystko radzibyśmy usprawiedliwiać, jeśli prawdą jest to, co podaje Aubin i inni, to jednak w obecnej chwili nie wiele nam na tem zależy.

Śledztwo wszczęte przeciwko Grandierowi miało, naszem zdaniem, słuszną podstawę, nietylko dla tego, że go oskarżali opętani, lecz głównie dlatego, że go oskarżali inni świadkowie. Zresztą osobistość ta miała niedobrą przeszłość, tak dalece, iż niektórzy autorowie oświadczają, że jeżeli Grandier nie zasłużył na karę śmierci z przyczyny opętania, to zasłużył na nią dla wielu innych swych zbrodni.

Sędziowie, zdaniem naszych przeciwników, byli ludźmi uczciwymi. Było ich wielu, z różnych okolic i rozmaitych stanowisk; postępowanie sądowe odbyło się prawidłowo, z zastosowaniem praw obowiązujących. Występek magii karały trybunały świeckie, i dopiero edykt Ludwika XIV w r. 1672 wzbronił przyjmowania skarg o czarnoksięstwo.

Jeżeli więc niedorzecznie jest uważać sprawę opętania w Loudun za podstęp i świętokradzką komedyę, to nie mniej jest rzeczą śmieszną szydzić przy tej sposobności z egzorcyzmów kościelnych, niesprawiedliwością—potępiać sędziów bez względu na ducha czasu i na pojęcia ówczesne, a nadewszystko nierozumną jest rzeczą złośliwie składać na Kościół katolicki odpowiedzialność za wszystkie błędy ówczesne i za surowość, z jaką trybunał świecki potępił Grandiera.

Chociażby nawet postępowanie Kościoła w całej tej sprawie było naganne, to i wtedy jeszcze odpowiedzialności za takowe nie można składać na Kościół; chociażby trybunał kościelny dopuścił się czynu niesprawiedliwości, to i wtedy nie godzi się potępiać Kościoła. Jeśli chcemy wiedzieć, kto skutecznie zwalczał nadużycia w procesach o czarnoksięstwo i w innych tym podobnych, niech czyta Instrukcyę Stolicy Apostolskiej, drukowaną w Rzymie r. 1657 i zamieszczoną w dziele Görresa: „La Mystique divine, naturelle et diabolique“ (t. V str. 452—457).

Kto bez uprzedzenia przeczyta tę Instrukcyę, niezawodnie złoży hołd mądrości, roztropności i umiarkowaniu władzy kościelnej, a także będzie miał możność przekonania się, że zarówno w tej, jak w każdej innej sprawie podobnej, Kościół wzniósł się po nad przesądy czasu, potrafił uwolnić się od pojęć i namiętności w danej epoce panujących i zawsze bezwzględnie i przeciwko wszystkim stał w obronie prawdy i sprawiedliwości.

(G. J. Waffelaert).
Ks. A. K.

LOURDES *(Cuda w L.).* — Pielgrzymki do Lourdes dały powód do licznych skarg i zarzutów przeciw Kościołowi katolickiemu. Oskarżano go o narzucanie swym wyznawcom wiary w jakieś fałszywe objawienia, których źródłem jest chorobliwy stan wizyonerów, albo co gorsza, podstęp i oszukaństwo,—w jakieś cuda, które nie wytrzymują poważnej krytyki. Zarzucano Kościołowi, że sprzyja zabobonom, skoro sprzyja pielgrzymkom do tej miejscowości i nadużyciom z wodą z Lourdes.

Na pierwszy z tych zarzutów odpowiadamy: Kościół katolicki na nikogo nie wkłada obowiązku wierzenia w rzeczywistość obja-

wień, opowiadanych przez Bernadettę Soubirous, ani też w prawdziwość uzdrowień dokonanych w Lourdes. Co do drugiego, oświadczamy, że jeśli zdarzały się niekiedy nadużycia z wodą z Lourdes, to Kościół je potępia, jak wszystkie praktyki zabobonne, skoro tylko się dowie o ich istnieniu. Zresztą, prawo kościelne w ogólności zabrania wszelkich nadużyć odnośnie do rzeczy świętych lub za święte uważanych.

Pomimo to jednak jest prawdą, że Kościół pochwala pielgrzymki do Lourdes, że sprzyja im, i że wogóle biskupi i kapłani, na równi ze zwykłymi wiernymi, są przekonani o rzeczywistości objawienia się w Lourdes Najświętszej Maryi Panny, i o cudach, które tam się dzieją. Utrzymujemy nadto, że takie zachowanie się Kościoła jest rozumne i roztropne, ponieważ posiadamy bardzo silne i moralnie pewne dowody prawdziwości objawienia i cudów w Lourdes. Okaże się to, mamy nadzieję, z niniejszego krótkiego wykładu faktów.

W roku 1858, dnia 11 Lutego, czternastoletnia dziewczynka, Bernadetta Soubirous, ujrzała na skałach Massabielskich, w pobliżu Lourdes, cudownej piękności panią. Pani ta miała na sobie białą suknię i biały welon, błękitną przepaskę, a w ręku trzymała biały różaniec. Ośmnaście razy pokazała się dziewczynce; żądała, by wybudowano jej kaplicę na tem miejscu; za jej sprawą wytrysła tam ze skały woda, która stała się niebawem obfitem źródłem, wreszcie Pani ta kazała się nazywać: *Niepokalanem Poczęciem...* Niezliczone tłumy wierzących i niedowiarków, tudzież ajenci policyjni byli świadkami ostatnich objawień. Owa pani nie pokazywała się za każdą razą, gdy dziewczynka pragnęła ją widzieć, i gdy się modliła do niej w oczekiwaniu objawienia. Zresztą widziała ją sama tylko Bernadetta. W chwili widzenia rozjaśniało się oblicze Bernadetty; słyszała ona i rozumiała osoby, które ją otaczały. Pewnego razu ręka jej była wystawiona przez kwadrans czasu na działanie płomienia świecy, którą w ręku trzymała, ale bólu nie czuła i śladu opalenia nie zostało. Po przejściu ekstazy pamiętała wszystko, co widziała i słyszała w czasie wizyi.

Tymczasem woda z owego źródła sprowadzała liczne uzdrowienia. Wszelkie usiłowania policyi celem wykrycia jakiegoś oszustwa okazały się daremnemi. Na żądanie urzędu municypalnego w Lourdes, Dr. Filhol, profesor chemii na uniwersytecie tuluskim, dokonał analizy tej cudownie skutecznej wody i orzekł, że woda ta nie posiada żadnych specyalnych własności leczniczych. Duchowieństwo długo trzymało się na uboczu, nie pokazując się u groty i nie biorąc w niczem udziału nawet wtedy, kiedy tam liczne cuda się działy, kiedy niezliczone tłumy gromadziły się około miejsca objawień, dokąd władza świecka wzbraniała przystępu.

Dopiero 28 Lipca ksiądz Laurence, biskup z Tarbes, wyznaczył komisyę, która sądownie miała zbadać ujawnione fakta i ich charakter.

Komisya zaopatrzyła się we wszystkie środki informacyjne, niezbędne przy badaniu rzeczywistości tych faktów i ich natury.

Cudownych uzdrowień liczono setki, mówi Laserre (Notre-Dame de Lourdes, p. 388), ale komisya biskupia wybrała z nich tylko trzydzieści i wszechstronnie je rozpatrywała.

W sprawozdaniu, podanem biskupowi z Tarbes, komisya podzieliła wszystkie zbadane przez się uzdrowienia na trzy kategorye i z każdego uzdrowienia sporządziła szczegółowe protokuły; uzdrowieni i świadkowie uzdrowienia podpisali, lekarze zaś każdy badany fakt poświadczyli i ze stanowiska naukowego ocenili.

Pierwsza kategorya obejmowała sześć uzdrowień, które mogłyby być wytłómaczone sposobem naturalnym; druga — ośm, które przedstawiały wszystkie warunki, wymagane do uznania ich nadnaturalności, ale nie były wolne od poważnych zarzutów; trzecia wreszcie kategorya obejmowała fakta uznane przez komisyę za niewątpliwie cudowne.

Przytaczamy tutaj według dzieła ks. Lasserre *Notre-Dame de Lourdes* trzy fakta pierwszej kategoryi, uznane za możliwe do wytłómaczenie sposobem naturalnym.

Ręka Joanny Crassus, od sześciu lat sparaliżowana, pogrążona w wodzie z Lourdes, cudownie się wyprostowała i odzyskała zupełną władzę. Pewien restaurator Błażej Maumus, zagłębiwszy swoją rękę w wodzie z Lourdes, widział, jak schodzi mu i znika ogromna narośl, którą miał na stawie kiści ręki. — Wdowa, nazwiskiem Crozat, od dwudziestu lat dotknięta głuchotą, tak, iż nie słyszała dawanych sobie rozkazów, nagle słuch otrzymała, używając tej wody.

Przytaczamy te fakta dla przekonania czytelnika, że komisya nie łatwo uznawała nadprzyrodzony charakter uzdrowień.

Mimo to zmuszona była zaliczyć szesnaście wypadków do rzędu faktów, których żadną miarą nie można było wytłómaczyć sposobem naturalnym.

Przy badaniu komisya musiała mieć na uwadze bardzo rozpowszechniony naówczas zarzut, jakoby woda owa posiadała własność, sprowadzającą tego rodzaju skutki.

Dzisiejsi lekarze, którzy nie chcą uznać cudów w Lourdes, a którzy zgodzili się badać te fakta, wolą raczej tłómaczyć takowe działaniem imaginacyi chorych.

Tej też metody trzyma się w ostatnich czasach Dr. Bernheim, profesor na wydziale medycznym w Nancy, w swojem dziele: *De la Suggestion et de ses applications à la therapeutique.*

Dr. Bernheim, aczkolwiek wyznaje religię żydowską, zapewnia nas jednak o swojem wielkiem poszanowaniu dla religii katolickiej. Mniema, i słusznie, że wiara ta jest wyższa po nad wszelkie spory o faktach dokonanych w Lourdes. Czytał dzieła Lasserre'a: *Notre-Dame de Lourdes* i *Episodes miraculeux de Lourdes*, i taką daje ich ocenę (p. 218): „Wszystkie te spostrzeżenia notowano szczerze, a sprawdzali je uczciwi ludzie. Fakta są pewne, tłómaczenie jest błędne.“

Dr. Bernheim sądzi widocznie, że wiara religijna ma taką samą naturalną skuteczność leczniczą, jak suggestya w hypnotyzmie (ob. „Hypnotyzm“), i na poparcie swego zdania przytacza, prócz wypadku uzdrowienia, dokonanego przez księcia Hohenlohe, w roku 1821 i kilku innych uzdrowień, otrzymanych przy grobie św. Ludwika, dziesięć cudów przypisywanych Matce Boskiej w Lourdes.

Z liczby faktów, które uznał za stosowne wybrać jeden, mianowicie uzdrowienie panny de Fontenay, nie był wcale badany

przez komisyę z Tarbes, i słusznie można przypuścić, że nie umieszczonoby go w rzędzie faktów cudownych; inne, jak uzdrowienie panny Massot, Bordenave, komisya stanowczo odrzuciła i tylko cztery z nich uznała za cudowne.

Otóż Dr. Bernheim sądzi, że lecząc dotkniętych podobną niemocą chorych, za pomocą suggestyi we śnie hypnotycznym, czyli wmawiając w pacyentów, że są zdrowi, dokonał uzdrowień podobnych do tych, jakie w tych samych warunkach objawiały się w Lourdes. Czyż takowe zestawienie faktów ma jakąkolwiek podstawę? Bynajmniej. Przypuściwszy bowiem, że wiara religijna może sprowadzić naturalnym sposobem takie same skutki, jak inne przekonania, mające wpływ na wyobraźnię, przypuściwszy nadto, że chorzy, uzdrowieni wodą z Lourdes, przez swe zaufanie podobni byli do chorych uzdrowionych przez D-ra Bernheima, to jednak z łatwością zaznaczyć można pomiędzy temi dwiema kategoryami uzdrowień znaczne różnice. Wytkniemy jedną tylko. Jest jedna cecha charakterystyczna, właściwa jeśli nie wszystkim, to przynajmniej głównym uzdrowieniom w Lourdes, to jest, że były one nagłe, całkowite i stanowcze. Tymczasem Dr. Bernheim zdołał osiągnąć uzdrowienia nagłe i stanowcze jedynie po wprowadzeniu pacyenta w stan somnambulizmu; względem innych i czasami nawet względem wyżej wzmiankowanych osób musiał on powtarzać wielokrotnie swą suggestyę, zanim otrzymał całkowite uzdrowienie. (Bernheim, op. cit. p. 221—226).

Zresztą, to co teraz powiemy, powinno stanowczo przeciąć dyskusyę. Dr. Bernheim sam utrzymuje, że pomiędzy uzdrowieniami w Lourdes znajdują się takie, które żadną miarą nie dadzą się wytłómaczyć działaniem imaginacyi. „Nie sądzę, powiada, iżby suggestya działała wprost na chory organ, żeby zdolna była kongestyę naczyniową usunąć, wrzód zapalny rozpędzić, zwyrodnione lub zniszczone pierwiastki ciała odnowić. Jakiż jest środek w sztuce lekarskiej, zdolny taki proces kuracyjny wywołać?“

Otóż to, czego żaden środek leczniczy nie jest zdolny urzeczywistnić, urzeczywistnione zostało przy pomocy picia wody z Lourdes w wielu wypadkach, uznanych przez komisyę z Tarbes za cudowne, i w innych, które nie zostały poddane jej rozpoznaniu. W ten sposób ustąpiły, jakby na zaklęcie, rozmaite obrażenia, wrzody, narośle i t. p.

Jakkolwiek wnioski komisyi z Tarbes zdawały się być gruntownie uzasadnionymi, jednakowoż biskup chciał, by te cudowne uzdrowienia sankcyonował sam czas. Pozwolił więc na upłynięcie trzech lat. Wówczas zarządzono drugie śledztwo. Uzdrowienia wciąż się ponawiały, i zeznania, za pierwszą razą poczynione, zostały potwierdzone.

To też dnia 18 Stycznia 1862 r., opierając się przedewszystkiem na nadprzyrodzonym charakterze faktów, które nastąpiły po objawieniach i które lepiej od jakichkolwiek innych dowodów wykazywały, że Bernadetta Soubirous była rzeczywiście nawiedzona przez niebieskie dary, ksiądz Laurence, biskup z Tarbes, ogłosił następującą deklaracyę:

„Sądzimy, że Niepokalana Dziewica Marya, Matka Boga, rzeczywiście objawiła się Bernadecie Soubirous, d. 11 Lutego 1858 r.

i dni następnych ośmnaście razy w grocie Massabielskiej, w pobliżu miasteczka Lourdes; że objawienie to posiada wszelkie cechy prawdziwości, i że wierni słusznie poczytują je za pewne."

„Poddajemy z pokorą sąd nasz pod sąd Najwyższego Pasterza, do którego należą rządy Kościoła powszechnego."

Trzydzieści kilka lat upłynęło już od czasu objawienia.

Ogromny kościół wzniesiono na skale, pokrywającej grotę, gdzie Bernadetta miewała widzenia; buduje się jeszcze i drugi o daleko większych rozmiarach. Dzieło, napisane w r. 1869 przez Lassere'a o *Matce Boskiej z Lourdes*, w którem opowiedziane są fakta przez nas wzmiankowane, w ośm lat po napisaniu, t. j. w roku 1877, miało już 93 wydania i przetłómaczone zostało na wszystkie prawie języki katolickiego świata. Liczne pielgrzymki przybywają do Lourdes ze wszystkich krajów chrześcijańskich, prowadząc ze sobą różnego rodzaju chorych, przychodzących modlić się o uzdrowienie i w wielu razach cudownie uzdrawianych.

Cuda bowiem, podobne do tych, jakie komisya z Tarbes sprawdziła w roku 1858, bezustannie od tego czasu się powtarzają.

Mówiliśmy o cudach tylko z pierwszego roku po objawieniu, ponieważ sprawdzono je w sposób najbardziej autentyczny, czas je potwierdził, wreszcie i okoliczności tak dalece są wiadome, że o charakterze ich można rozprawiać, jako o rzeczy najzupełniej znanej.

Do owych pierwszych niezaprzeczonych faktów nieustannie od trzydziestu lat przeszło przybywają nowe cuda, sprawdzone przy wielokrotnem naukowem badaniu; liczne nawrócenia, akty cnót heroicznych są niemal codziennym owocem pielgrzymek. Kościół, mając obowiązek dbać o chwałę boską i uświątobliwienie dusz, nietylko za pomocą środków zwyczajnych i koniecznych, lecz także i nadzwyczajnych, których Opatrzność nigdy nie zaniedbywała, nie spełniałby swego posłannictwa, gdyby nie popierał pielgrzymek do Lourdes. Nadużycia, jakie ułomność ludzka może domieszać do tych objawów pobożności, są niczem zgoła w porównaniu z korzyściami, jakie z tych pielgrzymek Kościół osiąga; tembardziej, że nadużycia Kościół zawsze potępia i stara się takowe usuwać.

(J. M. A. Vacant).

Ks. A. K.

M.

MACHABEJSKIE KSIĘGI. — Protestanci i racyonaliści starają się zadać kłam prawdomówności dwóch ksiąg kanonicznych, Machabejskiemi zwanych. Uznając prawdziwość opowiadań biblijnych o wypadkach dokonanych w Palestynie, twierdzą oni, że księgi te pomyliły się w wielu punktach, dotyczących obcych narodów, na co też przedstawiają następujące mniemane dowody.

1. Podług opowiadania Biblii, Aleksander W. podzielił swe królestwo pomiędzy swych wodzów (I Mach., I, 7); tymczasem, Kwintus Kurcyusz przeczy temu, twierdząc, że bohaterski ten król przekazał królestwo swoje *najgodniejszemu* ze wszystkich. Otóż i my o tem wiemy; jak również i to nam nie tajno, co Kwintus Kurcyusz mówi na innem miejscu, że Aleksander pierścień swój przekazał Perdykkasowi. Nadto znamy owo od początku istniejące podanie (ob. *Diodorus*, XX, 774), że Aleksander przed swoją śmiercią podzielił monarchię na części. Sam nawet Kurcyusz *(De gest. Alex.* X, 10) przyznaje, że podział monarchii był dokonany na mocy testamentu Aleksandra Wielkiego. Wobec tego nie widzimy, w czemby *sprzeczne* ze sobą opowiadanie Kurcyusza mogło osłabić twierdzenie pisarza biblijnego, nawet ze stanowiska czysto ludzkiego.

2. Jak można przypuścić, pytają racyonaliści, żeby istniały węzły pokrewieństwa między Żydami i Spartanami, jak utrzymuje I Ks. Machabejska r. XII? I nas również dziwi to bardzo, lecz cóż może być w tem niepodobnego? O tem pokrewieństwie wspomina również autor II-ej Księgi Machabejskiej; zresztą każdy dzień niemal stwierdza, że niegdyś istniały niewyświetlone dotychczas stosunki pomiędzy Grecyą i Azyą, a Clermot-Ganneau zaznaczył ciekawe podobieństwo pomiędzy zwyczajami żydowskimi a zwyczajami Elidy na Peloponezie.

3. Mówią jeszcze racyonaliści, że księgi Machebejskie trzykrotnie opowiadają o śmierci Antyocha, a za każdym razem odmiennie (I Mach. VI; II Mach. I, 10—17; IX). — I my również przyznajemy, że opowiadanie drugiej księgi Machabejskiej (I, 10—17) jest odmienne od dwóch innych opowiadań; ale przyczyna tej różnicy jest bardzo prosta. Druga księga Machabejska (I, 10—17) mówi o śmierci Antyocha III Wielkiego, podczas gdy inne miejsca

tych ksiąg mówią o Antyochu IV Epifanesie. Że zaś mówią o trzech różnych opowiadaniach, to dla tego, że uważają za niedające się ze sobą pogodzić dwa opowiadania o śmierci Antyocha IV. Tymczasem zaś dwa te opowiadania doskonale dają się ze sobą pogodzić. Prawda, że miasto, w którem Antyoch chciał zrabować świątenię, I Księga Machabejska nazywa Elymais, a II Księga Machabejska nazywa je Persepolis; ale trzeba wiedzieć, że wiele greckich rękopismów I-ej księgi Machabejskiej wcale nie podaje nazwy tego miasta; tak, że prawdopodobnie należałoby Persepolis uważać za owo miasto rabunku. I to prawda również, że I Księga Machabejska każe Antyochowi powracać do Babilonu, podczas gdy II Ksiega Machabejska umierać mu każe w okolicach Ekbatony; ale rzecz oczywista, że pierwsza chce tylko poprostu zaznaczyć, iż Antyoch przedsięwziął drogę z powrotem do Babilonu, druga zaś mówi, że do celu nie doszedł, w drodze zaskoczony śmiercią.

4. Druga księga opowiada, że pewien żydowski starzec, Razyasz, wolał raczej śmierć sobie zadać, niż wpaść w ręce swych nieprzyjaciół, którzy mieli zamiar torturami przyprowadzić go do odstępstwa od wiary. Biblia odzywa się o Razyaszu z uznaniem, w czem protestanci chcą widzieć obronę samobójstwa i, co za tem idzie, zaprzeczyć kanoniczności drugiej księdze Machabejskiej. Atoli, Biblia w Razyaszu chwali tylko jego przywiązanie do religii. Co zaś do samego czynu, to można go uniewinnić tylko dobrą wiarą samobójcy, albo też szczególnem jakiemś natchnieniem ze strony Boga; taż sama dobra wiara tłómaczy naprzykład śmierć świętego Apollina, który sam rzucił się na stos dlań przygotowany. Zresztą Razyasza nie można równać ze zwyczajnymi samobójcami, naprzód dla tego, że to było w formalnym boju z nieprzyjacielem, kiedy człowiek, zagrzany walką, zapomina o granicach godziwej własnej obrony; powtóre, że tu szło nie o samego Razyasza, lecz o cały naród: Nikanor bowiem przez pojmanie Razyasza chciał zadać klęskę Żydom. Augustyn zaś święty tak się wyraża o Razyaszu: „Śmierć jego więcej podziwu godna, niż roztropna; Biblia opowiada o niej, jakim sposobem się stała, nie zaś jakim sposobem stać się powinna.“

Patrz *Vigouroux*, Manuel bibl., t. II, n. 563, 577, 582. Św. Augustyn, contra Gaudentium; Migne, t. 43, col. 735. *Cornely*, Introductio hist. et crit. in V. T., II, 1. — *Encyklopedya Kościelna*, art. „Machabejskie,“ t. 13.

MAGDEBURG *(zburzony nie przez Tylly'ego)*. — Już od lat dwunastu ciągnęła się krwawa wojna trzydziestoletnia, wojna w dalszym rozwoju swoim nie religijna, lecz wyłącznie polityczna, zażarcie prowadzona przeciw domowi Habsburskiemu, którego potęga w Niemczech ciążyła protestantom, a w Hiszpanii budziła zazdrość Francuzów. Dla osłabienia Habsburgów a tem samem i niemieckiego cesarstwa, połączyła się Francya przymierzem wojennem z protestanckimi książętami Niemiec, z Danią, Anglią, Hollandyą, Węgrami, Włochami, a wreszcie z Gustawem Adolfem, młodym, utalentowanym a wojowniczym królem szwedzkim. Szczęście wojenne już się przechylać zaczęło na stronę cesarza i połączonych z nim książąt katolickich („Liga“), a na niekorzyść książąt protestanckiej „Unii,“ gdy przywołany na pomoc przez niektóre protestanckie sta-

ny, król Szwedzki uzbrajał flotę i wojsko za francuskie pieniądze. Francya obiecała Szwedom dostarczać rocznego zasiłku w ilości 400,000 talarów, w zamian za co król Gustaw Adolf, rzekomy ów bojownik za „czystą Ewangelię," musiał złożyć swym katolickim sprzymierzeńcom we Francyi wyraźne zobowiązanie, że nie będzie prześladował wiary katolickiej w Niemczech. Gustaw Adolf wylądował z wojskami na brzegach Pomorza, gdzie nie zastawszy wielkiej armii cesarskiej, pomniejsze załogi jednę po drugiej łatwo pokonywał, zmusił księcia Pomorza i elektora Brandenburskiego do zawarcia ze sobą pokoju, do którego niebawem przyłączyli się elektorowie Saski i Heski, a tak wzmocniony więcej niż o połowę wojsk swoich, wystąpił do walki przeciw Tylly'emu, głównodowodzącemu wojskami Ligi i, po oddaleniu Wallensteina, cesarskiemu generalissimusowi. Wciągu roku zdobył Lipsk, Bambergę, Würzburg, Monachium i Moguncyę, podczas gdy saski sojusznik zdobywał Pragę. Wtedy cesarz, przywiedziony do ostateczności, przywołał znów na pomoc Wallensteina, który w ciągu paru miesięcy zgromadził wojsko, pobił króla Szwedzkiego pod Norymbergą, a chociaż przegrał bitwę pod Lützen (6 Listop. 1632), to jednak przytem uwolnił się od swego przeciwnika, który sześcioma ranami pokryty, brocząc we krwi własnej, poległ na miejscu boju.

Na ten właśnie okres trzydziestoletniej wojny przypada t. zw. zburzenie Magdeburga przez Tylly'ego. Ten już na dwa lata przedtem oblegał to miasto, aby je zmusić do wykonania cesarskiego Edyktu Restytucyjnego, t. zn. do wydania katolikom zabranych im przez protestantów dóbr kościelnych. Oblężenie to wszakże prowadził niedołężnie i w końcu zawarł samowolnie umowę, na mocy której miasto nadal pozostawać miało przy swoich przywilejach i w posiadaniu dóbr kościelnych. Otóż na mocy utrzymanych przywilejów, załoga miasta połączyła się ze Szwedami, ci zaś zaczęli silniej obwarowywać miasto i zabierać okoliczne zamki i miasta klasztorne. Nie skutkowały upomnienia cesarza i Tylly'ego. Wtedy to ten ostatni, jako wykonawca woli cesarza, przeciw któremu buntowniczo występował Magdeburg do walki, gdy próby pokojowego porozumienia się z miastem zawiodły, rozpoczął ponowne oblężenie, które się zakończyło zdobyciem miasta i zwykłem w owych czasach kilkogodzinnem jego łupieniem. Jednocześnie w rozmaitych punktach miasta wybuchł groźny pożar, który całe miasto — z wyjątkiem niewielu domów i katedralnego kościoła, obrócił w perzynę.

Przez 200 lat z górą czyniono Tylly'ego odpowiedzialnym za zburzenie Magdeburga; teraz jednak nawet już protestanci uważają je za rozmyślne dzieło samych obywateli Magdeburskich, albo Szwedów. W każdym razie jest to bardzo zastanawiające, że Gustaw Adolf, który w chwili pożaru ledwie o kilka mil był odległy od Magdeburga, a na tyłach i bokach swej armii zupełnie był zabezpieczony od nieprzyjaciół, nawet palcem nie ruszył dla odsieczy sprzymierzonego ze sobą miasta, tak dalece, że już wówczas rozchodziła się pogłoska, iż król Szwedzki umyślnie wystawił miasto na niebezpieczeństwo, aby dać uczuć protestanckim stanom, które ganił za ich „niestanowczość" (t. zn. że nie chciały mu odrazu paść do nóg), że one zależą od jego pomocy. Inni wprost utrzymywali, że to Szwedzi w mieście obecni spalili Magdeburg. W każdym

razie sam nawet protestant Ranke uwalnia Tylly'ego od zarzucanej mu winy [1]).

Ranke robi taką uwagę [2]): „Rzecz to bardzo prawdopodobna, że już naprzód ze strony naczelnika wojennego, niemca w służbie szwedzkiej (Falkenberga), a nawet ze strony energicznych członków rady miejskiej, zostały zrobione ewentualne przygotowania do pożarn Magdeburga. Byłaby to w takim razie druga wcześniejsza Moskwa, którą jak wiadomo, spalić kazał Rostopczyn, by ją uczynić bezużyteczną dla Napoleona."

Albert Heising [3]) podaje bardzo ważny materyał historyczny, dowodzący, że nie Tilly spowodował pożar Magdeburga, lecz że przeciwnie napróżno starał się go opanować, gdy już został wszczęty częścią przez samych mieszczan, częścią przez Szwedów. Tilly zawiadamia cesarza i elektora bawarskiego, że „w czasie szturmu powstał w mieście silny pożar, którego nie można było stłumić z powodu wyjątkowo wielkiego gorąca i strasznego zamieszania." — Do elektora zaś bawarskiego pisze on nadto, że „wielkie nieszczęście, jak on nazywa, tem było spowodowane, że nieprzyjaciel, z powodu tu i owdzie podrzuconego prochu, jak powszechnie głoszą zeznania więźniów, pilnie i *ex malitia* działał, aby naszym nic na dobre nie wyszło" [4]). W urzędowej tej wiadomości saski tendencyjny historyk, prof. Opel [5]) widzi tę wadliwość, że jest ona „zanadto krótka" i że zeznania więźniów nie były „swobodne," zaś Karol Wittig w swych źródłowych badaniach tej sprawy [6]), po przejrzeniu wszystkich zeznań naocznych świadków, zarówno ze strony katolickiej jak protestanckiej, przychodzi do przekonania, że aczkolwiek zachowanie się Tilly'ego względem Magdeburga nie da się „zupełnie" pochwalić, to jednak nie może on być przedstawiany jak to wielu z apodyktyczną czyni pewnością, za przyczynę zburzenia tego miasta, że zatem kwestya ta raczej do dziś dnia podług znanych materyałów historycznych pozostać „jeszcze musi zupełnie nierozstrzygniętą;" w każdym atoli razie Tilly „nie był srogim okrutnikiem, za jakiego w tradycyi przez dwieście lat uchodził" [7]).

Również i breve Urbana VIII pp., wystosowane do Ferdynanda II, a winszujące cesarzowi zdobycia Magdeburga, nie może żadną miarą służyć za dowód, że Tilly i wojska cesarskie rozmyślnie z ziemią zrównały Magdeburg [8]). Urban VIII w rzeczonym dokumencie ani słowem nie wspomina o sposobie, w jaki zdobyte zostało miasto; mówi tylko o zdobyciu Magdeburga, jako o fakcie dokonanym, który, jak łatwo pojąć, musiał być szczególnego znaczenia, skoro chodziło o zdobycie jednej z najważniejszych ostoi buntowniczych protestantów. Z tego breve jak również z innych, drukiem jeszcze nieogłoszonych brewiów Urbana VIII do Ferdy-

---

[1]) Prw. *Onno Klopp.* Tylly im 30 jährigen Kriege. Stuttgard. 1861.
[2]) Gesch. Wallensteins, Leipzig, 1872, III, Aufl. 148 i 149.
[3]) „Magdeburg nicht durch Tilly zerstört." Berlin, 1846.
[4]) Heisiug, loc. cit. str. 90.
[5]) „Onno Klopp u. d. Gesch. d. Dreissigjährigen Krieges, str. 52.
[6]) „Magdeburg, Gustaw Adolf u. Tilly." Berlin, 1874, t. I, str. 36.
[7]) Karol Wittig, loc cit. str. 207.
[8]) Breve przytacza prof. Opel w „Magdeburger Zeitung," z d. 16 Maja 1884 r.

nanda II, brewiów, pełnych uprzejmości dla cesarza niemieckiego i dla jego domu, oraz dowodów radości z odniesionego przez katolickie wojska cesarskie zwycięstwa, okazuje się najwidoczniej, jaki błąd historyczny popełniają ci, co utrzymują, iż Urban VIII aż tak dalece z politycznych i osobistych względów zapomniał o swem najwyższem pasterskiem powołaniu, że cieszył się ze zwycięstwa Szwedów i protestantów, a smutkiem się przejmował na wieść o pomyślności oręża wojsk katolickich. Poglądu tego broni przeważnie Gregorovius [1]).

Na sprawę zburzenia Magdeburga, rzuca jeszcze ciekawe światło dziennik *Hamburger Zeitung* z Czerwca 1631 r., zachowany w bibliotece magistratu Berlińskiego. W odnośnym egzemplarzu, który się ukazał na kilka tygodni po zburzeniu Magdeburga, znajduje się wiadomość, że w obozie szwedzkim pod Tangermünde (o kilka mil na północ od Magdeburga) zostało rozdzielonych dużo łupów Magdeburskich."

Jakąż więc drogą doszli Szwedzi do posiadania „łupów Magdeburskich," jeśli nie brali udziału w łupieniu miasta?

Pytamy teraz, jakim sposobem stać się to mogło, że zarzut kannibalowego okrucieństwa przez wieki całe ciążył na Tilly'm, t. j. na człowieku, który osobistemi cnotami budził podziw nawet swoich przeciwników? [2]). Otóż, da się to jedynie wytłómaczyć ówczesną wyznaniową nienawiścią stronnictw, podsycaną nadto nie zawsze czystymi pobocznymi względami. Protestanci o pozyskanie dla siebie opinii publicznej zawsze więcej dbali, aniżeli katolicy, rozrzucili wówczas pomiędzy ludem mnóstwo ulotnych piśmideł, pełnych najcięższych oskarżeń przeciw katolikom i ich przywódcom; opanowali też prawie wyłącznie wszystkie działy piśmiennictwa, okazali gorliwość, którą wobec katolików słusznie chwalić się mogli aż do XIX stulecia. Również i Szwedzi od siebie dorzucili cegiełkę do wyrobienia przychylnej sobie opinii publicznej, a jeśli się zważy, że Gustaw Adolf miał w tem swoją korzyść, by zburzony Magdeburg jako tarczę ostrzegawczą wywieszać przed oczyma nie dosyć mu uległych protestantów niemieckich, a przez płonące protestanckie miasto jaśniej rozżarzać pochodnie protestanckich namiętności, to się łatwo zrozumie, że i on sam mógł rozkazać w straszniejszych barwach przedstawiać obraz zburzenia Magdeburga.

(Ob. Geschichtslügen. Paderborn, 1889, n. 45). *X. W. S.*

MAHOMETANIZM. — Nieprzyjaciele wiary chrześcijańskiej mają zwyczaj przeciw niej przytaczać rozmaite dowody, czerpane z mahometanizmu. W szczególności zaś przytaczają nadzwyczajne jego rozszerzenie się, jego trwanie, czystość jego nauki o bóstwie, świętą jego księgę i t. d. i t. d.; mniemają oni, że mahometanizm przedstawia równe, a nawet wyższe pobudki wierzenia w boskość swego początku, aniżeli chrystyanizm. Skąd znów ciż sami nieprzyjaciele chrystyanizmu wnioskują, że ponieważ pochodzenie mahometanizmu

[1]) „Urban VIII im Widerspruch zu Spanien und dem Kaiser" Stuttgard, 1879. Prw. wszakże znakomitą polemikę przeciw niemu Dr. Pieper'a w czasop. „Hist.-pol.-Bl." t. 94, str 471—492.

[2]) Prw. *Wittig* loc. cit. str. 28 nst. i *Onno Klopp* Tilly im Dreissigjährigen Kriege, str. 24 nst.

z pewnością nie jest boskie, przeto i pochodzenie chrystyanizmu również boskiem nie jest. Odpowiedź na te zarzuty znajduje się już w wielu artykułach niniejszego *Słownika*, jak w art. *Jezus Chrystus*, *Cuda*, *Kościół* i t. p.; pomimo to jednak dobrze będzie zebrać te odpowiedzi w oddzielnym artykule, aby nieco bliżej poznać mahometanizm. Wyjdzie przytem na wierzch i ludzka cecha religii Mahometa, i cała gruntowna różnica pomiędzy nią a chrystyanizmem.

Przed wystąpieniem Mahometa na widowni dziejów Arabowie z okolic Mekki wierzyli w jednego tylko Boga, Boga najwyższego i jedynego, którego zwali Allah Taala. Uważali go za stwórcę nieba i ziemi, za najwyższy rozum, któremu jest wszystko poddane. Ale na tem też kończyło się wszystko, co dotyczyło najwyższego bóstwa. Allah nie posiadał ani świątyni, ani kapłanów. Oddawano cześć bogu słońca, bogu księżyca, a nadewszystko duchom niższym, dobrym lub złym (Iinns Ghoûls), którymi świat zaludniano. Duchy te, podług powszechnego mniemania, rozmnażały się przez rodzenie; do nich to właśnie należało zwracać swe modły i ofiary, gdyż one mogły czynić dużo dobrego i dużo złego. Zresztą uważano je za dzieci Allaha, zobowiązane przezeń do zajmowania się ludźmi w jego imieniu.

Iinns'owie zamieszkiwali pewne drzewa lub pewne kamienie święte, które służyły ludowi za bałwany. Każde plemię miało swego bałwana, i przeznaczało jedną rodzinę, by przy nim wykonywała czynności kapłańskie. Część ofiar uważano za przynależną Allahowi, i z tego powodu—przeznaczoną na potrzeby ubogich i gości.

Środkowym punktem religijnej czci tych Arabów była Mekka, a w niej sławna świątynia Kaaba, w której się znajdował rozgłośny kamień czarny, przedmiot największego poszanowania Arabów, w ich przekonaniu z nieba na ziemię spuszczony. Jest-to, jak przypuszczają, olbrzymia bryła bazaltu pochodzenia wulkanicznego [1]).

W epoce Mahometa religia arabska znajdowała się w stanie zupełnego upadku. Zaczynano Iinns'om okazywać mało poszanowania; a gdy od bałwanów nie otrzymywano tego, czego żądano, szydzono z nich a nawet roztrącano. Skądinąd znów, rozpowszechnieni byli bardzo w Arabii żydzi i chrześcijanie. U ludzi bardziej rozumnych monoteizm zyskiwał sobie uznanie. Wiara ta w monoteizm, jak również wiara w odpowiedzialność ludzką przed Bogiem obudziła się w umysłach ludzi, których nazywano *hanif* (heretycy), i ta właśnie ich doktryna stała się podstawą mahometanizmu.

Taki był stan rzeczy w Arabii, gdy Mahomet rozpoczął swe nauczanie. Z ubogich rodziców zrodzony, a w szóstym roku życia sierota, musiał on początkowo pasać cudze kozy i owce. W 25 roku życia poślubił bogatą wdowę Kadidżę, co dało mu możność oddania się pracy umysłowej. Mahomet tedy wyszedł na *hanifa* i ustawicznie rozmyślał nad dwoma wielkiemi zagadnieniami, które zaprzą-

[1]) Nasuwa się pytanie, jaką była pierwotna religia Arabii środkowej? Pisarze szkoły Tielc'a razem z nim stanowczo utrzymują, że religią tą był animizm; wprawdzie tego ostatniego wymaga system tej szkoły, ale rozum mówi coś wręcz przeciwnego. Gdyby monoteizm następował po animizmie, przemawiałoby to na korzyść tej szkoły; ale na szczęście historya świadczy o wręcz odwrotnym tych dwu systemów stosunku.

tały umysły różnowierców tego imienia: nad zagadnieniami o naturze Boga i praw Jego, jakoteż nad odpowiedzialnością człowieka. Często usuwał się na samotność, by się w nich swobodnie zagłębiać; z żydami też i chrześcijanami prowadził rozmowy o zagadnieniach religijnych; od nich-też przyjmował tradycye i opowiadania biblijne w sposób nie dosyć dokładny, gdyż nieprzyjaciele jego oskarżali go nieraz, że odmiennie powtarzał rzeczy od innych słyszane. Jakie były przekonania ówczesne dowodzi między innemi fakt, że *hanif* Zaid-ibn-Anir, jawnie odrzuciwszy religię ludową, dalekie przedsięwziął podróże, by szukać prawdziwej religii, i zamieszkał na górze Hirâ. Mahomet miewał z nim długie rozmowy, i wtedy właśnie uważać się zaczął za posłanego przez Boga. Czy był on człowiekiem dobrej wiary? Twierdzącą na to pytanie odpowiedź dają wszyscy prawie nowożytni racyonaliści, którzy przez równanie poziomu chrystyanizmu z poziomem innych religii, gorąco pragną obniżyć chrystyanizm, a tem samem podnieść założycieli innych religii. Mahomet był w najwyższym stopniu hysterykiem. Miał on, powiada Dr. Sprenger, silną hysteryę muszkułową, która mu powodowała ciężkie chorobliwe przejścia, bardzo żywe i liczne hallucynacye. W marzeniach swych, które brał za rzeczywistość, widywał duchy niebieskie i słyszał ich głosy, polecające mu prorockie posłannictwo. Dowodem rzeczywistości tych faktów, powiadają racyonaliści, jest ono dziesięcioletnie prześladowanie, jakie Mahomet umiał wytrzymać, i owo dziwne powodzenie jego przedsięwzięcia. Atoli, dowody - to najmniej przekonywające. Wszak wielu oszustów — że przytoczę tylko fałszywego Smerdysa — oddawało się na śmierć dla udowodnienia swego oszustwa, a przecież pomyślny dla nich obrót ich sprawy absolutnie niczego nie dowodzi. My jednak możemy tu zrobić pewne rozróżnienie. Że Mahomet uważał się za powołanego do wielkich rzeczy drogą naturalną, jak wielu innych ludzi wierzy w swe wielkie myśli i odczuwa wielki zapał dla ich urzeczywistnienia, to rzecz możliwa. Lecz żeby on wierzył w boskie posłannictwo, w powołanie zewnątrz mu dane, dosyć to trudno przypuścić, zważywszy, że potwierdzał swe pod tym względem przekonanie kartami Koranu, który podawał za z nieba sobie zesłany, aczkolwiek doskonale wiedział, że Koran ten wyszedł z jego własnego mózgu, a nawet był mu niekiedy poddawany przez Omara.

Dwie okoliczności utorowały drogę nowemu prorokowi: ścieranie się pojęć, które pobudzało umysły do poszukiwania prawdziwej religii, oraz nauczanie żydów, głoszących przyjście Messyasza. Niedaleko było temu ludowi do przyjęcia i Messyasza i jego religii.

Pierwsze zresztą usiłowania Mahometa żadnego nie odniosły skutku. Nie szczędzono mu szyderstw i prześladowań, i fatalną oddanoby mu przysługę, gdyby nie owo zwyczajowe prawo ludów arabskich, nakazujące rodzinie wspierać i bronić wszystkich jej członków. Zresztą brak było Mahometowi siły charakteru i zmysłu praktycznego; sam on byłby nic nie zrobił, ale udało mu się pociągnąć za sobą Abu-bekr'a i Omara, swych krewnych, których rozsądek i energia dopełniły tego, na czem zbywało Mahometowi, i dopiero ta trójca dokonała religijnego przewrotu. Mahomet miał zwyczaj wzniecać wątpliwości religijne, a później mowami swemi uspokajać takowe. Tym sposobem pozyskał dla siebie członków swej rodziny,

niewolników i wielu obcych. Po sześciu latach nauczania liczba nowo-nawróconych dochodziła do pięćdziesięciu osób. Prześladowani przez możnych Mekki, w większości swej usunęli się do Abissynii, a Mahomet z prześladowcami musiał wejść w układy, na mocy których do pewnego stopnia uznawał bałwany plemion mekkajskich. Niezadługo wszakże musiał odwołać te ustępstwa, co nań ściągnęło prześladowania, przed któremi uciekł do Medyny. To nieprzyjazne Mekce i współzawodniczące z nią miasto przyjęło go z otwartemi rękoma, i zaczęło mu wreszcie wyższe okazywać względy. Tu Mahomet urządził przedewszystkiem zbrojne pułki, z którymi wydał dwie bitwy Mekkanom, jedną pomyślną, drugą bardzo nieszczęśliwą; następnie urządził sobie harem, przy czem odrywał nawet żony od mężów, a indziej kazał mordować swych przeciwników. Ilekroć czuł potrzebę usprawiedliwienia swego postępowania, wtedy *spadała z nieba* karta Koranu, która pochwalała wszystko to, co był uczynił. Tym sposobem przez szereg pomyślnych wypadków Mahomet doszedł do podboju Arabii, a przy jego śmierci wszystko tam ulegało jego materyalnej i duchowej potędze. Tym sposobem islamizm rozszerzał się na zewnątrz siłą oręża, a narzędziem nawracania była w jego oczach łaska okrutnego miecza. Okrutny i despotyczny wojak, kroczący naprzód w otoczeniu haremu i niebu rozkazujący przemawiać na korzyść swych namiętności, — oto jest wielki prorok Muzułmanów! I wobec tego bywają ludzie, którzy dzieło jego śmią porównywać z dziełem Chrystusa! Tak samo też rozszerzając się aż do Gangesu i Pireneów, islamizm niesiony był przez krwawych zdobywców, za którymi ciągnęły niezliczone tłumy zbrojnego a rozpasanego żołdactwa.

Wszelako przyznać trzeba, że zwyciężone przez muzułmanów ludy dosyć łatwo i dosyć zupełnie ulegały islamizmowi. Religia Mahometa nawet po za obrębem podbojów ogarnęła olbrzymie przestrzenie; postępów jej nic nie wstrzymywało; dziś jeszcze zyskuje ona wielu zwolenników wśród afrykańskich negrów, a zwłaszcza na archipelagu indyjskim. Pytamy więc, jak mogło się wytworzyć i aż do dni naszych trwać to zjawisko? Nie zbyt-to trudna odpowiedź na to pytanie.

Naprzód bowiem wojska muzułmańskie najczęściej zostawiały napadniętym przez się ludom jedyny wybór pomiędzy zaparciem się wiary a śmiercią. W bardzo wielu miejscach duchowieństwo chrześcijańskie bywało wymordowywane i zatracane, a chrześcijanie znaleźli się tym sposobem odcięci od swych pasterzy i od źródeł wiary. Herezya w wielu krajach stłumiła już była wiarę po większej części i oderwała chrześcijan od środka jedności. Nadzwyczajna przytem była ciemnota chrześcijan afrykańskich, wielu też z nich dało się uwieść niesłychanemu powodzeniu Arabów, oraz podobieństwu nauk muzułmańskich z ich zasadami.

Inni znów stali się muzułmanami, aby się uwolnić od ciężkich kar i udręczeń, a także od pogardy, jaką zwycięzcy ścigali swych różnowierców. W Persyi religia Awesty była więcej z zewnątrz narzucona aniżeli narodowa, to też dosyć łatwo ustąpiła miejsca islamizmowi. Zresztą Persya również chciała się uwolnić od nakładanych na nią ciężarów i od upokarzającego stanowiska, na jakie nowi jej panowie spychali wiernych Awesty. Prócz tego, po-

nieważ zwierzchnik muzułmanów, wódz wojsk zdobywczych, był jednocześnie zastępcą proroka i zwierzchnikiem religijnego prawa, z krańcowym przeto uporem dążył do złamania wszelkiej przeciwności; z drugiej znów strony połączenie obu władz w jednem ręku zapobiegało antagonizmowi, jaki nazbyt często panuje w społeczeństwach katolickich, oraz wszelkiemu zgubnemu odszczepieństwu w wierze.

Nadto, religijna gorliwość Arabów, nie wyrabiając żadnej pobożności w wyznawcach islamu, wylewa się całkowicie na zewnątrz, a gwałtowny charakter Arabów, Beduinów i in. popycha ich z całej siły do pracy nad narzucaniem całemu światu ich religijnych przekonań. Kupiec, udający się w odległe strony w sprawach swego zawodu, bywa jednocześnie żarliwym nauczycielem, pragnącym wszystko zreformować na swoją modłę. Odnośnie zaś do ludów pogańskich, islam posiada dwie cechy, które się dziwnie przyczyniają do jego rozszerzenia, a mianowicie: z jednej strony nadzwyczajna prostota nauki; wiara w Boga i w Jego proroków, w pewne przepisy moralne i w ostateczną nagrodę po śmierci,—to prawie wszystko, czego islam żąda od swego wyznawcy; z drugiej zaś strony jest on nadzwyczaj dobrze zastosowany do pewnej bardzo wydatnej skłonności ludów wschodnich, i zostawia rozległą, bardzo rozległą swobodę ciału.

Wobec ludów pogańskich Koran posiada niezaprzeczoną wyższość, tę wyższość, która zawsze przeważa przy zetknięciu się dwóch cywilizacyi, co tem łatwiej staje się w tym razie, że Koran nie sprzeciwia się wcale pożądliwościom natury.

Religia muzułmańska opiera się na *Koranie* i na tradycyi czyli *Sunnie*, ale ani Koran, ani Sunna nie były ułożone za życia *Nabi*, Mahometa. Koran jest zbiorem oderwanych kartek, pisanych przez Mahometa w miarę, jak tego wymagały jego sprawy, których to kartek sam Mahomet za życia nie zbierał. Sunna zaś została spisana dopiero w jakieś sto lat po Koranie.

Kartki, które utworzyły Koran, zebrane zostały bez żadnej metody, tylko podług rozmiarów, tak iż najdłuższe rozdziały czyli Suraty umieszczono na początku. Koran, zdaniem uczonych, najprzychylniej dlań usposobionych, jest księgą najbezładniejszą, bez żadnego ze sobą związku, pozbawiony podniosłości myśli i rzeczywistej poezyi, lecz w sposobie mówienia pełen przesadnej i napuszystej retoryki [1]). Suraty zawierają zdania naukowe, usprawiedliwienie postępowania Nabi (Proroka), przekleństwa i groźby przeciwko wrogom i t. d. — wszystko w tonie deklamatorskim i rozwlekłym. Same tylko kartki, zapożyczone od naszych Ksiąg świętych, przedstawiają jakieś wzniosłe pojęcia i sposób mówienia szlachetny.

Religia muzułmańska, jak mówi Dozy, jest ze wszystkich religii, jakie kiedykolwiek istniały, religią najbardziej prozaiczną, najbardziej monotonną, najmniej samodzielną. Na treść jej główną składa się hanifizm z licznemi zapożyczeniami od mozaizmu, chrystyanizmu i dawnej religii arabskiej, łącznie z właściwym i odrę-

[1]) Prw. *Dozy*. Histoire de l'Islamisme, str, 114 nst.

bnym jej dogmatem, że Mahomet jest największym i ostatnim z proroków...

Mahomet sam wszystko uporządkował: wiarę, obyczaje, prawo, służbę bożą; nikt do tego nic dorzucić nie może, że zaś miał umysł dosyć ograniczony, daleki od gonienia za oryginalnością, przeto utrzymywał, że nauka jego była tą nauką, jaką głosili dawni prorocy. To też islamizm jest i pozostanie zawsze niezdolnym do wewnętrznego rozwoju.

Mahomet przyjął większość faktów, podanych w Nowym Testamencie, a przyjął nietylko dla tego, aby do siebie przyciągnąć chrześcijan i żydów, lecz nadewszystko dla tego, aby się samemu podać za Messyasza, przepowiedzianego przez proroków i wyobrażanego przez osobistości biblijne. Zresztą zależało mu bardziej na możności powoływania się na patryarchę Abrahama, którego Arabia otaczała czcią nadzwyczajną.

Dogmatyka muzułmańska jest jedną z najuboższych. Mahomet zachował Allaha Taâla i Iinns'ów arabskich, ale monoteistyczne pojęcie Allaha zostało udoskonalone na obraz Boga chrześcijańskiego, Iinns'owie zaś przemienieni na aniołów i szatanów. Wszystko zaś się streszcza w tych kilku wyrazach: Jest Bóg nieskończenie potężny, mądry i miłosierny, stwórca i najwyższy Pan świata, któremu człowiek winien zdać rachunek ze swego postępowania, i który go wynagrodzi lub skarze, stosownie do jego czynów.

Pomiędzy Bogiem a człowiekiem istnieją aniołowie i szatani, stworzenia z natury swej ginąć mogące, które zniszczone zostaną w dzień ostateczny. Na czele ich stoją przywódcy: Michał na czele aniołów, Szatan albo Ibliz na czele złych duchów; ci ostatni mogą się nawrócić, i Mahomet wielu z nich rzeczywiście nawrócił. Zadaniem aniołów jest spełniać wolę i polecenia boże jako też wspomagać ludzi, zadaniem zaś szatanów jest kusić ich do złego i zatracać.

Stworzenie świata, podług dogmatyki Koranu, dokonało się prawie tak, jak je opisuje Księga Rodzaju. Człowiek ma ciało śmiertelne a duszę duchową i nieśmiertelną, obdarzoną wolną wolą i poddaną prawu bożemu, a za swe czyny odpowiedzialną. Pierwszy człowiek Adam, zrodzony świętym, zgrzeszył i w grzech swój cały ród ludzki wciągnął. Jako przebłaganie za swą winę zbudował świątynię Kaaby. Bóg, który stworzył człowieka, zobowiązał się sam go pouczać. W każdym okresie dziejów ludzkości posyłał Bóg proroków, mających ludziom objawiać Jego wolę i ich obowiązki, a to począwszy od Adama. Ogólna ilość wszystkich proroków, wynosi 134,000, lecz pośród nich jest sześciu wyższych po nad innych, a mianowicie: Adam, Noe, Abraham, Mojżesz, Jezus i Mahomet.

Jezus był największym prorokiem przed Mahometem. Przyjście jego na świat było nadprzyrodzone, ale nie jest on ani Bogiem, ani synem Bożym. Przyszedł przygotować drogę Mahometowi, którego zapowiedział pod nazwą Przesłańca; w tym celu dokonał wielu i wielkich cudów, co już zupełnie zwalnia ostatecznego proroka, człowieka ostatnich czasów, Mahometa, od czynienia cudów. Ten, którego ukrzyżowano, nie był Jezusem, lecz innym jakimś człowiekiem, którego wzięto za Jezusa. Jezus prawdziwy uszedł

z rąk oprawców. Wreszcie, prawy muzułmanin powinien wierzyć w objawienie całego Koranu i ulegać wszystkim jego przepisom.

O ile skąpe są zasady teoretyczne, o tyle rozwinięty jest kult zewnętrzny i praktyki pobożności. Dzielą się one na sześć punktów: 1) Odmawianie modlitw i formuł wiary. 2) Ablucye. 3) Posty. 4) Jałmużny. 5) Pielgrzymki. 6) Wstrzemięźliwość. Wierny muzułmanin powinien każdego dnia po należnych oczyszczeniach i ablucyach odmawiać pięć razy dziennie przepisane formuły wiary, i to w miarę możności w meczecie. Post odbywa się w ciągu miesiąca Ramadhan, — dziewiątego w roku księżycowym ruchomym (co wypada niekiedy latem), i powinien być zachowywany przez cały dzień aż do zachodu słońca.

Jałmużny układają się podług pewnego rodzaju taksy ubogich, ale dobrowolne jałmużny są bardzo zasługujące.

Pielgrzymkę do Mekki odbywać trzeba przynajmniej raz w życiu. Mahomet musiał zachować dawny zwyczaj, ale dla wytłómaczenia jego praktyki i jego celu, jako też dla odjęcia mu cechy pogańskiej, wynalazł i zastosował doń tradycye bibiijne. Pielgrzymka ta połączona bywa z pewnemi dziecinnemi ceremoniami, z bieganiem pomiędzy wzgórzami, z rzucaniem maleńkich kamyków do słupów i t. p. Prócz tego, odbywają się przytem nieprzyzwoite pewne sceny, prowadzące do najgłębszej demoralizacyi.

Mahomet zabrania gry hazardownej, wieprzowego mięsa i wina; ale co do ostaniego, to z bardzo małym skutkiem. Zbawienie duszy otrzymuje się przez silną i niezachwianą wiarę w trzy zasadnicze artykuły dogmatyki i przez zachowanie wszystkich przepisanych praktyk pobożności.

Po śmierci człowieka dusza w ciele jego oczekuje dzień jeden jeszcze, póki nie zostanie osądzona, poczem udaje się do tymczasowego piekła lub nieba, gdzie znów oczekuje na zmartwychwstanie ciała; dopiero po odzyskaniu swego ciała otrzymuje całkowitą i ostateczną za swe czyny zapłatę lub karę. Wiadomo, że rozkosze muzułmańskiego raju są najzupełniej materyalistycznej natury, a najwyższym ich wyrazem jest pewien napój rozkoszny i towarzystwo *hurysek*. Początkowo okazywał Mahomet pewną tolerancyę, ale gdy napotkał opór przeciw swym religijnym zasadom, ogłosił, że jego religia sama jedna mogła dać zbawienie, i nałożył na swych wiernych obowiązek wojny świętej, oraz podbicia lub zagłady niewiernych.

Wśród nowożytnych uczonych dochodzą niektórzy aż do przekładania mahometanizmu nad chrystyanizm, posuwając tym sposobem zasadę wolnomyślności swych ojców aż do ostatecznych wyników; turkami raczej niż papistami być wolą. Tajemnica tej aberracyi leży w owych znanych od dwudziestu pięciu wieków wyrazach: *Oprimamus justum, quia contrarius est operibus nostris.*

MALACHIASZ *(Proroctwo M'a).* — Malachiasz [1]) zamyka szereg proroków. Z treści jego księgi widać, że prorokował on wów-

[1]) Po hebrajsku מַלְאָכִי co znaczy *mój anioł.* Zdaje się, że Siedmdziesięciu czytało מַלְאָכִיהוָה *anioł Jehovy.* Jeżeli dać wiarę niektórym tłóma-

czas, gdy świątynia była już odbudowana i zewnętrzna cześć boża ustalona. Upomnienia, jakie daje ludowi, odnoszą się do czasów Ezdrasza i Nehemiasza. Ogólnie też do tej właśnie epoki odnoszą jego księgę prorocką, o kanoniczności której nigdy nie wątpiono. Księga ta bardzo krótka, tak samo jak księga Aggeusza, lecz mimo swej krótkości zawiera bardzo ważne messyaniczne proroctwa.

Pierwsze proroctwo dotyczy Przen. Eucharystyi, tego Sakramentu ciała i krwi Jezusa Chrystnsa, który przedstawiała manna i ofiara Melchizedecha, ale którego żaden z proroków nie zapowiadał. Dotknął zaś tego przedmiotu prorok, gdy karcił żydów za naganne, przez nich składane, ofiary. „Nareszcie kończy się świątynia, powiada Bossuet [1]), składają w niej ofiary, ale skąpi żydzi składają ofiary niedostateczne. Malachiasz, który się za to upomina, wznosi się do wyższych myśli, i przy sposobności nieczystych ofiar żydowskich widzi *ofiarę* zawsze *czystą* i nigdy niezmazaną, *jaka będzie przedstawiona Bogu* nietylko, jak niegdyś, w świątyni Jerozolimskiej, lecz *od wschodu słońca do zachodu*, — już nie przez Żydów tylko, lecz przez *Pogan*, między którymi, przepowiada, *imię Boga będzie wielkie*.

Ale posłuchajmy samego Malachiasza: „Kto iest między wami, któryby zamykał wrota y zapalał na ołtarzu moim darmo? Nie mam chęci do was, mówi Pan zastępów, y daru nie przyimę z ręki waszey. Bo od wschodu słońca aż do zachodu wielkie iest imię moie między narody, a na każdym mieyscu poświęcaią y ofiaruią imieniowi memu ofiarę czystą, bo wielkie iest imię moie między narody, mówi Pan zastępów“ [2]).

Wyraz oddany po polsku przez „ofiara,“ po hebrajsku jest מִנְחָה *Mincha*. W świeckiem znaczeniu oznacza on prezent albo dar jakikolwiek; w znaczeniu zaś liturgicznem, jak tu naprzykład, oznacza wogóle ofiary, a nawet ofiary krwawe [3]). W tem wszakże znaczeniu bywa nadzwyczaj rzadko i wyjątkowo tylko używany; zwykle zaś oznacza ofiarę niekrwawą, przygotowaną z mąki pszennej, którą mięszano z oliwą, solą i kadzidłem, a którą następnie palono na ołtarzu [4]). To właśnie jest właściwe znaczenie i zwykłe zastosowanie tego wyrazu, i to znaczenie trzeba mu nadawać, ilekroć kontekst czyli ogólna myśl zdania temu się nie sprzeciwia. Jakoż, kontekst nietylko tu się temu znaczeniu nie sprzeciwia, ale go wprost wymaga, zarówno w wierszu 10 jak 11 tego rozdziału. Zrobiwszy bowiem w 8 wierszu żydom zarzut, że składają ofiary niegodne ołtarza, dodaje Bóg w w. 10, iż nigdy już nie

---

czom, byłto anioł w ludzkiej postaci. Ponieważ nic nie wiadomo o życiu tego proroka, przeto podano w wątpliwość jego istnienie, a imię Malachiasza wzięto za jakieś godło. Atoli wiedzieć trzeba, że Pismo św. nie zwykło kłaść na czele jakiejś księgi imienia symbolicznego. Zawsze imię, na czele proroctw położone, jest imieniem proroka; niema więc powodu przypuszczać, żeby tu było inaczej. *Cfr.* Trochan. Knabenbauer.

[1]) „Dise. sur l'hist. univ.“ 2-e part. ch. XI.

[2]) Mal. I, 10—11.

[3]) Roz. IV, 4; I Król. II, 17.

[4]) Lew. II, 1—16.

przyjmie ani krwawych ani niekrwawych ich ofiar [1]). Niema więc żadnej potrzeby porzucać tu właściwego znaczenia wyrazu „Minha.“

Oznajmia więc Bóg przez usta swego proroka, że w miejsce krwawych i niekrwawych ofiar starego prawa, będzie mu składana jedyna ofiara z czystej mąki. W tej ofierze z mąki czystej nie trudno rozpoznać ofiarę eucharystyczną, gdyż Bóg powiada, że ofiara ta będzie Mu składana „od wschodu słońca aż do zachodu,“ to znaczy od krańca do krańca ziemi [2]) przez wszystkie narody, „po wszystkie miejsca.“ Co właśnie ze wszechmiar odpowiada ofierze naszych ołtarzy: ofierze, która zajęła miejsce wszystkich ofiar starego prawa;—ofierze, która jest w całem znaczeniu wyrazu „ofiarą czystą,“ gdyż tą ofiarą jest świętość sama, bezwzględna czystość, która gładzi grzechy świata.

Niektórzy krytycy zarzucają, że tu jest mowa o jakiejś ofierze, złożonej za czasów Malachiasza, albowiem prorok w mowie swej używa czasu teraźniejszego: „poświęcają, ofiarują,“ nie zaś przyszłego „będą poświęcali.“ Nie zbyt poważny to zarzut. Prorocy często używają czasu teraźniejszego zamiast przyszłego; znana to figura retoryczna w krasomówstwie. Prorok mówi o ofierze, która ma być składana „we wszystkich miejscach, u wszystkich narodów pogańskich גּוֹיִם,“ nie może zatem być mowy nawet o składaniu podobnej ofiary za czasów proroka. Wówczas bowiem sami tylko żydzi składali ofiary prawdziwemu Bogu; nie byli oni rozproszeni wszędzie, a przytem mogli składać ofiary Bogu jedynie w świątyni Jerozolimskiej.

Według innych znów krytyków, w powyższem proroctwie Malachiasza ma być mowa o czci, jaką narody oddawały najwyższemu Bogu, zwanemu Ahura-Mazdą, Zeusem, Jowiszem i t. d. Odpowiadamy: w proroctwie niniejszem jest mowa o ofierze czystej, gdy tymczasem ofiary, jakie składali Persowie, Grecy i narody pogańskie, były napiętnowane bałwochwalstwem. Prawda, że żydzi od czasów niewoli Babilońskiej rozszerzyli znajomość prawdziwego Boga pomiędzy ludami, ale Cyrus, który nakazał odbudowanie w Jerozolimie świątyni prawdziwego Boga, oddawał cześć nietylko bogom Zoroastrowym, lecz również bogom Babilońskim: Belowi, Mardukowi, Nebo, jak to wykazują odnajdywane dziś napisy klinowe. Nie można zatem powiedzieć, aby narody składały wówczas ofiary czyste.

Targum Jonatana a za nim Żydzi powiadają, że jest tu mowa o ofierze modlitwy, jaką rozproszeni po świecie Żydzi będą składali Bogu. Tłómaczenie to nie jest bardziej od poprzedniego uzasadnione. Malachiasz bowiem mówi o ofiarach niedostatecznych; a nie o modlitwach; tym to ofiarom przeciwstawia on ofiarę czystą, która będzie składana Bogu wszędzie. Wszystkie wyrazy, jakich tu prorok używa, zapożyczone są od obrzędów ofiarnych; żaden zaś nie odnosi się do modlitwy.

---

[1]) Słowo הַקְאִיר złączone z מִנְחָה (Jer. XXXIII, 18) oznacza palić ofiarę z mąki, i ta ofiara różni się od innych ofiar (victima). Wujek ofiarę z mąki nazywa obiatą.

[2]) Por. Ps. 48, 1; 105, 3; 112, 3.

W „porządku messyanicznym“ mogło by się tu mówić o ofierze krzyża, albo o ofierze Mszy św., która jest przez wszystkie wieki dalszym ciągiem ofiary krzyża. Wiele wszakże pobudek każe nam odnosić to proroctwo do ofiary Mszy św., a nie do ofiary krzyża. Ta ostatnia była ofiarą krwawą, złożoną raz jeden tylko i na jednem miejscu; Malachiasz zaś mówi o ofierze niekrwawej, która ma być składana po wszystkich miejscach i u wszystkich narodów. Wszystkim zaś tym warunkom odpowiada ofiara Mszy św. „To właśnie jest, jak powiada sobór Trydencki, ofiara czysta [1]), której skazić nie może ani niegodność ani przewrotność tych, co ją składają: ta właśnie jest ofiara, o której przez Malachiasza przepowiedział Pan Bóg, że ma być ofiarowana po wszystkich miejscach w Jego imieniu, które będzie wielkie pomiędzy narodami.“ Tak też rozumieli to proroctwo św. Justyn, św. Ireneusz, św. Cypryan i inni Ojcowie Kościoła [2]).

Po powrocie z niewoli babilońskiej utyskiwał naród żydowski, gdy widział się wystawionym na ciągłe napaści i udręczenia ze strony sąsiednich ludów. Stąd poszły narzekania na Opatrzność, która zdawała się zapominać o żydach. Malachiasz karci te niesłuszne narzekania żydów. Bóg nietylko że ich nie zapomina, ale przyśle do tej świątyni Messyasza, który Bogiem jest samym, aniołem zawartego między Bogiem a ludem Izraelskim przymierza. Jest to proroctwo Aggeusza, ponowione i dokładniej wypowiedziane.

„Zadaliście pracę Panu mowami waszemi, mówi prorok, y rzekliście: W czymżeśmy mu pracę zadali? W tym że mówicie: Wszelki, który złe czyni, dobry iest w oczach Pańskich, y tacy mu się podobaią: abo więc gdzie iest Bóg sądu?“ W ślad za tem Malachiasz okazuje im Boga Sądu, którym jest sam Pan Bóg, przychodzący do swej świątyni, poprzedzony przez swego świętego Przesłańca. Wyraża się zaś w ten sposób Jehowa:

„Oto ia posyłam Anioła moiego; a gotuie drogę przed obliczem moim. A zarazem natychmiast przydzie do kościoła swego Panuyący (Pan), którego wy szukacie, y Anioł przymierza, którego wy chcecie. Oto idzie, mówi Pan zastępów: a kto będzie mógł myślą ogarnąć dzień przyszcia iego, a kto się ostoi na widzenie iego? Bo on jako ogień zlewaiący (roztapiający), y iako ziele farbiarskie: a usiędzie wypalaiąc i wyczyściaiąc srebro, i wyczyści syny Lewi i przecedzi ie iako złoto y iako śrébro, y będą Panu ofiarować ofiary w sprawiedliwości. Y spodoba się Panu ofiara Judy y Jeruzalem, iako dni wieku, y jako dawne lata“ [3]).

Najpierw przypomina Bóg przepowiednię Izajasza: „Głos wołający na puszczy: Gotuycie drogę Pańską“ [4]). Używa tu nawet tegoż samego wyrażenia „nagotujcie drogę,“ którego używa sam tylko Izajasz. Tym aniołem, którego Bóg pośle, jest Jan Chrzciciel, przesłaniec przepowiedziany już przez Izajasza. Ten sam, którego Malachiasz trochę dalej nazywa nowym „Heliaszem, który nawróci serce oyców ku synóm, a serce synów ku oycóm ich“ [5]).

---

[1]) Sess. XXII, roz. 1.
[2]) Ob. tekst, przytoczony przez OO. Knabenbauera i Corluy'ego.
[3]) Mal. II, 17, III 5. [4]) Iz. XV, 3.
[5]) Mal. IV, 5—6; Łuk. I, 17.

Sam nawet Zbawiciel tę przepowiednię Malachiasza zastosował do swego świętego przesłańca [1]). I nie możnaby jej odnieść do kogoś innego, gdyż od Malachiasza aż do św. Jana nie powstał żaden inny przesłaniec Boży. Jan zaś surowem swem życiem, gorliwością, świętością, powagą swą stał się drugim Eliaszem. Skoro tylko ukaże się Przesłaniec, skoro zabrzmi głos Jana Chrzciciela na puszczy, wtedy „przyjdzie do kościoła swego Panuyący, którego wy szukacie.“ Messyasz jest tu nazwany הָאָדוֹן *haadon* „Panujący.“ Imieniem tem sam siebie nazywa Jehovah, i imienia tego Pismo św. nie nadaje nikomu innemu. „Pożądany wszystkim narodom“ którego widział Aggeusz, jest „Panujący“ jest sam Bóg. Również i Malachiasz widział go, wchodzącego do swej świątyni.“ Wyraz הֵיכָל [2]) tu użyty, zwykle oznacza świątynię Jerozolimską. Tak więc świątynia Jerozolimska, świątynia prawdziwego Boga, jest świątynią tego Pana, którego pożądają narody. Nie mógł prorok jaśniej wyrazić bóstwa Messyasza, który jest „aniołem nowego przymierza,“ bożym przesłańcem, który to przymierze krwią własną przypieczętował.

Ponieważ zaś ta świątynia od dawna już przestała istnieć, ponieważ Rzymianie za Tytusa do szczętu ją zburzyli, przeto Messyasz już oddawna przyszedł. Dziwne doprawdy zaślepienie! Saadiasz, Aben-Ezra, Dawid Kimchi, Abarbanel, a za nimi cały naród żydowski powyższe proroctwo Malachiasza odnosi do Messyasza, a przecież spełnienia się tego proroctwa nie widzi! Dopuścił Bóg, aby zasłona, zakrywająca prawdę przed ich oczyma, pozostawiła ich w ciemnościach aż do dnia, naznaczonego przez opatrzność, w którym nawrócą się do Niego i staną się, według słów świętego Pawła, nowym szczepem na uschłej oliwce, którą sami porzucili i poganom dozwolili wejść do Kościoła. *(T. J. Lamy).*

X. F. P.

MAŁPOLUD, ob. art. *Antropopitekus.*

MAŁŻEŃSTWO. — Według pojęć katolickich, małżeństwo, ustanowione przez Jezusa Chrystusa, jest pomiędzy chrześcijanami kontraktem, tworzącym rodzinę ludzką i podniesionym do godności sakramentu. Przed Jezusem Chrystusem małżeństwo było również kontraktem tworzącym rodzinę, bez skuteczności sakramentalnej wprawdzie, lecz z charakterem świętym, mającym swoje źródło w boskiem ustanowieniu (Gen. I, 27 seqq.), tudzież w proroczej analogii do podwójnej tajemnicy: Wcielenia i Kościoła (Eph. V, 21 seqq.). Po za chrystyanizmem małżeństwo jest obecnie jeszcze kontraktem rodzinnym, świętym, nie sakramentalnym, rządzonym, o ile idzie o ważność jego, prawem natury, a nawet prawem cywilnem, które może bliżej określać i sankcyonować ogólne zasady prawa natury w tej materyi.

---

[1]) Łuk VII, 27.

[2]) Na 63 razy—58 razy jest użyty w znaczeniu świątyni Jerozolimskiej. Jest-to uwaga Corluy'ego. Gdyby oznaczał jakiś pałac, to znaczenie tutaj by się nie stosowało. Za czasów Malachiasza w Jerozolimie nie było królewskiego pałacu.

Niemam zamiaru zajmować się tutaj małżeństwem przed Jezusem Chrystusem i po za religią Jego, ale tylko małżeństwem chrześcijańskiem, małżeństwem sakramentalnem, bądź pomiędzy katolikami, bądź pomiędzy akatolikami, bądź wreszcie według opinii, która wydaje mi się prawdopodobną pomiędzy chrześcijanami i niewiernymi, kiedy rozrywająca małżeństwo przeszkoda różności religii została usunięta.

Skoro kontrakt małżeński został sakramentem, wynika z tego, że ci, co kontrakt ten zawierają, są prawdziwymi ministrami tego sakramentu; że otrzymują go, kiedy kontrakt jest ważny; że materya i forma sakramentalna małżeństwa znajduje się nie w ceremonii religijnej, która zwykle towarzyszy małżeństwu katolików, lecz tylko w kontrakcie.

Małżeństwo chrześcijańskie, jakie jedynie istnieć może między osobami ochrzczonemi, na mocy wyraźnego ustanowienia Chrystusowego, posiada cechy *jedności* i *nierozerwalności*: *jedności*, przez co wyłącza się wszelka poligamia i wszelka poliandria jednoczesna; *nierozerwalności*, zwłaszcza gdy zostało spełnionem, odkąd wyłącza się wszelkie rozerwanie kontraktu małżeńskiego. Jedności małżeństwa chrześcijańskiego zaprzeczają nieliczni i niepewni pisarze, nie będziemy się więc dłużej zatrzymywali nad tą kwestyą. Co się tyczy nierozerwalności, to na wszelkie zarzuty pod tym względem odpowiemy w artykule *Rozwody*.

Małżeństwo sakramentalne uważane w skutkach cywilnych, jakie za sobą pociąga, może podlegać pod względem świeckim juryzdykcyi władzy świeckiej; lecz uważane samo w sobie, odnośnie do zawierających je, do ich obowiązków małżeńskich, do ich stanowiska w rodzinie, może należeć tylko do prawowitej władzy duchownej, to jest do Kościoła katolickiego. Do niego więc i tylko do niego należy stanowienie i znoszenie przeszkód rozrywających, to jest unieważniających kontrakt małżeński; do niego jedynie, stanowienie prawa i sądzenie spraw odnośnie do stanu małżeńskiego. Pozostawiając władzy doczesnej całkowitą swobodę działania i juryzdykcyi po za kontraktem sakramentalnym i jego skutkami, ze stanowiska religii, moralności i sumienia broni Kościół swych praw, jako własnej dziedziny, na której rządzi się swem prawem, którego nie otrzymał od państwa, o które go nie prosił, którego sobie nie przywłaszczył, lecz które posiada rzeczywiście od Boga samego.

Jeśliby państwo, spełniając swoje zadanie, jak Kościół spełnia swoje, zechciało ograniczyć swoje prawa jedynie do skutków i rękojmi cywilnych małżeństwa, moglibyśmy tylko przyklasnąć mu z całą szczerością. Ale gdy się widzi, że ono ustanawia i podtrzymuje tak zwane *cywilne małżeństwo*, w takiem zachowaniu się państwa można upatrywać tylko nadużycie władzy. Czy chce ono w rzeczy samej, jak to na nieszczęście dzieje się zwyczajnie, wkroczyć częściowo lub całkowicie w dziedzinę, którą przed chwilą przyznaliśmy Kościołowi? Jest-to nadużycie władzy, ponieważ *niema małżeństwa* po za kontraktem sakramentalnym, i małżeństwo *cywilne* czyli zlaicyzowane, jakby dziś powiedziano, jest małżeństwem pozornem, odjętem prawowitemu jego trybunałowi, to jest trybunałowi religii i sumienia. Jeśli zaś państwo chce rządzić tem tylko co do niego należy, winno zaniechać wyrażenia *małżeństwo cywilne*, a za-

dowolnić się wyrażeniem skromniejszem i prawdziwszem: *skutki cywilnego małżeństwa.* Opierając się na tych zasadach, Kościół nigdy nie ustawał walczyć w obronie godności i świętości małżeństwa i przeciwko zgubnym następstwom, jakie nawet ze stanowiska czysto społecznego wprowadzenie małżeństwa cywilnego albo raczej konkubinatu uprawnionego, uznawanego przez sekty, może niechybnie sprowadzić na życie ludów chrześcijańskich.

I. Uzasadnienie tej nauki i postawy wobec niej papiestwa znajdzie się w następujących kilku ogólnych uwagach, których doniosłość i zastosowanie czytelnik łatwo odgadnie.

1. Co jest podstawą, początkiem i źródłem państwa i praw jego, to nie może podlegać władzy państwowej, a właśnie tem wszystkiem jest małżeństwo.

2. To co Bóg, stwarzając człowieka i odradzając go, ustalił istotnemi prawami, nie może podlegać kaprysom ludzkiej polityki; a właśnie tak jest z małżeństwem (Gen. I, 17 sq.; II, 18 sq.; Mat. XIV, 3 sq.: I kor. VII, 1 sq.; Efez. V, 21 sq.; etc.).

3. Co Jezus Chrystus, za świadectwem tradycyi, tłómaczącej i uzupełniającej słowa Apostoła (Efez. l. c.), podniósł do nadprzyrodzonej godności i skuteczności sakramentu, to nie może zależeć od rozporządzeń zwyczajnej władzy przyrodzonej; a tak jest z małżeństwem pomiędzy chrześcijanami.

4. Co jest całkiem nadprzyrodzone w sobie i w swych skutkach moralnych, to nie może podlegać państwu, chyba co do skutków politycznych i cywilnych; a tak jest właśnie z kontraktem małżeńskim, który się stał sakramentem.

5. Co dotyczy istoty wychowania religijnego, życia chrześcijańskiego, dobra moralnego i zbawienia rodzaju ludzkiego, to podpada oczywiście pod zarząd Kościoła katolickiego, pod jego prawodawstwo, jego trybunały i jego rozbiór, a takiem jest małżeństwo w swoim początku, t. j. w zaręczynach i potem w ciągu pożycia małżeńskiego.

6. Ponieważ nikt nie może dać tego, czego nie posiada, przeto państwo nie mogło dać ani ustąpić Kościołowi władzy, którą on posiada odnośnie do korzyści i moralnych czyli religijnych skutków małżeństwa; raczej Kościół mógłby ustąpić państwu jakąś część swojej władzy, o ile takowa nie byłaby istotnie religijną i nie dającą się innym udzielać.

7. Sam rozum i porządek spraw ludzkich wymaga, by dwie władze zgadzały się harmonijnie, skoro mają wspólny przedmiot i wspólny zakres działalności, i by dlatego każda pozostawała w swej sferze wyższej albo niższej, jaka się jej należy; stąd też i rozporządzenia władzy świeckiej, odnośnie do małżeństwa, powinny się zgadzać i podlegać prawodawstwu kościelnemu bez żadnych pokuszeń na ich istnienie i całość.

II. Zbierzmy ważniejsze zarzuty, czynione teoryi małżeństwa chrześcijańskiego, takiego, jak je podaliśmy według najnowszych i uroczystych orzeczeń kościelnych, począwszy od soboru Trydenckiego aż do Leona XIII.

1. Małżeństwo nie ma w sobie nic świętego; jest ono prostem następstwem faktów naturalnych.

2. Pan Bóg w Piśmie Świętem nie postanowił żadnych praw w tej materyi, tylko ogłosił to, co z natury rzeczy wynikało.

3. Prawodawstwo mojżeszowe nie uświęciło małżeństwa, ale raczej sprofanowało, zezwalając godzić na łamanie jego przyrodzonej godności.

4. Niema dowodów, żeby Chrystus podniósł je do godności sakramentu.

5. Nawet wyniesione do tej godności, nie przestaje ono być naturalnem i świeckiem, o ile jest kontraktem i związkiem małżeńskim.

6. Małżeństwo cywilne jest logicznem następstwem tej dystynkcyi, uznanej bez wahania przez starożytną teologię.

7. Stanowienie praw małżeńskich, warunków koniecznych do jego istnienia i dostatecznych do rozwiązania, jest więc sprawą porządku cywilnego; Kościół nie może nic tu działać, chyba za pozwoleniem i ze szkodą państwa; historya wykazuje, że tak je pierwotnie rozumiano; zaś dzisiejsze uroszczenia duchowieństwa są tylko następstwem ciągle wzmagającej się ambicyi kuryi rzymskiej.

8. Wreszcie Kościół nigdy nie potrafił uszanować małżeństwa i rządzić niem jak przystało: któż nie zna jego haniebnego prawodawstwa o przeszkodach małżeńskich, jego kazuistyki, jego nauki o wyższości celibatu i o obowiązkach ludzi żonatych, jego dawnej procedury, a nawet i dzisiejszej w przedmiocie unieważnienia małżeństwa?

III. Oto rozwiązanie powyższych zarzutów:

1. Biblia podaje nam nietylko stworzenie mężczyzny i niewiasty przez Boga, lecz nadto szczególny udział Boga w ich związku, błogosławionym i uświęconym przez naturalną miłość dzieci ku swym rodzicom (Gen. I, 27 sq.; II, 18 sq.). To też nawet starożytne cywilizowane ludy upatrywały w małżeństwie pewien święty charakter i zawieranie jego otaczały prawie zawsze religijnemi ceremoniami. Prawodawstwo mojżeszowe obfituje w nowe ustawy tego rodzaju. Jezus Chrystus wznowił pierwotną świętość małżeństwa i przyłączył doń godność sakramentalną. Małżeństwo jest więc rzeczą świętą, *sacramentum magnum* jak mówi Apostoł.

2. Bynajmniej — odpowiadamy na drugi zarzut — Pan Bóg nie konstatuje istniejącego faktu, lecz nowy rozkaz ogłasza, gdy mówi: „*Roście i mnóżcie się... Przetoż opuści człowiek oyca swego y matkę, a przyłączy się do żony swoiey, y będą dwoie w iednem ciele*“ (Gen. II, 24). Jezus Chrystus przyjmując i potwierdzając te słowa, wykazuje prawdziwe ich znaczenie we wniosku, który z nich wyprowadza: *Co Bóg złączył, człowiek niechay nie rozłącza* (Mat. XIX, 3 sq.).

3. Prawodawstwo mojżeszowe dopuściło poligamię, upowszechnioną już patryarchalnymi zwyczajami, tudzież rozwód z listem rozwodowym. Lecz zapoczątkowanie tych dwóch ustaw prawnych nie pochodziło oczywiście ani od Boga ani od Mojżesza. Wzięły one początek od ludzi cielesnych, których pożądliwości nawet potop nie zdołał poskromić, i których mądrość boska wolała uwolnić do czasu od jarzma, które dla nich było nieznośne i któremu nie chcieli ulegać. Pierwotny zamiar Opatrzności został zapewne zmieniony przez to ustępstwo, lecz nie zostało zachwiane w swych istotnych

posadach prawo natury, i lepsza była pobłażliwość niż surowość, popychająca grzeszne plemię na wszelkie bezdroża namiętności i bezbożności. Odkupiciel dał nam w swojem słynnem wyrażeniu przyczynę zwolnienia od pierwotnej surowości: *ob duritiam cordis — dla twardości serca* (Mat. XIX, 8). Porównajmy zresztą małżeństwo i rodziny biblijne z rodzinami pogańskiemi, a ujrzymy, po czyjej stronie świętość związku małżeńskiego lepiej była zachowana.

4. Nie podlega żadnej wątpliwości, że wyniesienie małżeństwa do godności sakramentu jest artykułem wiary katolickiej. Wiemyż jednak, z jakiego to źródła objawienia artykuł ten został wyjęty? I owszem. Nasamprzód uczy nas podanie od samych początków chrześcijaństwa, że nadprzyrodzona świętość i skuteczność przywiązane zostały do małżeństwa, że Jezus Chrystus dokonał odnowienia jego i przemiany, mocą swej najwyższej powagi, że jedność i nierozerwalność małżeństwa głównie zawdzięcza się łasce boskiej, która je uświęca i wspiera. Następnie słynna formuła św. Pawła: *Sakrament to wielki jest... w Chrystusie i w Kościele* (Efez. V, 32), choćby nawet nie można było wytłómaczyć jej literalnie, to jest: *małżeństwo iest to wielki sakrament w Chrystusie i w Kościele*, lecz w tem znaczeniu: *małżeństwo jest to wielki i święty symbol Chrystusa i Kościoła*,—to jednak pozwala nam ono dojść drogą rozumnej i koniecznej indukcyi do wniosku, że małżeństwo chrześcijańskie jest źródłem nadprzyrodzonej łaski dla tych, co je zawierają. W istocie, jakżeby związek ich mógł być tak wielkim symbolem związku nadprzyrodzonego, który jednoczy Słowo boże z jego ciałem rzeczywistem i jego ciałem mistycznem „in Christo et in Ecclesia,“ gdyby pierwszy ten związek nie był związkiem nadprzyrodzonym, przez który łaska niebios, żywioł nadprzyrodzony, udziela się, że tak powiem, przez jednego małżonka drugiemu, jak przez Słowo świętemu człowieczeństwu Chrystusa i Kościołowi? Jakżeby rodzina, oparta na tym kontrakcie zarazem rzeczywistym i symbolicznym, miała tyle znamion podobieństwa teoretycznych i praktycznych z tajemnicą wcielenia i odkupienia, gdyby kontrakt, służący jej za istotną podstawę, nie należał do rzędu spraw nadnaturalnych?

5. Jest-to błąd długo broniony przez kanonistów i jurystów parlamentarnych, jakoby sakrament małżeństwa był dodatkiem do kontraktu związku małżeńskiego; kontrakt-to bowiem czyli sam węzeł z rozporządzenia Chrystusa stał się sakramentem, i nie można zaprowadzać różnicy pomiędzy nimi tak, żeby kontrakt pozostał naturalnym, a sakrament był nadnaturalnym.

6. Tak więc dawna teologia chwiała się pod tym względem, i niektórzy teologowie, pozostający często być może pod wpływem chęci i korzyści przypodobania się władzy świeckiej, nauczali tego błędnego rozróżniania sakramentu od kontraktu, w czem nie upatrywali żadnych zgubnych następstw. Sprawa w końcu wyjaśniła się, i najwyższa powaga papieska ostatecznie orzekła zupełną tożsamość kontraktu i sakramentu małżeństwa. (Ob. list Leona XIII z d. 1 Czerwca 1879 r. przeciwko małżeństwom cywilnym, tudzież encyklikę tegoż *Arcanum* z d, 10 Lutego 1880 o małżeństwie chrześcijańskiem). Jeśli małżeństwo cywilne jest logicznem następstwem zasady jawnie fałszywej, to, logicznie sądząc, niepodobna zgodzić się na nie.

7. Nie można się też zgodzić na dalsze następstwa, które starożytni i nowożytni prawnicy wyprowadzili z tej błędnej zasady, mianowicie, jakoby państwo było wyłącznie kompetentnem w materyi ustawodawstwa małżeńskiego. Jeśli przez to ma się rozumieć, że panujący, i tylko panujący, ma stanowić o cywilnych i politycznych skutkach małżeństwa, Kościół nietylko nie zaprzecza tego prawa, lecz sam je wyraźnie uznaje (Cf. Leona XIII. przytoczone wyżej pisma; w pierwszem powołuje się na liczne akta, które poprzednicy jego ogłosili w tem znaczeniu, mianowicie Benedykt XIV, Pius VI, Pius VII, Pius IX). Lecz jeśli państwo chce wkroczyć w dziedzinę sakramentalną i moralną, stanowić o samej istocie małżeństwa, związywać lub rozrywać dowolnie węzeł małżeński, Kościół słusznie odpycha takie pokuszenia. Cierpliwość i łagodność jego reklamacyi, zwłaszcza wobec pogańskich i barbarzyńskich praw, przeciwnych dogmatowi chrześcijańskiemu, nie są oni dowodem, ani uznaniem, jakoby małżeństwo istotnie zależało od państwa. Że niektórzy biskupi albo teologowie wydawali sąd i działali przychylnie dla uroszczeń państwa, niema się czemu dziwić: nieomylność nie jest ich udziałem. Żeby zaś Kościół rzymski, Kościół powszechny, takiego był przekonania, tego nikt nie zdoła dowieść. Ambicya papieży w tej materyi, jak w każdej innej, dotyczy dogmatu i świętości sakramentów, zmierza ku temu, by zwalczać powoli przesądy, odpychać jaknajdalej błędy, rozszerzać coraz więcej prawdę objawioną i jej następstwa. Przypisywać papieżom, szczególniej w kwestyi małżeńskiego ustawodawstwa, inne zamiary niż powyższe, jest to oskarżać ich niesłusznie o zabiegi bez korzyści i bez znaczenia dla nich. O ileż korzystniej i wygodniej byłoby dla nich okupić poświęceniem tych pretensyi, gdyby to były tylko pretensye, względy i pomoc władzy doczesnej! Nie mogę przedsiębrać szczegółowej dyskussyi wszystkich faktów historycznych, przytaczanych z jednej i z drugiej strony w tym sporze o kompetencyę władzy odnośnie do małżeństwa; lecz mogę oświadczyć, że wyprowadziłem z nich ostateczne prawdziwe wnioski.

8. Dziwnem się wydaje, że są ludzie, którzy śmią oskarżać Kościół, jakoby nie wiedział, jaka jest prawdziwa godność małżeństwa i jakimi środkami da się ona zabezpieczyć, skoro się wie, że Kościół zawsze poczytywał małżeństwo za instytucyę świętą w swoim początku, uświęconą jeszcze więcej podniesieniem do godności sakramentalnej, i jako taką wyjętą z pod praw i warunków, w jakich się znajdują świeckie kontrakty i czysto ludzkie instytucye; skoro się wie, z jaką troskliwością uwolnił to małżeństwo od bezwstydnych występków pogańskich, z jaką wytrwałością głosił jego prawność i jego świętość przeciw atakom gnostyków i manichejczyków ówczesnych, przeciw napaściom materyalistów i racyonalistów, socyalistów i komunistów dzisiejszych; skoro się wie, przynajmniej w ogóle, że orzeczenia św. Pawła o jego nadprzyrodzonym charakterze i jego zacności (Efez. V, 32; Hebr. XIII, 4) natchnęły wzniosłemi myślami papieży, sobory, biskupów od ośmnastu wieków. (Ob. podziwu godne streszczenie tej nauki, jakie podaje Leon XIII w powyżej cytowanej encyklice).

Wiem, iż czynią zarzuty Kościołowi przeciwko jego prawodawstwu, jego kazuistyce, jego procedurze sądowej, odnośnie do małżeństwa.

Zanim odpowiem po szczególe na każdy z nich, niech mi wolno będzie zrobić tutaj jedną ogólną uwagę. Niema przedmiotu delikatniejszego nad rzecz o małżeństwie; jakkolwiek byliby powściągliwi ci, co o niem piszą, pisma ich nie mogą nie wywołać pewnego zdziwienia i udanej trwogi wśród czytelników chciwych niebezpiecznych przedmiotów i niezdrowych wiadomości. Co się tyczy uczciwych ludzi i prawdziwie poważnych czytelników, strzegą się oni równie czytania książek nie dla nich pisanych, jak i skarg na książki dla innych potrzebnych. Ani prawnicy i adwokaci, ani fizyologowie i medycy, ani nawet moraliści i historycy nie mogliby więc pisać o tym przedmiocie, bez narażenia się na te niesprawiedliwe i złośliwe skargi. Dlaczegóżby Kościół był bardziej winnym od nich, kiedy mu się zdarzy traktować o tem z daleko większa oględnością, aniżeli się zachowuje w naukach medycznych i jurydycznych? Dlaczegóżby też nie miał się on narazić, dla spełnienia swojego posłannictwa i swych macierzyńskich obowiązków na nienawistne zarzuty i oszczercze skargi pamfleciarzy, którzy w gruncie nie chcą mu darować, że nie pozwala szerzyć się złym obyczajom? Zgadzam się, że kapłani, biskupi, teologowie nie powinni być tak wolni w mowie, jak lekarze; i jeśli nieliczni autorowie przekroczyli granice należnej przyzwoitości, to pierwszy ich za to potępiam. Ale, ponieważ małżeństwo należy do kompetencyi władzy kościelnej, — cośmy wyżej wykazali, — przeto kanoniści, moraliści, władza kościelna musi się niem zajmować w swoich naukach i w swojem prawodawstwie. W czasach barbarzyńskich albo rozwiązłych, jej orzeczenia muszą być bardziej określone i dotykać najnieprzyjemniejszych przedmiotów. Chciejmy nie zapominać, że teologia byłaby skromniejszą, gdyby ludzie byli mniej zmysłowi.

Powiedziawszy to w ogólności, przystępuję do poszczególnych kwestyi, o których mowa. a) Co się tyczy prawodawstwa kościelnego o przeszkodach małżeńskich, musi ono być koniecznie takiem, jakiem jest; inaczej Kościół upoważniałby razem z pewnemi nowożytnemi prawami świeckiemi małżeństwa, które nie są i czasami nie mogą być nawet fizycznie małżeństwami, a tem samem uprawniałby nierząd, zatruwający dusze i społeczeństwa. Niema więc nic hańbiącego w tem prawodawstwie, które przez tyle wieków utrzymywało godność rodzin i potęgę państw. Hańba rozpoczęła się z sekularyzacyą małżeństwa i będzie się dalej zwiększała aż do chwili zupełnego przywrócenia zasad katolickich, które skutecznie zdołają ochronić pogwałcone niegdyś zasady prawa natury. b) Pierwszeństwo przyznane przez Kościół celibatowi dotyczy jedynie celibatu czystego, religijnego, szlachetnego i poświęconego ogólnemu dobru, — nie zaś celibatowi nieczystemu i bezbożnemu, egoistycznemu i niecnemu, jaki się upowszechnił wśród pogan i niektórych sekt heretyckich, tudzież wśród nowożytnych materyalistów (Por. art. *Celibat kaścielny).* c) Jak sprawy małżeńskie należą do forum kościelnego, tak samo obowiązki małżonków należą do forum wewnętrznego sakramentu pokuty, i gdy małżonkowie przychodzą do spowiednika z prośbą rozwiązania kwestyi ich sumienia, chcą znaleść w spowiedniku człowieka uczciwego i wykształconego, który im jasno wyłoży wolę boską odnośnie do ich stanu. Stąd pochodzi, mimo szyderstw i bezwstydnych oszczerstw, konieczność po-

znania tych kwestyi, zarówno dla spowiedników, jak i wogóle dla teologów. Poprzednio poczynione ogólne uwagi zwalniają mnie od dłuższej rozprawy na ten temat; chcę jednak położyć nacisk na to, że Kościół ze szczególną troskliwością zaleca swym sługom najściślejszą skromność w spełnianiu ich drażliwych obowiązków, że kazuiści i moraliści katoliccy ostrzegają swych czytelników, by nie wchodzili w rozbiór tych materyi, chyba z konieczności i z wielką ostrożnością. d) Jestto smutna konieczność dla sędziów duchownych, konieczność wszakże wynikająca z samej natury spraw separacyjnych i rozwodowych, że muszą oni prowadzić te procesy równie ważne jak drażliwe, i słuchać obrony tudzież relacyi biegłych znawców w kwestyach zawsze w prowadzeniu wstrętnych. Taka procedura sądowa, jaką rzymski Kościół ustanowił od wieków i niedawno zreformował, stosując się do postępu nauk fizyologicznych i patologicznych, nie obejmuje nic takiego, coby nie było rzeczą w klinikach i przy badaniach lekarskich najzwyczajniejszą, nic, coby nie było moralnem i roztropnem. Byłoby lepiej pewnie wcale nie wytaczać spraw, wymagających takiego badania, lecz jest to fakt, że one bywają wytaczane, że muszą być sądzone, i że nie mogą być inaczej sądzone. Kościół, który nie uchyla się od niesienia pomocy każdej nędzy moralnej lub fizycznej, nie może się uchylić tak samo i od powyższych czynności. Oby mu tylko oszczędzono boleści i nie znieważano za te uczynki miłości, które go wiele kosztują. e) Wiele mówiono o pewnym środku proceduralnym, równie niestosownym jak i bezpożytecznym, o próbnem spółkowaniu, za co srodze Kościół chłostano. Kilka słów, które powiemy, wykażą niesprawiedliwość tych wszystkich napaści, skierowanych przeciw Kościołowi.

a) Adwokat le Ridant (Code matrimonial, 1766, tom II, str. 84), streszczając wnioski prokuratora królewskiego Lamoignon, który obstawał za ustawą z d. 18 Lutego 1677 r., znoszącą opłakane te nadużycia, tak mówi: „Haniebna ta praktyka jest nową i nieznaną w prawie cywilnem i *kanonicznem*... Antoni Hotman, słynny adwokat w parlamencie Paryskim z końca XVI wieku zapewnia, że ta niecna praktyka upowszechniła się zaledwie na cztery lata przed tem, jak to pisał. Zawsze była nieznana u innych narodów. Niejaki de Langey (protestant, którego skandaliczna historya spowodowała zniesienie tego nadużycia) sam prosił o próbę. Trzeba znieść raz na zawsze tę niedostarczającą pewności praktykę, która nie będąc uznaną ani przez prawo świeckie, ani przez *kanony*, jest im *całkowicie przeciwna*.“

b) I w rzeczy samej, pracowity autor dzieła: *Tradition sur le sacrement de mariage*, w paragrafach zatytułowanych: *Histoire de l'empechement d'impuissance* i *Pratique concernant l'impuisance* roztrząsa szczegółowo wszystkie dokumenta papieskie, soborowe, prawne i liturgiczne, odnośnie do tej materyi, aż do XVIII wieku, i nie znajduje ani jednego takiego, któryby upoważniał, albo któryby wskazywał tylko użycie owej próby, o której mówi przypadkowo w celu wykazania, że zniesienie jej „przywróciło dawny porządek rzeczy, zgodny z prawem natury i z prawem *ogólnem*.“ (Cf. Pratique, str. 58).

c) Adwokat L. de Hericourt, w swoich „Prawach kościel-

nych“ (1756, str. 516) powiada, że „praktyka ta powstała w XV wieku, *bez żadnej ustawy kościelnej* albo świeckiej, którąby ją wprowadziła.“ I podaje ustęp uchwały parlamentu paryskiego z 18 Lutego 1677 r. „Sąd... zabrania wszystkim sędziom, *nawet* z sądów officyalskich, by w przyszłości... nie nakazywali prób spółkowania.“

d) Adwokat Durand de Maillane w swoim *Dykcyonarzu prawa kanonicznego* (z r. 1770) kładzie początek tej praktyki na wiek XVI, i powiada, że wprowadzona została „w officyalskich urzędach Francyi,“ i że parlament Prowancyi, „zabronił jej, zdaje się, od roku 1640, uchwałą z 16 Lutego. orzekając, „że nie było nadużycia w wyroku officyała arelateńskiego, który odmówił jej pewnej niewieście i nakazał trzyletnie pożycie“ (t. I, str. 666).

Ze świadectw tych, wyjętych z autorów dalekich od ultramontanizmu, wnioskujemy: 1) że Kościół rzymski nie jest wcale odpowiedzialny za nadużycia, które mu bardzo często przypisują; 2) że jedynie Kościół francuski splamił się tą praktyką, nie w postanowieniach synodalnych, nie w książkach prawniczych, ale w procedurze sądowej; 3) że trwało to zaledwie półtora wieku; 4) że nie tylko na sam Kościół we Francyi spada za to odpowiedzialność, ale i na sądy państwowe, które w tem Kościół naśladowały, jeśli go nawet nie wyprzedziły; 5) że nie wszystkie konsystorze stosowały te praktykę; 6) że nie była ona zawsze nakazywana, lecz najczęściej strony spór wiodące same o nią prosiły; 7) że wreszcie sądy konsystorskie nie były osobiście świadkami tych prób, lecz tylko pośrednio przez lekarzy, akuszerki lub uczciwe ku temu wyznaczone matrony. Pozostaje więc bardzo mało z tak wielkiego oskarżenia. Kończymy przeto temi słowy jansenisty i gallikanina de Maillanae'a (op. cit. t. II, str. 646): „Nic z tego wszystkiego, co stoi na przeszkodzie profanacyi sakramentu nie powinno się zdawać obojętnem. Papieże i biskupi nigdyby nie mówili o tych rzeczach, ani o innych, pozostających w związku z małżeństwem, gdyby sami małżonkowie, tak czyści jak chrześcijanie pierwszych wieków, nie żądali od nich wyroków... Szanujmy więc mądre postępowanie Kościoła, a ponieważ znamy wszyscy liczbę i wielkość naszych ułomności, nie wstydźmy się przeciwko nim przedsiębranych środków.“

Cf. Martin S. J., *de Matrimoniis;* J. Perrone S. J., de Matrimonio christiano. *(Dr. J. D.).*

Ks. A. K.

MANASSES. — Ponieważ Manasses, król Judzki, przyprawił swych poddanych o błędy wszelkiego rodzaju, przeto „Jehowah nawiódł na nie hetmany woyska króla Assyryyskiego: y poimali Manassa: y związanego łańcuchami y pętami zawiedli do Babilonu, który, gdy był uciśniony, modlił się Panu Bogu swemu y czynił pokutę bardzo przed Bogiem oyców swoich. Y prosił go, y modlił się pilnie: y wysłuchał modlitwę iego y przywrócił go do Jeruzalem na królestwo iego: y poznał Manasses iż Pan sam iest Bogiem.“ (II Paral. XXXIII, 11—13). „Niemasz, powiada Vigouroux, miejsca w naszych księgach świętych, któreby było w ostatnich czasach bardziej napastowane, nad powyższy urywek Pisma św.; wszelako, niema podobno w temże Piśmie św. miejsca, któreby assyriologia wyświetliła w sposób choć uboczny tylko, ale bardziej uderzający.

Napaści te dotyczą wielu bardzo szczegółów.

1. Historya, powiadają nasi przeciwnicy, zupełnie nic nie mówi o przewadze, jaką Assyrya w tej epoce czasu (700—650) miała wykonywać nad Azyą Przednią. Tymczasem zaś odnalezione napisy klinowe wykazały, że współczesny Manassesowi Assaraddon panował nad Tyrem, Edomitami i krainą Moab, słowem nad całą Syryą i Egiptem; sam on wymienia „Manassesa, króla Judzkiego," jako jednego z płacących mu haracz. Assurbanipal, syn i następca Assaraddona, również wymienia Manassesa, jako swego wassala. Następnie, w późniejszych napisach król Assyryjski wspomina fakta, które potwierdzają opowiadanie biblijne: brat jego Saulmugina (Samughesa), vice-król Babilonii, zbuntował się przeciw niemu razem z mieszkańcami Akkad, Chaldei, Aram i *z nad brzegów morza*, to jest z mieszkańcami Fenicyi i Palestyny, przez co rozumie się Judea. I ten to właśnie bunt Manassesa musiał sprowadzić wypadki w Piśmie opowiedziane, mianowicie pochwycenie i uwięzienie Manassesa (647).

2. W przytoczonym powyżej ustępie Biblia wskazuje Babilon, jako miejsce więzienia króla Judzkiego." „Dziwnem byłoby, powiada krytyk Graf, żeby król Assyryjski zwyciężonego króla Judzkiego zamiast przywieść do swej stolicy, prowadził do Babelu, zawsze gotowego do buntu, do owego Babelu, który próbował zawrzeć przymierze z poprzednikiem Manassesa." A jednak, przyczyna tego zachowania się zwycięskiego króla jest bardzo jasna: Assurbanipala powołał do Babilonu powstały tam bunt Saulmugina; po zdetronizowaniu tego ostatniego, Assurbanipal nie naznaczył mu już następcy, lecz sam przyjął tytuł króla Babilońskiego; mieszkał tam nawet czas jakiś, gdyż jeden z jego napisów nosi imię jednego z urzędników babilońskich. Naturalna rzecz przeto, że król assyryjski sprowadził Manassesa tam, gdzie sam przebywał, to jest do Babilonu, a to tem bardziej, że przez to zbuntowanym Babilończykom okazywał, jak umiał karać rokoszan.

3. Co zaś uważają nasi przeciwnicy za niewiarogodne w historyi Manassesa, to że król assyryjski przywrócił go do godności po tylu i takich upokorzeniach. Tymczasem zaś sam Assurbanipal w swych napisach opowiada, że dowódcy jego ujęli Nechao, króla Memfis, żelaznemi łańcuchami, związali mu ręce i nogi, i tak go przed nim stawili. Po tem zaś wszystkiem, oto jak Assurbanipal postąpił z tym zwyciężonym i uwięzionym królem: „Łaskawość mu okazałem, i przymierze z nim zawarłem... odesłałem go z powrotem; serce jego przepełniłem weselem, włożyłem nań szaty i złote ozdoby... królestwo mu ustanowiłem." Po tem zaś, któż dziwić się będzie, że ten sam król, który w ten sposób postąpił z królem Nechao, postąpił podobnież z królem Judzkim? Tak więc prawdziwa wiedza zawsze broni prawdziwej religii.

Ob. *Vigouroux*, Bible et découvertes, t. IV; *G. Smith*, History of Assurbanipal; porównaj z zarzutami Graf'a, Theologische Studien, 1859, str. 468.

MANNA. — Niedługo przebywali Hebrajczycy na pustyni, a już, gdy im zabrakło pożywienia, szemrać zaczęli przeciw Mojżeszowi i Aaronowi. Wtedy rzekł Bóg do Mojżesza (Exod. XVI): „Oto ia spuszczę wam chleb z nieba:... poranna też rosa leżała około obo-

zu. A gdy okryła wierzch ziemie, ukazało się na puszczy coś drobnego a jakoby w stępie utłuczonego, na podobieństwo śrzonu na ziemi... Co gdy ujrzeli synowie Izraelscy, rzekli ieden do drugiego: *Manhu?* (co znaczy: Cóż to jest?) bo nie wiedzieli co było. Którym rzekł Mojżesz: „Ten jest chleb, który wam dał Pan ku iedzeniu.“ Izrael nazwał to *Manną*. Podobna ona była do ziarn koriandru, białej barwy i smaku słodkiego ciasta. Dosyć przeczytać słowa biblijnego tekstu, by się przekonać, że manna była pożywieniem cudownem... Ale racyonaliści nie mogą się zgodzić na istnienie cudu, musieli więc poszukać naturalnego wyjaśnienia faktu nadprzyrodzonego. I właśnie przypuszczali, że znaleźli takie wyjaśnienie rzeczonego biblijnego wydarzenia w istnieniu manny naturalnej, spływającej z krzewu, zwanego tamaryszkiem. Manna ta jest rodzajem gęstej miodopłynnej gummy, zawisłej jakoby kropelki rosy na gałązkach tamaryszku; czerwcowe i lipcowe słońce ją roztapia, a wtedy spada ona na ziemię: dla słodkiego jej smaku Arabowie nadali jej nazwę manny, przez pamięć na mannę biblijną.

Hengstenberg i Keil mniemają, że manna Hebrajczyków na puszczy była zwykłą manną tamaryszku, którą Bóg cudownym sposobem rozmnażał podczas pobytu wybranego ludu na puszczy; inni pisarze idą jeszcze dalej i zupełnie utożsamiają obie manny, odejmując tym sposobem mannie biblijnej wszelki charakter cudowny. Atoli, obsolutnie rzecz niemożliwa przyjąć którykolwiek z obu tych systemów i upatrywać w mannie hebrajczyków naturalną mannę tamaryszku. Następujące bowiem zachodzą pomiędzy obydwoma rodzajami manny istotowe i zasadnicze różnice, które każą mannę biblijną uważać za pożywienie nadprzyrodzone: 1. Mannę biblijną zbierają żydzi w ciągu całego roku, mannę zaś tamaryszku tylko w ciagu jednego lub dwóch miesięcy w roku. 2. Manna biblijna pada w czasie rosy porannej, manna zaś tamaryszku tylko w południowych godzinach, wtedy właśnie, kiedy tamta się roztapia. 3. Tamta wystarczała do pożywienia niezliczonego mnóstwa ludzi, gdy całorocznym wytworem manny naturalnej trudno byłoby wyżywić Hebrajczyków przez jeden tydzień. 4. Manna biblijna nie spadała w sobotę, — okoliczność, która oczywiście nie powtarza się z manną naturalną. 5. Ta ostatnia daje się przechowywać do nieskończoności, podczas gdy manna biblijna psuła się pod koniec dnia każdego, z wyjątkiem tylko manny piątkowej, która się przechowywała aż do niedzieli. 6. Gumma tamaryszku nie daje się ani zwilżyć ani roztłuc w moździerzu, nie można jej rozgotować ani z niej ciasta wyrabiać; we wszystkich tych szczegółach różni się ona od manny Hebrajczyków. 7. Inny jeszcze szczegół dowodzi nadprzyrodzoności manny biblijnej: „y nazbierali (synowie Izraelowi) ieden więcey drugi mniey,... ani który więcey nazbierał, więcey miał, ani który mniey był nagotował, nalazł mniey“ (Exod. XVI, 16). 8. Wreszcie, gumma tamaryszku, jak to po wielu dokonanych analizach chemicznych wyznaje Berthelot, nie mogłaby służyć za pożywienie, gdyż nie zawiera wcale pierwiastku azotowego; jest to poprostu środek przeczyszczający, a wszak przeczyszczający środek nie może chyba służyć za pożywienie całemu ludowi w ciągu czterdziestu lat pielgrzymowania! Mamy zatem wszelkie prawo w biblijnej mannie

Hebrajczyków widzieć posiłek nadprzyrodzony, chleb anielski, podług wyrażenia Psalmów.

Ob. *Vigouroux*, Bible et Découvertes, t. II; Manuel Bibl t. II, n. 374. *Ritter*, Sinaï, str. 666—695. *Robinson*, Biblical Researches, t. I str. 170. *L. de Laborde*, Comment. géogr. de l'Exode, str. 95.

(Duplessy).
X. W. S.

MASSONIA, ob. *Wolnomularstwo.*

MATERYALIZM. *(Co jest M'm. Historya M'u).* — Materyalizm jest to system filozoficzny, sprowadzający wszelką rzeczywistość do granic materyi. Materyalistów można podzielić na dwa obozy. Jedni z nich uważają materyę za utworzoną z części, których jedyną własnością jest rozciągłość. Ci objaśniają wszystkie zjawiska świata przez różnorodne stosunki, jakie wytwarza pomiędzy temi częściami materyi ruch je ożywiający. Takim materyalizmem był w starożytności materyalizm Leucyppa i Demokryta. „Filozoficzny ich system, powiada Brin [1]), tak się w streszczeniu przedstawia. Do wyjaśnienia wszystkich zjawisk wszechświata i do zrozumienia wszelkiego jestestwa potrzeba dwóch pierwiastków: próżni i atomów. Próżnia jest nieskończoną w rozciągłości, atomy są nieskończone w liczbie. Są one wieczne, spoistością obdarzone, dla zmysłów niedostrzegalne, wszystkie w jednym gatunku, ale rozmaitych form czyli kształtów. Ruch jest wieczny, bez względu na to, jakie jego pochodzenie. Wieczny ruch atomów w nieskończonej próżni wyjaśnia początek wszechświata bez jakiejkolwiek interwencyi przyczyny rozumnej. Ciała wytwarzają się przez połączenie się i zestawienie atomów. Dusza nawet jest nagromadzeniem maleńkich, krągłych i subtelnych atomów, które przenikają do ciała i udzielają mu życia i ruchu; będąc zaś podległą tym samym co ciało warunkom, dusza jest tak samo jak ciało zniszczalną. Myśl jest wytworem pewnych emanacyi albo obrazów, jakie się z ciał dobywają, następnie za pomocą zmysłów wdzierają się aż do duszy i ukazują jej przedmioty zewnętrzne, ich kształty i właściwości.

Dla obudzenia w nas pojęcia o bóstwie i wytłómaczenia istnienia religijnego uczucia, wystarcza nam nasz stosunek do pewnych widm, jakie się unoszą po nad powierzchnią ziemi i w czasie snu się nam ukazują, wystarczają nam pewne nadzwyczajne wydarzenia, jak pioruny, zaćmienia słońca i t. p. Łatwo też odgadnąć, jaka to moralność wynika z podobnych teoryi: „jest to moralność *przyjemności.*“ Jedną tylko właściwość przyznaje materyi ten system, t. j. kształt i rozciągłość, ruch bowiem, ożywiający materyę, nie należy do jej istoty, lecz pochodzi z uderzeń, jakie atomy od wieków wzajem sobie udzielają i od siebie odbierają.

Inny znów obóz materyalistów przypuszcza przeciwnie, że materya jest z natury swej obdarzona siłą, i że ta wrodzona materyi siła wyjaśnia wszystkie jej właściwości oraz jej ruchy. Tej zasady trzymała się większość filozofów Szkoły Jońskiej; do tego też obozu materyalistów należy Epikur; albowiem, jakkolwiek w całości przyjmował teoryę Leucyppa i Demokryta, nauczał wszakże,

[1]) Histoire de la philosophie t. I, str. 33.

że atomy są obdarzone pewną *ciężkością* i że w ruchu swym mogą lekko zbaczać od linii prostej. Albo do jednej, albo do drugiej ze szkół powyższych należą wszyscy materyaliści, a jeśli się zresztą różnią między sobą co do istotnych własności materyi, to najzupełniej się zgadzają w tłómaczeniu świata, życia i myśli wyłącznie tylko grą pierwiastków, jakich dostarcza materya nieorganiczna.

Można powiedzieć nawet, że w ogólnych rysach teoryi materyalistów nic się nie zmieniło od czasu Demokryta i szkoły Jońskiej. Odświeżano wprawdzie formuły, przystosowywując je do świeżych zdobyczy naukowych rozmaitych wieków; w zdobyczach tych, zwłaszcza w XIX w., mniemano odnajdywać nowe dowody dawnego systemu, ale ogólne tło całego systemu się nie zmieniło, i argumenta jego są zawsze jedne i te same.

To też, „ściśle mówiąc, powiada Caro [1]), materyalizm nie ma historyi, albo przynajmniej historya jego tak mało jest urozmaicona, że w kilku wierszach wypowiedzieć się daje. Czy w tej czy w innej przedstawia się ona formie, odrazu rozpoznać ją można po bezwzględnej prostocie, z jaką wszelkie zagadnienia rozstrzyga. I współczesny nam materyalizm nie zmienił bynajmniej nieruchomych ram tej dwudziestowiekowej filozofii. Nie odstąpił on od dawnego programu, wzbogacił go tylko pojęciami naukowemi; pozornie go tylko przekształcił, wprowadzając doń nowe dane, nowe poglądy, nowe hypotezy, mnożące się w nieskończoność pod działaniem rozwoju nauk fizycznych, chemicznych, fizyologicznych. Demokryt z łatwością rozpoznałby swe myśli, gdyby czytał książkę Büchnera; ba, nawet sam język nieznacznym tylko jakimś uległ od owego czasu zmianom.“

Historya przeto materyalizmu ogranicza się na wskazaniu wpływu, jakie on w rozmaitych czasach wywierał, jako też na wymienianiu głośniejszych jego przedstawicieli.

W wiekach wiary materyalizm nie wiele wywierał wpływu na świat chrześcijański. Do nowej żywotności przyszedł dopiero w drugiej połowie XVIII w., kiedy właśnie słabły stare wierzenia chrześcijańskie. Torował mu zresztą drogę sensualizm Locke'a i Condillac'a. W 1802 r. Cabanis streszczał te materyalistyczne teorye, wypowiedziane w jego dziele *Traitè du phisique et du morale de l'homme* w następującym aforyzmie: „Myśl jest wydzieliną mózgu.“ W dwadzieścia lat potem, w 1828 r., fizyolog Broussais wyjaśniał objawy życia zmysłowego i moralnego podnieceniem i podrażnieniem tkanek nerwowych. Wprawdzie kierunek spirytualistyczny znalazł wówczas śmielszych dla siebie obrońców, wobec czego materyalizm stracił wiele na wziętości, jednakże za dni naszych przychodzi znów do znaczenia i znajduje poparcie w dziennikarstwie i na katedrach niewiary. To zmartwychwstanie materyalizmu przypisać należy z jednej strony ogólnemu zaniedbaniu metafizyki oraz filozofii, która się stała nadto idealistyczną, z drugiej zaś—wyłącznemu poleganiu na danych z zakresu nauk doświadczalnych. Również i to przyznać trzeba, że i nienawiść do religii oraz chęć schlebiania tłumom nazbyt często wywołuje takie mowy, artykuły dziennikarskie i powieści, w których ta zgubna materyalistyczna doktryna cynicznie się wypowiada.

[1]) Le Materialisme et la science, 2 édit. str. 136.

Zresztą, teoretycy jawnie materyalistyczni bynajmniej się nie zalecają oryginalnymi jakimiś poglądami filozoficznymi. Szczycą się oni przedewszystkiem tem, że są ludźmi wiedzy doświadczalnej, i że wszelką filozofię zastępują fizyologią; filozofia bowiem w ich przekonaniu ma za przedmiot same tylko jestestwa imaginacyjne. Z pośród tych materyalistów najbardziej są znani: Moleschott, Karol Vogt i Büchner.

Moleschott wyłożył swe zasady w zbiorze listów, adresowanych do sławnego Liebig'a, a następnie ogłoszonych drukiem w r. 1852 pod napisem *La Circulation de la vie.*

Cała jego teorya da się sprowadzić do dwóch głównie twierdzeń: 1) Materya i siła są nierozdzielnie złączone; 2) Jedyną przyczyną wszelkich objawów, nawet tych, które się zwą duchowymi, jest krążenie materyi, która bezustannie przechodzi od stanu życia do stanu śmierci, albo od stanu śmierci do stanu życia, wstępując lub zstępując po drabinie jestestw. „Jak kupiectwo, pisze Moleschott *(Troisième lettre)*, jest duszą wszelkich stosunków między ludźmi, tak samo odwieczne krążenie materyi jest duszą świata."

Karol Vogt zaznaczył się na polu materyalizmu wieloma bardzo dziełami [1]). Ale co go przedewszystkiem uczyniło głośnym, to brutalny komentarz, jakim zaopatrzył następujące słowa Cabanis'a: „myśl jest wydzieliną mózgu." Karol Vogt uwydatnia materyalistyczny charakter tego określenia i poucza swych czytelników, że „mózg tak samo wydziela z siebie myśl, jak wątroba żółć, a nerki urynę."

Powyższe to zdanie, tak oczywiście niemożliwe, zwycięsko odparł Büchner; atoli walcząc na tym punkcie z Karolem Vogtem, zapędził się w materyalizm Moleschott'a, który był powiedział, że: „bez fosforu niema myśli; myśl jest ruchem materyi."

Krytykuje więc Büchner porównanie, uczynione przez Vogt'a; „gdyż uryna i żółć są to materye dotykalne, ważkie i dostrzegalne; są to prócz tego materye wydzielinowe, jakie ciało zużyło i odrzuciło, podczas gdy myśl bynajmniej nie jest materyą, którąby rozum wytwarzał i odrzucał." Czy więc myśl jest niezależna od materyi, jak to utrzymują spirytualiści? „Bynajmniej, powiada Büchner, gdyż myśl jest właśnie samem działaniem mózgu. Jeśli zbijam rozumowanie Vogt'a, to jedynie dla tego, że działanie maszyny parowej nie powinno być brane za jedno z parą, jaką ta maszyna wyrzuca." Büchner zatem uważa myśl jako wypadkową siłę mózgu: jest-to, jego zdaniem, skutek nerwowej elektryczności. Pisarz ten napisał dzieło pod tytułem *Siła i materya*, które popularyzuje teorye nowożytnego materyalizmu i stanowi jakoby jego podręcznik.

Moleschott, Büchner i większość dzisiejszych materyalistów jest zdania, że materya zawsze łączy się z siłą, gdyż siła jest istotową własnością materyi. Od ogólnej pod tym względem harmonii odstaje Edward Löwenthal, który wyraźnie powraca do dawnego atomistyczuego systemu Demokryta. Zarzuca on Moleschott'owi i Büchner'owi, że są materyalistami eklektykami. Jego zaś zda-

---

[1]) Oto niektóre z nich: Tableaux de la vie animale; Lettres physiologiques. Leçons sur l'homme, sa place dans la création et dans l'histoire de la terre.

niem, siła nie jest bynajmniej pierwiastkową własnością materyi; jest ona raczej tylko wynikiem nagromadzenia atomów.

Obok materyalistów, jawnie głoszących wszystkie następstwa swego systemu, bywa wielu pisarzy, utrzymujących jakoby, że nic wspólnego nie mają z materyalistami, a przyjmujących jednakże pewną część ich teoryi. Takimi są naprzykład pozytywiści. Głoszą oni, że liczą się tylko z faktami doświadczalnymi i że zagadnienie o istnieniu lub nieistnieniu substancyi i przyczyn wcale ich nie zajmuje; wszelako nie przeszkadza im to bynajmniej zwalczać kierunku spirytualistycznego i prawie zawsze stawać pod sztandarem doktryn materyalistowskich. Takimi materyalistami połowicznymi są także wszyscy transformiści, którzy teoryę ewolucyi rozciągają aż do duszy człowieka. Wszak-to dzieła właśnie Darwina przyczyniły się najwięcej do podniesienia uroku materyalizmu w oczach świata półmędrków.

Poszczególne błędy, torujące drogę lub pokrewne materyalizmowi, zbadamy i odeprzemy w oddzielnych artykułach „Słownika.“ Tu zaś zajmiemy się głównie systemem tych, co szczerze przyjmują zasady materyalizmu i nie cofają się przed żadnem ich praktycznem zastosowaniem i logicznem następstwem.

Tego rodzaju czysty materyalizm został nanowo potępiony przez Sobór Watykański: „Jeśliby kto nie wstydził się twierdzić, że po za materyą nic nie istnieje, niech będzie wyklęty. *Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, anâthema sit.*“ (Constit. *Dei Filius*, can. 2).

II. **Nauka materyalizmu i dowody przytaczane na jego poparcie.** — Cały materyalizm zamyka się w następującej formule: po za materyą nic nie istnieje; a przeto wytwarzające się we wszechświecie zjawiska, wszystkie bez wyjątku, są pewnemi tylko odmianami materyi.

Żeby ogólne to tło materyalizmu odświeżyć, usiłują nowocześni materyaliści zagarnąć dla swej szkoły wszystkie dane wiedzy doświadczalnej, i w tym celu głoszą, że wszelkie twierdzenie, które się nie wspiera na tych danych, jest urojone i złudne.

Różnorodne teorye tych nowoczesnych materyalistów streszcza Caro w następujących wyrazach [1]): „Jedna jedyna substancya w czynie, to znaczy w ruchu od początku wieków; jedna jedyna siła do nieskończoności urozmaicana, ale której rozmaite objawy sprowadzić się dają do jedności, a wszystkie zdolne się jedne w drugie przekształcać; jedno jedyne prawo, na pozór skutkiem ilości zastosowań rozliczne, ale w gruncie rzeczy będące tylko czystem prawem mechanicznem, — oto treść całej materyalistowskiej doktryny. Zasadniczym punktem jest w niej zasada o bezwzględnej jedności natury, — ta myśl mianowicie, że w tej rozmaitości zjawisk fizycznych, umysłowych i moralnych, nie bywa raptownego przejścia od jednego porządku form i zjawisk do innego tychże zjawisk porządku, którego poprzedni porządek zawiera w sobie uzasadnienie i którego określa warunki. W takim łańcuchu zjawisk, każde ogniwo niższe tłómaczy i wytwarza ogniwo wyższe. Czyli, że w materyi właśnie

---

[1]) Le matérialisme et la science, 2 édit. str. 116.

spoczywa pierwiastek ruchu, w ruchu znajduje się przyczyna życia. w życiu zaś — przyczyna myśli. Tak iż, wracając do pierwszego ogniwa tego łańcucha, widzimy, że myśl i życie są tylko pewnemi formami ruchu, stanowiącego wrodzoną odwiecznej materyi własność pierwotną. Co się zaś tyczy natury, to ponieważ nie ma ona pierwiastku transcendentalnego, przeto też po za sobą samą nie ma żadnego celu. Jest ona sama dla siebie przyczyną i celem, pierwiastkiem i stworzeniem, uzupełnieniem wreszcie, albowiem od pierwszego aż do ostatniego ogniwa w łańcuchu stworzeń jest ona identycznością i koniecznością."

Czas nam już wielki bliżej się rozejrzyć w rozmaitych częściach tego obszernego systemu. Rozróżnić w nim możemy teorye ogólne, zmierzające do wytłómaczenia nam wszystkich porządków istnienia, oraz teorye szczegółowe, stawiane dla wyjaśnienia pewnych poszczególnych działów wydarzeń w naturze.

I. *Teorye ogólne.* Teoryi tych dwie rózróżnić można, które zresztą łączą się ze sobą.

Pierwsza teorya. — Przyjęta-to powszechnie zasada, że dla wytłómaczenia pewnego jakiegoś zjawiska trzeba się uciekać do najmniejszej z przyczyn możliwych. Otóż materyaliści utrzymują, że materya wystarcza do wytłómaczenia wszystkich zjawisk możliwych. Z czego znów wnioskują, że nie należy uznawać innej przyczyny nad materyę. Wszystkie zaś przyczyny niemateryalne, którym my, spirytualiści, przypisujemy objawy porządku wyższego, to jest: pierwiastek życiowy, dusza, wolna wola, Bóg, — wszystkie te przyczyny są, ich zdaniem, mrzonką bez żadnej rzeczywistości. Jeźli mamy wierzyć tym materyalistom, to niema co rozróżniać pomiędzy jestestwami porządku niższego, a bytami porządku wyższego. Istnieje bowiem jeden tylko dział jestestw, których działanie względnie do okoliczności się urozmaica i sprowadza wszelki postęp i rozwój we wszechświecie. Wszystko się wreszcie redukuje do materyi i do ruchu tejże materyi. A zatem, to co doskonałe, jest wytworem tego, co niedoskonałe. Wyjaśnianie rzeczy wyższego porządku rzeczami niższego porządku, myśl — samemi tylko prawami fizyologii, życie — samemi tylko prawami chemii, fizyczne i chemiczne zjawiwiska — samemi tylko prawami geometryi i mechaniki, ruch mechaniczny — samą tylko materyą, — oto w kilku słowach pierwsza zasada materyalizmu.

Druga teorya. — Dawni materyaliści zwykli byli mawiać: „To tylko istnieje, co postrzegają zmysły: wszystko pozostałe jest złudzeniem." Nowożytni zaś materyaliści pewnik ten odświeżyli, strojąc go w pozory naukowe. Powiadają więc: „To tylko istnieje, co stwierdza wiedza doświadczalna." Rozumieją oni przez to wyłącznie tylko zjawiska dostępne dla zmysłów lub dostrzegalne przy pomocy noża, mikroskopu, analizy chemicznej i analizy spektralnej. Wykluczają zatem z dziedziny świata rzeczywistego wszystko to, co nie jest objawem zmysłowym, albowiem same tylko zjawiska zmysłowe mogą być przedmiotem tak pojmowanego doświadczenia. Żadnej przeto duszy, żadnego Boga! Według pozytywistów, cały obszar stworzenia, istniejący po za doświadczeniem, jest niepoznawalny; zdaniem materyalistów, niemasz tam nic rzeczywistego,

wszystko tam złudzeniem. Teleskop i skalpel chwytają te tylko zjawiska, które nawzajem z siebie wynikają: zjawiska te nie ujawniają nam żadnego zamiaru, żadnego planu ze strony natury. Mylimy się zatem, zdaniem tychże materyalistów, gdy uznajemy przyczyny celowe i boską opatrzność. Nie mają też, ich zdaniem, słuszności owi panteiści-naturaliści, którzy wyobrażają sobie istnienie siły immanentnej w materyi, która-to siła ma jakoby prowadzić świat podług pewnego planu. Materyalizm przyjmuje same tylko przyczyny sprawcze, które osiągają swe skutki sposobem mechanicznym, ślepym najzupełniej trafem.

Wreszcie, wiedza doświadczalna wskazuje, że jedne i te same przyczyny wytwarzają zawsze jedne i te same zjawiska. Z tego znów wnioskuje materyalizm, ze wszystko ulega prawom fatalizmu, a wolna wola i moralna odpowiedzialność człowieka są wyrazami bez znaczenia, czyli inaczej — złudzeniem.

„Wiedza, woła Moleschott *(Circulation de la vie)*, wydarła nareszcie idealizmowi berło, które on dzierżył od tylu wieków przeciw wszelkiej logice i sprawiedliwości... My dziś uznajemy już same tylko prawdy na doświadczeniu oparte i przez naukę stwierdzone... Bóg, dusza, wolność, nieśmiertelność, przyczyny celowe, wszystko-to są tylko słowa, wyrażające rozmaite siły przyrody.“

II. *Teorye poszczególne. — Materyalistyczna teorya o świecie nieorganicznym.* — Podług nowoczesnych materyalistów: 1) siły fizyczne są nieodłączne od materyi; 2) materya ta jest odwieczna i niezniszczalna; 3) również i te siły fizyczne są wieczne i niezniszczalne; 4) one-to wytwarzają zjawiska mechaniczne, fizyczne i chemiczne podług praw geometryi i mechaniki; wszystkie bowiem te zjawiska dają się ostatecznie sprowadzić do ruchu atomów.

I na czemże opieracie, moi panowie, te swoje twierdzenia? — Na danych wiedzy doświadczalnej, odpowiadają materyaliści.

1. Doświadczenie wszędzie i zawsze okazuje nam siłę, połączoną z atomami materyalnymi: dowód-to zatem, że siła ta jest od nich nieodłączna i że jest im wrodzona.

2. Lavoisier udowodnił, że pośród wszelkich układów lub rozkładów chemicznych we wszechświecie pozostaje zawsze taż sama ilość materyi, że ani jeden atom w niej nie przybywa, ani się jeden nie niszczy. Jest-to rzeczywiście reguła bez wyjątku, że waga całości złożonej równa się wadze pierwiastków składowych. Jeśli zatem materya nie może być ani na nowo wytworzona, ani zniszczona, musi koniecznie być wieczna, nigdy nie miała początku i nigdy końca mieć nie będzie.

3. To co Lavoisier wykazał odnośnie do materyi, udowodniono również odnośnie do sił materyalnych. Ruch mechaniczny wytwarza ciepło, a ciepło znów wytwarza ruch mechaniczny; zauważono to już od dawna; ale co nauka dzisiejsza mogła stwierdzić sposobem doświadczalnym i z najzupełniejszą dokładnością, to, że ciepłota ciepła zachowuje ciągłą równowagę mechaniczną; że w przemianie ciepła w ruch albo ruchu w ciepło żaden ruch się nie zniszczy bez odpowiedniej jego przemiany w równomierne ciepło, i odwrotnie. Mamy zatem pewną podstawę przypuszczać, że to co stwierdzamy odnośnie do ciepła, stwierdzić się też da odnośnie do wszystkich

sił fizycznych. Z tego znów wynika, że we wszechświecie przechowuje się zawsze jedna i ta sama ilość sił fizycznych; ani się ona wytwarza ani się niszczy. Zdaniem przeto materyalistów, trzeba przyznać sile materyalnej to, co jeden z nich, Büchner, nazywa nieśmiertelnością siły, to znaczy trzeba przyznać jej wieczność. Z chwilą gdy niepodobna siły wytworzyć lub zniszczyć, trzeba ją uznać wieczną.

4. Nietylko, że siła ta nie jest równoważna we wszechświecie, ale jest to jedna i taż sama siła, odnajdująca się we wszystkich mechanicznych i fizycznych zjawiskach. I w istocie, teorya *jedności sił fizycznych*, która wszystkie siły sprowadza do ruchu, opiera się na mnóstwie dowodów doświadczalnych. Posłuchajmy naprzykład, co o tem mówi prof. Sénarmont, przytoczony przez Saigey'a w *Physique moderne*, str. 216: „Niegdyś każda grupa faktów przyznawała sobie swój odrębny pierwiastek. Tak więc ruch i spoczynek miały wyniknąć z sił dość źle określanych, a które zwykło się zwać mechanicznemi. Zjawiska ciepła, elektryczności, światła, wyprowadzano z tyluż odnośnych czynników, z fluidów obdarzonych odrębnem działaniem. Tymczasem głębsze badania wykazały, że to pojęcie o rozmaitych odrębnych i różnorodnych czynnikach pochodziło w gruncie rzeczy jedynie stąd, że postrzeganie tych rozmaitych rodzajów zjawisk odbywa się w ogóle przy pomocy rozmaitych organów zmysłów, jako też stąd, że te zjawiska, odnosząc się bardziej szczegółowo do naszych zmysłów, wywołują w nas z konieczności pewne odrębne wrażenia. Ta zatem pozorna różnorodność nie tyle-by leżała w samej naturze fizycznego czynnika, ile raczej w działaniu narzędzia fizyologicznego, które urabia nasze wrażenia. Tak, że przenosząc naprzykład—na przekór wszelkiej słuszności—różnice zjawisk ze skutku na przyczynę, miałoby się w rzeczywistości zjawiska pośredniczące, przez które mamy świadomość zmian raczej materyi, aniżeli świadomość samej istoty tych zmian... Wszystkie zjawiska fizyczne, jakiejkolwiek byłyby natury, zdają się w gruncie rzeczy być tylko objawami jednego i tegoż samego czynnika pierwiastkowego."

Mamy również prawo przypuszczać, że te przemiany chemiczne powinny być przypisane działaniu sił fizycznych, jakie przebywają w substancyach, wzajem się z sobą łączących. Posłuchajmy, co o tem mówi Huxley (*Revue scientifique*, 17 Lipiec 1869): „Gdy wskutek połączenia w odpowiednim stosunku wodoru z kwasorodem i przeprowadzenia przez tę mieszaninę iskry elektrycznej, wytworzy się woda, to pytamy, skąd się biorą własności wytworzonego przed chwilą ciała. Wszak nie przypuszczamy owej tajemniczej siły, zwanej niegdyś *aquositas*, występującej niegdyś w nauce i zajmującej miejsce niedokwasu wodorodu; nie wahamy się twierdzić, że czy w ten czy w inny sposób, rzeczone własności wody pochodzą z własności składających ją pierwiastków. Prawda, że niema najmniejszego podobieństwa pomiędzy własnościami wody i własnościami obu wytwarzających się gazów. Pomimo to uczony żyje w przekonaniu, że przyjdzie chwila, kiedy wskutek postępu wiedzy będziemy mogli tak samo łatwo przechodzić od własności wody do własności składających ją gazów, i odwrotnie, jak dziś możemy wyprowadzić ruchy wskazówek zegarka z urządzenia różnych jego części składowych."

Z powyższych uwag wnioskują materyaliści, że nauka nowożytna, sprowadzając wszystkie siły i wszystkie własności świata nieorganicznego do ruchu, potwierdza materyalistyczne ich pojęcie o wszechświecie. I w istocie, skoro się przypuści jedność sił fizycznych, to wtedy wszystkie zjawiska dostrzegane przez mechanikę, fizykę i chemię, wynikać będą podług jednego prawa z krążenia ruchu po wszystkich atomach materyi.

III. *Materyalistyczna teorya o świecie organicznym.*

1. Życie, powiadają materyaliści, wytworzyło się w łonie materyi martwej skutkiem szczęśliwego zbiegu pierwiastków chemicznych, wchodzących w skład komórki żyjącej. 2. Komórka żyjąca rozwinęła się dzięki pomyślnym warunkom i wytworzyła inne komórki; komórki te dostarczyły materyału na budowę tkanek i rozmaitych organów, jakie się wytworzyły i sharmonizowały w organizmy więcej doskonałe, a stopniowy rozwój tych organizmów stworzył rozmaite gatunki roślin i zwierząt, jakie odnajdujemy w wykopaliskach albo też jakie były współczesne człowiekowi.

Na poparcie tych mniemań przytaczają materyaliści następujące dowody:

1. Chemik rozkłada komórkę żyjącą. Znajduje w niej kwasoród, węglan, wodoród i bardzo rozmaite pewne materye mineralne. Jest-to dowód, w mniemaniu materyalistów, że komórka utworzyła się w skutek samego tylko znalezienia się składowych jej pierwiastków w pomyślnych warunkach.

My zaś odpowiadamy na to materyalistom, że chociaż chemik mógł przeprowadzać analizę substancyi żyjącej, to jednak dotychczas nie mógł on robić jej syntezy, czyli nie mógł tej substancyi żyjącej z jej składowych pierwiastków rekonstytuować. Materyaliści nam znów odpowiadają, że natura posiada sposoby, jakich nie może zastosować w swych doświadczeniach uczony, że zresztą zarzut nasz powyższy stracił wszelkie znaczenie, bo w istocie Berthelot'owi udało się niedawno sztucznie odtworzyć substancye organiczne: etery, alkohole, cukry. Tym sposobem odtąd chemia organiczna łączy się z chemią mineralną i, w przekonaniu materyalistów, ma się pewną podstawę przypuszczać, że przyjdzie kiedyś dzień, ktedy laboratorya chemiczne stworzą jestestwa żyjące ze wszystkimi organami ich ciała, tak samo jak stworzyły już cukry i alkohole.

Na to znów zarzucamy materyalistom, że wytwarzana przez chemików materya organiczna nie pochodzi z materyi żyjącej. Nie może ona ani się zasilać, ani rozmnażać; podobna jest zatem, co najwyżej, do materyi organicznej martwej.

Nadto, zarzucamy i to jeszcze materyalistom, że istota żyjąca rodzi się tylko z zarodka, wytworzonego przez istotę żyjącą. Jesteśmy bowiem zdania, że nie istnieje żadne samorodztwo, to znaczy, że organizmy żyjące nie wytwarzają się przez samo tylko działanie fizycznych i chemicznych sił materyi. Wniosek ten można było dawniej podawać w wątpliwość, ale doświadczenia Pasteura przechyliły ostatecznie szalę na stronę przeciwników samorodztwa.

Rozumowanie nasze odpierają materyaliści uwagą, że jeśli wyrobione w laboratoryach materye organiczne nie żyją, to jeszcze nie dowód, aby kiedyś nie mógł się znaleść sposób uzdolnienia ich do życia. Zresztą, materyaliści myślą nawet udowadniać, że różni-

ca, zachodząca pomiędzy istotami żyjącemi a nieżyjącemi, bynajmniej nie jest bezwzględna. Uważają bowiem, że życie zaznacza się przedewszystkiem harmonijną jednością składowych części istoty żyjącej, oraz ich funkcyi. „Każda istota organiczna, powiada Cuvier [1]) tworzy pewną całość, pewien doskonały system, którego wszystkie części wzajem sobie odpowiadają i przyczyniają się do jednego i tego samego ostatecznego czynu przez wzajemne na siebie oddziaływanie. Otóż, mówią dalej materyaliści, cecha ta odnajduje się w krystalizacyach ciał organicznych, a niema jej jeszcze w zjawiskach porządku życiowego, co właśnie zarzuca jakoby pomost nad przepaścią, dzielącą świat żyjący od świata martwego. Liczne fakta mają popierać oba te twierdzenia materyalizmu.

Naprzód, jedność i porządek wszystkich części ciała organicznego wytwarza się mechanicznie w krystalizacyach, które odbywają się wówczas, gdy ciało jakieś przechodzi ze stanu ciekłego do stanu stałego. Ciało to bowiem wówczas nabiera form prawidłowych i geometrycznych. Co więcej, każdy gatunek ciał ma swój odrębny i zawsze jeden i ten sam typ, który dozwala ciało to rozpoznać i właściwie opisać. Tak samo więc są gatunki krystaliczne, jak są gatunki żyjące, a w każdym z tych gatunków skupiają się obok siebie molekuły tak, jak gdyby słuchały jakiegoś z góry powziętego planu albo typu.

Powtóre, jestestwa żyjące nie zawsze noszą na sobie te cechy bezwzględnego pomiędzy rozmaitemi częściami stosunku, jakie powinnyby je rozróżniać. Dowodzi zaś tego, zdaniem materyalistów, to, że bywają pewne jestestwa, które można krajać i dzielić tak jak ciała nieorganiczne, a których wszelako części stają się całkowitem zwierzęciem, żyjącem zupełnie tak samo, jak całość, od której oderwane zostały [2]). Z faktów tego rodzaju wnioskują materyaliści, że różnica, jaka dzieli królestwo organiczne od królestwa minerałów, nie jest absolutna, a tem samem, że życie jest wypadkową fizycznych sił materyi.

Nie przekonywają materyalistów nawet dowody, jakie Pasteur przeciwstawił ich teoryi samorodztwa. Boć w rzeczy samej, doświadczenia uczonego chemika dotyczą organizmów dosyć złożonych. Zdaniem materyalistów tymczasem, zwykłe żyjące komórki niższego porządku miały się wytworzyć same z siebie i bez zarodka. Zresztą warunki środowiska nie były i nie są wszędzie te same, jakie Pasteur doświadczeniu poddawał. Wreszcie, gdy się porównywa materyę organiczną, wytworzoną w laboratoryum chemika, z materyą martwą, to trzeba się domyślać, — zgodnie z tem co mówią materyaliści, że materya martwa mogłaby być zdolną do życia, gdyby umieszczona została w warunkach pomyślnych. Dowód na to podają materyaliści ten, że zwierzęta pozbawione życia mogą ożyć napowrót. I w istocie, doświadczenie poucza, że organizmy, które się zdawały być martwymi, wykonywają niekiedy na nowo funkcye życiowe. „Zamrożone i całkowicie zlodowaciałe żaby, poczwarki, motyle wystawione na zimno i do tego stopnia skostniałe, że przy uderzeniu wydają odgłos jak kawałki kamienia, po powolnem rozgrza-

[1]) Discours sur les révolutions du globe.
[2]) *Janet.* Le materialisme contemporain, 4 Edit. str. 83.

niu powracają najzupełniej do życia. Bywają pewne gatunki robaków, stanowiące jednakże organizmy już dosyć wysokie, które dają się poprostu ususzyć. Aczkolwiek nieruchome, a nawet nieco zdefigurowane, zdają się one być najzupełniej martwymi, to jednak skoro napowrót złożone zostaną w miejscu wilgotnem, niebawem życie się w nich odradza" [1]).

Inny znów argument, na który się powołują materyaliści, jest ten, że począwszy od Kartezyusza aż do naszych czasów, tłómaczenie zjawisk życiowych ogólnemi prawami materyi czyniło i jeszcze za dni naszych czyni ustawiczne postępy. — Prawda, nikt temu nie przeczy. „Fakt oddychania, powiada Janet (Ibid. str. 91), od czasów Lavoisier'a bywał sprowadzany do czysto chemicznego zjawiska palenia się. Doświadczenia czynione ze sztucznem trawieniem, zapoczątkowane przez Spalanzani'ego, a później przez tylu znakomitych fizyologów udoskonalane, zdają się również dowodzić, że trawienie jest tylko objawem chemicznym. Dokonany przez Dutrochet'a wynalazek endozmozy zbliżył fakt połykania do zjawisk włoskowatościowych, a świeże odkrycia Grahama rzuciły dużo światła na proces wydzielania wilgoci ciał. Elektryczność, aczkolwiek nie może wytłómaczyć wszystkich zjawisk, jak to myślano niegdyś za czasów pierwotnego upojenia wynalazkiem Galvani'ego, nie mniej jednak jest ona głównym czynnikiem ciał organicznych i ma z pewnością wielkie znaczenie w teoryi ruchu. Mechaniczna teorya ciepła dalej może, aniżeli jakakolwiek inna teorya, posunęła możliwość fizycznego wytłómaczenia życia. Czyż to nie jest pierwszorzędny wypadek w życiu owa przemiana ciepła w ruch, — zjawisko, które łatwo spostrzegać możemy w rozmaitych maszynach, a którego zasadnicze prawa najdokładniej są znane? Wreszcie, na długo przed wszelkiemi odkryciami, w samych nawet czasach Decartes'a, szkoła Borelli'ego stosowała teorye mechaniki do ruchu ciał żyjących. Otóż, ze wszystkich tych danych zdaje się wynikać, że bardzo wielka ilość zjawisk życiowych może się odtąd tłómaczyć prawami fizyki i chemii; co się zaś tyczy tych zjawisk, które się dotąd opierają jeszcze naszemu badaniu, to czyż nie możemy przypuszczać, że i do ich zrozumienia z czasem dojdziemy?"

Ale zupełnie inaczej stawiają swe wnioski materyaliści. Posłuchajmy Moleschott'a. Ten całe życie zasadza na wzajemnym stosunku martwych pierwiastków materyi. „Butelka, powiada on, zawierająca węglan amoniaku, chlorynę potażu, fosfad sody, wapno, magnezyę, żelazo, kwas siarczany i krzemionkę — oto macie cały pierwiastek życiowy."

2. Wytłómaczywszy w ten sposób powstanie komórki żyjącej, komórce tej przypisują następnie materyaliści utworzenie tkanek, różnych organów ciała oraz wszystkich gatunków zwierzęcego i roślinnego królestwa, a dowody swe opierają zawsze na danych wiedzy doświadczalnej.

Niegdyś przyrównywano ciało żyjące do maszyny, dla której zrobione były wszystkie organa; „organizacya, mawiał Hunter, daje się sprowadzić do mechanicznego połączenia części." Teorya

[1]) *Perrier.* Anatomie et physiologie animale, str. 270.

ta, jak powiada Robin [1]), nie da się już utrzymać. Gdyby się ją przyjęło, należałoby przypisać życie trupowi, który się jeszcze nie rozpadł; należałoby je przypisać jestestwom kopalnym, które zachowują kształt i budowę wszystkich organów zwierzęcia żyjącego, jakkolwiek materya żyjąca już dawno została zniszczona i przez skamieniałość zastąpiona. Nie zewnętrzna zatem budowa stanowi organizm żyjący, lecz materya, która go tworzy, lecz komórki, które istnieją przed wszelkiem tego organizmu urządzeniem mechanicznem.

Komórka jest początkowo prostym zarodkiem, który waha się pomiędzy życiem a śmiercią. Umieszczony w warunkach niepomyślnych, zarodek ten ginie; umieszczony zaś w środowisku odpowiedniem, rozwija się on, rozmnaża i względnie do okoliczności, w jakich się znajduje, oraz potrzeb, jakich doświadcza, tworzy rozmaite tkanki, które się wzajem uzupełniają i tworzą organa. Początkowo bowiem nie tworzy się organ, lecz stopniowo ukazują się tkanki i tak się względnie do warunków umieszczają, że z ich nagromadzenia wynika organ. Skutkiem zmian, zachodzących w całym ogóle okoliczności, w jakich się ten organ znajduje, może się on nawet całkowicie przekształcić — u gatunków niższego rzędu — w organ zupełnie inny, i przybrać funkcye zupełnie odmienne. Zauważyć się to daje naprzykład przy badaniu rozwoju pierścieniowatych albo nawet skorupiaków, jak np. krewetów i raków. Skorupiaki te składają się z szeregu pierścieni; od każdego z tych pierścieni wychodzą dwa symetryczne organa, z których jedne służą do chwytania i żucia pokarmów, drugie do lokomocyi albo pływania. Otóż, powiada Perrier, (op. cit. str. 63): „rozwój zwierzęcia odbywa się w ogóle w ten sposób: pierścienie powstają kolejno w tylnej części zwierzęcia; każdy z tych pierścieni zaopatrzony jest w jednę parę przyrostków, które wspomagają trzy pary pierwotnych łapek w ich miejscozmiennych czynnościach; ale w miarę ukazywania się nowych przyrostków, pierwotne te łapki zmieniają pozycyę; umieszczone początkowo w okolicy żołądka, przechodzą następnie powoli w okolice grzbietu; dwie pierwsze pary przyrostków przekształcają się w dwie pary macków dojrzałego skorupiaka; trzecia para tworzy żuchwy. Zaś pary łapek, jakie się po nich ukazały w tylnej części zwierzątka, w skutek zmian ogólnych podlegają i one pewnym analogicznym zmianom, przestają już służyć do lokomocyi, a natomiast nabierają cech kleszczy i kleszczowatych łapek. Czujemy się więc w prawie, powiada tenże autor, wypowiedzieć następujące bardzo starannie rozważone zdanie: *Macki, kleszcze, żuchwy i kleszczowate łapki skorupiaków są zwykłemi tylko łapkami, w ciągu rozwoju zwierzątka od pierwotnego swego zadania odwróconemi i do spełniania nowych czynności zastosowanemi.*“

A zatem komórki, względnie do okoliczności, w jakich się znajdują, wytwarzają tkanki i rozmaite organa ciała zwierzęcia lub rośliny.

Niemniej jednak anatomiczne te ich pierwiastki nie zachowują względem siebie rzeczywistej niezależności. „Oderwijmy naprzykład, powiada jeszcze Perrier (Ibid. 237), od danego jakiegoś organizmu grupę anatomicznych pierwiastków i przenieśmy ją w inne środo-

[1]) Revue des cours scientifiques, 1-re serie, t. I.

wisko, podobne lub nawet poprostu tylko analogiczne z tem, w jakiem ona żyła, grupa ta rzeczonych pierwiastków dalej prowadzić będzie toż samo istnienie co przedtem. Kuleczki krwi są to pierwiastki żyjące; weźmy z jednego człowieka pewną ilość krwi, a wprowadźmy ją w żyły innego człowieka, kuleczki te nie przestaną spełniać wszystkich swych dawnych czynności; na tym właśnie fakcie opiera się operacya wprowadzania krwi do organizmu. Ciekawsze jeszcze rezultaty otrzymał Paweł Bert. Odkroiwszy u bardzo młodego szczura bądź łapkę, bądź część jakąś ogona, wprowadził te organa pod skórę innego starszego szczura. Otoż, organa te, zamknięte tym sposobem wpośród tkanek, w których mogły czerpać pożywienie podobne do tego, jakie otrzymywały poprzednio, nie tylko że żyły nadal, ale nawet stały się dwa razy większe... A zatem, skoro w czynnościach pierwiastków anatomicznych istnieje taki zadziwiający porządek, skoro wspólne środowisko, w którem pierwiastki te żyją, a które jednocześnie bezustannie się wyrabia i przez wszystkie te pierwiastki zmienia, które wspólnem działaniem wszystkich się podtrzymuje w istnieniu, skoro, powiadam, środowisko to zaprowadza ścisłą pomiędzy tymi pierwiastkami łączność, to nie mniej jednak jest prawdą, że każdy z tych pierwiastków żyje życiem własnem, osobistem, i zachowuje się tak, jak gdyby był sam jeden; sposób jego istnienia w tem środowisku da się porównać do sposobu istnienia jestestw jednokomórkowych, jakie się rozwijają w tak olbrzymiej ilości w pewnych płynach i powodują to, co zwykliśmy nazywać fermentacyą."

Z tych to właśnie danych materyaliści wnioskują, że tworzenie się najbardziej nawet złożonych ciał żyjących i różne ich czynności są poprostu skutkiem i wypadkową odpowiedniego zestawienia komórek żyjących. Tłómaczą więc oni wszystkie zjawiska życia, wyłączając najzupełniej pierwiastek życiowy. W ich rozumieniu, nie całość żyjąca jest przyczyną części składowych, lecz części składowe są przyczyną całości żyjącej. Składowe te części nie mają innych przyczyn prócz połączenia komórek, które do środowiska przystały i do siebie wzajem się dostroiły; same te komórki są wypadkową połączeń czysto chemicznych. Materyaliści tłómaczą tu życie i najbardziej złożone jego objawy samą tylko grą sił fizycznych, grą może bardziej złożoną, ale podległą tym samym prawom mechanicznym, co materya nieorganiczna.

3. Oto więc mamy przed sobą materyalistyczną teoryę o początku gatunków roślinnych i zwierzęcych. Miałyby się one wszystkie wytwarzać jedne z drugich, bez żadnego współudziału przyczyn wyższych, przez samo tylko zastosowanie praw materyi organicznej. Rozmaitość tych gatunków miałaby pochodzić z odrębnych okoliczności, w jakich każdy z nich powołany został do życia. Teorya ta o pochodzeniu gatunków, w przekonaniu materyalistów, jest tylko logicznym wynikiem ich teoryi o pochodzeniu życia i o wytwarzaniu się jednostek żyjących. Boć skoro jedynej przyczyny całego organizmu jestestwa żyjącego szukać trzeba tylko w materyałach anatomicznych tegoż jestestwa, to organizm ten zmieniać się powinien, skoro same te materyały podlegają zmianom czy to w samych sobie, czy też w stosunku swym do środowiska, w jakiem żyją. Prócz tego jako dowód *à priori* zmienności gatunków przytaczają jeszcze materyaliści wszystkie argumenta fa-

któw, dostarczanych im przez transformistów. Nie będziemy ich tu wspominali; znajdzie je czytelnik w art. *Transformizm.*

Słowem, materyalistyczna teorya o świecie organicznym streszcza się w tych dwóch twierdzeniach: 1) Komórka żyjąca jest zwykłą tylko całością chemiczną, i 2) ta właśnie komórka żyjąca wytwarza wszystkie jestestwa organiczne i tłómaczy wszystkie zjawiska, królestwu roślinnemu i królestwu zwierzęcemu właściwe.

4. *Materyalistyczne wyjaśnienie myśli.* Swą teoryę o życiu stosują materyaliści do człowieka. Człowiek więc jest, podług nich, zwykłem tylko nagromadzeniem komórek, albo też, jeśli kto woli, chemicznym wytworem wodorodu, węglanu, kwasorodu, azotu i innych niektórych kruszców, szczęśliwie dobranych.

Ależ, powiadają na to zwolennicy spirytualizmu, człowiek ten wyróżnia się przecież pojęciami ogólnemi, sądami absolutnymi.....

Nic to nie przeszkadza, wołają na to materyaliści, objawy te znajdują się i u zwierzęcia, tylko w niższym nieco stopniu; zarówno u człowieka jak u zwierzęcia są one wypadkową wszystkich organicznych działań mózgu.

Aby udowodnić, że myśl ludzka jest tej samej natury co zmysłowe wrażenia zwierzęcia, usiłują materyaliści wywyższyć instynkta zwierząt, a obniżyć poziom rozumu człowieka. Próbują więc drogą psychologicznego rozbioru wykazać, że najpodnioślejsze rodzaje naszego poznania wytwarzają się mechanicznie przez associacyę czyli kojarzenie wrażeń. Najprzedniejsze dowody, przytaczane na poparcie tej teoryi, znaleść można w artykułach: *Dusza zwierzęca*, *Duchowość duszy*, *Associacyonizm*, *Wolna wola*, *Transformizm.*

Dzisiejsi wszakże materyaliści, próbując dowieść, że myśl jest działaniem, albo nawet, jak się wyraża Vogt, wydzieliną mózgu, uciekają się przedewszystkiem do względów fizyologicznych.

Pomieszawszy w ten sposób rozum człowieka i zmysłowe władze zwierząt, materyalizm tak rozumuje: Wszędzie, gdziekolwiek dostrzega się mózg czyli gruczołki nerwowe, ma się przed sobą istotę, obdarzoną do pewnego stopnia władzą poznawania; wszędzie zaś, gdzie niema mózgu, niema też i myśli; wreszcie rozum i mózg wzmagają się lub obniżają zawsze w jednakowym stosunku; dowódto, że myśl jest wytworem mózgu.

Przeciwnicy nasi nie kładą zbyt wielkiego nacisku na dwa pierwsze punkta, które im się wydają do udowodnienia niemożliwe; natomiast jednak usiłują udowodnić punkt trzeci, t. j. że rozum się wzmaga w miarę wyrabiania się mózgu.

Nie mniej jednakże nie zgadzają się między sobą w określaniu cech, mających oznaczać doskonałość mózgu i mających być źródłem rozumu. Liebig powiada, że „jest rzeczą naukowo dowiedzioną, iż siła rozumowa każdej istoty pozostaje zawsze w prostym stosunku do pojemności, wagi, kształtu i chemicznego składu mózgu.“

Moleschott kładzie wielki nacisk na chemiczny skład mózgu. „Pierwiastkiem myśli, powiada on, jest fosfor, tak że jako ostatni wyraz psychologii można postawić zasadę: *bez fosforu niemasz myśli.*“ Dodaje przytem, że mózg ludzi genialnych ma zawierać 4,50% fosforu, mózg ludzi zwykłych 2,50%, mózg idyotów 1%; wreszcie mózg waryatów, których pojęcia bywają nadmierne i przesadne, 5% i więcej.

Büchner utrzymuje, że psychologiczne władze człowieka zależą głównie od pojemności mózgu, a nadewszystko od rozległości zewnętrznej powierzchni, jaką wytwarzają zwoje i zakręty mózgowe.

Jakiekolwiek wszakże byłoby względne znaczenie tych cech powyższych, to pewna, jak uważają materyaliści, że wszelkie naruszenie czyli uszkodzenie mózgu sprowadza niechybnie choroby umysłowe.

Nie mniej również jest rzeczą pewną, że wiele władz umysłowych jest umiejscowionych w pewnych określonych okolicach półkul mózgowych. Gall przez swe przedwczesne twierdzenia zdyskredytował tę zasadę, ale nowożytne poszukiwania naukowe wykazały, że władza mówienia jest umiejscowiona w trzecim lewym zwoju czołowym. Tem się też tłómaczy dziwna owa choroba, którą nazywają *afazyą* czyli brakiem mowy. Dotknięte nią osobniki zachowują całą jasność pojęć, aczkolwiek bywają niezdolne do ich wyrażania. Dziwniejszą jeszcze od powyższej chorobą jest *agrafia*, czyli brak władzy pisania. *Agrafia* wytwarza się niekiedy bez *afazyi*. Chory, który umiał pisać zanim został dotknięty chorobą, zachowuje nadal władzę wypowiadania wyrazów, ale nie może ich pisać. Dowód-to, że siedlisko władzy pisania, tak samo jak siedlisko władzy mówienia, jest umiejscowione i jedno od drugiego niezależne.

A przeto, rozumują materyaliści, jeśli władze umysłowe tak podniosłe, jak władze mówienia i pisania, znajdują się w mózgu, jeśli różnice w układzie tego mózgu pociągają za sobą różnice w intelligencyi, jeśli wreszcie niemasz mózgu bez poznawania, a poznawania bez mózgu, czyż to nie stanowczy dowód, że to mózg, i to sam mózg tylko, wytwarza myśl ludzką?

5. *Materyalistyczna teorya o Bogu, o wolnej woli, o moralności, o sztukach pięknych, o stosunkach społecznych.*

Boga, duszę, wolną wolę, moralność, sztuki piękne, stosunki społeczne rozważać można albo w pojęciach, jakie ludzie sobie o tych rzeczach wytwarzają, albo też w przedmiotowej ich rzeczywistości, pojęciom tym odpowiadającej.

Że ludzie wytwarzają sobie o tych rzeczach pewne pojęcie, temu zaprzeczyć niepodobna, i materyaliści tego nie przeczą; ale, bratając się z idealistami (Ob. art. *Idealizm)*, przypisują te pojęcia pewnemu czysto podmiotowemu skojarzeniu się pierwiastków, które nam zestawiać obok siebie każe albo nasze usposobienie wewnętrzne, albo zewnętrzne okoliczności, w których żyjemy. Pojęcia te zatem mają być wytworami fizyologicznymi, podobnymi do pewnych połączeń chemicznych. Dla tego też mógł powiedzieć Vogt, że mózg tak samo wydziela myśl, jak wątroba wydziela żółć (ob. art. *Associacyonizm*, *Moralność)*.

Zachodzi tedy pytanie, czy istnieje taka rzeczywistość przedmiotowa, którąby odpowiadała wytworzonym w nas tym sposobem pojęciom? Ponieważ, według materyalistów, istnieją same tylko substancye i siły materyalne, i ponieważ one wystarczać mają do wytłómaczenia początku i rozwoju wszystkich zjawisk we wszechświecie, przeto, zdaniem tychże materyalistów niema ani Boga, ani duszy.

Również i wolna wola ludzka nie istnieje. Jest-to tylko czyste złudzenie: boć siły natury działają zawsze z nieubłaganą konie-

cznością. Nie dostrzega się wszystkich okoliczności danego jakiegoś zjawiska, i myśli się przez to, że uchyla się ono od zwykłych praw świata. Tym sposobem wiara w wolność woli ludzkiej ma być owocem naszej niewiadomości. Ale niewiadomość nie znosi praw istniejących. Wszystko podlega determinizmowi, zarówno człowiek, jak jestestwa niższego rzędu (ob. art. *Wolna wola).*

Materyalizm uznaje istnienie moralności, sztuk pięknych, społeczeństw. Atoli nie chcąc pozostawać w oczywistej sprzeczności z samym sobą, widzi się zmuszonym gruntownie zmienić powyższe pojęcia. Moralność, której wszystkie pierwiastki pochodzą z naszych wrażeń, może się opierać tylko na przyjemności i wyrachowaniu. Moralność bez wolnej woli nie może obejmować w sobie zobowiązań prawdziwych. Mało ma wpływu na massy ludowe moralność bez sankcyi życia przyszłego. Moralność bez Boga jest moralnością, w której niema mowy o obowiązku. Taką-to jest z konieczności rzeczy moralność materyalizmu (ob. art. *Moralność).*

Materyalizm obala wiarę we wszelkie ideały, stojące po nad materyą, a przeto etyka jego jest czysto realistyczna.

Wreszcie, skoro moralność nie wkłada żadnego obowiązku, skoro człowiek nie jest wolny, to stosunki społeczne nie opierają się na zobowiązaniach wzajemnych. Siła zatem będzie jedynym węzłem, mogącym ludzi ze sobą jednoczyć. Wola i powodzenie silniejszych będą prawami, wobec których słabi będą musieli się ugiąć. I bywają materyaliści, którzy się nie lękają brutalności tych wniosków! Owszem przyznają, że one logicznie wynikają z ich naukowego systemu. Inni znów szukają podstawy moralności społecznej w korzyściach i w dobrobycie przeważnej większości ogółu społecznego. Dobrobyt ten będzie zabezpieczony przez krążenie bogactwa, stanowiącego stopień najwyższy, do jakiego dosięgnąć może krążenie materyi. To tedy krążenie materyi jest ideałem najwyższym. W niem widzą materyaliści prawo moralności i obowiązku. „Wszelki trud człowieka, powiada Moleschott *(Sisième lettre)*, dokonywa się na drogach, które się zbiegają, jakby jakie promienie w kole, które przebiedz musi materya. Względnie do stopnia naszej wiedzy, walka ta zbliża się lub oddala od środka. O ile jaśniej poznajemy, że pracujemy nad wyższym rozwojem ludzkości drogą rozsądnego połączenia kwasu węglanego, amoniaku, soli, wody i t. d., tem szlachetniejszą staje się walka i praca, za pomocą których staramy się najkrótszym sposobem ustalić w obrębie tego koła krążenie pierwiastków.“ Słusznie też uważa Caro (Ibid. str. 115), że kwestya społeczna nie spoczywa już w ręku polityka i ekonomisty, lecz znajduje się całkowicie w ręku naturalisty.

III. **Odparcie materyalizmu.**—Widzieliśmy, że materyalizm porusza większą część zagadnień, które badamy w niniejszym *Słowniku.* Zbyteczna rzecz przeto poruszać je tu ponownie; znaleść je można wyłożone w art. *Bóg*, *Stworzenie*, *Opatrzność*, *Dusza*, *Dusza zwierzęca*, *Nieśmiertelność*, *Duchowość duszy*, *Wolna wola*, *Moralność*, *Assocyacyonizm*, *Życiowy pierwiastek*, *Transformizm* i t. d.

Tu zaś ograniczymy się tylko na wykazaniu nicości argumentów, przytaczanych na swą obronę przez materyalistów. Pozostaniemy więc tu na stanowisku odpornem, wstrzymując się od podawania jakichkolwiek pozytywnych dowodów nauki chrześcijańskiej.

Przedewszystkiem zaznaczyć musimy, że aczkolwiek materyalizm przedstawia liczne na swą obronę dowody, nie jest to wszakże bynajmniej skutkiem jakiejś obfitości argumentów, jakąby się odznaczał. Wcale nie. Wszystkie te argumenta są mu konieczne dla swej przeciw nam obronie; co zresztą łatwo zrozumieć. Wszak materyalizm utrzymuje, że wszystko sprowadza się do materyi. Co do nas zaś, to nie przeczymy istnienia materyi i jej praw, ale twierdzimy, że obok materyi martwej są inne jeszcze pierwiastki, których materya zastąpić nie może, jak np. Bóg, dusza, wolna wola, życie. Przeciwnicy nasi zatem powinniby dowieść, że materya we wszystkich rodzajach zjawisk wyjaśnia nie jakiś szczegół tylko, ale całość danego zjawiska i to wyjaśnia wyłącznie sama. Gdy im udowodnimy, że dla wytłómaczenia nie już wszystkich, lecz jednego tylko faktu, konieczny jest Bóg, dusza, pierwiastek życiowy, wtedy wygrywamy całą sprawę, bo zadajemy im cios śmiertelny i cała ich teorya runie. A zatem, dosyć byłoby wynaleść jeden brak tylko w tym olbrzymim ich rynsztunku. Jakoż mamy nadzieję jasno wykazać, że ta groźna materyalistyczna teorya wszędzie ustępuje miejsca naszym wywodom, i że pomimo naukowego pokostu, jakim się lubi powlekać, od stóp do głów stoczyła ją rdza; dowody bowiem, na które się materyalizm powołuje, wcale nie zamykają w sobie tych wniosków, jakie z nich myśli wyciągać materyalizm. Powróćmy tedy raz jeszcze do wszystkich tych teoryi, któreśmy przed chwilą wyłożyli.

I. *Odparcie ogólnych teoryi materyalizmu.*

Pierwsza teorya.—Mówią nam materyaliści, że dla wyjaśnienia jakiegokolwiek zjawiska trzeba się uciekać do najmniejszej z przyczyn możliwych. Zgadzamy się na to chętnie, razem z naszymi przeciwnikami. Dodają oni jednak nadto, że materya martwa i jej własności wystarczają do wytłómaczenia wszystkich rodzajów zjawisk. Otóż, to właśnie uważamy za błędne. Wyjaśniają oni bowiem tym sposobem rzecz doskonałą przez *niedoskonałą*, życie fizyologiczne przez materyę martwą, a myśl przez życie fizyologiczne.

Tymczasem jedno z dwojga. Albo materyaliści uważają, że jestestwa wyższego rzędu, jak roślina, człowiek i t. d. posiadają w sobie to, co żadną miarą nie znajduje się w materyi nieorganicznej, a wtedy mają przeciw sobie najoczywistszą zasadę, że *więcej* nie może być wytworzone przez *mniej* (ob. art. *Bóg*). Albo też myślą, że istoty wyższego rzędu nie posiadają żadnej takiej doskonałości, której pierwiastki nie zawierałyby się w materyi martwej, a wtedy zmieniają naturę tych istot, jak to im udowodnimy, przebiegając zjawiska świata nieorganicznego, świata organicznego i świata myśli. Zresztą, nie rozwiązuje się jeszcze całego zagadnienia, gdy się wszystko przypisuje materyi i przemianie sił fizycznych; trzeba nadto jeszcze powiedzieć, dla czego ta materya istnieje, dla czego ona jest siedliskiem sił fizycznych, dla czego te siły przekształcają się w rozmaite zjawiska. Tymczasem o to *dla czego* materyaliści wcale się nie troszczą.

Druga teorya. — Materyaliści powołują się na świadectwo zmysłów i nauk doświadczalnych. Ale i my również, tak samo jak oni, wierzymy temu świadectwu i schylamy głowę przed wszystkiemi danemi, jakich nam ono dostarcza. Wszelako materyaliści

pragną, aby nic nie istniało po za tem, co się objawia drogą doświadczenia zmysłowego. I tu właśnie się z nimi nie zgadzamy.

Gdyby nam materyaliści tak jak pozytywiści oświadczali, że wszystko, co jest po za zmysłami, jest wątpliwe i niepoznawalne, wtedy-byśmy im wykazali, że istnieją inne źródła pewności, aniżeli same tylko zmysły i doświadczenie. Ale w tym razie nawet niema potrzeby podejmować tego dowodzenia. Boć materyaliści nie wątpią; oni twierdzą. I cóż oni twierdzą? Oto, że po za światem doświadczalnym nic nie istnieje. Oni to twierdzą, a zatem zobowiązują się sami do udowodnienia swego twierdzenia. A czy je udawodniają? Bynajmniej! Wszystkie ich udowodnienia sprowadzają się do tego, co logika nazywa *petitio principii*, opierają się bowiem na tem twierdzeniu, że nie istnieje nic po za materyą i że niema prawdziwej wiedzy po za naukami doświadczalnemi. Tymczasem, to są właśnie punkta sporne pomiędzy nami a nimi. Jako pewnik więc stawiają oni wniosek, któryby dopiero udowodnić należało.

Lecz oto inne spostrzeżenie, które mógł nasz czytelnik uczynić. Materyaliści powołują się tylko na doświadczenie zmysłów i na wiedzę pozytywną. Cóż więc dziwnego, że przy takiej zasadzie znajdują wszędzie same tylko materyalne pierwiastki zjawisk! Wszak zmysły objawiają nam to tylko, co postrzegają, a nauki pozytywne to tylko twierdzą, czego doświadczyły zmysły. Dziwny to jest zatem sposób postępowania, gdy pod pozorem, że zmysły dozwalają nam poznawać same tylko jestestwa materyalne, zaprzecza się istnienia bytów po nad zmysłowych. Tak samo jak gdyby kto chciał przeczyć istnienie światła i barw dla tego, że ma oczy zamknięte, a światło nie da się ani słyszeć ani dotykać.

Ale co dziwniejsza jeszcze, to, co utrzymują niektórzy, że wyjaśniają pochodzenie i cel wszechrzeczy, gdy się uciekają jedynie tylko do swoich zmysłów i do swego doświadczenia. Czyż to nauki doświadczalne wykazują nam pochodzenie i przyczyny bytów? Wcale nie! Okazują nam one same tylko fakta, kolejno następujące po sobie, badają faktów tych prawa, stwierdzają pewne faktów tych połączenia, które się zdają zaznaczać pewien plan z góry powzięty. Nic wszakże nie mówią nauki doświadczalne o pierwszym początku przyczyn sprawczych, o rzeczywistości tego z góry powziętego planu. A tymczasem materyaliści bez najmniejszego wahania powołują się na te nauki, by rozstrzygnąć zagadnienia, do ich zakresu wcale nie należące! I czyż nie mamy słuszności mówić, że materyalizm wypowiada zasadę, ale zasady tej nie udowadnia żadnym z tych dowodów, na jakie się powołuje? „System ten, powiada Caro (Ibid. str. 152), od góry do dołu wznosi się jedynie po nad *à priori* i buduje się tylko na czystej spekulacyi. Nie zaprzeczy nam żaden uczony szkoły doświadczalnej, to znaczy żaden bezstronny uczony, gdy powiemy, że przy dzisiejszym stanie nauki żadne pozytywne dane nie upoważniają do stawiania wniosków, podobnych do tych, jakie stawia materyalizm w zagadnieniach o początku i celu wszechrzeczy, o substancyach i przyczynach; że sprzeciwia się to nawet samemu pojęciu nauki doświadczalnej; że nauka ta przedstawia nam rzeczywistość, stan obecny, fakt wreszcie, ale nie początek rzeczy, co najwyżej, to przedstawia ona bezpośrednie owo *jakim sposobem*, najbliższe warunki rzeczy, bardzo wszakże różne od prawdziwych przyczyn;

wreszcie, że z chwilą, gdy materyalizm staje się wyraźną i doktrynalną negacyą metafizyki, już przez to samo staje się drugą metafizyką," to znaczy, że twierdzi on w imię danych nauki doświadczalnej to, czego te dane wcale nie zawierają.

Przeglądając różne teorye materyalizmu, łatwo nam będzie rozróżnić to, co twierdzi nauka doświadczalna, od tych hypotez, jakie do swych twierdzeń dodają materyaliści, a przy tem nie trudno nam będzie dostrzedz, że te hypotezy są najzupełniej próżne. W rzeczywistości zaś cały system materyalizmu da się sprowadzić do tych właśnie hypotez; gdyż powołuje się on wyłącznie na twierdzenia nauk doświadczalnych, a tymczasem twierdzenia te wcale się nie odnoszą do zagadnień, jakie materyalizm rozwiązać usiłuje.

II. *Odparcie materyalistycznej teoryi o świecie nieorganicznym.*

1. Wiedza doświadczalna, powiadają nam materyaliści, nie spotkała nigdy materyi bez sił fizycznych, a własności fizycznych bez materyi. Stąd zaś wyprowadzają wniosek, że siła jest nieodłączna od materyi.

Pytamy więc, czy taki wniosek jest prawidłowy? — Siłę tę fizyczną, jakeśmy zauważyli powyżej, sprowadzają materyaliści do ruchu. Przypuśćmy wszakże celem uproszczenia kwestyi, że wniosek powyższy jest ze wszech miar uzasadniony, i postawmy pytanie w ten sposób: Czy materya może istnieć bez ruchu? Nie pytamy tu wcale, czy ona nie istniała kiedykolwiek w stanie zupełnego, bezwzględnego spoczynku, lecz pytamy tylko, czy mogłaby była istnieć w tym stanie spoczynku? Odpowiadają nam na to, że obecnie jest ona wszędzie w ruchu. Ale nie o to pytamy. Boć z tego, że dziś materya wszędzie jest w ruchu, nie wynika bynajmniej, aby ona wczoraj nie mogła być w spoczynku. Gdy się tedy powiada, że obecnie materya jest w ruchu, nie dowodzi się jeszcze przez to, że ruch jest nieodłączny od materyi. A przeto dowodzenie materyalistów jest niedostateczne.

Co więcej, najpewniejszą jest rzeczą, że wszelkie ciało, które przechodzi od względnego spoczynku do ruchu, otrzymuje ruch od jakiejś przyczyny, która mu go udziela.

Jest-to wynik inercyi, będącej, zdaniem wszystkich, istotową własnością materyi. Skutkiem tej własności dzieje się to, że ciało jakieś, pozostające w spoczynku, nie może samo sobie nadać ruchu, i że ciało znów, pozostające w ruchu, samo przez się nie może przejść do spoczynku, ani też zmienić szybkości lub kierunku swego ruchu. Laplace tak mówi o tem [1]): „Punkt jakiś pozostający w spokoju nie może sobie nadać ruchu, gdyż nie zawiera w sobie przyczyny poruszania się w ten raczej aniżeli w inny sposób. Skoro pobudzony zostaje przez jakąkolwiek siłę i następnie pozostawiony sam sobie, jeśli nie napotyka żadnej przeszkody, porusza się ciągle w sposób jednostajny w kierunku tej siły, to znaczy, że w każdej chwili siła tego punktu i kierunek jego ruchu pozostają też same. Ta skłonność materyi do trwania w stanie ruchu i spoczynku jest tem, co nazywają *inercyą;* jest-to pierwsze prawo ruchu ciał fizycznych.

[1]) Systéme du monde, t. III, ch. II.

Otóż, to przyjąwszy za prawdę, przypuścić trzeba, że materya sama z siebie nie jest skłonna ani do ruchu ani do spoczynku. Ruch zatem wcale nie jest bardziej istotowy dla materyi aniżeli spoczynek, a zatem nie jest prawdą mniemanie, że ruch jest istotową własnością materyi, czyli innemi słowy, że ruch jest bezwzględnie od materyi nieodłączny.

Prawda, że przeciw temu rozumowaniu czynią zarzut nasi przeciwnicy. Powołują się mianowicie na siłę przyciągania czyli attrakcyi, jaką ciała objawiają jedne względem drugich, i na mocy której wzajemnie w ruch się wprawiają. Przyznajemy, powiadają oni, że na mocy prawa inercyi żaden molekuł materyi nie jest zdolny do poruszania się, ale na mocy prawa powszechnej attrakcyi każdy molekuł przyciąga inne molekuły i sam jest przez nie przyciągany, to znaczy, że udziela on im pewnego ruchu, a jednocześnie i sam od nich pewien ruch przyjmuje. A zatem jest tu jakaś siła, molekułom tym wrodzona. Gdyby ten molekuł był od innych odosobniony, siła ta możeby się nie objawiała; ale w nagromadzeniu molekułów, a zwłaszcza w tem nagromadzeniu ciał, które tworzą wszechświat, siła ta się objawia bez żadnego współudziału jakiejkolwiek wyższej przyczyny. Tak mówią materyaliści.

Pytamy więc, co myśleć o tym ich zarzucie?

Wypada nam naprzód zapytać, co należy rozumieć przez ową attrakcyę czyli przyciąganie? „Wyraz ten bowiem, robi tu uwagę Janet (Ibid. str. 62), posiada dwa najzupełniej odrębne znaczenia, których niedostateczne rozróżnienie sprowadza wielkie zamieszanie pojęć. Wyraz attrakcya oznacza przedewszystkiem pewien fakt, fakt natury doświadczalnej, fakt niezłomnie pewny, prawo, które odkrył Newton. Faktem tym jest to, że dwa ciała, albo inaczej dwa malekuły, poruszają się jeden względem drugiego podług linii prostej, łączącej środkowe ich punkta; powtóre, że ponieważ oba te ciała posiadają niejednakową objętość, przeto mniejsze z nich robi więcej drogi względem większego; co się wyraża, gdy się mówi, że attrakcya bywa odpowiednia do objętości; po trzecie, że o ile bardziej ciało jakieś bywa oddalone, o tyle wolniej zbliża się do innego ciała, które ma je przyciągać. Wszystkie te fakta są najzupełniej pewne, a udowodnienie tych przedziwnych praw natury należy do największych odkryć, jakich umysł ludzki kiedykolwiek dokonał. Ale w rzeczywistości, cóż nam w tem wszystkiem okazuje doświadczenie? Oto, wzajemne względem siebie ruchy, i nic więcej. To jedno tylko jest pewne, najzupełniej pewne. Ale bynajmniej nie jest w tym samym stopniu pewna taż *attrakcya, uważana jako przyczyna:* i to właśnie stanowi drugie znaczenie, nadawane wyrazowi attrakcya. W tem znaczeniu wyrazu *attrakcya*, nie można pojmować molekułów jako ruch, reprezentowany przez jakąś metaforę, ale rozumieć go należy jako przypuszczalną przyczynę tego ruchu. Przyczyna zaś ta czy jest w ciele czy po za ciałem, czy jest materyalna czy duchowa, czy do istoty ciała należąca, czy też z zewnątrz mu udzielana? — wszystko to są pytania, nad któremi filozofia fizyczna zastanawiać się może, ale których nie należy mieszać z zagadnieniami doświadczalnemi, ostatecznie rozwiązanemi drogą obserwacyi i rachunku.“

Tym więc sposobem materyaliści, opierając się na prawach attrakcyi w udowodnieniu swego założenia, że siła jest istotową własnością materyi, znów porzucają dane wiedzy doświadczalnej i wchodzą w dziedzinę metafizyki, a twierdzenie, jakie stawiają w imię powszechnego prawa attrakcyi, pozbawione jest wszelkiej podstawy, gdyż prawo attrakcyi w tym razie najzupełniej zastosować się nie da. Materyaliści zatem tą drogą wcale nieudowadniają swego założenia.

A my czy możemy udowodnić założenie, powyższemu założeniu materyalistów przeciwne? Czy możemy udowodnić, że siła, z której wynika attrakcya, wcale nie jest istotową własnością materyi? — Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba porozumieć się naprzód co do natury materyi. I tu właśnie stoimy wobec mnóstwa rozmaitych systemów. Podług teoryi monad Leibnitza, pierwiastkami materyi mają być siły; ale w teoryi tej rozciągłość materyi sprowadza się do pojęcia czysto podmiotowego; a tem samem teorya ta zaprzecza rzeczywistości tego, co się powszechnie zowie materyą, gdyż zazwyczaj przez materyę rozumie się to, co jest rozciągłe. Wspomnijmy tylko, że system Leibnitza rozróżnia pierwiastek rozciągłości od pierwiastku siły. — Podług Kartezyusza, istotą materyi jest rozciągłość, a ruch musi być jej udzielany z zewnątrz. — Ci co przypuszczają, że materya tworzy się z atomów, atomom tym przypisują rozciągłość. Mogą je, jak np. Epikur, uważać za obdarzone siłą, ale wówczas rozciągłość i siła będą dwiema własnościami zjednoczonemi w atomach, nie zaś dwiema własnościami, które siebie wzajem z konieczności wymagają: czyli, co na jedno wynosi, że pierwiastek rozciągłości atomów nie jest tem samem, co pierwiastek przypisywanej im siły.

Teorya Arystotelesa, którą przyswoili sobie scholastycy, rozróżnia w materyi również dwa pierwiastki: jeden, wszystkim ciałom wspólny,—to materya pierwsza; jest-to zdolność *(potentia)* istnienia, otrzymująca określone jakieś istnienie dopiero przez połączenie się z drugim pierwiastkiem. Drugi zaś ten pierwiastek łączy się z pierwszym, by mu nadać pewne określone istnienie; drugi ten pierwiastek jest różny względnie do różnych gatunków ciała; nazywa się ten pierwiastek substancyalną formą ciała. Materyą pierwszą jest pierwiastek, z którego pochodzi rozciągłość. Formą zaś jest ten pierwiastek, z którego pochodzą własności gatunkowe, a tem samem i siły danego ciała.

To są główne teorye filozoficzne o naturze ciał; wszystkie inne teorye dają się łatwo zastosować do ram powyższych. Wszystkie zaś te systemy, jakeśmy wspomnieli, tłómaczą naturę materyi dwoma pierwiastkami, nie dającymi się do siebie sprowadzić i wzajem sobą zastąpić: jeden jest pierwiastkiem rozciągłości, drugi jest pierwiastkiem wszystkich innych własności, a zatem i siły. Trzeba więc przypuszczać, że dwa te nie dające się wzajem do siebie sprowadzić pierwiastki są konieczne do wytłómaczenia natury materyi, jako też sił w niej przebywających.

Atoli, jeśli dwa te pierwiastki nie dają się sprowadzić jeden do drugiego, to jeszcze nie znaczy, aby one bezwzględną jakąś koniecznością były jeden z drugim złączone. Jeśli się z wielu scholastykami przypuszcza, że te pierwiastki nie mogą istnieć jeden bez drugiego, to trzeba co najmniej przypuścić, że ilość siły, znajdują-

cej się w materyi, mogłaby być mniej albo więcej wielka, aniżeli jest w rzeczywistości. To zaś wystarcza do udowodnienia, że dla oznaczenia własności, sił oraz ilości ruchu, jaki ma być w naturze, trzeba współudziału jakiejś przyczyny wyższej od materyi.

I rzeczywiście, cokolwiekby się myślało o naturze attrakcyi, i choćby się nawet przypuszczało, że ona jest własnością materyi wrodzoną, to jednak trzeba przypuścić, że materya jest sama przez się obojętna na posiadanie w sobie sił pewnych, albo przynajmniej na posiadanie tej ilości sił, jaka się w materyi obecnie znajduje; a zatem ta ilość sił nie należy do istoty ciał, które tworzą wszechświat, i tem samem nie jest prawdą, aby ona była bezwzględnie od materyi nieoddzielna.

Nie trzeba też myśleć, aby na mocy tego prawa attrakcyi, ilość sił i ruchu zawarta w każdym molekule, określała się stosunkiem tegoż molekułu do reszty molekułów i ciał go otaczających. Prawo to bowiem określa jedynie proporcyonalny podział sił i ruchu pomiędzy molekułami materyi, wchodzącymi w układ świata, bynajmniej zaś nie określa ono całkowitej ilości sił i ruchu, jaka być powinna we wszystkich wogóle ciałach, ani też tem samem nie określa ono tej ich ilości, jaka znajdować się powinna w każdym molekule, oddzielnie wziętym. Zupełnie tak samo, jak wobec maszyny jakiejś, puszczonej w ruch za pomocą spadku wody, mechanika może obliczyć względną szybkość obrotu rozmaitych kółek maszyny, tak samo również obliczyć może, iż szybkość obrotu tejże maszyny zmieniłaby się, gdyby spadek wody był mniejszy lub silniejszy, jako też, że ta szybkość zupełnieby znikła, gdyby potok wody całkowicie wysechł. Co najwyżej zatem, prawa attrakcyi pozwalają tylko takie czynić obrachowania o ruchach wszechświata. Ale to, cośmy powiedzieli, dowodzi, że siły, które we wszechświecie w grę wchodzą, mogłyby być zupełnie inne, aniżeli są obecnie, i że tem samem nie są one z konieczności związane z materyą, w której się objawiają.

A zatem, skoro materya wszechświata posiada jakąś daną ilość ruchu, ilość ta została określona przez jakiś inny pierwiastek, aniżeli materya, która była obojętna na przyjęcie tej lub innej jakiejś ilości ruchu. A zatem siły materyi oraz ruch, jaki takowa posiada, zostały jej udzielone z zewnątrz.

2. Fakt to pewny, powiadają znów materyaliści, że materya świata pozostaje zawsze w tej samej ilości, nie zmniejsza się ona ani zwiększa, a zatem jest wieczna i niezniszczalna.

Trwanie materyi w równej zawsze ilości przyjmujemy jako hypotezę, którą wiedza doświadczalna stwierdzała zawsze, ilekroć sprawdzenie jej było możliwe. Wniosek zaś, jaki z tego można wyprowadzić, jest ten, że pomimo wszelkich sił, jakiemi rozporządzają stworzenia, nie mogą one ani stworzyć ani unicestwić najmniejszej nawet cząsteczki materyi; i tego właśnie wniosku nauczali zawsze teologowie. Ale czyż z tego faktu, że nie możemy ani stworzyć ani unicestwić materyi, mamy prawo wnioskować, że byt, którego potęga jest nieskończona, że Bóg zatem nie może materyi wytworzyć z niczego lub jej unicestwić? Bynajmniej! Wszyscy uznać to muszą, gdyż potęga nieskończona, jak np. potęga Boga, wyższa jest od wszelkich sił, jakiemi rozporządzają uczeni w swych

naukowych doświadczeniach. A zatem, nauka stwierdziła, że materya nie może być ani stworzona ani unicestwiona przez nas lub przez inne ciała, ale taż nauka dotąd nie udowodniła, żeby materya nie mogła być stworzona lub zniszczona przez Boga.

Przeciwnie, zdrowy rozum dowodzi, że materya musi otrzymywać istnienie od jakiegoś bytu, który jest od niej wyższy i który istnieje koniecznie. Boć materya sama w sobie jest niedoskonała; co się zmienia, mogłoby wcale nie istnieć. A zatem, jeśli materya istnieje, nie istnieje ona z konieczności, pochodzącej z jej natury: lecz istnieje dlatego, że istnienie swe z zewnątrz otrzymała. Musi ona być zatem stworzona. Tym sposobem nawet samo istnienie materyi dostarcza nam dowodu istnienia Boga (ob. art. *Bóg*, *Stworzenie)*.

3. Niezmienne trwanie pewnej ilości sił fizycznych we wszystkich zjawiskach świata nieorganicznego stwierdzają jeszcze materyaliści tym faktem, że całą ilość sił, które się niszczą, zastępuje pewna ilość sił równoważnych. — Najchętniej przyjmujemy to prawo z dobrodziejstwem inwentarza, wcale w to nie wchodząc, czy prawo to jest prawdziwie udowodnione we wszystkich szczegółach. Atoli stanowczo odrzucamy wniosek, jaki materyaliści myślą zeń wyprowadzać, mianowicie, że fizyczne siły materyi nie mogą być stwarzane ani unicestwiane przez Boga. Błędność bowiem tego wniosku wynika choćby już z samego rozumowania, jakie przeprowadziliśmy nieco wyżej w przedmiocie niezniszczalności materyi. Powiadają materyaliści, że istoty żyjące na świecie nie mogą ani wytworzyć ani zniszczyć żadnej ilości energii fizycznej, przez nie w ruch wprowadzonej; przypuszczamy, że tak jest; ale z tego, że pewne jakieś wytworzenie lub pewne jakieś unicestwienie wyższe jest od jakiejś skończonej potęgi stworzeń, nie wynika jeszcze bynajmniej, aby ono było również wyższe od nieskończonej potęgi Boga.

Z drugiej znów strony, wszak jeśli siły te się przekształcają i zmieniają, to one nie istnieją z konieczności swej natury? Gdyż to, co istnieje koniecznie, istnieje zawsze i nie może zmieniać swego stanu. A zatem, siły te, które się zmieniają, wcale nie istnieją koniecznie. Otrzymały one przeto istnienie od jakiegoś bytu. dość potężnego, aby im go udzielić. A skoro otrzymały istnienie, to ten, który im je udzielił, może również je im odebrać. A zatem, jeśli to prawda, że omawiane siły fizyczne nie mogą być stworzone ani unicestwione przez człowieka, to nieprawdą jest, aby one nie mogły być stworzone lub unicestwione przez wolę Bożą. Nie są one zatem ze swej natury ani wieczne ani niezniszczalne. Wytłómaczyć je można tylko przez współudział i interwencyę Boga. Dostarczają nam one nowego dowodu istnienia Stwórcy. (Ob art. *Bóg*, *Stworzenie)*.

4. Materyaliści przypuszczają nietylko już równowagę, ale nadto jeszcze jedność sił fizycznych we wszechświecie. Wszystkie te siły mają się jakoby sprowadzać do ruchów mechanicznych. Stąd zaś wnioskują, że w zjawiskach świata organicznego wszystko jest ruchem mechanicznym, i że tem samem dla wytłómaczenia jakiegokolwiek z tych zjawisk wcale nie jest konieczny współudział Boga.

Teorya jedności sił fizycznych jest hypotezą nieudowodnioną. Odnośnie zaś do teoryi, która przypuszcza jedność sił fizycznych i sił chemicznych, hypoteza ta jest bardzo problematyczna.

Atoli, przypuśćmy nawet, że obie te hypotezy są udowodnione, to czyż z tego wynika, że dla wyjaśnienia wytworzenia się świata wszelki współudział Boga jest niepotrzebny? — Żadną miarą! Boć w rzeczywistości, czy siły fizyczne będą identyczne, czy też tylko równoważne jedne względem drugich, w każdym razie dowodzenia nasze przed chwilą uczynione zachowują całą swą doniosłość, a stwierdzają one, że zarówno te siły jak same substancye ciał zostały wytworzone przez Boga.

Do wszystkich tych poprzedzających dowodów dorzucamy jeszcze jeden, który się wspiera na samych już wspomnianych teoryach równoważności i jedności sił fizycznych i chemicznych, a który ma dowieść, zdaniem bardzo wybitnych uczonych, że zjawiska zmysłowe, badane drogą doświadczenia przez astronomię, fizykę i chemię, przypuszczają współudział przyczyny innej aniżeli materya, jako też, że one nie dadzą się tłómaczyć nieskończonem i *ab aeterno* przekształcaniem się sił żywych, w tych zjawiskach przebywających. Pozwólmy o tem mówić uczonemu Dupré, tak zaszczytnie znanemu z prac naukowych o mechanicznej teoryi ciepła. (Uwagi powtórzone przez *Caro*, „Le Matérialisme et la science,“ 2-e edit. str. 286).

„Chciano na korzyść pewnej filozofii wyzyskać pierwszą zasadę mechanicznej teoryi ciepła, podług której to zasady summa sił żywych istniejących, oraz sił żywych, mogących się wytwarzać z prac mechanicznych, we wszechświecie działających, jest *niezmienna*, pomimo ciągłych przekształceń, jakie się w tych siłach dostrzegać dają. Z tego zaś chcą niektórzy wnioskować, że ruchy dostrzegalne nigdy nie ustaną, a nadto jeszcze dodają, że one zawsze istniały. Dobrze będzie dokładnie poznać wartość tego twierdzenia.

„Niema wątpliwości, że dziś pierwsza ta zasada zaprzeczyć się nie da; ale nie prowadzi ona drogą właściwą do wniosków, jakie z niej wyprowadzono. W dzisiejszym stanie nowej tej nauki trzeba starannie rozróżnić dwa działy sił żywych.

1. Siły przebywające w molekułach i nie dające się obserwować bezpośrednio; 2) siły, które przebywają w ciałach, złożonych z niezliczonych molekułów, a które stanowią przedmiot astronomicznych i fizycznych dociekań.

„Łatwo pojąć wszystką materyę, zebraną w jedną jedyną masę, mającą temperaturę jednostajną, i taką, żeby ogólna summa molekularnych sił żywych wyrównywała rzeczywistej sile sił żywych obu powyżej wspomnianych tychże sił działów. W tym stanie *możliwym*, z chwilą, gdyby ustał wszelki ruch w ciałach fizycznych, znikłoby wszelkie życie; z góry już przeto można twierdzić, że pierwsza ta zasada wcale nie zamyka w sobie—jako nieuniknionego następstwa — trwania istniejącego dziś porządku świata w nieskończoność.

„Dobrze wszakże będzie, jeśli nas nauka doprowadzi do tego co jest rzeczywiste, a nie już do tego, co jest bez sprzeczności ze znanemi zasadami przypuszczalne. Otóż, aby dojść do tego, nie będzie bez korzyści wprowadzenie pewnej ilości, którąby charakteryzowała stan rozważanego systemu materyalnego; ilość ta nazywa się *odległością tego systemu od spoczynku*. Dokładne matematyczne określenie tej ilości wskazuje, że jeśli ta ilość jest żadna, wówczas spoczynek w massach materyi oraz jednostajność temperatury

istnieje: same tylko molekuły wykonywają pewne ruchy bardzo mało rozległe, z którymi zarówno życie jak obroty astronomiczne pogodzić się nie dadzą.

„Co przypuściwszy, rozważamy oddzielnie zjawiska, dokonywające się bez obniżki ciepła, oraz zjawiska, które się dokonywają z obniżką tegoż, to znaczy z przejściem ciepła z ciała ciepłego na ciało zimne, jak to się zdarza, gdy np. kowal rozpalone żelazo pogrąża w wodę, albo gdy dwa ciała stałe, nie elastyczne, uderzają o siebie, i gdy stykające się ich części przed innemi częściami ogrzane, przesyłają swe ciepło otaczającym je molekułom.

W pierwszym wypadku stwierdzamy, że odległość pozostaje niezmienna [1]). W drugim zaś wypadku widzimy, że odległość się zmniejsza, a ponieważ zmiany z rzeczoną obniżką bywają ciągłe we wszechświecie, bądź dla tego, że ciała zimne rozgrzewają się kosztem innych, bądź też skutkiem nieustannych zmian formy, wynikających z różnic attrakcyi, jakie wytwarzają tarcie, a w następstwie i obniżkę, przeto rzecz pewna, że odległość ustawicznie się zmniejsza. Względne zatem ruchy ciał dążą do celu naturalnego. Nie można tu stawiać zarzutu, jakoby z obliczeń astronomów wynikało, że naprzykład ziemia i słońce, w przypuszczeniu gdyby same tylko pozostawały w przestrzeni, obracałyby się na pozór ustawicznie jedno w około drugiego: albowiem z chwilą, kiedyby zaczął się u nich ruch względny, różnice attrakcyi, których skutkiem jest przypływ i odpływ morza, wytwarzałyby przekształcanie ciepła i obniżki, a w następstwie też i utratę odległości. Analiza wskazuje wieczne krążenie tylko przy użyciu teorem mechaniki, dających się z całą ścisłością zastosować tylko do ciał nie mających rzeczywistego istnienia; prawda, że utrata odległości, jak się lekceważy przy stawianiu tej hypotezy, jest bardzo słaba, ale z czasem ona się zwiększa; i nie ulega żadnej wątpliwości, że spostrzeżenia astronomiczne, dobrze kierowane, dokładne i dosyć pod względem czasu odległe wykażą z czasem skłonność ciał fizycznych ku spoczynkowi *bezwzględnemu* albo też ku spoczynkowi *względnemu*, co w danej sprawie na jedno wynosi.

„Tak więc *w przyszłości* z wyjątkiem pewnych modyfikacyi dzisiejszy porządek rzeczy nie może trwać zawsze.“

„*W przeszłości*, rzecz pewna, że był pewien początek, gdyż łatwo udowodnić, że bez takiego początku utraty odległości, nagromadzone aż do naszych czasów w każdej ograniczonej cząstce materyalnego świata, wyniosłyby summę nieskończoną, co jest rzeczą niemożliwą, gdyż skądinąd znów udowodnić łatwo, że odległość nie mogła nigdy dosięgnąć podwójnej ilości obecnej całkowitej siły żywej.“

Słowem, jedno ciało nie może zmieniać temperatury, albo ruchu innego ciała bez wzajemnego tych ciał zetknięcia. Wszystkie zatem ciała, o ile temperatura ich nie będzie jednostajna, dążyć będą do wzajemnego zbliżenia się, to zaś dziać się będzie w czasie skończonym. Skoro dziś temperatura ciał nie jest jednostajna, to znaczy, że ich ciepło i ruch istnieją od jakiegoś czasu zanadto krót-

---

[1]) Ob. „Compte rendue de l'Academie des sciences“ z 1 Paźdz. 1866 r., jako też „Annales de chimie et de phisique.“

kiego; to znaczy dalej, że to ciepło i ten ruch kiedyś istnieć zaczęły. Jeśli zaś istnieć zaczęły, to nie są wieczne, lecz zostały wytworzone. Przez kogo? Mogło to się stać tylko przez Boga. Działanie więc Boże, które materyaliści uważają za przestarzałe jakieś urojenie, jest nieodzownie konieczne do zrozumienia świata materyalnego. Gdyby nie było Boga, nie możnaby było wyjaśnić ani istnienia materyi, ani istnienia jej sił i własności, ani jej materyalnego ruchu.

III. *Odparcie materyalistycznej teoryi o świecie organicznym.*

Teorya ta myśli przez sam mechaniczny zbieg sił fizycznych wytłómaczyć: 1) wytworzenie się materyi żyjącej; 2) układ organów ciała zwierząt najbardziej udoskonalonych; 3) powstanie wszystkich gatunków roślinnych i zwierzęcych.

My zaś, przeciwnie, sądzimy, że niepodobna zrozumieć tego różnorodnego rzeczy powstawania, jeśli się nie przyjmie pewnego pierwiastku życiowego, od martwej materyi odrębnego, któryby był jakby architektem, pod którego kierunkiem rozmaite organizmyby się tworzyły i materyałami, jakie im świat nieorganiczny dostarcza, odnawiały. To właśnie spróbujemy udowodnić, odpierając materyalistyczną teoryę o trzech owych punktach, któreśmy wyżej wymienili.

1) Pytamy więc naprzód, czy żyjąca materya może się wytworzyć przez samo zetknięcie się i zestawienie substancyi, pozbawionych życia? Tak jest, odpowiadają materyaliści, gdyż materya ta składa się z jednych i tych samych pierwiastków chemicznych, przygotowywana bywa przez Berthelot'a w jego laboratoryum, a ściśle zakreślone granice pomiędzy porządkiem mineralnym i porządkiem organicznym żadne nie istnieją; tak jest, mówią dalej ciż materyaliści, gdyż zdarzają się samorodki niższych organizmów, gdyż zjawiska życiowe tłómaczą się fizycznemi i chemicznemi prawami.

Nie będziemy wchodzili w szczegóły tych zarzutów. Postaramy się tylko pokrótce uzasadnić trzy twierdzenia, które wszystkie te zarzuty odeprzeć zdołają: 1) Istnieje wyraźna różnica pomiędzy zjawiskami nieorganicznemi a objawami życia; 2) życie wytwarza się tylko przez pośrednictwo zarodka, pochodzącego od istoty żyjącej, czyli innemi słowy, nie istnieje żadne samorodztwo; 3) materyały, używane do wytworzenia istot żyjących i działalności takowych, bywają wprawdzie brane ze świata mineralnego, ale materyały te same przez się wcale nie tłómaczą zjawiska życia; aby takowe zrozumieć trzeba przypuścić istnienie pierwiastku życiowego.

1. *Istnieje wyraźna różnica pomiędzy zjawiskami nieorganicznemi a objawami życia.* — Że pomiędzy tymi dwoma działami faktów istnieje pewne podobieństwo, to rzecz niewątpliwa; i niema w tem nic dziwnego, gdyż istota żyjąca zasila się pierwiastkami nieorganicznymi. Ale też jednocześnie bywają głębokie i niczem nie dające się usunąć różnice, dzielące materyę żyjącą od materyi martwej. Substancya żyjąca bywa obdarzona ruchem dowolnym, odżywia się przez przyswajanie sobie pierwiastków, do jej utworzenia zdolnych, niszczy się w miarę jak się urabia, tak, iż stanowiące ją materyały powoli się zużywają, i przez organizm bywają odrzucane; istoty żyjące rozmnażają się przez rodzenie; wszy-

stkie wreszcie rosną, starzeją się, umierają. Tymczasem żadna z tych cech nie odnajduje się w minerałach.

Powiadają wprawdzie, że krystalizacya przypomina żywienie się istot żyjących; ale zapominają przy tem, że kryształ nie niszczy tworzących go materyałów, gdy przyłącza do siebie inne materyały: kryształ grubieje, ale się nie żywi.

Powiadają jeszcze, że niższego rzędu komórki w miarę tworzenia się swego oddzielają się jedne od drugich, zamiast się organizować w jedną zupełniejszą całość. Z tego wynika, że te komórki mają życie mniej wyrobione, aniżeli rośliny i zwierzęta wyższego rzędu; ale jednak komórki te różnią się bardzo od wszelkich minerałów, albowiem obdarzone są wszystkiemi wyżej przytoczonemi cechami życia.

Mówią, że chemicy zdołali już wytworzyć substancye podobne do tych, jakie wyrabiają organizmy żyjące! Przypuszczamy nawet, że tak jest w istocie; ale musimy też przyznać, że te wyrobione w chemicznych laboratoryach substancye nie żyją wcale, że one nie posiadają żadnej z tych cech, jakieśmy zaznaczyli powyżej.

Powiadają nam wreszcie, że zasuszone poczwarki, które nosiły na sobie pozory śmierci, powracają do życia pod działaniem wilgoci. Atoli zapominają przytem ci obrońcy materyalizmu, że w tem właśnie leży nowy dowód głębokiej różnicy, jaki dzieli substancyę żyjącą od substancyi wytworzonych sztucznie; boć dla czegóż tych ostatnich substancyi nie można przyprowadzić napowrót do życia, jeśli nie dla tego, że najzupełniej brak im wszelkiego pierwiastku życiowego? a dla czego organa ciała poczwarki ponownie działać zaczynają, jeśli nie dla tego, że pozostał był w nich ten pierwiastek, i czekał tylko pomyślnych warunków, aby swe czynności zacząć wykonywać? Bezwzględna przeto zachodzi różnica pomiędzy istotami żyjącemi a jestestwami nieorganicznemi.

2. *Życie wytwarza się tylko przez pośrednictwo zarodka, pochodzącego od istoty żyjącej, czyli innemi słowy, nie istnieje żadne samorodztwo.* Niema potrzeby przytaczać tu licznych i rozstrzygających doświadczeń, jakiemi Pasteur punkt ten udowodnił, (ob. art. „Samorodztwo“). Przypomnimy tylko w tem miejscu, że znakomity ten uczony wykazał braki i słabe strony tych wszystkich doświadczeń, jakiemi myślano udowadniać teoryę samorodztwa, i że dotychczas nikt nie postawił żadnego poważnego zarzutu dowodzeniom Pasteur'a. Powiada wprawdzie Büchner, że życie dowolnie wytwarza się w organizmach mniej doskonałych i mniejszych, aniżeli organizmy, które badał Pasteur. Ale powiedzenie to jest na niczem nie opartą hypotezą, jaką byłoby naprzykład przypuszczenie, że organizmy najniedoskonalsze są mniejsze od tych, które dostrzegamy pod mikroskopem.

3. *Materyały używane do wytworzenia istot żyjących i działalności takowych, bywają wprawdzie brane ze świata mineralnego, ale materyały te same przez się wcale nie tłómaczą zjawiska życia; aby takowe zrozumieć, trzeba przypuścić istnienie pierwiastku życiowego.*

Przy poddawaniu substancyi organicznych rozkładowi chemicznemu, dostrzega się w tych substancyach pierwiastki, pochodzące ze świata mineralnego. Różne ich czynności życiowe, jak np. zmie-

nianie miejsca, oddychanie, krążenie krwi, trawienie i t. p. odbywają się podług praw mechaniki, fizyki i chemii, — to prawda, ale nic w tem dziwnego, gdyż materyały, jakie przyswajają sobie rośliny i zwierzęta, pochodzą ze świata mineralnego, żeby zaś wejść w organizm żyjący, materya nie przestaje ulegać większości praw, które nią rządzą. Bywają przeto podobieństwa pomiędzy materyą organiczną i materyą martwą pod względem ich układu i ich czynności.

Ale niesłusznie powołuje się materyalizm na te podobieństwa, chcąc zaprzeczyć istnienia pierwiastku życiowego. Obok podobieństw bowiem, jakeśmy to widzieli, bywają bardzo znamienne pomiędzy tymi dwoma rodzajami materyi różnice. Te właśnie różnice wytłómaczyć trzeba, by zrozumieć życie.

Postawmy z jednej strony materyę żyjącą, z drugiej materyę nieżyjącą; wybierzmy, o ile można, składniki tych samych pierwiastków chemicznych; dla czegóż, pytam, z jednej strony znajdujemy takie czynności, jak ruch dowolny, żywienie się, rodzenie, śmierć, podczas gdy z drugiej strony sprowadza się wszystko do ruchów mechanicznych tylko? Wszak głębokiej tej różnicy musi być jakaś przyczyna? Materyaliści przyczyny takiej nie uznają. A przecież niema skutku bez przyczyny.

Przyczyną tą może tu być tylko pierwiastek, który się nie znajduje w materyi martwej, to jest pierwiastek życiowy.

Szczególnym dowodem, że pierwiastek ten zupełnie się różni od przyczyn fizycznych, jest śmierć, która prędzej lub później spotyka istotę żyjącą wtedy nawet, gdy się ona znajduje w najpomyślniejszych dla siebie warunkach istnienia. W tych warunkach składniki chemiczne nigdy się nie rozpraszają. A zatem przyczyna życia nie jest jakiemś połączeniem chemicznem.

Jeszcze lepiej się widzi konieczność pierwiastku życiowego, gdy się bada organizmy najdoskonalsze i najbardziej złożone, tak rozmaite ich tkanki, jak różnorodne organa ich ciała, i gdy się spostrzega, że wszystkie te cząsteczki są widocznie zestawione gwoli tej żyjącej całości.

Wykazaliśmy szczegółowo w art. „Bóg.“ *(Dowody istnienia Boga, brane z przyczyn celowych)*, że wszystkie te cząsteczki nie mogą się tak harmonijnie jednoczyć skutkiem ślepego trafu albo mechanicznego jakiegoś prawa, i że one skupiają się w jakimś celu, dla urzeczywistnienia jakiegoś planu. Trzeba zatem, aby wewnątrz istoty żyjącej istniał pierwiastek, od sił fizycznych odrębny, który te siły zmusza do działania podług tego planu i wszystkie te różnorodne pierwiastki organizuje.

Wreszcie, doświadczalnym dowodem istnienia pierwiastku życiowego jest niezdolność chemików do wyprowadzenia życia z ich preparatów chemicznych, jest zwłaszcza niemożność ze strony natury do wytworzenia jakiegokolwiek żyjącego jestestwa bez wpływu zarodka. A dla czegóż-to do wytworzenia życia jest konieczny zarodek żyjący, jeśli nie dla tego, że życie wymaga pierwiastku, którego siły chemiczne i fizyczne nie są zdolne wytworzyć? (Ob. art. „*Samorodztwo*,“ „*Życiowy pierwiastek*“).

2) Zbliżywszy, o ile można, materyę żyjącą do materyi martwej celem wytłómaczenia początku życia wyłączną grą sił fizycznych i chemicznych, czynią materyaliści rodzaj zmiany frontu, gdy

zamiast tłómaczyć pochodzenie życia, wyjaśniają tworzenie się rozmaitych organizmów. Odtąd już komórka, która dotychczas była przyrównywana do połączeń chemicznych, okazuje się obdarzona jakąś nadzwyczajną potęgą. Wszystkie doświadczenia nowożytnej wiedzy tłómaczą materyaliści w ten sposób, aby wykazać, że komórki spełniają wszystko, że one są wszystkiem, a organizmy, które one tworzą, niczem są i nic nie czynią. Najdoskonalsze nawet zwierzę, podług materyalistów, jest tylko nagromadzeniem skojarzonych komórek. I nie jest bez przyczyny ta szczególna ewolucya zwolenników materyalizmu.

I rzeczywiście, materyaliści trzymają się tego sposobu postępowania, że to co wyższe wyjaśniają przez to co niższe. Otóż, gdy chodziło im o wytłómaczenie komórki przez jakiś zbieg pierwiastków chemicznych, wypadało im jej własności znamienne pozostawić w cieniu; ale teraz gdy *przyczynę* zorganizowanego osobnika odnaleść trzeba w samym już układzie komórek, trzeba koniecznie wyświetlić właściwości gatunkowe, a ukryć znamienne własności osobnika, w szczególności zaś jego jedność i jego wrażliwość. Wstępną tę uwagę trzeba było uczynić zanim się przystąpiło do dalszych uwag. Obaczmyż teraz, co jest prawdziwe, a co bezpodstawne w twierdzeniach naszych przeciwników.

Prawda, że komórki łączą się z sobą, by tworzyć tkanki, że tkanki się łączą, by tworzyć organa, i że organa się łączą, by utworzyć osobnik żyjący. Ale jakaż-to jest przyczyna tego ich wzajemnego kojarzenia się? — Komórka, odpowiadają materyaliści. I to także prawda, lecz pod dwoma warunkami: pierwszy, że komórka jest uprzednio obdarzona własnościami materyi żyjącej; drugi, że ulega pewnemu rządowi, który jej wskazuje tę lub inną czynność. Tymczasem oba te warunki przypuszczają działanie pierwiastku życiowego; boć skądże pochodzą własności materyi żyjącej, jeśli nie z pierwiastku życiowego, jakeśmy to przed chwilą widzieli; skąd pochodzi kierunek, nadany komórkom w czynnościach życiowych, jeśli również nie z tego samego pierwiastku życiowego? Otóż istnienie tego właśnie pierwiastku materyaliści odrzucają, a odrzucają dlatego, że nie chcą uwzględnić dwóch warunków, w których te komórki działać winny, aby mogły wytworzyć organizmy. I w tem właśnie materyaliści się mylą.

Pierwiastek ten, przyznajemy chętnie, jest wrodzony, immanentny materyi żyjącej; ale przezeń to właśnie materya żyje; on ją musi urabiać, on ją musi czynić zdolną do tworzenia tkanek, organów ciała i całych osobników żyjących; a skoro osobnik już raz jest zorganizowany, ten sam pierwiastek immanentny całej materyi, stanowiącej osobnik żyjący, musi przewodniczyć wszystkim czynnościom życia, którego pierwiastki w niem podtrzymuje; słowem, mówiąc językiem Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, musi ożywiać materyę.

Aczkolwiek pierwiastek ten ożywia wszystkie pierwiastki, składające osobnik żyjący, to nie mniej przecież zwraca on na się uwagę swą jednością. Od tego to właśnie pierwiastku pochodzi jedność osobnika żyjącego; on to bowiem wytwarza i podtrzymuje kojarzenie się komórek i zgodność czynności, zwracając wszystko ku jednemu celowi, jak zdolny przedsiębiorca kieruje robotnikami, pod

jego rozkazami pracującymi i uskuteczniać im każe plan, jaki nakreślił architekt.

Zresztą, ta jedność pierwiastku żyjącego objawia się w sposób bardzo wyraźny w zwierzętach obdarzonych wrażliwością. I rzeczywiście, czy np. oko czy noga cierpi, jeden i ten sam osobnik cierpi; gdy oko widzi, gdy ucho słyszy, jeden i ten sam osobnik widzi i słyszy. Gdy trzeba wykonać ruch jaki, uciekać od nieprzyjaciela i t. p. wówczas jeden i ten sam osobnik przewodzi wszystkim muszkułom i wydaje im rozkazy. Bywają wprawdzie pewne odruchy bezwiedne, niezależne od woli osobnika, objawiające się w członkach odciętych od całości osobnika, jak naprzykład w tylnych kończynach żaby, ale ruchy te, wywoływane przez gruczoły nerwowe, stoją w łączności z całością organizmu. Objawiające się w nich życie jest życiem zależnem, albo raczej jest jedną czynnością życia osobnika, a skoro ta część organizmu zostaje oddzielona od całości, czynność ta znika bardzo prędko, jeśli nowy jakiś pierwiastek jej nie opanuje i nie wprowadzi do organizmu całkowitego. Powiadają, że każdy z gruczołów nerwowych posiada wrażliwość niezależną od innych. Twierdzeniu temu wszakże sprzeciwia się doświadczenie; albowiem człowiek przypisuje temu samemu osobnikowi wszystkie swe boleści i wszystkie swe wrażenia, i nie tyle posiada w sobie świadomej siebie wrażliwości, ile raczej gruczołów nerwowych. Zresztą, nie tu miejsce badać, jaki udział w życiu całości przyjmuje każdy pierwiastek życiowy. Odnośnie do roślin i do zwierząt ale nie do istot rozumnych, można ze św. Tomaszem z Akwinu przypuszczać, że życie całości jest tylko życiem skojarzonych pierwiastków, ale pod warunkiem zgodzenia się na to, że przyczyną życia tych skojarzonych pierwiastków jest jedyny i wszystkim pierwiastkom wspólny pierwiastek życiowy. Jakoż doświadczenie uczy, że tak jest w istocie, gdyż wszystkie pierwiastki kojarzą się i zgodnie funkcyonują względnie do jednego celu wspólnego, jako też, że u zwierząt świadoma siebie wrażliwość nie dzieli się pomiędzy komórki, lecz bywa wspólną dla całości, tworzącej dany osobnik.

Nic nie przeszkadza zresztą, aby jakaś cząstka oderwana od pierwotnego osobnika, żyła dalej tem życiem, jakie po tem oderwaniu jest jej właściwe. Póki tam był jeden tylko osobnik, jedno tylko było życie, jeśli osobniki się mnożą, mnoży się też razem z nimi i życie, życie zupełne i trwać mogące — u osobników całkowitych i skończonych, a niezupełne i mające rychło zaniknąć — w cząstkach od całości oderwanych, nie mających siły ukształtować sobie tego, czego im niedostaje, i przedłużających swą wegetacyę o tyle, o ile im otrzymane od pierwotnej całości materyały mogą dostarczać koniecznego do tego niezupełnego życia zasiłku.

3-o Pytamy wreszcie po trzecie, czy to prawda, że rozwój materyi żyjącej, zrodził wszystkie gatunki roślinne i zwierzęce bez żadnego współudziału pierwiastku życiowego, od wszelkich fizycznych i chemicznych własności materyi wolnego? Na to pytanie materyaliści odpowiadają twierdząco i swoim zwyczajem opierają swe zdania na wszystkich możliwych argumentach transformizmu. Trzeba w istocie, aby dla obrony swego założenia uważali gatunki za proste odmiany, które się przekształcają podług okoliczności. Ograniczymy się tu na dwóch następujących krótkich odpowiedziach.

Przez przypuszczenie, że transformizm jest udowodniony, nie udowadnia się jeszcze tem samem materyalizmu. I rzeczywiście, wykazaliśmy powyżej, że w jakichkolwiek kształtach objawiało by się życie, wymaga ono zawsze pierwiastku życiowego... Czy więc istnieje tyle pierwiastków życiowych... rozmaitych i nie dających się do siebie wzajem sprowadzić gatunków, ile jest gatunków zwierzęcych i roślinnych? czy też, przeciwnie, wszystkie pierwiastki życiowe jestestw żyjących należą do jednego i tego samego gatunku? To jest jedyne pytanie, jakie między sobą roztrząsają przeciwnicy i zwolennicy transformizmu. Atoli którekolwiekby z obu tych stronnictw zwyciężyło, materyalizm nicby na tem nie zyskał. W obu bowiem powyższych wypadkach trzeba będzie przyjąć istnienie pierwiastku życiowego, a materyalizm właśnie polega na odrzucaniu tego pierwiastku. Prawda, że jeśli gatunki bywają odrębne i jedne do drugich sprowadzić się nie dają, to spirytualiści zyskują jeden więcej argument przeciw materyalizmowi; ale argument ten jest im niepotrzebny, gdyż jakeśmy rzekli, nawet wtedy, kiedyby udowodniono transformizm gatunków żyjących, materyalizm nie mógłby z tego zawnioskować, że można wytłómaczyć życie bez pierwiastku życiowego. Wniosek bowiem taki szedłby dalej, aniżeli pozwalają na to przesłanki.

2. Po tem wszystkiem zaś, czy można uważać hypotezę transformistyczną za udowodnioną, nie mówię już—w tem, co się odnosi do gatunku ludzkiego, ale w tem, co dotyczy gatunków roślinnych i zwierzęcych? Nie śmiałby tego poważnie twierdzić żaden uczony, nawet z obozu transformistów. Jest-to hypoteza, której nie udowodniono, i przeciw której walczą zarzuty nie do rozwiązania (ob. art. *Transformizm)*. Powiedzieliśmy przed chwilą, że wniosek materyalizmu nie zamyka się w przesłankach, wziętych z transformizmu; tu zaś możemy jeszcze dodać, że same te przesłanki są tylko hypotezami, niczem nieuzasadnionemi.

Słowem, ze wszech stron się wali materyalistyczna teorya o świecie organicznym, skoro się tylko choćby zlekka wstrząśnie jeden lub drugi z licznych filarów tej budowy, którą napróżno próbowano wesprzeć na danych wiedzy doświadczalnej. A przecież, jakeśmy zauważyli, jeden tylko z tych filarów wystarczałoby wywrócić, by dowieść, że system ten materyalistyczny jest bezpodstawny.

4. *Odparcie materyalistycznego pojmowania myśli.* — Materyaliści z jednej strony sprowadzają myśl do pewnego skojarzenia się wrażeń, z drugiej zaś strony, opierają się na stosunku myśli do mózgu, by tym sposobem dowieść, że myśl jest działaniem tego ostatniego organu.

Wykazaliśmy w art. *Assocyacyonizm* i *Duchowość duszy* (ob. art. *Dusza*, *Dusza zwierzęca)*, że sądom i pojęciom ogólnym człowieka towarzyszą odosobnione lub skojarzone wrażenia zmysłowe, które wszakże są od owych pojęć ogólnych absolutnie różne, i które wymagają takiego pierwiastku, któryby był już nietylko pierwiastkiem życiowym, ale nadto umysłowym i rozumnym, czyli innemi słowy,—pierwiastkiem duchowym. Pomijamy w tem miejscu udowodnienie tego punktu, a przechodzimy natomiast do argumentu, który materyaliści wyciągają ze stosunku myśli do mózgu. W dowodzie tym podają oni za rzeczy pewne mnóstwo faktów hypotetycznych,

a przedewszystkiem najmniejszego nie mają prawa wyprowadzania z tych faktów wniosku, że to mózg, a nie co innego w nas myśli. Ten bowiem wniosek bynajmniej się nie zawiera w przesłankach, jakie czerpią materyaliści z danych wiedzy doświadczalnej. Brakiem tym odznaczają się wszystkie argumenta materyalistów; to też nie będziemy tu przytaczali wszystkich ich dowodów. Dość będzie okazać, że główne fakta, jakie nam zarzucają jako fakta, które uważamy za dokładne, zgadzają się wszystkie z psychologią św. Tomasza, a tem samem i z nauką katolickiego Kościoła, który zawsze przyznawał temu znakomitemu uczonemu tak wielką powagę.

I w rzeczy samej, podług św. Tomasza, wszelkiemu umysłowemu poznawaniu towarzyszą obrazy zmysłowe, których dostarcza wyobraźnia lub fantazya. Otóż, podług tegoż św. Doktora, wyobraźnia jest władzą zmysłową, zarówno człowiekowi jak zwierzętom wspólną, a za narzędzie swe czyli organ mającą przednią część mózgu, bez której ta władza działać nie może. Dla tego to właśnie gdy mózg jest chory lub uszkodzony, wyobraźnia swobodnie działać nie może, a tem samem i rozum staje się ubezwładnionym. Tym sposobem wyjaśniają się wszystkie uwagi, jakie nam materyaliści — niesłusznie wprawdzie, jak wiemy — podają za dowody swego systemu.

Również i umiejscowienie w pewnych okolicach mózgu władzy mówienia lub pisania pojmuje się łatwo, gdy się przyjmie, jak my to czynimy, filozofię Anielskiego Doktora. Uczy on bowiem nietylko, że do wszelkich działań umysłowych konieczne są obrazy, dostarczane umysłowi przez wyobraźnię ze współudziałem mózgu, lecz nadto że władze zmysłowe, których organem jest mózg i pięć zmysłów, otrzymują u człowieka pod wpływem rozumu to uzdolnienie, jakie robotnicy, rękodzielnicy i wszyscy wogóle ludzie otrzymują raczej przez pracę fizyczną, aniżeli przez zastanowienie [1]). Dla tego też, jego zdaniem, wyższa część władz zmysłowych zasługuje u człowieka na odrębną nazwę części *myślnej*. Ponieważ słowa i pisma wyuczamy się raczej przez działanie, aniżeli przez osobistą refleksyę, przeto władza mówienia i władza pisania powinny być umieszczone pomiędzy temi władzami, których siedliskiem jest *myślna* część mózgu, a które tem samem wykonywają się przez organ mózgu i zmysłów. Nic przeto dziwnego, że wszelkie uszkodzenie mózgu pozbawia nas—w całości lub w części—tych władz lub władz tym podobnych.

Nie tu miejsce na szczegółowe badanie teoryi św. Tomasza z Akwinu, tak przedziwnie odpowiadającej na wszystkie zarzuty, jakie nam czyni dziś materyalizm w imię nowożytnej psychologii. Zauważymy wszakże, iż święty ten Doktór Kościoła nie przyznaje zwierzętom wszystkich tych władz, jakie są związane z mózgiem człowieka. Boć rzeczywiście, wiele z tych władz zmysłowych wytwarza się tylko pod wpływem naszego rozumu, a tem samem nie może się znajdować w duszy zwierząt pozbawionych rozumu. Najwidoczniej więc do rzędu tych właśnie władz zaliczyć należy władzę używania słowa i pisma.

Wszystkie przeto fakta, jakie dotychczas dała nam poznać fi-

[1]) In. I. *Metaphis.* lect. I; in II *Poster. Anal.* lect. 20.

zyologia mózgu, i te które w przyszłości mogłaby nam odsłonić, bez najmniejszej trudności pogodzić się dają z psychologią chrześcijańską. Materyalizm zatem nie może się chełpić zwycięstwem nad nami.

Zresztą, obok tych faktów mamy mnóstwo innych nie mniej pewnych, które w zupełności wywracają teoryę materyalistów. Są to fakta wspomniane przez nas w artykule *Duchowość duszy*. Tu zaś przypominamy tylko, że umysłowa i moralna działalność wcale nie zawsze pozostaje w prostym stosunku do sił organizmu, a tem samem do czynności mózgu. „Dusza, jak powiada Mgr. Turinaz (*L'ame*, str, 85), posiada w sobie siły, które zależą od niej samej i nie ulegają wpływowi ciała i zmysłów. Często z latami wzrasta i jej działalność, bystrość i bogactwo, pomimo osłabienia i niedomagań starości. To światło, które się zdaje zgasnąć za chwilę, przedziwne rzuca w około siebie blaski. W tem ciele boleścią złamanem, zeszpeconem przez wiek a zmrożonem przez zbliżającą się śmierć, pozostaje dusza żyjąca, czynna, zwycięska, wolniejsza i bardziej niż kiedykolwiek panująca. W przededniu wyjścia swego z ciała, powiada pewien filozof i mówca starożytności pogańskiej [1]), duch ludzki nabiera nowej żywotności i zdaje się zbliżać do Boga. Któż nie widział pod powłoką ciała, ciężką pracą zużytego, pod ciężarem lat pochylonego, inteligencyi żywych, ruchliwych a płodnych, codzień nowe skarby zdobywających, nieśmiertelne dzieła tworzących, siłą wspaniałej wymowy nad umysłami mas panujących, a zdobyczami wiedzy królestwo prawdy rozszerzających? Kto nie podziwiał owych dusz ognistych, zamkniętych w ciałach wyczerpanych chorobą i już chłodem śmierci dotkniętych? Trud myśli, pracowite ślęczenie nad nauką, ogniste porywy słowa w przeciągu niewielu lat najsilniejsze zużywają zdrowie, ale duszom pozostawiają całe ich szlachetne zapały, a niekiedy nawet nieporównaną ich płodność. Nadmierne zaś rozwijanie ciała, przesadne około niego podejmowane starania wytwarzają prawie zawsze głęboką i ociężałą senność i umysłowe osłabienie.“

A zatem, nosimy w sobie samych pewien pierwiastek, niezależny od materyi.

5. *Odparcie materyalistycznych teoryi o Bogu, o duszy, o wolnej woli, o moralności, o sztuce, o stosunkach społecznych. — Następstwa tych teoryi.*

Podług zdania materyalistów, takie wyrazy jak Bóg, dusza, wolna wola, wyrażają najzwyklejsze tylko złudzenia, którym żadna nie odpowiada rzeczywistość; ludzkości wystarcza, ich zdaniem, taka moralność, takie sztuki piękne, takie stosunki społeczne, które się opierają na wyrachowaniu, na przyjemności, na realizmie, na egoizmie, i których nie wytwarza ani poczucie obowiązku, ani żaden ideał, ani zaparcie siebie samego. Prawdę wszystkich tych pojęć ze stanowiska chrześcijańskiego wykazujemy w artykułach: *Assocyacyonizm*, *Bóg*, *Duchowość duszy*, *Wolna wola*, *Moralność*. Znajdzie też tam nasz czytelnik odparcie uroszczeń materyalizmu.

Tu zaś postaramy się tylko wykazać, że logicznem następstwem odnośnych teoryi materyalistycznych byłby całkowity upa-

[1]) *Cicero.* De Divinat. lib. I cap. XXX.

dek moralności, cnoty, nauki, sztuki, społeczeństwa; a tem samem zanik wszystkich tych środków, jakie posiada człowiek nietylko do wzniesienia się ku wyżynom ideału, lecz nadto do zdobycia sobie rozwoju dobrobytu materyalnego.

Przedewszystkiem materyalizm nieubłaganą logiką faktów sprowadza upadek wszelkiej prawdziwej moralności i cnoty. Jeśli niema Boga, jeśli niema duszy, jak utrzymują nasi przeciwnicy, to niema też religii w tem życiu ani żadnej moralnej nagrody w życiu przyszłem. Tymczasem chciejmy sobie przypomnieć, że-to pod wpływem religii dotychczas wszystkie ludy zostały ucywilizowane i doszły do swej wielkości, że-to pod wpływem religii jednostki urabiały się ku dobremu, że-to pod tym wpływem strapieni bywali pocieszani, potężni i silni szanowali maluczkich i słabych, a obrażeni przebaczali, winni za przewinienia swe żałowali, a cnotliwi w cnocie swej się podtrzymywali. To też czemże byłoby społeczeństwo, któreby nie wierzyło ani w Boga ani w przeszłe życie pozagrobowe?!

Materyaliści zaprzeczają istnienia wolnej woli; tymczasem zaprzeczenie istnienia wolnej woli pociąga za sobą te same następstwa, co zaprzeczenie istnienia Boga i życia przyszłego. „Jeśli nie istnieje wolna wola, powiada znów Mgr. Turinaz (Ibid. str. 40), znika wszelka odpowiedzialność, zaś bez odpowiedzialności wszelkie prawo jest poprostu bezmyślne. Czyż mówimy kiedy o odpowiedzialności kamienia, raniącego nas przy spadaniu swem na ziemię? o odpowiedzialności ognia trawiącego nasze zabudowania? o odpowiedzialności piorunu, który w nas uderza? o odpowiedzialności górskiego potoku, rwącego po drodze tamy, jakieśmy zbudowali celem powstrzymania wód jego? Jakiemże więc prawem możemy mówić o odpowiedzialności człowieka, który posiada same tylko popędy gniotące go i nad nim panujące, a którego sumienie jest mechanizmem, ślepą jakąś siłą rządzonym?

„Po zaprzeczeniu wolności, po zburzeniu odpowiedzialności człowieka, wszelki obowiązek istnieć przestaje. Ten obowiązek, którego spełnienie kosztuje nieraz tyle wysiłków, tyle walk i tyle łez, ten obowiązek, który na nas nakładają wszelkie prawa, którego się sumienie domaga, którego naruszenie wywołuje we wszystkich duszach nie dające się niczem ukoić wyrzuty, ten obowiązek, którego wszelka ludzka mądrość zawsze wymagała, ten obowiązek, powiadam, ma być tylko chorobliwem przywidzeniem i niczem więcej!

„Wyżej aniżeli obowiązek stoi cnota, stałe spełnianie obowiązku, zwycięska walka ze złemi namiętnościami i poddmuchami pychy, ze wszystkiemi przewrotnemi podnietami samolubstwa. Cnota! Byłaż kiedy jaka istota tak niska, splamiona, którąby jej nie oddała należnego hołdu podziwu i uwielbienia? Ona jest najprawdziwszą wielkością człowieka, ona jest doskonałością natury naszej.“—Tymczasem logika materyalistów prowadzi do zaprzeczenia tej cnoty; jakoż i rzeczywiście materyaliści jej zaprzeczają, mówiąc, że występek i cnota są takimiż samymi wytworami chemicznymi, jak cukier i wytryolej. (*Revue des Deux-Mondes*, 15 Paźdz. 1861).

„Aby godnie napiętnować te przewrotne doktryny, powiada tenże Mgr. Turinaz, trzebaby chyba od pogańskiego filozofa Platona zapożyczyć owych energicznych wyrazów, które zwracał do publicznych gorszycieli w Atenach. „Wynieście się stąd i nie psujcie

nas więcej!... My przeprowadzamy dzieło wielkiego znaczenia... My wszyscy, którzy cnotliwi być chcemy, usiłujemy przedstawiać w nas samych i w dramacie ludzkiego życia prawo boże i cnotę... Nie liczcie więc na to, że wam bez oporu pozwolimy do nas przychodzić, na rynkach publicznych mównice wznosić, przemawiać do żon naszych, do dzieci naszych, do ludu całego, i objawiać im wszelkiej cnoty rozkładowe zasady."

Materyalizm sprowadza również upadek wszystkich nauk. „Zamyka on wszystkie horyzonty myśli ludzkiej, tamuje natchnienie i polot ducha u samego ich źródła. Materyalizm może być tylko fatalnym czynnikiem niczem nieuleczalnego upadku. Ideał tylko daje artyście prawdziwą potęgę i natchnienie: ideał najwyższego, nieskończonego piękna, dostrzeżonego wzrokiem geniuszu. Piękność nigdzie nie bywa czysto materyalna, nawet w dziełach, będących tylko odtworzeniem natury, jak naprzykład w samym człowieku.

O piękności twarzy człowieka stanowi nie prawidłowość linii ani poprawność rysów, lecz przedewszystkiem jej wyraz... owo duchowe promienienie, bijące z jej wnętrza a ukazujące się na czole człowieka, — sama dusza ludzka, ukazująca się przez obsłonę ciała, które pod blaskiem tego wewnętrznego płomienia staje się przejrzystem. A zatem natchnienie w sztukach pięknych wytwarzają szlachetne i podniosłe uczucia, idealne porywy ducha ku wszelkim wyżynom, oświetlonym blaskiem świętych wierzeń i nieśmiertelnych nadziei... Tymczasem na miejsce uczuć materyalizm postawił wrażenia; na miejsce podniosłych wierzeń — przeczenia i bluźnierstwa; na miejsce niebiańskich widzeń czystości — strachem przejmujące znikczemnienie; na miejsce szlachetnych zapałów — zwierzęce żądze; na miejsce widnokręgów nieskończoności — ciasne ramy wstrętnego realizmu; na miejsce piękności, będącej odblaskiem wspaniałości Boga — panowanie zbezczeszczonego ciała."

Materyalizm powoduje nadto upadek rodziny, ojczyzny, społeczeństwa. Czemże bowiem staje się małżeństwo, gdy obowiązek idzie w zapomnienie a namiętnościom rozwięzuje się wędzidła? W co się obraca rodzina, jeśli się zrywa jedność małżeńska? Co się dzieje w sercu z uczuciami zaparcia się i poświęcenia dla ogólnych spraw społeczeństwa, gdy w tem sercu górę bierze wyrachowanie i przyjemność? Tymczasem mówiliśmy wyżej, że wyjaśniać poczucie obowiązku kojarzeniem się wrażeń, panujących nad egoizmem, oraz zamiłowaniem wygody własnej, jest-to rozkopywać tamy, utrzymujące w karbach złe namiętności, jest-to zatykać źródło zaparcia się i poświęcenia.

Materyaliści chcą podtrzymać węzły rodzinne i społeczne, marzą o korzyściach, wynikających z ich zasad dla większości ogółu. Ale że dobro jednego osobnika bywa często wynikiem poświęcenia się innych osobników, że pożytek jednego nie zawsze się zgadza z pożytkiem drugiego, że nieraz bywa trudno rozróżnić, co jest korzystniejsze dla owej większości, że wreszcie po za obowiązkiem, przez materyalizm zburzonym, nic mnie nie obowiązuje do poświęcania osobistych mych korzyści i do zapominania o sobie samym dla wygody podobnych mi osób, że, innemi słowy, istnieje pomiędzy ludźmi ustawiczna walka o dobra życiowe, przeto albo trzeba

będzie prawnymi środkami poddać słabych pod wymagania silnych, jakkolwiek tyrańskie, niesprawiedliwe i dzikie byłyby one, a tym sposobem większą połowę ludzkości doprowadzić do okropnego stanu niewolnictwa, albo też zerwać wszelkie węzły społeczne, wyjąć słabych z pod opieki prawa i oddać ich na łup wszelkich namiętności i samowoli tych, co mają na swe usługi brutalną siłę. Będzie to więc zawsze niewolnictwo jednych a tyrania drugich pośród nienawiści i walki wszystkich przeciwko wszystkim.

Gdyby zaś mógł się ustalić taki stan rzeczy, to w cóżby się obróciła nie już cnota tylko, ale nawet materyalny dobrobyt ludzkości? Myśleć o tem niepodobna bez uczucia zgrozy.

Na szczęście nie mamy potrzeby się obawiać takich nadużyć, chyba tylko przypadkowo i na krótką chwilę; gdyż Bóg tchnął w duszę ludzką pragnienie dobrego, poszanowanie cnoty, poczucie prawa i sprawiedliwości, które się oburza na samą myśl tak strasznej i nikczemnej anarchii. Uczucia zaś te jednoczą się wszędzie z wierzeniami religijnemi, z obawą wobec Boga, z oczekiwaniem życia przyszłego. Te zaś wierzenia są potępieniem materyalizmu, napróżno pracującego nad ich zburzeniem, one też nie pozwolą mu nigdy zapanować nad całym ogółem ludzkości.

O materyalizmie tedy możemy powiedzieć to samo, cośmy powiedzieli o ateizmie, że jest-to nietylko błąd, ale wywrócenie wszystkiego co wielkie w człowieku, gdyż jest-to stawianie przyjemności na miejscu obowiązku, siły na miejscu prawa, samolubnych wrażeń na miejscu szlachetnych uczuć, zmysłów na miejscu rozumu.

(J. M. A. Vacant).

X. W. S.

MATKA BOSKA CUDOWNA, ob. *Obrazy cudowne Matki Boskiej.*

MAUROWIE *(Wypędzenie M'ów).* — Począwszy od XI w., aż do upadku Grenady w 1492 r. hiszpańscy królowie chrześcijańscy szczodrze darzyli obywatelską swobodą Maurów, którzy przeszli pod ich panowanie. Cieszyli się oni zupełną swobodą sumienia i autonomią obywatelską, z pewnemi małoznacznemi zastrzeżeniami. Być może, iż ta nadmierna tolerancya nie osiągała celu. Poligamia i wschodnie zepsucie obyczajów było groźnym przykładem dla chrześcijan, jak nie mniej również istnienie licznych ognisk życia Maurów Mudejarskich zagrażało ich bezpieczeństwu. W 1266 r. radził Klemens IV pp. Don Jaym'owi Zdobywcy, aby skorzystał z rokoszu Mudejarów Walencyi i wygnał z kraju tych niebezpiecznych wasalów. Nie usłuchano tej rady, ale przyczyniła się ona do oszczędzenia wielu nieszczęść i zbrodni.

Ugodowe punkta, przyznane Maurom Grenady, w niczem się nie różniły od innych tego rodzaju traktatów. W samej Grenadzie ustanowiono stolicę arcybiskupią, a wielka prostota, słodycz charakteru i szlachetność pierwszego arcybiskupa, Hernando de Talavera, pozyskały mu rychło serca Maurów. Na nieszczęście wszakże górscy mieszkańcy Alpuhary i Sierra Vermeja, bardzo liczna ludność wybrzeży hiszpańskich, uchylała się od zbawiennego wpływu arcybiskupa i utrzymywała tajemne stosunki ze swymi braćmi Afrykańskimi. Na dworze królów katolickich utworzyły się dwa stronnictwa. Wszyscy wprawdzie byli zdania, że jedynym sposobem zaradze-

nia trudnościom i niebezpieczeństwom chwili było wejście Maurów do łona społeczeństwa chrześcijańskiego; tylko że kiedy jedni chcieli wszystkiego oczekiwać od czasu i łagodnego postępowania, inni domagali się odwołania danych Maurom przywilejów i natychmiastowego chrztu tych niewiernych.

Nieumiarkowana gorliwość kardynała Ximenesa, który w swej żarliwości prozelityzmu naruszył przyznane Maurom przywileje, wywołała—stłumiony wprawdzie niebawem — rokosz Maurów Grenady. Za tym rokoszem poszły w krótkich odstępach czasu dwa straszne powstania w Alpuharze i Sierra Vermeja. Wobec tego zaś królowie uważali się — i przyznać trzeba, że nie bez słuszności — za zwolnionych od przysięgi, a wszyscy maurowie królestwa Grenady wybierać musieli pomiędzy chrztem a wychodźtwem (1501 r.).

Następnego roku nowy edykt napiętnował pozorne tylko nawrócenie się prawie wszystkich Mudejarów Kastylii, pomimo, że nie poczuwali się oni do żadnego czynu rokoszu, i pomimo usilnych próśb zanoszonych do królowej Izabelli. Znikły wszelkie względy tolerancyi i ludzkości wobec pożądanej jedności katolickiej i błogiej nadziei pozyskania tymi surowymi środkami wielu dusz dla prawdy.

W 1525 r. rozporządzeniem Karola V zniesiono w królestwie Walencyi wykonywanie religii muzułmańskiej; skutkiem czego Maurowie zdecydowali się przyjąć chrzest św., jednakże nie bez pewnych usiłowań zbrojnego oporu przeciw rozporządzeniu królewskiemu.

Od tej chwili znikły wszelkie nadzieje zjednoczenia obu plemion. Ludność muzułmańska była zanadto okrutnie dotknięta w swych wierzeniach religijnych, aby się miała dobrowolnie poddać szlachetnym i bezinteresownym usiłowaniom ludzi dobrej woli. Napróżno rozwijali niezmordowaną działalność tacy gorliwi biskupi, jak Marcin de Ayala i Piotr Guerrero; nieudała się praca nawet tak świętych mężów, jak Tomasz z Villanowa i błog. Jan de Ribera. Napróżno królowie hiszpańscy i inkwizytorowie pomnażali wyroki łaski i przebaczenia na rzecz apostatów; napróżno ci, co z taką surowością występowali przeciw żydującym, największą okazywali łagodność względem Moryskosów; łagodność ta bardziej ich jeszcze umacniała w uporze. Moryskowie bowiem byli pewni, że nawet w razie udowodnionej im apostazyi, unikną tortury, konfiskaty majątku, płomiennego stosu. Napróżno gorliwi misyonarze, jak O. Bleda i O. Vargas, usiłowali do serc tych zepsutych wprowadzić prawdy chrześcijańskie; wszystkie te usiłowania przyjmowali moryskowie z biernym tylko oporem. Słowem, złe stało się nieuleczalnem.

W 1568 niezręcznie przedsiewzięte przez władzę środki surowości w Grenadzie wywołały okropne powstanie w Alpuharze. Wciągu tego opłakanego roku tłumy zrozpaczonych Moryskosów wyczerpały przeciwko księżom i dawnym chrześcijanom, którzy wpadli w ich ręce, wszelkie najokropniejsze środki męczeństwa, jakie tylko mogła wynaleść przerażająca w tym kierunku płodność wschodniej wyobraźni. Rozumie się, że represya bywała nieraz surowa i okrutna, a wszystkie te wybryki miewały ten skutek, że zadanie pojednania i nawrócenia, podejmowane przez duchowieństwo hiszpańskie, czyniły niemożliwem i niewykonalnem. Wszelkie nowe ze strony tegoż duchowieństwa usiłowania pobudzały tylko złość Moryskosów i pogrążały

ich bardziej jeszcze w niewierze. W królestwie Walencyi i Katalonii utrzymywali tajemne stosunki z afrykańskimi piratami i z okrętami tureckimi, którym sprzedawali chrześcijan jako niewolników. W Kastylii moryskowie, przeniesieni z okolic Alpuhary do środkowych prowincyi Hiszpanii dopuszczali się wszelkiego rodzaju złoczyństw, świętokradztw i morderstw. Gorszy jeszcze stan rzeczy był w Aragonii; w 1581 r. wykryto tajemny spisek w Saragossie, co spowodowało tak liczne krwawe walki pomiędzy dawnymi i świeżymi chrześcijanami w rozmaitych miejscowościach kraju, że położeniu temu nadano znamienną nazwę „małej wojny.“ Wreszcie w 1609 roku dowiedział się książę Lerme, że Moryskowie Walencyi znajdują się w przededniu rokoszu, który wzniecić mają przy pomocy państw niechrześcijańskich. To już ostatecznie przepełniło miarę; pierwszy minister państwa wygotował dekret wygnania, podpisany przez Filipa III. Królewskie to pismo wyjaśniało, że Maurowie, wbrew żarliwości biskupów i czujności Inkwizycyi, okazali się upornymi w niewierze, i że skutkiem ich tajemnego porozumiewania się z sułtanem Konstantynopolitańskim, z sułtanem Marokańskim, z heretykami i z książętami, wrogo usposobionymi dla Hiszpanii, srodze zagrażali bezpieczeństwu tego królestwa. Skutkiem czego, przekonani o apostazyę i zdradę państwa, zasługiwali na kary najsurowsze.

Zachodzi teraz pytanie, co należy sądzić o surowych środkach, przedsięwziętych przeciw Maurom przez Filipa III?

Przedewszystkiem, bardzo uwzględniając rozmaite okoliczności, wypada nam zganić wszelkie owe spiski, które z konieczności wywołały represyę, a następnie zganić trzeba nieroztropną gorliwość Ximenesa i nietolerancyjną politykę królów hiszpańskich: Ferdynanda i Izabelli, Karola V i Filipa II. Wszak dane jakieś królestwo wtedy nawet może się cieszyć nieoszacowanem dobrodziejstwem jedności katolickiej, gdy udziela gościnności pewnej grupie ludności innowierczej. Gdyby było inaczej, to trzebaby twierdzić, że w Państwie Kościelnem i w Hrabstwie Venaissińskiem, zostających pod rządami papieży, nie było jedności katolickiej, gdyż i w Rzymie i w Avignonie były dzielnice żydowskie. Jedynym warunkiem, wymaganym w tym razie do istnienia jedności katolickiej w państwie jest ten, aby ludność innowiercza była obcego pochodzenia, aby nie łączyła się z ludnością katolicką i aby używała tolerancyi czysto cywilnej, *pro sola humanitate*, jak-to, mówiąc o żydach, wyraził się III Sobór Lateraneński. Tymczasem królowie hiszpańscy chcieli nadać swemu państwu jedność katolicką materyalną, pragnęli widzieć pomiędzy swymi poddanymi same tylko jednostki ochrzczone; by cel ten osiągnąć, okazali się nie dosyć wiernymi swym obietnicom i uciekli się do takich środków prozelityzmu, jakie Kościół odrzuca. Boć wiadomo, że Kościół w stosunku swym do niewiernych, prócz łaski bożej, nie używa innej broni nad broń słowa, przekonywania i dobrodziejstwa.

Ale gdy królowie hiszpańscy raz już postawili te przerażające przesłanki, to czyż następca ich Filip III miał jeszcze możność niewyprowadzania z nich wniosku? Na jednej ziemi mieszkały dwa plemiona, pomiędzy któremi głęboką wykopały przepaść odrębności narodowościowe, religijne, obyczajowe, odwieczne wojny, z obu

stron popełniane względem siebie gwałty. Zwyciężeni zagrażali stanowisku, mieczem zdobytemu przez plemię zwycięskie; zawierali przymierza z nieprzyjaciołmi Hiszpanii, na każdą chwilę grozili bezpieczeństwu publicznemu. I czyżby pisarze protestanccy, niemieccy, angielscy, amerykańscy, mogli wskazać środki, jakie-by należało w podobnych okolicznościach stosować? Czyżby wówczas należało siłą zassymilować Moryskosów z rdzenną ludnością hiszpańską, jak dziś np. usiłują Prusy germanizować Alzacyę i Lotaryngię, Szlezwik lub W. Księstwo Poźnańskie? Czy należało wtedy zastosować do nich takie uprzejmości rządu przymusowego, jakim np. uległa Irlandya ze strony liberalnej Anglii, albo też, czy należało ich tak radykalnie tępić, jak wytępili Amerykanie Indyan? Otóż Hiszpanie XVII wieku uważali za rzecz bardziej naturalną i mniej barbarzyńską wygnać ze swego terrytoryum obcokrajowców, których na to terrytoryum wprowadziły zwycięstwa, a którzy do nowego rządu zastosować się nie chcieli. Ale czyż mamy tu opłakiwać los nieszczęśliwych Moryskosów? I owszem, w tym razie zgadzają się katolicy z Watson'em, Prescott'em i Rochau'em, byleby tylko nasi przeciwnicy zachowali nieco swych łez na opłakiwanie losu Alzatczyków, Polaków i Duńczyków, którym rząd protestancki usiłuje wyrwać mowę i narodowość, — na opłakiwanie losu Indyan, wygnanych ze swych stepów myśliwskich, prześladowanych, tępionych, — na opłakiwanie Irlandczyków wywłaszczanych, głodzonych, męczonych, zmuszanych do opuszczania własnego rodzinnego kraju tysiącami...

Co się zaś tyczy postępowania Kościoła w tej sprawie, to trzeba je należycie rozumieć. W chwili właśnie, gdy książę Lermeński dawał do podpisu Filipowi III edykt wygnania, arcybiskup Walencyi na wyraźny rozkaz papieża posyłał do Madrytu memoryał, napisany przez zdolnych teologów, a wykazujący najlepsze sposoby dojścia do rzeczywistego nawrócenia Moryskosów. Wprawdzie już po przedstawieniu tego memoryału arcybiskupa, Wielki Inkwizytor na Radzie Kastylii oświadczył się za wygnaniem Maurów; ale to oświadczenie się Wielkiego Inkwizytora tak samo nie obowiązuje Kościoła w tej sprawie, jak w wojnie trzydziestoletniej naprzykład wstawiennictwo dwóch kardynałów, Richelieu'go i Mazarini'ego, na korzyść protestantów niemieckich. Zresztą i to dodać trzeba, że osobiste zdanie O. Ribera i wielkiego inkwizytora było wówczas zdaniem ludzi najbardziej oświeconych i od przesądów wolnych, takich ludzi naprzykład, jak Cervantes, który w jednym ze swych utworów *(Dialogo de los perros)* otwarcie broni edyktu wygnania. Chciał wprawdzie rząd hiszpański otrzymać od papieża bullę jakąś, któraby pochwalała takie postępowanie rządu, ale wszelkie usiłowania w tym kierunku okazały się bezpłodnemi; Rzym zostawił Hiszpanii całą odpowiedzialność za akt czysto politycznej natury.

Prw. *Marmol Carvajal*, Rebelion y castigo de los Moriscos del reino de Granada. — *Hurtado de Mendoza*, Guerra de Granada contra los Moriscos. — *Damian Fonseca*, Justa expulsion de los Moriscos de Espana, Roma, 1612. — *De Circourt*, Histoire des Maures mudejares et des Morisques d'Espagne, 3 vol. Paris, 1846. *Florencio Janer*, Condicion social de los Moriscos de Espana, Madrid. 1857.

(Jules Souben).

X. Z. M.

MAYA, MARYA. — Podług zdania Em. Burnouf'a, Jacolliot'a i innych wielu, Matka Chrystusowa jest tylko zwykłą kopią matki Buddy Sakya-Muni, gdyż ta ostatnia zwała się *Mâyâ*, a pierwsza *Marya*. Ostatnie to imię ma być odbiciem tamtego imienia.

Na to przedewszystkiem zauważyć nam trzeba, że wynalazek nazwy Mâyâ, matki założyciela Buddyzmu, wcale nie sięga początków tej religii; że chociaż ta religia jest napewno starsza od chrystyanizmu, to jednak nie można tego samego powiedzieć o legendzie, która daje Sakya-Muni'emu matkę, imieniem *Mâyâ*. To też najzupełniejsze mamy prawo twierdzić, że imię to zostało zapożyczone od Ewangelii. Ale nie potrzebujemy się nawet uciekać do tej hypotezy, najzupełniej w tym razie bezużytecznej. Dosyć będzie powiedzieć, że niema żadnego albo prawie żadnego podobieństwa pomiędzy starożytną buddyjską *Mâyâ*, a Matką Chrystusa Pana. I rzeczywiście, buddyjska *Mâyâ* jest pojęciem oderwanem, jest uosobieniem twórczej siły wypadków i rzeczy tego świata, które mają pozorne tylko istnienie. Wyraz *Mâyâ* pochodzi od *Mâ*, co znaczy urabiać; jest to potęga, która wytwarza jestestwa świata i która wogóle urabia je z pozorami bardzo łudzącymi.

Co się zaś tyczy wyrazu *Marya*, to odnośne brednie Burnouf'a należą do najklasyczniejszych. Wyobraża on sobie zapewne, że w Palestyńskiej Judei mówiono po łacinie, że rodzice Maryi Panny albo twórcy Jej imienia używali języka starożytnych Rzymian i nadali Matce Jezusa imię, z tego ich języka zapożyczone. Burnouf nie wie zapewne o tem, że imię Dziewicy było nie *Maria*, lecz *Miriam*, i oznaczało *szlachetną*, *wspaniałą Panią*, a wyprowadzało się od semickiego pierwiastku *rom*. Wobec tego zaś trudno chyba utrzymywać, że *Miriam* i *Mâyâ* są jednem i tem samem imieniem. Już i tak zanadto ma się odwagi, gdy się porównywa wyrazy *Maria* i *Mâyâ*, bez uwzględnienia ich pochodzenia i t. d. Utożsamianie zatem powyższych dwóch wyrazów jest poprostu niedorzecznością. *(Harlez).*

X. W. S.

MERODACH-BALADAN. — W chwili gdy królestwo Samaryi zostało zburzone przez Salmanasara (ob. ten art.), królem Judzkim był Ezechiasz. Król ten, którego coraz bardziej ogarniała potęga Niniwy, nie stracił jednak całkowicie wiary w Boga; w zasłanianiu się od panowania assyryjskiego liczył na pomoc Jehowy, a nie na postronne przymierza. Odmówiwszy rocznej daniny Niniwitom, ujrzał się zaskoczonym przez ich króla, Sennacheriba, Izaiasz zaś opowiada (XXXVI—XXXVII) cudowny prawdziwie ów sposób, w jaki Ezechiasz uniknął tego najazdu ze strony Niniwitów. Następnie,—i tu właśnie zaczyna się ta trudność, o której chcemy mówić,—opowiada tenże prorok o chorobie Ezechiasza i dodaje: „Na on czas posłał Merodach Baladan, syn Baladanów król Babiloński, listy y dary do Ezechiasza; bo słyszał że był zachorzał y ozdrowiał.“ (Iz. XXXIX, 1). Szczegół ten, przytoczony również w IV Król. XX, 12, wywołał dwie następujące trudności:

1. Ezechiasz z pewną chełpliwością okazuje swe skarby wysłańcom Merodacha (IV Król. XX, 13); tymczasem kilka stronic wyżej powiedziano, że Ezechiasz na początku wojny z Sennacheribem kazał opróżnić swe skarbce, aby módz łatwiej ułagodzić tego

księcia (XVIII, 15). Aby tę trudność rozwiązać, dosyć jest umieścić chorobę Ezechiasza i poselstwo Merodacha na jakiś czas przed najazdem assyryjskim. Jeśli Izaiasz mówił naprzód o wyprawie Sennacheriba, to znaczy, że ona była dopełnieniem i potwierdzeniem rozdziałów poprzedzających. „Zastosował zaś ten porządek opowiadania dla tego, powiada Wiseman, aby tak ukończyć historyę monarchów assyryjskich, iżby już do nich więcej nie wracać". Następnie zaś idzie historya choroby i poselstwa, gdyż Izaiasz połączył w jeden obraz okolicznościowe przepowiednie, uczynione przezeń Ezechiaszowi. Później Jeremiasz zachowa ten sam porządek opowiadania przyjęty przez Izaiasza, gdy streszczać będzie IV Ks. Królewską.

2. Drugą trudność uważał Wiseman za bardzo tajemniczą: „Fakt ten odosobniony, powiada on mówiąc o poselstwie rzeczonem, przedstawia ważną dosyć trudność, gdyż królestwo Assyryjskie było wówczas jeszcze kwitnące, a Babilon był tylko jedną z jego prowincyi... Jeśli Merodach był tylko rządcą tego miasta, to jakże mógł wyprawiać poselstwo z życzeniami do króla żydowskiego..„ zostającego w wojnie z jego zwierzchniczym panem?" — Taka jest trudność: oto jej wyjaśnienie. — Roczniki assyryjskie nam mówią, że wówczas w Babilonie byli prawdziwi królowie. W 730 r. Teglatfalasar mówi o jakimś Merodachu Baladanie, królu Niższej Chaldei, który płaci mu podatek jako zwierzchniczemu panu. W 720 r. tenże sam Merodach ukazuje się znów w rocznikach Sargona; prawdopodobnie opanował on właśnie Babilonią, i z tego powodu napada nań Sargon. Wojna zresztą zakończyła się uznaniem Merodacha królem Babilonu, ale w dwanaście lat potem napadnięty na nowo przez Sargona, Merodach został pokonany i godności pozbawiony (r. 808). Czyżby więc należało umieścić wyprawione do Ezechiasza poselstwo przed tą depozycyą Merodacha? Nie sądzimy, gdyż wyprawa Sennacheriba do Judei wypadła około r. 700, a sposób opowiadania Biblii nie dozwala przypuszczać, aby poselstwo babilońskie odbyło się na dziewięć lat przed wojną assyryjską.

Trzeba nam tedy obaczyć, czy przypadkiem roczniki niniwickie nie dostarczą nam wskazówek późniejszych od poprzedzających. Jakoż, podług Sargona, i Sennacherib również mówi nam o jakimś Merodachu-Baladanie, którego pokonał w początkach swego panowania; Euzebiusz zaś nas powiadamia, że tenże Merodach ponownie odzyskał Babilon na rządcach assyryjskich; panował zaledwie sześć miesięcy, poczem zastąpił go niejaki Elidus. Zapewne też podczas tego właśnie krótkiego panowania król Babilonu wyprawił poselstwo do Ezechiasza, — Pozostaje do rozstrzygnięcia jedno jeszcze pytanie: czy ten Merodach jest tym samym Merodachem, którego na wiele lat przedtem degradował Sargon? Prawdopodobnie jest to syn tamtego, gdyż Merodach biblijny zowie się synem Baladana, podczas gdy wróg Sargona nazywa się w napisach starożytnych synem Yakin'a. W każdym jednak razie, można przypuszczać, że mowa tu o jednej i tej samej osobistości, a jeszcze tem samem nie podawać w wątpliwość prawdomówności Biblii; boć rzeczywiście, Merodach mógł doskonale być synem Baladana, a jednocześnie nazywać się synem Yakin'a, jako spadkobierca i następca jakiegoś Yakin'a, który byłby założycielem rodu; w tem znaczeniu

np. Bourbonowie francuscy nazywają się synami św. Ludwika i Henryka IV.

(Ob. *Vigouroux*, Bible et Découvertes, t. IV; *Civiltà Cattolica*, 19 Luty 1881; *Tornielli*, Annales sacri, 1757, t. III; *Fr. Lenormsnd*, Premieres civilisations, t. II, 203; *Schrader*, Die Keilinschriften.

(Duplessy).
X. W. S.

MESSYASZE. *(Fałszywi Me).* — Pan nasz Jezus Chrystus w przemowie swej o końcu świata przestrzega swych uczniów przed fałszywymi mesyaszami i fałszywymi prorokami. „Tedy ieśliby wam kto rzekł: Oto tu iest Chrystus, abo ondzie: nie wierzcie. Abowiem powstaną fałszywi Chrystusowie y fałszywi prorocy, y czynić będą znaki wielkie y cuda, tak iżby w błąd zawiedzeni byli (ieśli może być), y wybrani“ (Mat. XXIV, 23, 24). „Patrzcie żeby was nie zwiedziono: bo ich wiele prziydzie w imię moie, mówiąc że ia iestem: a czas się zbliżył: nie chodźcież tedy za nimi“ (Łuk. XXI, 8). Innym znów razem gdy rozmawiał z piśmiennymi i faryzeuszami rzekł: „Jam przyszedł w imię Oyca mego, a nie przyimuiecie mię, ieśli prziydzie inny w imię swe, onego prziymiecie“ (Jan V, 42).

Już nawet za życia Chrystusa Pana powstał rodzaj fałszywego messyasza w osobie Judasza Gaulonity. Gdy konsul Quirinus, posłany z Rzymu w celu przeprowadzenia spisu ludności w Syryi, zaczął spełniać swe zadanie w Palestynie, Judasz pobudził ludność do rokoszu przeciw Rzymianom, utrzymując, że nikczemnością było dla wybranego przez Boga narodu płacić podatek Rzymianom, oraz innego uznawać nad sobą Pana, prócz samego tylko Boga. Rokosz ten był dla żydów źródłem wielkich nieszczęść, jak świadczy o tem Józef Flawiusz (Antiquit, XVIII, 1, 1).

Za panowania Nerona ukazał się jakiś Egipcyanin, który wskutek swych magicznych zadziwiających czynów uchodził za proroka. Usunął się na puszczę, gdzie zgromadził wkoło siebie około 30,000 ludzi, których uwieść czynami swymi zdołał. Na czele tej armii zbliżył się on aż do góry Oliwnej z zamiarem najazdu i podbicia miasta świętego. Ale uprzedził go Felix, ówczesny prokurator Judei. Wystąpił przeciw oszustowi na czele wojsk rzymskich i ludu żydowskiego, który w tym razie złączył się z Rzymianami, aby ocalić ojczyznę od tych rozbójników. Egipcyanin został pokonany; sam on zdołał uciec z garstką swych ludzi, inni wszyscy prawie zostali pocięci na sztuki albo wzięci do niewoli, reszta się rozproszyła.

Józef, historyk żydowski, wspomina również o rokoszu, wznieconym przez niejakiego Teudasa, który nazwawszy się prorokiem, zdołał nakłonić olbrzymie tłumy żydów do zgromadzenia całego swego mienia i pójścia za nim aż do Jordanu. Na rozkaz jego, jak mówił, rozstąpić się miały wody Jordanu i wolne zostawić mu przejście. Na tłumy te napadł z nienacka Fadus, rządca rzymski, wielu zabił na miejscu, a mnóstwo zabrał do niewoli. Sam Teudas został pochwycony; uciętą głowę jego poniesiono do Jerozolimy.

Do rzędu fałszywych proroków, których ukazanie się poprzedziło ostateczne rozbicie narodu żydowskiego, zaliczyć też trzeba Szymona Maga, który się podawał za wielką osobistość, a którego zwolennicy jego uważali za „wielką cnotę Boga“ (Act. VIII, 9, 11).

W czasie okropnej wojny, którą żydzi prowadzili z rzymianami i która spowodowała upadek miasta świętego i świątyni, historya nie mówi wyraźnie o fałszywych prorokach, jacy prowadzili żydów do walki. Ale później, za Hadryana cesarza, stali się żydzi ofiarą sławnego oszusta, który sam nadawał sobie imię Bar-ko-kebah, to znaczy Syn gwiazdy. W jego rozumieniu, był on owym Messyaszem, którego Balaam przepowiedział, gdy wygłosił te prorocze słowa: „Wznidzie gwiazda z Jakóba y powstanie laska z Izraela“ (Liczb. XXIV, 17). Został też ogłoszony królem a pomazanie królewskie otrzymał w mieście Bither. W złudzeniu tem bezprzestannie umacniał naród sławny rabin, Akiba; gdziekolwiek spotkał on Bar-ko-kebę, wołał: „Oto król Messyasz?“ Pod działaniem tego człowieka żydzi chwycili za broń, zrzucili na czas pewien jarzmo Rzymian i w wielu miejscowościach wymordowali rzymian i greków. I nie sami tylko żydzi hebraizanci dali się porwać rozgłosowi mniemanego oswobodziciela; egipscy Helleniści nie mniejszy okazywali zapał dla myśli wytępienia pogan, pośród których mieszkali. Tak opowiadają rabini. Ces. Hadryan posłał Juliusza Sewera przeciw rokoszanom. Żydzi uparcie bronili się w Bither; ale nareszcie wzięte zostało miasto, przyczem zginął Bar-ko-kebah, i trudno uwierzyć, jakie mnóstwo żydów wówczas zginęło lub sprzedanych zostało. Po wojnie tej Hadryan wydał edykt, pod karą śmierci zabraniający żydom wchodzić do Jerozolimy, którą odbudować kazał pod nazwą Aelia Capitolina. Powstanie żydowskie pod Bar-ko-kebą przypada na rok 17 i 18 panowania Hadryana, 178 i 179 po Chr. Lud żydowski, powiadają, poznawszy, iż dał się oszukać złemu człowiekowi, imię Bar-ko-kebah *Syn gwiazdy*, zmienił na Bar-ko-zibah, *Syn kłamstwa*.

Zgnębieni temi klęskami żydzi, nie wyrzekając się oczekiwanego Messyasza, aż do XII-go w., zdaje się, nie dali się uwodzić fałszywym prorokom. W tym zaś wieku widziano fałszywych proroków, ukazujących się po rozmaitych miejscach. W r. 1137 ukazał się taki prorok we Francyi, w 1138 w Persyi, w 1157 w Kordubie w Hiszpanii, w 1167 w królestwie Fezu i w Arabii. Niezadługo potem powstał nowy taki prorok nad brzegami Eufratu, i przystało doń dziesięć tysięcy Izraelitów. Przypisywano mu nawet cud jakiś. W 1174 r. żydzi Perscy ściągnęli na się wielkie nieszczęścia z powodu takiegoż oszusta. Około tegoż czasu poruszył całą Medyę młody magik żydowski, nazwiskiem Dawid Almasser, który podawał się za Messyasza. W siedmnastym wieku, w 1666 r., pewien żyd wykształcony, rodem ze Smyrny, głosił, że był przyobiecanym oswobodzicielem. Żydzi z innych krajów posprzedawali swe mienie i udali się do jego boku. Sułtan kazał go okuć w kajdany, i nieszczęśliwy ten, by uratować swe życie, przyjął mahometanizm. Wreszcie w 1682 roku pewien żyd niemiecki, nazwiskiem Mardocheusz, znany z surowości życia, zaczął karcić błędy swych współwyznawców i podawać się za Messyasza. Uwierzyło weń wielu niemieckich i włoskich żydów, ale też przekonano się niebawem, jak próżne były wszystkie ich oczekiwania.

Wszystkie powyższe wypadki namacalnie stwierdzają ślepotę lndu żydowskiego. Awanturnicy, za którymi przemawiał jakiś dziki urok i bezmyślna odwaga, umieli wzniecać entuzyazm ludowy.

Nie starano się bynajmniej stwierdzać w osobach ich i w czynach licznych owych cech, jakie wskazali prorocy dla rozróżnienia posłanego przez Boga Messyasza. Zmysłowemu temu plemieniu wystarczała jedna jedyna cecha, zapowiedź oswobodzenia od obcego jarzma. Ta ślepota, podług wskazówek przypisywanych proroctwu św. Pawła, trwać będzie w Izraelu aż do czasu, gdy wszystkie narody wejdą do Kościoła Chrystusowego. Wówczas cały Izrael zostanie ocalony: uwierzy on wreszcie w prawdziwego Messyasza, a w wierze tej znajdzie błogosławieństwo i szczęście (Rom. XI, 25, 26). *(Risenmenger.* Entdektes Judenthum, t. II). *(J. Corluy).*

X. W. S.

MESSYASZ. *(Pojęcie Żydów o M'u).* — Że pojęcie o pewnym Messyaszu, to jest oswobodzicielu, zesłanym z nieba dla szczęśliwości narodu Izraelskiego, żyło między żydami na długo przed ukazaniem się Jezusa Nazareńskiego, jest-to niezaprzeczona prawda historyczna, którą tu możemy przypuścić. Pojęcie to zaczerpnęli żydzi ze swych ksiąg świętych, w których niezliczone ustępy przepowiadają im nadejście cudownego oswobodziciela, sprowadzającego dla potomków Jakóba erą pomyślności i szczęścia. Przypuszczamy, że czytelnik nasz zna te cechy, jakie prorocy przypisywali obiecanemu Messyaszowi.

Zadaniem niniejszego artykułu będzie zbadać, co o tym oswobodzicielu myśleli ludzie, współcześni Jezusowi. Poszukiwania te powinny nas przywieść do rozwiązania ważnego pytania, stawianego często przez starożytną i nowożytną niewiarę. Skoro Messyasz jest takim, jakim go przedstawia nauka chrześcijańska, i skoro Jezus okazał w swej osobie i cudami swemi udowodnił wszystkie spełnione na nim cechy messyaniczne, to jakimże sposobem się to stało, że żydzi nie uznali go za Messyasza i nie oddali czci Synowi Bożemu?

Ważne to pytanie znajdziemy rozstrzygnięte przeważnie w naszych księgach historycznych Now. Testamentu.

Przedewszystkiem z góry zauważyć trzeba, że nie od wszystkich żydów owej epoki oczekiwać trzeba jednakowych pojęć messyanicznych. Pomiędzy cechami Messyasza jedne bywają takie, które prorocy rzadko tylko wskazują i z niezbyt wielkim naciskiem, inne znów bywają zaznaczane na każdej niemal stronnicy ksiąg świętych z takim blaskiem, jakiego żaden wzrok, najmniej nawet bystry, nie mógł nie dostrzedz. Ale właśnie na tych stronnicach należało oddzielić rzeczywistość od figury prorockiej, co stanowiło dla żydów nowe źródło nieporozumień.

Naród żydowski, jak się nam przedstawia w całej swej historyi, był narodem cielesnym, nadzwyczaj przywiązanym do dóbr doczesnych, z trudnością wznoszącym się do poznania i poszanowania dóbr duchowych. Siebie samego uważał za pierwszy naród na świecie, i chętnie wmawiał w siebie, że kiedyś wszystkie narody ziemi będą mu poddane. Do dziśdnia nie zdołały go uwolnić od tych marzeń wielkości ani upadek narodu Izraelskiego, ani rozproszenie jego pomiędzy wszystkimi narodami ziemi; świadkiem są żydowskie księgi wszystkich wieków, w których pod rozmaitymi kształtami przejawiają się ich nadzieje i pragnienia. Przedewszystkiem znalazły wzięcie u żydów owe prorocze słowa, w których Messyasz opi-

sany jest jako król potężny i sławny, oswobodziciel swego ludu i zdobywca pogan, a które, rozumie się, były przez większość żydów tłómaczone w znaczeniu dosłownem i materyalnem. Czystsze zaś i więcej duchowe pojęcia miały się stać udziałem niewielu dusz wybranych, żywszem oświeconych światłem i obfitszemi wzmocnionych łaskami.

Czyżby do rzędu tych ostatnich należało zaliczyć przywódców Synagogi, książąt kapłańskich, piśmiennych i faryzeuszów? Można byłoby to przypuszczać ze względu na głębszą ich znajomość prawa, ze względu na staranniejsze ich wychowanie i świętość ich zadania. Jednakże było inaczej. Ci dostojnicy izraelscy za czasów Chrystusa należeli przeważnie do materyalistycznej sekty Sadduceuszów; nie dbając o wyuczenie się i nauczanie prawdziwego ducha swego świętego prawa, całą działalność swego wynalazczego umysłu wyczerpywali na otaczanie literalnego spełniania prawa zarówno uciążliwemi jak śmiesznemi drobiazgowościami.

Po tych przedwstępnych uwagach możemy iść dalej w rozważaniu naszego przedmiotu.

Messyasz taki, jakim go opisują proroctwa, winien być jednocześnie synem Dawida i synem Boga, królem, prorokiem, kapłanem, nauczycielem, prawodawcą i oswobodzicielem swego narodu; ale zarazem powinien on być człowiekiem boleści, cierpiącym i umierającym dla zgładzenia grzechów ludzkich i pojednania ziemi z niebem. Winien się ukazać zanim berło odejdzie od Judy, wstąpić do świątyni Jerozolimskiej i zginąć gwałtowną śmiercią w czterysta dziewięćdziesiąt prawie lat po odbudowaniu miasta świętego po powrocie z niewoli Babilońskiej.

W epoce tej, gdy Jezus z Nazaret przebiegał miasta i wioski Palestyny, głosząc, „dobrą nowinę“ i bliskie przyjście królestwa Bożego, Rzymianie odjęli Archelauszowi, królowi Judzkiemu, koronę, i rozpoczął się siedmdziesiąty tydzień Daniela. Żydzi więc, uprzedzeni o tem przez boskie wyrocznie, powinni byli wówczas już uznać, że bliskiem jest ukazanie się Messyasza. Nasze księgi święte świadczą na wielu miejscach o tem oczekiwaniu i sami nawet historycy świeccy dobrze o niem wówczas wiedzieli.

Przypominamy tu znane teksty Swetoniusza i Tacyta: „Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur“ (Swet. Vita Vespas. 4). „Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur“ (Tac. Hist. 5). Toż samo oczekiwanie podzielali Samarytanie; albowiem niewiasta z Sichar, nie wiedząc co sądzić o objaśnieniach, udzielonych jej przez Jezusa, dała Mu następującą odpowiedź: „Wiem, że przydzie Messyasz, którego zową Chrystusem, gdy tedy przydzie on, oznaymi nam wszystko“ (Jan IV, 25). Starzec Simeon, powiada św. Łukasz (II, 25), był... „oczekawuyący pociechy Izraelskiej.“ Przełożeni synagogi dowiedziawszy się, że jakiś nadzwyczajny człowiek naucza i chrzci na puszczy Judei, odrazu powzięli podejrzenie, że to może Chrystus, — podejrzenie zresztą podzielane przez tłum, który się tłoczył około Chrzciciela. Wysyłają tedy do tego ostatniego kapłanów i lewitów, aby go pytali. Jan Chrzciciel wyraźnie im oświadcza, że on nie jest Chrystusem, ale że

Chrystus znajduje się pośród nich, a oni o nim nie wiedzą (Jan, 1, 19, 27). I później jeszcze, gdy cuda Jezusa wywoływały uniesienia zachwytu w narodzie, słychać będzie, jak świadkowie tych cudów wołać będą, że ten, który je czyni, jest prawdziwie „prorok, który miał przyjść na świat“ (Jan, VI, 14). Wyraźniej jeszcze wypowiada to oczekiwanie Messyasza owo zapytanie, postawione przez uczniów Jana Chrzciciela: „Tyś jest, mówią oni do Jezusa, który ma przyść, czyli inszego czekamy?“ (Łuk., VII, 20). Za całą odpowiedź zdziałał Jezus w ich oczach wiele cudownych uzdrowień i rzekł do nich: „Szedszy, odnieście Janowi coście słyszeli i widzieli: Iż ślepi widzą, chromi chodzą, trędowaci bywaią oczyszczeni, głusi słyszą, umarli powstawaią, ubodzi Ewangelią przyimuią“ (Łuk. VII, 22). A te właśnie czyny, zwłaszcza zaś głoszenie Ewangelii ubogim, były wyraźnie oznaczone przez Izaiasza (XXX, 5 i XVI, 1), jako dzieła Wysłańca Pańskiego.

Zdaje się, że między współczesnymi Jezusowi jednozgodnie brano we właściwem znaczeniu wyrazy prorocze, dotyczące chwalebnego królowania Chrystusa. Wyrażenie *Rex Messias* było uświęcone u doktorów Zakonu; to zaś wyrażenie często się spotyka w chaldejskiej parafrazie Onkelosa, który pisał prawie w czasach Chrystusa Pana. To też skoro tylko Natanael uznał w Jezusie wielkiego proroka, przepowiedzianego przez Mojżesza i przez innych proroków Zakonu, zawołał: „Tyś iest król Izraelski“ (Jan I, 49). Gdy tłumy, cudownie chlebem nakarmione, uznały Jezusa prorokiem, który miał przyjść na świat, natychmiast okazały się gotowymi obwołać Go królem.

Możnaby powiedzieć, że początkowo sam Zbawiciel nie chciał rozpraszać tego złudzenia swych uczniów: Używając dalej figurycznej mowy proroków, nazywa swój Kościół „królestwem niebieskiem,“ obiecuje apostołom miejsce przy biesiadnym stole w swem królestwie i stolice sędziów dla sądzenia dwunastu pokoleń Izraelskich. Synowie Zebedeuszowi proszą Go o zaszczytne miejsca w tem królestwie; Jezus im odpowiada, iż nie wiedzą o co proszą, że wysłuchać ich prośby nie od niego zależy, lecz od jego Ojca. Dwaj uczniowie na drodze do Emmaus w dzień zmartwychwstania mówią do nieznajomego, który się do nich przyłączył: „A mychmy się spodziewali iż miał był odkupić Izraela“ (Łuk. XXIV, 21). Jezus im tłómaczy, że Chrystus jedynie przez cierpienia winien był wejść do chwały. Wreszcie w sam dzień chwalebnego wniebowstąpienia zapytany Jezus przez apostołów: „Panie, zali w tym czasie przywrócisz królestwo Izraelowi? (Dz. I, 6), odpowiada im: „Nie wasza rzecz iest znać czasy i chwile, które Ociec w swey władzy położył“ (Dz. I, 7). Jak widać, aż do końca w wyrazach Jezusa pod tym względem przebija się niepewność jakaś i pozostawione było Duchowi świętemu dać apostołom prawdziwe pojęcie o królestwie messyanicznem. Raz jeden tylko Pan Jezus wyraźnie oznajmił, że królestwo jego nie jest z tego świata; taką odpowiedź dał Piotrowi, aby rozchwiać błędne posądzanie żydów, którzy go oskarżali, że się podaje za Chrystusa-Króla (Łuk. XXIII, Jan XVIII, 36).

Ten Chrystus-Król w pojęciu żydów miał uwolnić swój naród od obcego jarzma. Dlatego też żydzi wyobrażali sobie, że Jezus skoro

raz będzie przez cały naród uznany za Messyasza, stanie na czele buntowniczej armii, by odeprzeć panowanie Rzymian. Ponieważ jednak, według tych doktorów żydowskich, Jezus nie był Chrystustem,—przeto usiłowania Jego na pewno nie miały się udać; i Rzymianie mieli przyjść, aby zburzyć miejsca święte a cały naród żydowski wytępić (Jan XII, 48). Takie zdanie wygłosił arcykapłan Kaifasz wobec Sanhedrynu.

Uwagi godne tu jest to, że Jezus, nauczając w Galilei i w Perei, przy różnych okolicznościach starał się ukryć swój messyaniczny charakter. Wysłuchawszy i pochwaliwszy świetne wyznanie Piotra: „Tyś jest Chrystus Syn Boga żywego,“ groźnie zabrania apostołom swoim mówić o tem, że on jest Chrystus (Mat. XVII, 30; Mar. VIII, 30). Szatanowi, który go nazywał *świętym Boga* (Mar. I, 21), nakazuje milczenie. Ilekroć złe duchy głoszą go Synem Bożym, zawsze surowo im tego zabrania. Jakiż mógłby być powód takiej ostrożności? Prawdopodobnie ten, że umysły tych ludzi, fałszywemi przejęte pojęciami o Messyaszu, nie były jeszcze wówczas usposobione do przyjęcia podobnego objawienia. Messyaniczne posłannictwo Jezusa było pod każdym względem zupełnie przeciwne oczekiwaniom ludu żydowskiego odnośnie do jego wielkiego wybawcy. Według tych pojęć ludowych, Izrael wiedzion przez swego Messyasza, miał się wznieść na szczyt wielkości i potęgi, a tymczasem Jezus był uboczną przyczyną, która miała buntowniczy ten naród przywieść do ostatniego stopnia poniżenia. Myśleli żydzi, że całe pogaństwo ulegnie berłu Izraela; a tymczasem Jezus był powołany, by poddać Izraela pod panowanie pogan i zaprowadzić w królestwie swojem najzupełniejszą równość pomiędzy żydami i poganami. Prawo Izraela miało otrzymać wieczną trwałość; a Jezus tymczasem powołany został, by się stać końcem tego prawa i zastąpić przymierze prawa mojżeszowego przymierzem wolności dzieci Bożych. Mówiono, że Messyasz cudami swymi, które wstrząsnąć miały wszystkiemi siłami natury, miał odrazu odnowić oblicze ziemi; a tymczasem Jezus był powołany do przeprowadzenia moralnej przemiany świata samemi tylko siłami ewangelicznego słowa i cudownego ale cichego działania Ducha świętego. W rozmowach swych z doktorami zakonu, jakie nam przekazał Jan święty, Zbawiciel jest bardziej wyraźny, gdyż ci byli w możności zrozumieć całą prawdę, ale prosty ludek wiejski w Galilei i Perei większych wymagał ostrożności.

Do pojęcia o królu ziemskim przyłączyło się drugie, które, zdaje się, nigdy się nie chwiało u żydów ówczesnych, t. j. że Messyasz będzie synem Dawida i ma się narodzić w Betleemie. Książęta kapłańscy i piśmienni, spytani przez Heroda o miejsce narodzenia Chrystusa, bez wahania odpowiadają, że miejscem tem jest „Betlehem Judzkie“ (Mat. II, 5). Później pyta ich Jezus: „Co się wam zda o Chrystusie? Czyi iest syn?“ Rzekli mu: „Dawidów? (Mat. XXII, 42).“ Dla pewnych żydów dowodem rozstrzygającym, przeciwnym messyanicznemu charakterowi Jezusa, było i to mianowicie, że ten Jezus pochodził z Galilei, podczas gdy Chrystus, potomek Dawida, miał przyjść z Betleem skąd pochodził sam Dawid (Jan VII, 41, 42).

Oczywiście, ludzie przejęci takiemi pojęciami, mało byli uspo-

sobieni do przyjęcia za swego Messyasza jakiegoś Galilejczyka, urodzonego, jak sądzili, w Nazarecie, z rodziców niskiego pochodzenia, któremu obcą była wiedza rabiniczna, który ukazywał się wszędzie w otoczeniu ludzi prostych, nieokrzesanych i ciemnych, który był pozbawiony wszelkiego zewnętrznego uroku, jakim powinien się otaczać wielki wybawca Izraela.

Prawda, że prorocy obok chwały Messyasza przepowiedzieli również jego upokorzenia, ubóstwo, słodycz charakteru i śmierć gwałtowną; ale Żydzi albo proroctwa tego rodzaju odnosili zupełnie do innego przedmiotu, albo żadnej nie zwracali na nie uwagi, najzupełniej oddani pojęciu o wielkości i potędze Messyasza.

Do przełamania tak strasznego oporu, miał Zbawiciel ku pomocy tylko czystość swego życia, świętość swej moralności i boskie świadectwo swych cudów. Wystarczało to wprawdzie do przekonania ludzi dobrej woli; to też udało Mu się zjednać kilku uczniów nawet z pomiędzy przedniejszych (Jan XII, 42), jak Nikodema i Józefa z Arymatei. Ale wielka część doktorów zakonnych okazywała Mu nienawistny i uporczywy opór, raz dla tego, że Jezus odsłaniał hypokryzyę ich postępowania i próżność ich zabobonnych tradycyi, a następnie dla tego także, iż Chrystus głośno się nazywał Synem Bożym. Podrażnieni przeciw Niemu zazdrością i złością za to, że widzieli się poniewieranymi przezeń w oczach ludu, szukali pozorów, by obniżyć dowodową siłę Jego cudów i świętości. Świętość Jego tedy była tylko hypokryzyą; gdyż przestawał on z ludźmi złego życia, gwałcił szabbat, gdy uzdrawiał chorych w czasie świętego spoczynku dnia siódmego. Cuda Jego zatem mogły być tylko czarami dokonanymi przez duchy piekielne. „Przez Beelzebuba książęcia czartowskiego (ten człowiek) wyrzuca czarty“ (Łuk. XI, 15). Zresztą był on bezbożnym bluźniercą, ponieważ podawał się za Boga i jako bluźnierca zasługiwał na śmierć. To też wielokrotnie chciano go ukamienować.

Czyżby więc doktorowie zakonni nie wiedzieli, że Messyasz rzeczywiście miał być Synem Bożym? I owszem, wiedzieli, gdyż to imię zanadto wyraźnie nadawano Mu w Piśmie św. Dawid w jego imieniu śpiewa: „Pan rzekł do mnie: Tyś jest synem moim, jam ciebie dziś zrodził“ (Ps. II, 7). To miejsce powszechnie było uważane za messyaniczne (Dz. IV, 25—27); święty Paweł przytacza je na poparcie swego nauczania (Dz. XIII, 33; Żyd. I, 6). To nam również tłómaczy, dla czego Natanael, uznawszy Jezusa Messyaszem, zawołał: „Rabbi, tyś iest syn Boży, tyś iest król Izraelski“ (Jan I, 49)!

Lecz skoro Żydzi swemu Messyaszowi dawali imię Syna Bożego, zachodzi pytanie, w jakiem znaczeniu stosowali oni do Niego tę zaszczytną nazwę? Wszyscy sprawiedliwi są w pewnem znaczeniu synami bożymi; tembardziej przeto człowiek nadzwyczajnej świętości, przyodziany boskiem posłannictwem, najwznioślejszem, jakie było kiedykolwiek, czyż nie mógł rościć sobie prawa do tego tytułu w sposób szczególny, skutkiem tego, nazywać się *Synem Bożym* ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, nie posiadając przecież natury boskiej? Tak prawdopodobnie rozumowali doktorowie Izraelscy. Gdyby byli posiadali odrobinę znajomości filozofii aleksandryjskiej, mogliby znaleść poparcie dla tego rozumienia rzeczy w nauce o *Logos*. Tajemnicza

ta istota była dla Aleksandryjczyków stworzeniem pośredniem między Bogiem a człowiekiem, była „bogiem drugorzędnym, θεὸς δεύτερος.“

Rozumowanie to wprawdzie było błędne: albowiem Pismo św., nadając Messyaszowi imię Boga, w niczem nie daje do zrozumienia, żeby on był niższej natury, przeciwnie ustawiczny zwyczaj ksiąg świętych nadawania imienia *Elohim* w liczbie pojedynczej samemu tylko prawdziwemu Bogu musiało kazać wierzyć, że Messyasz, obdarzony imieniem Boga, był samym Bogiem najwyższym, samym Jehową. Azaliż sam Jehowa nie powiedział u Izaiasza: „Przeto pozna lud móy imię moie w on dzień; bo ia sam którym mówił, owom iest!„ (Iz. LII, 6), i na innem miejscu: „Bóg sam przyidzie i zbawi nas“ (Iz. XXXV, 4).

Grzeszna-to zatem była owa nieznajomość boskiej natury Chrystusa Pana ze strony tych doktorów, ustawicznie zajętych badaniem najdrobniejszych szczegółów swoich ksiąg świętych. A jeśli aż do owego czasu nie mogli pojąć prawdziwego znaczenia tego zasadniczego szczegółu, to już przynajmniej zasady Jezusa, proroka-cudotwórcy, powinny były zwrócić na się ich uwagę i wiarę w nich obudzić. A przecież woleli oni raczej hołdować dawnemu przesądowi i stosować do Jezusa ten przepis księgi Powtórzonego Prawa: „Jeśli powstanie w pośrodku ciebie Prorok, albo któryby mówił, że sen widział y opowiedziałby znaki y cuda, a stałoby się tak iako powiedział y rzekłszy: Pódźmy a naśladuymy bogów obcych..., nie usłuchasz słów owego proroka abo widosna: bo kusi was Pan Bóg wasz aby iawno było ieśli go miłuyecie czy nie... A on prorok abo snów wymyślacz zabit będzie“ (XIII, 1—5). I rzeczywiście, św. Jan opowiada, że żydzi starali się zabić Jezusa, „iż nietylko gwałcił szabat, ale też Boga powiadał być Oycem swoim, *czyniąc się równym Bogu*“ (Jan V, 17). Dla tego też usłyszawszy z ust Zbawiciela te uroczyste wyrazy: *Ja y Oyciec iedno iesteśmy*, chwycili za kamienie, aby Go ukamienować, *dla bluźnierstwa*, jakie wypowiedział, *y iż ty będąc człowiekiem, czynisz się sam Bogiem* (Jan X, 20—33). Przedtem już chcieli Jezusa ukamienować dla tego, że powiedział: „Pierwej niż Abraham się stał, iam iest“ (Jan VIII, 58). Ta preegzystencya, którą sobie Jezus przypisuje, znaczy w rzeczywistości to samo, co istnienie wieczne, będące wyłącznym przymiotem bóstwa.

Członkowie Sanhedrynu, aż do końca trwając w swem zaślepieniu, jednozgodnie wydają wyrok śmierci na Jezusa, któremu, jak mówili, udowodniono bluźnierstwo, iż się czynił *Chrystusem, synem Boga błogosławionego* (Mat. XXVI, 62—66; Mar. XIV, 61—64). Toż samo oskarżenie jako rozstrzygające przedstawili Piłatowi, aby odeń otrzymać wyrok na ukrzyżowanie Jezusa: „My zakon mamy, a wedle zakonu ma umrzeć, że się Synem Bożym czynił“ (Jan XIX, 7). Nakoniec, gdy go ujrzeli przybitym na krzyżu, przechodzili przed nim, ruszając głowami i mówiąc: „Jeśli iest król Izraelski, niech teraz zstąpi z krzyża, a uwierzymy mu. Dufał w Bogu: niech go teraz wybawi ieśli chce: Bo powiedział, że iestem synem Bożym“ (Mat. XXVII, 42—43). Setnik, przeciwnie, na widok trzęsienia ziemi i dziwnych rzeczy, jakie towarzyszyły śmierci ukrzyżowanego, zawołał: „Zaiste, ten był Synem Bożym (Mat. XXVII, 54).

Ze wszystkich tych miejsc Pisma św. można dosyć dobrze wywnioskować stan umysłowy żydów odnośnie do pojęć messyanicznych w czasach przyjścia Zbawiciela. Żydzi, z oburzeniem odrzuciwszy myśl, że Messyasz mógł być prawdziwym Bogiem, (ponieważ całe bóstwo jest ześrodkowane w Jehowie, jednym prawdziwym Bogu), wnioskowali stąd, że już dla tego samego Jezus nie mógł być Messyaszem, iż się sam nazywał Bogiem. Był on zatem zwykłym tylko oszustem, bezbożnym bluźniercą. Cudowne Jego dzieła były albo czarami dyabelskimi, albo czczemi złudzeniami, na które Bóg zezwalał, aby wypróbować wierność swego narodu. Stąd też wyraźną była wola Jehowy, aby ten fałszywy prorok został na śmierć skazany.

Naczelnicy synagogi nie zaprzeczali cudów Jezusa; przeciwnie, otwarcie wyznawali, iż uczynił ich wiele (Jan XI, 47). Gdyby więc Chrystus chciał tylko przypisywać sobie cechy, jakie w pojęciu żydów odpowiadały idei messyanicznej, nader prawdopodobnie byłby przyjęty i ogłoszony przez cały naród; nieprzezwyciężoną przeszkodą dla tych ciemnych monoteistów w uznaniu bóstwa Jezusa było to roszczenie sobie prawa do natury boskiej.

Nieświadomość tę chociaż grzeszną poznał sam boski Zbawiciel, gdy podniesiony i przybity do krzyża, znalazł w swem miłosiernem sercu to wytłómaczenie dla występku swych katów: „Nie wiedzą co czynią“ (Łuk. XXIII, 34). Uznał ją Piotr św., gdy rzekł do otaczających go żydów: „A teraz bracia, wiem żeście z nieświadomości uczynili (skazując na śmierć sprawcę życia) iako y przełożeni waszy“ (Dz. III, 17). Zgodnie ze św. Piotrem oddaje im toż świadectwo św. Paweł. „Którzy, mówi on, mieszkali w Jeruzalem y książęta iego nie znaiąc tego, y głosów prorockich, które przez każdy szabbat czytane bywaią osądziwszy wypełnili: a nie znalazłszy w nim przyczyny żadnej śmierci, prosili Piłata aby go zabili“ (Dz. XIII. 27, 28); i na innem miejscu: „Gdyby byli poznali, nigdyby byli Pana chwały nie ukrzyżowali.“

Do poznania Syna Bożego brak było żydom prawości umysłu i pokory serca. Podwójne to dodatnie usposobienie wystarczyłoby do rozproszenia ich przesądów i do zrozumienia prawdziwego znaczenia ich boskich wyroczni. Oświeceni światłem z wysokości, wyczytaliby w księgach świętych, że obiecany Messyasz miał być prawdziwym synem Bożym, we wszystkiem równym Jehowie swemu Ojcu; i przyjmując dowody jego cudów, oddaliby cześć temu, który, sam będąc Bogiem, przychodził do nich w imię Boże.

Uczniowie Jezusa, ludzie prości i prawi, przyjęli tę łaskę, której odmówiono pysznym i obłudnym przywódcom narodu. Sam Jezus błogosławionym ogłosił Simona, syna Jony, dla tego, że mu nie ciało ani krew objawiła bóstwo jego Mistrza, lecz Ojciec jego, który jest w niebiesiech (Mat. XVI, 17).

Według wszelkich wskazówek, jakie znajdujemy w Nowym Testamencie, możemy przypuszczać, że bardzo niewielu ze współczesnych Zbawicielowi wierzyło w upokorzenia przyszłego Messyasza i w zupełnie duchowy charakter jego królestwa. Prawdy te były jednak jasno zrozumiane i wygłoszone przez Przesłańca Chrystusowego. On to, ukazując Jezusa swym uczniom, rzekł do nich: „Oto baranek Boży, oto ten, który gładzi grzechy świata.“ On to w swych naukach głosił Jezusa wielkim odnowicielem moralności, rozdawcą

Ducha świętego, sędzią wszystkich ludzi (Jan I, 29; Łuk. III, 3—17). Ale otrzymał on pod tym względem szczególne objawienie, gdyż nawet osoby bardzo cnotliwe — i sami nawet uczniowie Jezusa — nie wiedzieli, zdaje się, o tych tajemnicach.

Gdy Jezus, uznany Messyaszem przez swych uczniów, w jasnych wyrazach przepowiedział im swą mękę i śmierć swoją, ci zupełnie Go nie rozumieli. Sam Piotr zawołał: „Boże cię uchoway, Panie, nie przyidzie to na cię“ (Mat. XVI, 22). W sam dzień zmartwychwstania dwaj uczniowie idący do Emmaus zasłużyli na tę groźną wymówkę z ust mistrza: „O głupi a leniwego serca ku wierzeniu temu wszystkiemu co powiedzieli prorocy. Iżaż nie było potrzeba aby to był cierpiał Chrystus i tak wszedł do chwały swoiey“ (Łuk. XXIV, 25, 26). Niemniej jasno to widział Eunuch etyopczyk, gdy czytając proroctwo Izaiasza o Chrystusie cierpiącym i umierającym za swój naród, pytał Filipa: „Proszę cię, o kim to prorok mówi? o sobie czyli o kim innym“ (Dz. VIII, 24). Wreszcie w ostatnich naukach, jakie Jezus dał swym uczniom przed wniebowstąpieniem: „im zmysł otworzył, żeby rozumieli pisma. I rzekł im: Iż tak iest napisano: i tak było potrzeba aby Chrystus cierpiał, i wstał od umarłych dnia trzeciego: ażeby była przepowiadana w imię iego pokuta i odpuszczenie grzechów po wszystkich narodziech począwszy od Jeruzalem“ (Łuk. XXIV, 45—47). Czyliż wówczas przynajmniej uczniowie dobrze rozumieli Zbawiciela? Musimy temu wierzyć, gdyż Jezus rozjaśnił ich umysł, aby im dać zrozumienie swych wyrazów. W każdym jednak razie trzeba było później nowego objawienia, któreby przypomniało Piotrowi powołanie pogan do wiary Chrystusowej; a i ten nawet apostoł był zdjęty zdziwieniem, gdy ucząc Korneliusza i jego domowników, ujrzał Ducha świętego, zstępującego na tę garstkę pogan.

Z tego wszystkiego cośmy powiedzieli wynika, że idea messyaniczna, zaledwie wykluwająca się u większości żydów Jezusowi współczesnych, niedokładna początkowo nawet u samych uczniów Zbawiciela, całkowity rozwój znalazła dopiero w Kościele, w epoce, kiedy apostołowie, Duchem świętym oświeceni, zaczęli spełniać posłannictwo, jakie otrzymali od swego boskiego Mistrza: „Idąc tedy nauczaycie wszystkie narody. Idąc na wszystek świat, opowiadaycie Ewangelię wszemu stworzeniu“ (Mat. XXVIII, 19; Mar. XVI, 15).

Od czasów przyjścia Chrystusa Pana żydzi w dalszym ciągu oczekują swego Messyasza pod postacią księcia potężnego, który ustali swoje królestwo, odbuduje świątynię i wszystkie narody podda pod ich panowanie i cześć Jehowy. Odpuszczenie grzechów, jakie im Chrystus udzieli, w ich rozumieniu jest tylko oswobodzeniem od ucisków doczesnych, jakie naród ich ściąga na się za zniewagi wyrządzone Jehowie. Messyasz ich zresztą nie będzie innej, niż nasza, natury. Utrzymywał to zdanie przeciw św. Justynowi Tryfon żydowin w II w. po Chr. Filozofowi temu się zdawało nietylko paradoksalnem ale nawet niedorzecznem to zdanie, że Chrystus jako Bóg istniał od wieków, i że zstąpił do nas, by się narodzić jako człowiek (Tryf. 48).

Wielu z doktorów żydowskich wyznaje, że czas naznaczony w proroctwach na przyjście Messyasza oddawna upłynął, ale żydzi

myślą, że te proroctwa są warunkowe: mają się one spełnić, jeśli Izraelici będą wierni swemu prawu. Messyasz wtedy przyjdzie, powiadają oni, gdy naród choćby jeden szabat ściśle zachowa. Przeklęty, ktoby usiłował oznaczyć pewny czas jego przyjścia! Nie mogąc stanowczo odrzucić proroctw, głoszących upokorzenia, cierpienia i śmierć gwałtowną Messyasza, wymyślili żydzi dwóch Messyaszów, którzy mieli się jakoby ukazać jeden po drugim. Pierwszy z rodu Józefa, imieniem Nehemiasz, będzie zwyciężony i zabity przez Antychrista, Armillusa, i swoją śmiercią zgładzi grzechy Izraela. Drugi Messyasz, sławny i zwycięski, będzie synem Dawida. Ten tchnieniem swych ust zabije Armillusa, przywróci do życia Messyasza, syna Józefa i będzie panował nad całym światem. Wyliczając dobrodziejstwa, jakie Messyasz chwalebny przyniesie światu, doktorowie żydowscy mówią tylko o dobrach w doczesnym porządku. Porządek zaś nadprzyrodzony zdaje się zupełnie znikać z tych umysłów, pogrążonych aż do dnia dzisiejszego w mniej lub więcej dobrowolnem zaślepieniu.

Patrz: *Smith*, Dictionary of the Bible, pod wyrazami „Messiah, Saviour, Son of God, Son of Man.“ — *L. Bertholdt*, Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate, Erlangen, 1811. — *W. Neumann*, Die messianischen Erscheinungen bei den Juden, Bleischerode, 1865. — *Calmet*, Dissertation sur les caractéres du Messie suivant les Juifs. — *Eisenmenger*, Das entdecktes Judenthum, 2-a część, roz. XIII von dem Messia. *(J. Corluy).*

X. F. P.

METEMPSYCHOZA. — Wyrazem tym oznaczamy doktrynę, podług której dusza nasza na to tylko oddziela się od naszego ciała, aby na nowo rozpocząć nieskończony szereg istnień, podobnych do bytowania jestestw, żyjących na ziemi.

Błąd ten, wyznawany niegdyś przez religie starożytnego Egiptu i Indyi, wznowiony został między nami. Niejaki Jan Reynaud, chcąc do ludzkich przeznaczeń zastosować prawo nieskończonego udoskonalania się, wykłada zasadę metempsychozy w książce, której tytuł *Ciel et Terre*, a którą w r. 1857 potępił synod w Pèrigueux. „Podług tej książki, powiada Ravaisson (*La Philosophie en France au XIX siècle)* ziemia jest tylko jednem z nieskończonej ilości istnień, jakie musimy kolejno przebiegać. Gdy tu żyjemy, jużeśmy przedtem istnieli, i jeszcze istnieć będziemy, a zawsze coraz doskonalsi w rozmaitych nieskończonej ilości światach, jakie zaludniają przestworza. Nie w jednej chwili przejdziemy ze stanu cielesnego do stanu duchowego; niemasz wcale duchów czystych, wszelkiego ciała pozbawionych. Nieśmiertelność polega na nieskończonym postępie od jednego istnienia do innych istnień, w gruncie rzeczy do siebie podobnych, w których się dusza coraz więcej i więcej oczyszcza. Jeśli mamy użyć stylu teologicznego, to niemasz nieba, niemasz piekła, sam tylko istnieje wieczny, nieustanny czyściec.“

Doktrynę tę przyjęli niektórzy współcześni nam pisarze na Zachodzie, a w szczególności wyznają jej zasady spirytyści. (Ob. art. *Spirytyzm).* Przeczą oni, aby istnieli szatani i aniołowie, jak to naucza teologia katolicka; powiadają natomiast, że wszystkie duchy mają tę samą co nasze dusze naturę, że one się oczyszczają i udoskona-

łają, przechodząc przez szereg kolejnych istnień cielesnych. Tylko, przypuszczają zwolennicy tej doktryny, że te wcielenia kończą się dla każdego ducha, skoro ten już doszedł do doskonałości; odtąd ma on już być i nadal zostawać duchem czystym. W ten sposób wykłada swą spirytystyczną naukę Allan Kardec w książce swej *Livre des Esprits*.

Teorya ta nietylko sprzeciwia się nauce chrześcijańskiej, ale nadto nie zgadza się z zasadami rozumu ludzkiego o życiu przyszłem. To właśnie wyjaśniamy w art. *Duchowość duszy*, *Nieśmiertelność duszy*. *(J. M. A. Vacant).*

X. S. G.

MĘCZEŃSTWO. — I. W oczach katolickiego apologety męczeństwo jest świadectwem, złożonem nadprzyrodzonemu objawieniu nietylko słowem, pismem lub niezaprzeczoną świętością życia, ale nadewszystko heroiczną odwagą pośród śmiertelnych męczarni, zadawanych w celu wywołania zaparcia się wiary w toż samo objawienie. Nic na tem nie zależy, czy męczarnie spowodowały rzeczywiście, czy nie spowodowały śmierci ciała, byle tylko one były tej natury, iżby samem swem trwaniem spowodować ją mogły.

Ze stanowiska historycznego 1) jest rzeczą pewną, że ilość męczenników katolickich była bardzo znaczna podczas czterech pierwszych wieków chrześcijaństwa; dzisiejsze usiłowania, zmierzające do obniżenia tej ilości, nie przeszkadzają bynajmniej, aby ogólną summę rzeczonych męczenników można było obliczać na wiele setek tysięcy. 2) Jest rzeczą pewną, że siła i miłość, które czynią męczenników, nie tylko nie wygasły w wiekach następnych, lecz owszem, okazywały się często w Kościele katolickim, jako też, że do apostolskiego świadectwa tegoż Kościoła nie omieszkało się dołączać apologetyczne świadectwo męczeństwa, ilekroć było potrzeba, aby się ono okazało.

Ze stanowiska teologicznego jest rzeczą pewną, że od początku chrześcijaństwa dowód męczeństwa uważano za jeden z najpotężniejszych dowodów na korzyść prawdy katolicyzmu, a pierwsi obrońcy wiary powoływali się nań głośno, jako na fakt wyraźnie pochodzenia bożego. Ten sposób pojmowania rzeczy potwierdziła tradycya chrześcijańska, a zwierzchnicy Kościoła, tacy jak Pius IX w Encyklice z 9 Listop. 1846 r., nie wahali się brać zeń oskarżenia przeciw niewierze w krew męczenników,

II. Nie sam wszakże fakt śmierci jednego człowieka lub wielu umierających za swą wiarę jest sam przez się apodyktycznym dowodem prawdziwości tej wiary; w takim bowiem razie protestantyzm, mahometanizm, wszystkie sekty i wszystkie nawet najgrubsze błędy powinnyby być uważane za prawdziwe. Aby męczeństwo stanowiło trwały tego rodzaju dowód, trzeba aby ono zaszło w takich okolicznościach, żeby je można było uważać za nadprzyrodzone i boskie, trzeba aby ono wyraźnie przewyższało moralne siły ludzkie i aby nie mogło być przypisywane natchnieniu dyabelskiemu; trzeba jednem słowem, aby ono stanowiło cud pewien w porządku moralnym, tak samo jak proroctwo stanowi cud w porządku umysłowym, a zmartwychwstanie umarłego — cud w porządku fizycznym.

Gdyby trzeba było wymagać i udowadniać cudowny charakter męczeństwa odnośnie do każdego z męczenników, o jakich wspominają

dzieje, gdyby nawet trzeba było stosować to badanie do każdego szeregu męczenników, wywołanego odrębną jakąś polityczną lub religijną sprawą, trzebaby poświęcić na to nadzwyczajnie dużo czasu, a skutki otrzymałoby się bardzo nieznaczne. Najlepszy i najskuteczniejszy sposób postępowania w tej sprawie będzie ten: wziąć sam ogół męczeństw, zapisanych w rocznikach katolicyzmu, i ze stanowiska filozoficznego stwierdzić rezultaty, z męczeństw tych otrzymane. I tak: Olbrzymie mnóstwo katolików wszelkiej narodowości, wszelkiej socyalnej pozycyi, wszelkiego wieku i płci — uczeni i wielcy tego świata obok pokornych i maluczkich, — wobec całego rodu ludzkiego świadczą o widzialnym i dotykalnym fakcie ukazania się Chrystusa na ziemi, o Jego cudach i zmartwychwstaniu, które niezaprzeczenie dowodzą Jego bóstwa. Olbrzymie to mnóstwo ludzi jest ciche, spokojne, nigdy buntownicze lub burzliwe; nic w niem nie dojrzeć takiego, coby przypominało fanatyzm stronnictw politycznych, sekt tajemnych, rokoszów wojskowych: *tenemus ecce arma et non resistimus*, mówili dowódcy Legii Tebańskiej, a za nimi iluż-to męczenników mogłoby toż samo powtórzyć! Męczarnie ich straszne, kaci nieubłagani, sędziowie zarówno przezorni jak nieugięci; a przecież stałości męczenników nic nie zachwiewa, nic nie wyczerpuje ich cierpliwości, nic nie zmienia ich słodyczy i skromnej rezygnacyi. Małoznaczna jest ilość nikczemnych i zaprzańców w porównaniu z ilością bohaterów i niezłomnych. Nawet smutkiem przejmujące upadki jednych uwydatniają tem lepiej przedziwną wierność innych. Zapytywani, odpowiadają z mądrością, siłą i roztropnością, które najoczywiściej usprawiedliwiają uczynioną im przez Chrystusa obietnicę boskiej assystencyi (Mat. X, 18 nst.; Luk. XXI, 15). Często świadectwu ich, cierpieniu i śmierci towarzyszą cuda zaprzeczyć się nie dające. Zjawiskiem zawsze zaznaczanem i zawsze podziwianem jest owa płodność krwi męczenników: *semen* (martyrum) *est sanguis christianorum (Tertul.* Apol. c. 50, n. 176). Męczeństwo jest najpotężniejszym apostolatem, jaki się widzi w Kościele, w którym przecież spełniają się te męczeństwa bardzo liczne i bardzo skuteczne.

Co wyłożywszy pokrótce, stawiamy sobie pytanie, jakieżby-to czysto ludzkie natchnienie mogło sprowadzić ten fakt powszechny, stały, tak przeciwny wszystkim dążeniom natury naszej do dóbr i radości ziemskiego życia? Ani miłość kraju, ani honor wojskowy, ani poświęcenie dla bliźnich, a mniej jeszcze sekciarski fanatyzm! Męczennik chrześcijański nie jest ani żołnierzem, ani patryotą, ani filantropem, ani opętańcem. Jedyną pobudką niezrównanej jego szlachetności jest miłość Boga, miłość Chrystusa i Jego Kościoła. A skoro miłość tych rzeczy w milionach serc, z natury swej skłonnych do innych uczuć, okazuje się tak silna, iż lekceważy wszelkie kary a znosi cierpliwie wszelkie męczarnie, to można a nawet bez wahania trzeba ją uznać za nadprzyrodzoną i cudowną. Można i trzeba w niej widzieć zwycięstwo samego Boga nad światem i szatanem, dwóch tych wrogów bożych. Można i trzeba z tego zawnioskować, że świadectwo męczenników jest uznania godne, i że sprawa, za którą oni umierają, jest sprawą prawdy i moralnej świętości.

III. Przeciw temu rozumowaniu zarzucają 1) udowodnioną przesadę w liczbie uznanych niegdyś męczenników; 2) charakter często ludzki, często polityczny, i, prawdę powiedziawszy, rewolucyjny mnóstwa tych rzekomych świadków Chrystusa; 3) nadmierny i zaraźliwy wpływ fanatyzmu na mało oświecone i upośledzone tłumy; 4) bardzo znaczną, jeśli nawet nie równą ilość męczenników heretyckich, lub bałwochwalczych; 5) zaczarowane koło, w jakiem się obraca teologia katolicka, gdy prawdziwe męczeństwo od kłamliwego myśli rozróżniać podług prawowiernego lub nieprawowiernego dogmatu, dla którego męczennik umiera, i gdy następnie podaje tegoż męczennika jako dowód prawdy chrystyanizmu i prawowierności Kościoła rzymskiego.

IV. — 1. Na pierwszy zarzut przesady w podawaniu ilości męczenników niech mi wolno będzie odpowiedzieć, że jeśli się ona gdziekolwiek okazała, to nigdy nie była dziełem Kościoła lub teologów, ale wytworem wyobraźni ludowej, łatwo pobudzanej tylu dzikiemi męczarniami, przepełniającemi wiele wieków naszej katolickiej historyi; że następnie przesada rzeczona nie jest ani tak pewna, ani tak znaczna, jak to dawni i nowożytni przeciwnicy nasi utrzymywali; i że nawet od ogólnej liczby odciąwszy ilości, oczywiście lub prawdopodobnie dodane przez łatwowierność ludów, pozostanie jeszcze w rzeczywistości olbrzymia liczba męczenników; że wreszcie pierwsi męczennicy nie mniejszą mieli powagę, aniżeli ich następcy, ponieważ siła dowodowa i jednych i drugich przypadkowo tylko polega na ilości, istotnie zaś polega ona na intencyi, na moralnem znaczeniu, na heroicznem znoszeniu męczarni. Tertulian, aczkolwiek nie widział niezliczonych owych, dopiero później wynikłych, ofiar prześladowania, miał jednak wszelką słuszność wykazywać bóstwo chrystyanizmu dowodami męczeństwa.

2. Nie trudno to przekształcać uczucia ludzi, którzy z powodu swej nieobecności protestować nie mogą, a tymczasem wiemy, że krytyka racyonalistyczna odznacza się tego rodzaju ciekawemi ale mało szlachetnemi przekształceniami. Na szczęście, dokumenta historyczne a nadewszystko *Akta męczenników* żyją dłużej, niż te szczególne racyonalistyczne „akkomodacye;“ a charakter otwarcie i wyłącznie religijny olbrzymiej większości naszych męczenników równie pewnie zaprzeczyć się nie da, jak odważnie zaprzeczany bywa. Wszak nic to nie obchodzi racyonalistów, że pewne nieprawidłowości w wierze i obyczajach stały się w poganizmie rodzajem obowiązku państwowego i służby publicznej? Odmawiając swego w nich udziału, chrześcijanie postępowali podług swego sumienia religijnego i żadną miarą nie mogli być posądzani o „stawianie oporu politycznego.“ Co więcej, sam Kościół starał się zawsze rozróżniać pomiędzy prawdziwymi a kłamliwymi męczennikami, i nikt posądzać go nie może, aby kiedykolwiek powoływał się na takie świadectwa, których usług wstydzićby się powinien.

3. Przyznajemy, że fanatyzm wywiera potężny wpływ na ciemne i ubogie a cierpiące tłumy; przyznajemy, że on bywa uparty i bardzo zaraźliwy. Ale wiadomo, poczem go rozpoznać i jak go usunąć. Bywa on owocem wyobraźni, zaślepienia i głupoty; — synem a zarazem ojcem namiętności, gwałtów, najokropniejszych zamachów; żywi się marzeniem i niedorzecznemi nadziejami, a topnieje

pod wpływem wiedzy, cnoty, wewnętrznego spokoju. Ale cóż ma wspólnego taki fanatyzm z naszymi męczennikami, tak mądrymi, tak poważnymi, tak po większej części w prawdach religijnych oświeconymi, tak spokojnymi a tak skupionymi, tak łagodnymi i słodkimi, tak wyrozumiałymi w swem współcierpieniu i w miłości dla swych oprawców, tak prostymi i przejrzystymi w swych zdaniach, tak dalekimi od wszelkich intryg i spisków, tak wrogimi wreszcie wszelkiemu religijnemu i politycznemu fanatyzmowi? Niektórzy z nich mogli w pewnych okolicznościach okazać charakter prędki i popędliwy; ale jeśli łaska boska nie utrzymała ich w granicach roztropności chrześcijańskiej, można śmiało twierdzić, że oni nie byli ani najbardziej poważani przez Kościół, ani też najbardziej przezeń zalecani do naśladowania wiernym. Nie wszystko było doskonałe u chrześcijan w epoce prześladowań. Ani wątpić o tem, ani dziwić się temu nie można. Ale to, co było doskonałe, było w stanie udowodnić bóstwo chrystyanizmu: a to właśnie jedno tu twierdzimy, i to jedno nam wystarcza. Co się zaś tyczy tych tłumnych nawróceń, jakie następowały po tem lub owem prześladowaniu, po męczeństwie tych lub owych męczenników; co się tyczy owych zmian wiary i życia, prawie raptownie przekształcających stan moralny jakiegoś miasta lub kraju, to tego wszystkiego ani fanatyzm męczenników, ani fanatyzm widzów wytłómaczyć nie może; sama tylko przyczyna nadprzyrodzona, przyczyna boża może należycie to wszystko wyjaśnić. (Ob. art. *Nawrócenia).*

4. Bardzo niedokładna-to rzecz równać ilość skazanych na śmierć za wiarę heretyków z ilością naszych męczenników. Ale choćby nawet rzeczywiście zachodziła między temi ilościami równość, choćby nawet zabici za swój bałwochwalczy upór poganie byli liczniejsi, aniżeli chrześcijańscy męczennicy, to jeszcze i wtedy pomiędzy temi ofiarami błędu a naszymi świadkami prawdy zachodziłaby radykalna, bezwzględna różnica. Moralny stan jednych i drugich jest najzupełniej różny: z jednej strony męczennicy ze swą łagodnością, cierpliwością, weselem, niewinnością, przypominający Baranka Bożego, przed nimi i za nich ofiarowanego, — z drugiej strony sekciarze i niewierni ze swym uporem, nienawiścią, złością, a często z tajemnemi lub jawnemi, przez szatana podsuniętemi zbrodniami. Najmniejszej pod tym względem nie zostawia wątpliwości rozsądne i spokojne porównanie martyrologium katolickiego z innemi martyrologiami.

5. Ponieważ dowód, czerpany z męczeństwa, nie jest ani sam jeden, ani pierwszy z tych, jakie teologia katolicka przytacza na udowodnienie prawdy chrześcijańskiej, przeto nie powinno się dziwić, że apologeci katoliccy, wychodząc z tej prawdy przedwstępnie udowodnionej i przyjętej, nie oświadczają się niekiedy ani za ani przeciw męczeństwu, z powodu przyczyny, dla jakiej ono zostało poniesione. Niemasz w tem żadnego zaczarowanego koła. Sofizmem byłoby wnioskować naprzód z prawdziwości chrystyanizmu o prawdziwości męczeństwa, a następnie z prawdziwości tego ostatniego dowodzić prawdziwości chrystyanizmu; ale katolicy tego nie czynią. Wszelako, męczeństwo należycie zbadane, za prawdziwe i rzeczywiście nadprzyrodzone uznane, z konieczności wychodzić musi na korzyść prawdziwej religii; i ta bowiem i tamto wynikają koniecznie

z tegoż samego i jedynego bożego źródła: wzajem się podtrzymują i potwierdzają; jedno można brać za sprawdzian drugiego; a w tem i najściślejsza logika nie może znaleść nic nielogicznego.

Prw. *Hurter*, Martyrum sanguis vox veritatis, w „Opuscula selecta Patrum," t. IV. — *Hurter*, Theol. general, t. I, th. XV. — *Bergier*, Dict. de Théol. wyr. „Martyr" i „Martyre;" Balmes." Lettres à un sceptique V, etc. *(Dr. J. D.).*

X. W. S.

MĘKA MESSYASZA W PROROCTWACH. — Izrael oczekiwał Zbawiciela z nieba, który miał mu przynieść odpuszczenie grzechów, pojednać go z Bogiem i wylać nań najobfitsze błogosławieństwa. Przyobiecany Zbawca miał w zamiarach bożych zgładzić cierpieniem swem zbrodnie świata i śmierć ponieść wreszcie, by winnym wysłużyć życie. Miał być przez swoich odrzucony, zeplwany, potępiony i wydany na męki jako ostatni z ludzi. A Zbawicielem tak traktowanym będzie nie kto inny tylko Syn Boży, sam Jehowa, który zstąpi na ziemię. Ta surowa, dokonana przez Messyasza nauka *de satisfactione vicaria*, miała być dla cielesnych żydów zgorszeniem, wszystkich pojęcia wstrząsającem. To też potrzeba było, aby ta odrębna postać cierpiącego i upokorzonego Messyasza była opisana przez orzeczenia proroków.

I. **Proroctwo Izaiasza.** — Jednemu z największych proroków, Izaiaszowi, synowi Amosa, przypadło w udziale być jakoby uprzednim ewangelistą Męki Pańskiej. W drugiej to właśnie części Księgi Izaiasza rozwija się ten wzruszający obraz (Iz. L: 4—10 i LII, 13, LIII, 12). Dowody autentyczności tej części księgi Izaiasza możemy tu przypuścić, gdyby zaś 26 ostatnich rozdziałów nie było napisanych przez syna Amosa, lecz przez jakiegoś „wielkiego nieznajomego," współczesnego powrotowi z niewoli Babilońskiej, to niemniej przecież byłoby prawdą, że w tych świętych kartach męka i gwałtowna śmierć Messyasza przepowiedziana jest na wiele wieków przed wypadkami, i że tem samem palec Boży jest w tem.

Ten, który w wyroczniach Izaiasza ukazuje się cierpiącym i umierającym za grzechy ludu, nazwany jest przez proroka, przemawiającego w imieniu Jehowy, *sługa mój*, עבדי (LII, 13; LIII, 11). Pytanie więc, czy pod tą nazwą rzeczywiście rozumieć trzeba Messyasza? Egzegeza chrześcijańska jednozgodnie odpowiada twierdząco, niedowiarcza zaś egzegeza przeczy temu i przytacza dowody na poparcie swego przeczenia. Zacząć nam trzeba od udowodnienia prawdy, od tłómaczenia prawowiernego.

A. Dla samych chrześcijan, czy to katolików czy protestantów, najsilniejszym dowodem jest boskie owo świadectwo, zawarte na wielu miejscach Nowego Testamentu. Zbawiciel sam do siebie zastosowywa miejsce Iz. LIII, 12, gdy mówi (Łuk. XXII, 37): „Iż ieszcze to co napisano iest, potrzeba aby się we mnie wypełniło. I policzon iest między złośnikami." Św. Jan (XII, 37, 38) dowodzi, że niewiara większości żydów musiała koniecznie nastąpić, była bowiem oddawna przepowiedziana przez Izaiasza: „A gdy tak wiele cudów czynił (Jezus) przed niemi, nie uwierzyli weń: aby się wypełniła mowa Izaiasza proroka, którą powiedział: Panie, któż uwierzył słuchowi naszemu (naszemu opowiadaniu)? a ramię Pańskie komu iest obiawione?" Wyrazy te są częścią wielkiego proroctwa

o *Słudze Jehowy* (LIII, 1). Św. Jan Chrzciciel, oświecony zapewne objawieniem z góry, ukazując na Chrystusa, woła: „Oto baranek Boży, oto który gładzi grzechy świata!“ Widoczne zastosowanie tych słów Izaiasza: „Jako baranek przed strzygącym go zamilknie!.. On grzechy mnogich odniósł (zgładził).“ (LIII, 7, 12). Święty Mateusz oświadcza (VIII, 14), że dokonane przez Jezusa liczne uzdrowienia są wypełnieniem przepowiedni Izaiasza, tak wypowiedzianej: „Choroby nasze on nosił, a boleści nasze on odnosił“ (LIII, 4). Któż nie zna owego wydarzenia z eunuchem etyopskim (Dz. VIII, 28—35)? Filip przybliża się do wozu w chwili gdy eunuch czyta to miejsce Izaiasza: „Jako owca na zabicie wiedzion będzie, a iako baranek przed strzygącym go zamilknie, a nie otworzy ust swoich“ (LIII, 7). Tłómacząc to miejsce, Filip począł mówić o Jezusie. Zatem według pojęcia Filipa, powziętego wówczas pod działaniem Ducha świętego, miejsce to odnosiło się do Chrystusa. Św. Paweł przypomina wiernym Koryntu (I Kor. XV, 3), że „Chrystus umarł za grzechy nasze według Pisma.“ To świadectwo Pisma wyraźnie znajduje się w naszem proroctwie: „Jeśli położy za grzech duszę swoię, uyrzy nasienie długo wieczne“ (LIII, 10). Wreszcie św. Piotr (I Piot. II, 22—25) opisuje osobę i dzieła Chrystusa w całym szeregu tekstów, wziętych z tegoż proroctwa: „Który grzechu nie uczynił, ani naleziona była zdrada w uściech iego..., który sam na ciele swem grzechy nasze nosił na drzewie..., którego sinością (przez którego mękę) iesteście uleczeni. Boście byli iako owce błądzące.“ Patrz Iz. LIII, 9. 12, 5, 6.

Dla każdego, kto wierzy w nieomylną prawdę Pisma św., powyższy zbiór świadectw jest stanowczo rozstrzygający. Dla samych nawet racyonalistów ze świadectw powyższych wyprowadzić się daje dowód na poparcie naszego tłómaczenia. Skoro bowiem Chrystus i wszyscy Jego pierwszorzędni uczniowie prorockie te wyrazy bez żadnej restrykcyi stosują do Jezusa z Nazaret, to tłómaczenie takie musiało być przez wszystkich żydów podówczas przyjęte; niema więc słusznego powodu po ośmnastu wiekach ogłaszać za kłamstwo to nasze proroctwo wbrew powszechnemu przekonaniu narodu, na którego łonie ono powstało i z zazdrosną troskliwością strzeżone było. Później wprawdzie, doktorowie żydowscy starali się nadać inne znaczenie temu proroctwu; ale inaczej było wówczas, gdy nie mieli żadnego dogmatycznego wyrachowania do usunięcia messyanicznego tłómaczenia. I w rzeczywistości, starożytna Synagoga bez żadnych zastrzeżeń wierzy, iż przedstawionym w tem miejscu proroctwa Izaiasza *Sługą Jehowy* jest nie kto inny tylko „Król Messyasz.“ Tak między innymi mówią Jonatan-Ben-Uziel i autor dzieła Midrasz Tanchuma. Skądinąd znów nowożytni rabini, jak Aben-Ezra, Jarchi, Abarbanel, Majmonides otwarcie wyznają, że starożytni doktorowie żydowscy niezłomnie wierzyli w messyaniczny charakter tego proroctwa.

Uderzmy teraz na racyonalistów ich własną bronią. Głusi na głos powagi i historyi, usiłują oni wszystko rozstrzygnąć na podstawie dowodów wewnętrznych, jakich im dostarcza sam tekst biblijny. Okażmy naprzód, jak *Sługa Jehowy* jednoczy w swej osobie znamienne cechy messyaniczne. W omawianem tu proroctwie Izaiasza *Sługa Jehowy* ukazuje się jako latorośl, wznosząca się z ziemi

spragnionej; taką latoroślą z pnia Jessego jest Messyasz, o którym mówi Izaiasz w jedenastym rozdziale (w. 1 nst.). Nadmiernie dręczony, przesycony hańbą, Messyasz ten niesprawiedliwie zostaje potępiony i gwałtownie zgładzony z ziemi żyjących; takim jest Messyasz, sam w psalmie XXI opiewający swe boleści i swe upokorzenia. Dotknięty jest przez Boga jako trędowaty nie dla swych własnych grzechów, lecz aby zgładził grzechy swego ludu i przyniósł nam pokój; takim jest Messyasz, książę pokoju (Iz. IX, 9), którego królestwo ma sprowadzić sprawiedliwość i obfitość pokoju (Ps. LXXI (LXXII) 7, 10, 17). Przenosi on cierpliwie z własnej woli i bez oporu wszystkie swoje cierpienia jako owieczka na zabicie wiedziona; takim jest Messyasz, opisany przez Zacharyasza (IX, 9), jako król pełen słodyczy, ubogi i wzbudzający ufność w córce Syońskiej. W nim-to spotkały się miłosierdzie i prawda; sprawiedliwość i pokój obłapiły się (Ps. LXXXIV, (LXXXV), 11). Po śmierci otrzymuje on nowe życie, podczas którego widzi uwieczniające się swe potomstwo; takim jest Messyasz przepowiedziany przez Izaiasza, jako mający na wieki wieczne posiąść tron Dawida (Iz. IX, 7). Świat podziemny nie może utrzymać tego Świętego Pańskiego, który nie ujrzy zepsucia: Pan otworzy przed Messyaszem drogę, która prowadzi do życia i napełni go radością, okazując mu twarz swoją (Ps. XV (XVI), 10, 11). Podobnież *Sługa Jehowy* będzie widział i nasyci się szczęśliwością *(videbit et saturabitur)*.

Wiemyć wprawdzie, że przeciwnicy nasi mają sposób krytykowania znaczenia i zastosowania wszystkich tych cech messyanicznych, na które tak uderzająco zgadzają się nasze księgi święte. To też nie trzeba się spodziewać, aby jedno jakieś proroctwo, sprawdzone i urzeczywistnione wypadkami, z gruntu wywrócić miało przekonania ludzi, przykutych do jakiegoś systematu doktrynalnego. Są to dobrowolni zaślepieńcy; próżno się silić, próżno im okazywać proroctwo o *Słudze Jehowy*, we wszystkich szczegółach dosłownie spełnione o męce, śmierci i chwale Jezusa; zamykają oni oczy na słońce, zalewające ich swem światłem, a pogrążają się w ciemnościach zwątpienia. Gdy próbują oznaczyć osobistość, opisaną przez proroka, zgodzić się na jedno nie mogą. Jedni w *Słudze Jehowy* widzą kogoś z wielkich ludzi Starego Testamentu, Mojżesza, Ezechiasza, Dawida, Oziasza, Jeremiasza, Izaiasza, Iozyasza. Dla drugich jest to osobistość zbiorowa: albo cały naród Izraelski, albo lepsza część tego narodu, albo wreszcie ogół proroków, albo nawet stan kapłański.

Poddajmy na chwilę te rozmaite hypotezy pod rozbiór krytyczny.

B. Mojżesz był mężem sprawiedliwym, który wiele wycierpiał dla zbawienia swego narodu; chociaż w niskim urodzony stanie, został wszakże wywyższony i zmusił Faraona do ugięcia się przed sobą. Był ojcem licznego potomstwa duchowego. Wstawiając się za pogwałcicielami zakonu Bożego, uwolnił wielu od kar, na jakie swymi grzechami byli zasłużyli. Atoli przecież nie uległ Mojżesz gwałtownej śmierci, jak Sługa Jehowy, nie był ofiarą niesprawiedliwego wyroku śmierci. Nie był złożony w dobrowolnej ofierze, a cierpienia jego nigdy nie nosiły na sobie cechy przebłagania. Nie zaliczano go nigdy do rzędu zbrodniarzy, nie otrzymał grobu

bogaczy, i nie można o nim powiedzieć, żeby oddawszy swe życie za grzechy, żył jeszcze przez czas długi, albo żeby brał udział w spuściźnie możnych tej ziemi. Również i Ezechiasz, książę sprawiedliwy i sławny, cierpiał dla sprawy Bożej: ale pochodzenie jego nie było niskie, śmierć jego była spokojna i łagodna, żadnego związku nie mająca z grzechami ludu. Aczkolwiek danem mu było zabrać łupy po Assyryjczykach, pobitych przez anioła Pańskiego, było to jednak za jego życia; żadną miarą zaś nie po wydaniu się na śmierć w otoczeniu złoczyńców.

Dawid był skazany na ciężką pokutę, ale za swoje własne grzechy; aczkolwiek ubogo zrodzony, wyniesiony został do najwyższych zaszczytów, to jednak nie wylał na pogan wody oczyszczającej (Iz. LII, 15); chociaż sam sprawiedliwy i w ciągu większej części swego życia Bogu miły, nie przekazał on wszakże sprawiedliwości swej innym. Był traktowany jako złoczyńca i niesprawiedliwie potępiony najpierw przez Saula, później przez Absalona; ale nikt nie sądził, aby zasługiwał na pogrzebanie razem z bezbożnymi. Nietylko nie wydał się na śmierć za grzechy ludu, ale przeciwnie, sam w ucieczce ratował swe życie.

Ozyasz nie ma nic wspólnego z bohaterem Izaiaszowego proroctwa, chociaż był dotknięty trądem i przywiedziony do stanu upokarzającego, ale to upokorzenie było karą osobistego jego grzechu.

Jeremiasz był tak samo jak Sługa Jehowy mężem sprawiedliwym, prześladowanym za to, że głosił ludowi wolę niebios; ale utrapienia, jakim podlegał, nie były żadnem zadosyćuczynieniem za grzechy innych. Niktby nie mógł odnaleść w niem owego licznego i świetnego potomstwa, o jakiem prawi prorok.

Sam Izaiasz znów nie mógł o samym sobie przemawiać w wyrazach tak wzniosłych, i niktby też nie mógł powiedzieć o synu Amosa, aby przyszedł na świat jako gałąź uschła, aby był zraniony i do tego stopnia nieszczęśliwy, iżby był podobny do trędowatego. Aczkolwiek to prawda, jak opowiadają, że zginął śmiercią okrutną, to przecież nigdy nie utrzymywano, aby się sam wydał swym oprawcom na śmierć dla zbawienia swego ludu.

Jozyasz żył na długi czas po Izaiaszu. Zresztą taki pseudo-Izaiasz, wynaleziony przez racyonalizm, nie przedstawiłby Jozyasza z cechami Sługi Jehowy. Aczkolwiek bowiem jest prawdą, że Jozyasz, monarcha sprawiedliwy i pobożny, wielu Izraelitów przyprowadził do czci prawdziwego Boga, że umarł gwałtowną śmiercią (w czasie wyprawy przeciw Nechao'wi), to przecież na próżno staranoby się dać mu niskie pochodzenie, nie znalezionoby w nim nic takiego, coby kazało go uważać jako trędowatego, nic coby jego śmierć czyniło dobrowolnem zadosyćuczynieniem. Po jego śmierci, ani on sam, ani jego zwyciężone wojsko nie marzyło i nie mogło marzyć o podziale łupów po nieprzyjacielu. Dosyć jednak tych dowodów na to, by odeprzeć pierwszą hypotezę, która „Sługę Jehowy“ czyni jednym z wielkich ludzi Starego Testamentu.

Nie jest też od tej hypotezy szczęśliwsze tol drugie przypuszczenie o *Słudze Jehowy*, jako jakiejś osobie zbiorowej.

Pewna opinia, najchętniej podzielana przez dzisiejszych niedowiarków, utożsamia *Sługę Jehowy* z całym narodem Izraelskim. Opiera się ona na kilku dowodach, bardziej powierzchownych, aniżeli poważnych:

1) Sama nazwa *Sługi Jehowy* dana jest wyraźnie przez samego proroka całemu ludowi, a mianowicie (XLII, 19): „Któż ślepy, iedno sługa móy? y głuchy iedno do któregom posłał posły moie? kto ślepy iedno który iest zaprzedany? a kto ślepy iedno sługa Pański?“ Otóż nie może tu być mowy o Messyaszu; wszystko tu się odnosi do narodu występnego; czego zresztą już sam kontekst dowodzi (XLI, 8): „A ty Izraelu sługo móy, Jakóbie któregom obrał, nasienie Abrahama przyjaciela mego!“ (XLIV, 1): „A teraz słuchay Jakóbie sługo móy, y Izraelu któregom obrał!“ (Prw. XLIV, 21; XV, 4; XLVIII, 20).

2) Według świadectwa Orygenesa (c. Cels. I, str. 42), wyjaśnienie to przyjmowali żydzi III wieku: Powiadają, że „rzeczy te są przepowiedziane o całym narodzie, jako o jednym osobniku, o ile ten naród był na wygnaniu i przepełniony wielkiemi klęskami.

3) Suffiks liczby mnogiej למו (LIII, 8) wyraźnie okazuje, że ten, który jest dotknięty prze Boga za grzech narodu, jest istotą zbiorową, z nim utożsamioną. *Propter scelus populi mei percussio in eos.*

4) W tem samem znaczeniu należy tłómaczyć liczbę mnogą במותיו *(in mortibus eius)*. Śmierć może się pomnażać tylko na wielu osobach.

Zanim odpowiemy na te argumenta racyonalistów, posłuchajmy dowodów chrześcijańskiego tłómaczenia.

1. W powyższym proroctwie są pewne cechy, które odnoszą się tylko do jednego *indywiduum*. Bohater jest nazwany *ostatnim z ludzi, mężem boleści:* jest mu przypisywana *jedna dusza* (w. 10 i 11); mówi się o grobie dlań przeznaczonym (w. 9).

2. Prorocy często mówią o narodzie żydowskim, ale zawsze o cierpieniach znoszonych za karę własnych jego grzechów; nigdy zaś niema mowy o podjęciu za lud ten cierpień dla zgładzenia grzechów pogan.

3. *Sługa Jehowy* ukazuje się jako mąż święty i niewinny, pełen słodyczy i ofiarujący siebie samego na całopalenie. Żydzi zaś ukazują się wszędzie u proroków jako przeniewiercy i, o ile mogą, uciekają od kar im zagrażających.

4. Prorok Izaiasz (albo jeżeli kto woli: pseudo-Izaiasz) wyraźnie przeciwstawia *Sługę Jehowy* narodowi Izraelskiemu, gdy mówi (XLIX, 5): „A teraz mówi Pan, który mię utworzył z żywota (mej matki) sługą sobie, abych nawrócił Jakóba kniemu, a Izrael niezbierze się.“ Toż samo również znajduje się w tekście proroctwa Izaiasza (LIII, 6): „Wszyscy my iako owce pobłądziliśmy, każdy na swą drogę ustąpił; a Pan włożył nań nieprawość wszystkich nas.“

Na próżno zatem przeciwnicy nasi przeciwstawiają nam miejsca, w których nazwa *Sługi Jehowy* dawana bywa narodowi Izraelskiemu: powinniby udowodnić, że ta nazwa, sama przez się tak bardzo ogólna, w ustach proroka do nikogo innego nie może być zastosowana tylko do Izraela. Tymczasem tak dalece nie są oni zdolni dostarczyć takiego dowodu, iż co najmniej raz jeden muszą zastosować nazwę *Sługi Jehowy* do osoby samego proroka (XX, 3): „Jako chodził sługa móy Izaiasz nagi i bosy.“ Ponieważ ta nazwa z natu-

ry swej zastosować się daje do wielu podmiotów, czy to pojedynczych czy zbiorowych, przeto dokładne jej określenie trzeba brać z kontekstu, czyli z ogólnego biegu myśli w danem miejscu. Myśmy to właśnie uczynili i kontekst proroctwa nam odpowiedział, że *Sługa Jehowy* jest osobą pojedynczą, odrębną od znakomitych mężów Starego Testamentu; że *Sługą* tym jest Messyasz. Samo nawet rabiniczne tłómaczenie jedynie dla tego wymyśliło hypotezę zbiorowego *Sługi Jehowy*, ażeby ominąć messyaniczne argumenta chrześcijan; nowożytni rabini szczerze wyznają, że właśnie gwoli chrześcijan zdanie swe zmienili. — Wreszcie, forma liczby mnogiej לְמוֹ albo ma w tem miejscu znaczenie liczby pojedynczej, albo też nawet, gdyby oznaczała rzecz zbiorową, w niczem nie osłabiłaby messyanicznego znaczenia proroctwa. Niekiedy liczbę mnogą można uważać za liczbę mnogą godności. (Ob. komentarz, który niżej podamy).

O opinii zaś, która ze *Sługi Jehowy* czyni zgromadzenie zbiorowe, tylko z najlepszej części narodu złożone, wspominać nawet nie warto. Według tej opinii, bohater Izaiaszowego proroctwa jest sprawiedliwy i niewinny, cierpi on za występną część narodu. Atoli, gdzież w historyi Izraela znajdziemy to rozróżnienie pomiędzy sprawiedliwymi i występnymi przy podziale kar ponoszonych przez naród? Kary dotykają zarówno jednych jak drugich. Zresztą w Piśmie niema mowy o jakiejś pokucie, przez którąby Izraelici sprawiedliwi czynili zadość za Izraelitów występnych.

I ogół proroków również nie może być uważany za przedmiot naszego proroctwa. *Sługa Jehowy* zrównany z *posłami Jehowy* (Iz. XLIV, 26) czyli z prorokami, jest-to sam Izaiasz, razem z innymi prorokami, którzy przepowiedzieli oswobodzenie Izraela: „Wzbudzam *przez wypełnienie* słowa sługi swego, a radę posłów swoich wykonywam. Który mówię (do) Jeruzalem: będą mieszkać w tobie, a miastom Judzkim: Będziecie zbudowane!“ Ale tekst niniejszy nie ma nic wspólnego z naszem proroctwem. Co więcej, ogół proroków, który wygasł na Malachiaszu (to jest wkrótce po pseudo-Izaiaszu, według pojęcia niedowiarków) nie może się chełpić nieskończonem potomstwem, które będzie udziałem *Servi Domini*.

O ile nam wiadomo, jeden tylko autor zaproponował stan kapłański jako zbiorową osobę Izaiaszowego proroctwa. Za zdaniem tego pisarza nikt nie poszedł, a przeto zbyteczną byłoby rzeczą go zwalczać.

Wniosek. Treściwe wyżej pomieszczone zbadanie proroctwa Izaiaszowego jest doskonałym probierzem messyanicznego tłómaczenia tego proroctwa.

Wyłożymy teraz główniejsze szczegóły tego tłómaczenia.

C. Pierwsza część proroctwa znajduje się w rozdziale L Izaiasza w wierszach 4—9. Teokracya izraelska stała się dla swego Boga małżonką niewierną, wszelako nie boski-to małżonek udzielił jej list rozwodowy; nie on sprzedał ją wierzycielowi, aby spłaciła swe własne długi; lecz ona sama go zmusiła do odepchnięcia jej za jej występki. „Przyszedłem, mówi Pan, a nie było męża (nikogo, ktoby mię przyjął): wzywałem, a nie było ktoby słyszał!“ Takiej zatwardziałości ludu wybranego natychmiast przeciwstawia prorok

bohaterskie posłuszeństwo *Sługi Jehowy*. Nadzwyczaj uwagi godne to, że w całym kontekście zawsze ta sama osoba przemawia, i aż do 3 wiersza osobistość ta wszędzie przedstawia się jako sam Jehowa, tymczasem w 4 wierszu i w następnych nagle staje się ona sługą Jehowy, posłusznym Mu jako niewolnik. Tajemnica to niewytłómaczona bez dogmatu wcielenia, ale konieczne następstwo tego dogmatu. Messyasz, Bóg i człowiek zarazem, jest właśnie Jehową ze względu na swoje bóstwo, oraz Sługą Jehowy ze względu na święte człowieczeństwo. Posłuchajmy teraz własnych jego wyrazów: „Pan mi dał język wyćwiczony, abych umiał podpierać onego, który iest spracowany słowem. Wzbudza rano, rano mi wzbudza ucho, abym słuchał iako (uczeń słucha) mistrza. Pan Bóg otworzył mi ucho, a ia się nie sprzeciwiam: nie udałem się na wstecz“ wobec wypełnienia powierzonego mi posłannictwa, jakkolwiek byłoby ono przykre dla mnie. „Ciało moie dałem biiącym, a policzki moie szczypiącym (tym którzy wyrywają mi brodę): twarzy moiey nie odwróciłem od łaiących i pluiących na mię.“ Przyjmuje z ręki Boga najokrutniejsze i najhaniebniejsze obchodzenie się ze sobą, gdyż wie, że Bóg go nie opuścił. „Pan Bóg, mówi on dalej, wspomożyciel móy, przetom się nie zawstydził: przetożem postawił twarz moię iako natwardszą skałę, i wiem że się nie zawstydzę.“ A teraz otwórzmy Ewangelię. Mówi tam ustawicznie Jezus o swej zupełnej zależności, o całkowitem poddaniu się swemu Ojcu: „A ia com słyszał od Oyca, to powiadam na świecie... A mowę którąście słyszeli, nie iest moia: ale tego który mię posłał, Oyca... Ja co się mu podoba, zawżdy czynię... Móy pokarm iest abych czynił wolą tego który mnie posłał, abych wykonał sprawę iego“ (Jan VIII, 26; XIV, 34; VIII, 29; IV, 34). W szczególności zaś mękę swą przedstawia jako akt posłuszeństwa: „Nikt duszy nie bierze odemnie, ale ia kładę ią sam od siebie: i mam moc położyć ią, a mam moc zasię wziąć ią. To rozkazanie wziąłem od Oyca mego“ (Jan X, 18). A tego samego wieczoru, gdy szedł oddać się swym nieprzyjaciołom, mówi do swych uczniów zebranych w wieczerniku: „Abowiem idzie książe świata tego, a we mnie nic niema (coby doń należało). Ale iżby świat poznał, że miłuię Oyca: a iako mi Ociec rozkazanie dał tak czynię. Wstańcie, pódźmy ztąd“ (Jan XIV, 30, 31). W samej już tej chwili, gdy pochwycony przez żołnierzy i sługi kapłańskie począł ulegać przepowiedzianym przez proroka zniewagom, odzywa się do Piotra, który chciał go bronić: „Czyli mniemasz abym nie mógł prosić Oyca mego: a stawiłby mi teraz więcej niż dwanaście hufców aniołów? Jakoż się tedy wypełnią pisma, iż się tak musi stać“ (Mat. XXVI, 53, 54). Tak jest, Chrystus Pan dla tego, aby być posłusznym Jehowie, daje swe ciało bijącym Go przed trybunałem arcykapłana i w pretorium Piłata; dla tego to nie odwracając twarzy, podejmuje bluźniercze wyrzuty od najpodlejszych najemników, dla tego, nie uskarżając się, przyjmuje plwociny, jakie brudna tłuszcza żydowska rzuca mu na twarz. Ewangelia nie mówi wprawdzie wyraźnie, aby ci nędznicy wyrywali brodę Chrystusowi Panu, ale przypuszczać należy, że i tę zniewagę dodali do tylu innych, jakiemi w ciągu całej nocy obsypywali swą ofiarę (Mat. XXVI, 67, 66; XXVII, 29, 30). W pośród tych obelg, Zbawiciel pozostaje cichy, wie bowiem, że Bóg jest z Nim, by Mu dać zwy-

cięstwo nad tymi, którzy się zeń naigrawają. „Oto przychodzi godzina, i teraz przyszła: abyście się (moi uczniowie) każdy w swą rozpierzchnęli, a mnie samego zostawali; a nie iestem sam, bo iest Ociec zemną“ (Jan XVI. 32). W jaki zaś sposób Jehowa odniósł to zwycięstwo nad nieprzyjaciołmi swego sługi, obaczymy w dalszym ciągu messyanicznego proroctwa, które prorok dalej przedstawia w rozdziale LII, 13:

„Oto wyrozumie sługa móy, wywyższy się, y wyniesie, y wysoki będzie barzo. Jako się zdumieli nad tobą mnodzy, tak niepoczesna będzie między ludźmi osoba iego, a postawa iego między synami człowieczemi (jakoby nie była osobą człowieka, a postawa jego jakoby nie była postawą dzieci ludzkich). Ten pokropi (pokropieniem oczyszczającem) mnogie narody, nad nim zahamuią królowie usta swoie: bo którym o nim nie powiedziano, widzieli, a którzy nie słychali, oglądali.“ Proroctwo to, przedstawia żywy kontrast pomiędzy wyniszczeniami a uwielbieniem Messyasza: kontrast, który w zdumienie wprawia tych, co są jego świadkami. Ten, któremu odrzucenie odjęło wszystko, aż do wyglądu człowieka (מֵאִישׁ), nakazuje królom pełne poszanowania milczenie, oczyszcza narody od ich zmaz, pokrapiając je zbawczą wodą oczyszczenia. Takim jest Jezus Nazareński, doprowadzony w czasie swej męki do ostatniego stopnia upokorzenia; własną krwią, jakoby wodą oczyszczającą, skrapia On narody, które weń uwierzyły, a tym sposobem przez cierpienia swe uwalnia je od kar, na jakie grzechami swymi zasłużyły. Te są cuda, o jakich dotąd nie słyszano, a na jakie będą mogli patrzeć ci, co będą współcześni Słudze Jehowy.

Przedmiot swego widzenia rozwija prorok w rozdziale LIII, ściśle złączonym z rozdziałem poprzednim. Sam on, uniesiony podziwem i przez szczególne objawienie pouczony o przyszłem niedowiarstwie Żydów, woła: „Kto uwierzył słuchowi naszemu? a ramię Pańskie komu iest odkryte?“ Tak jest zaiste, dziwny to znak potęgi Najwyższego! W tejże chwili prorok jest obecny duchem narodzeniu, życiu i cierpieniom Messyasza: „A wystąpi iako latorośl przed nim, a iako korzeń z ziemie pragnący.“ Ukazuje się światu w stanie ubogim i niskim, w lichej szopie urodzony z matki ubogiej i nieznanej, — pochodzący z królewskiego rodu Dawida, a więc podobny do gałęzi obciętej i uschłej, „niema krasy ani piękności, którąby nasz wzrok pociągała, żadnego uroku, któryby kazał pożądać jego obecności.“ Lecz oto dobiegł on już kresu swej drogi: „Widzieliśmy go wzgardzonego y naypodleyszego z mężów męża boleści y znaiącego niemoc; a iakoby zasłoniona twarz iego, y wzgardzona: zkąd aniśmy go mieli zacz.“ Słowa powyższe wyrażają uczucia żydów, będących świadkami obelg Messyasza, i niewiedzących jeszcze, jaka w nich zawarta jest tajemnica. Ale niebawem, oświeceni z wysokości zaczynają pojmować i tłómaczyć powody tego poniżenia. „Prawdziwie choroby nasze on nosił, a boleści nasze odnosił.“ Te choroby i te boleści nie tyle są boleściami jego, ile raczej boleściami naszemi, które on wziął na siebie, aby nas od nich oswobodził; te choroby i te boleści są to kary, na jakie grzechami naszymi zasłużyliśmy, jak to widać z dalszej rozmowy: „A myśmy,“ widząc go tak przywalonym ciężarem boleści, „myśmy go poczytali (naprzód) iako trędowatego, a od Boga ubite-

go y uniżonego," za własne jego grzechy. „Lecz on zranion iest" na krzyżu „za nieprawości nasze, zatart iest za złości nasze," aby je zgładzić, „karność *cena* pokoiu naszego *z Bogiem* na nim, a sinością iego iesteśmy uzdrowieni *z ran iakie nam zadały grzechy*. Wszyscy my iako owce pobłądziliśmy, każdy na swą drogę ustąpił," oddalając się przez grzech od boskiego pasterza, „a Pan włożył nań nieprawość wszystkich nas." Trudno byłoby jaśniej przedstawić dogmat *satisfactionis vicariae*, to jest postawienia zadość czyniących zasług Chrystusa na miejsce niemocy, w jakiej się znajdował rodzaj ludzki odnośnie do zapłaty sprawiedliwości boskiej za długi zaciągnięte przez grzechy. Co więcej, podstawienie to swych zasług było zupełnie dobrowolne ze strony ofiary. „Ofiarowan iest iż sam chciał, a nie otworzył ust swoich *aby się uskarżyć*, iako owca *(animal pecoris)* na zabicie wiedzion będzie a iako baranek przed strzygącym go zamilknie, a nie otworzy ust swoich." Uczyniono tu podwójne porównanie celem uwydatnienia słodyczy i dobrowolnego zaparcia się Odkupiciela. Zanim został ofiarowany w ten sposób, musiał ponieść „ucisk sądu" niesłusznego ze strony wielkiej rady swego narodu i ze strony rzymskiego rządcy. Dla tego też powiedziano, że „wzięty iest."

Dla dokładniejszego wyjaśnienia biblijnego tekstu musimy się tu nieco zatrzymać. W naszym łacińskim przekładzie Biblii bezpośrednio po przytoczonych powyżej wyrazach powiedziano: *generationem ejus quis enarrabit?* Wyrazowi *generationem* odpowiada w hebrajskim tekście wyraz דּוֹר, który nigdy nie ma znaczenia *urodzin*, lecz oznacza raczej *zebranie ludzi razem żyjących*, albo nawet ma znaczenie wyrazu *potomstwo*. W pieśni Ezechiasza prawdziwe znaczenie wyrazów *generatio mea ablata est et convoluta* (Iz. XXXVIII, 12), zdaje się być takie: *mój pobyt został zniesiony i zwinięty*. Zaraz bowiem po tych wyrach następuje takie porównanie: *iako namiotek pasterski*. W języku syryjskim wyraz *dairo*, pochodzący od tego samego źródłosłowu, również oznacza *pobyt*. Tłómacze biblijni dzielą się podług trojakiego znaczenia wyrazu hebrajskiego i przekładają go jedni w ten sposób: *Z pośród tych, co z nim żyć będą, któż przeświadczon będzie, że nie zostanie zgładzony z ziemi żyjących?* Inni znów tłómaczą w ten sposób: *Któż pojmie (przewrotność) tych, którzy z nim żyć będą?* Inni znów tak: *Któż opisze jego potomstwo?* a jeszcze inni: *Któż wypowie los, jaki mu jest przeznaczony?* albo też: *Któż odszuka grób jego* (jego mieszkanie po zgładzeniu go z ziemi żyjących)? Inni wreszcie tłómaczą tak: *Kto będzie mógł odkryć miejsce jego pobytu, gdyż będzie zgładzony z ziemi żyjących?* Zniknie on z tego świata, a gdy będzie w miejscu swego wiecznego spoczynku, próżno szukać będą miejsca jego pobytu na ziemi (Prw. Jan VIII 21). Każde z powyższych tłómaczeń posiada swoje trudności, które zadługo byłoby tu wyjaśniać. Zresztą którekolwiek przyjmiemy z tłómaczeń powyższych, myśl proroka będzie ta, że Messyasz umrze śmiercią gwałtowną w skutek wydanego nań niesprawiedliwego wyroku, i że w tej śmierci zawarta będzie niedościgła dla rozumu ludzkiego tajemnica.

Również i wyrazy, które potem następują, dają powód do wielu rozpraw naukowych. Wulgata bowiem tak pisze: *propter scelus populi mei percussi eum*. Ze stanowiska gramatycznego, zaimek

eum może się odnosić albo do *Servus Domini*, albo też do rzeczownika *populi*, po którym bezpośrednio ten zaimek następuje. Tekst hebrajski przechyla się na stronę drugiego znaczenia, gdyż zaimek *eum* odpowiada hebrajskiej formie liczby mnogiej למו *eis*. Dla tego też św. Hieronim przetłómaczył: *percussit eos*. Większa część starożytnych przekładów wzięła wyraz למו za liczbę mnogą. Z drugiej strony powiadają, że kontekst daleko lepiej odpowiada pierwszemu znaczeniu. *Został ubity z powodu występku ludu mego*. Stąd też wielu tłómaczy pragnęło udowodnić, że forma למו może również oznaczać liczbę pojedynczą. Na dowód czego przytaczają Iz. XLIV, 15; Ks. Rodz. IX, 26, 27; Powt. Pr. XXXIII, 2; Hijob. XX, 23; XXII, 2; XXVII, 23; Psal. XI, 7; lecz żadne z tych miejsc nie wydaje się nam przekonywającem. Zresztą chociażby udowodniono, że ta forma niekiedy oznacza liczbę pojedyńczą, to zdaje się nam, że w wyrazach, które nas tu zajmują, a w których jest jedno indywiduum i jedna osoba zbiorowa, do której zaimek może się odnosić, że w wyrazach tych, powiadam, prorok wybierając liczbę mnogą, chce wskazać stosunek do osoby zbiorowej, a usunąć pojęcie indywiduum. Z tych przeto pobudek oświadczamy się za przekładem: *Lud móy będzie ubity dla swego występku*. Tym występkiem jest bogobójstwo, popełnione na osobie Messyasza. Prawda, że o tem jest mowa zaraz po mowie o grobie Chrystusa Pana: ale grób ten został już opisany jako chwalebny. A zatem wzmiankę o narodzie, ukaranym za swój występek, można uważać jako przejście od hańby do chwały Messyasza. My-byśmy więc przedstawili następującą parafrazę całego tego tekstu: „Z udręczeń niegodziwego sądu został wzięty (do chwały swego Ojca): któż odnajdzie miejsce jego pobytu? albowiem został wygładzony z ziemi żyjących (i przeniesiony tam, dokąd żaden człowiek za nim iść nie może). Lud mój będzie ukarany za wystepek, jaki popełnił przeciwko swemu Messyaszowi.“ Co do samego Messyasza, to uwielbienie jego rozpocznie się razem z pogrzebem jego, jak się to zaraz o tem powie. Tłómacze, którzy trzymają się przekładu Wulgaty, widzą w tem miejscu tylko powtórzenie wyżej już wyłożonej *satisfactionis vicariae*. Ale wróćmy do dalszego ciągu proroctwa, do wiersza 9.

Pierwsza część tego wiersza brzmi w tekście hebrajskim tak: „I dadzą z bezbożnymi pogrzeb iego i z bogatym śmierci iego.“ Co zazwyczaj wyjaśniają w ten sposób: przeznaczą mu pogrzeb złoczyńców; lecz przy śmierci jego przyjdzie doń pewien człowiek bogaty, aby go pogrzebać ze czcią. Samo tylko wypełnienie się proroctwa mogło objawić myśl Ducha świętego, w tych słowach wypowiedzianą; a właśnie fakt obecności przy pogrzebie Chrystusowem pewnego bogatego człowieka, Józefa z Arymatei *(vir bonus... et ipse dives)*, jest tak wyraźny i tak jawnie w ewangeliach zaznaczony, że dla umysłu nieuprzedzonego najmniejszej nie może być wątpliwości co do znaczenia słów proroka. Jakoż cześć ta oddana będzie pogrzebowi Chrystusa „przeto iż nieprawości nie uczynił, ani zdrady było w uściech iego. Lecz Pan chciał go zetrzeć w niemocy (uczynił go słabym).“ Wszystkie przeto cierpienia spadły nań z woli bożej. Ale ponieważ wszystko to wycierpiał niewinnie, przeto zachowana mu jest wspaniała nagroda: „Jeśli położy za grzech duszę swoią; pozostawi po sobie potomstwo (chwalebne),

żyć będzie przez długie dni (ujrzy nasienie długo wieczne) a wola Boża (objawiona w przepowiadaniu jego ewangelii) pomyślnie spełniać się będzie przez jego posługowanie.“ Życie nieśmiertelne przywrócić Messyaszowi—to właśnie Jego uwielbienie w zmartwychwstaniu Jego, w cudownem rozszerzeniu się Kościoła, tej płodnej matki, która oblubieńcowi swemu daje potomstwo, rozmnażające się aż do końca wieków.

W wierszu 11 zabiera głos sam Jehowa, aby zamknąć wyrocznie swego proroka: „Za to, że pracowała dusza iego, uyrzy to *świetne potomstwo*, cieszyć się będzie i nasyci (szczęśliwością). Dając się poznać ludziom, usprawiedliwi sprawiedliwy sługa mój wielu, a nieprawości ich on poniesie.“ Jest to wypowiedziana tajemnica usprawiedliwienia ludzi przez wiarę w Jezusa Chrystusa i przez jego zadosyćczyniące zasługi. (Prw. Rzym, III, 25, 26): *quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius, ut sit ipse justus, et justificans eum qui est ex fide Jesu Christi.*

„Przetoż, mówi dalej Pan, oddzielę mu bardzo wielu“ nieprzyjaciół zwyciężonych jego łaską i przyprowadzonych na łono jego Kościoła; „a dzielić będzie mocarzów jak zdobycz,“ wielkich książąt i królów, których podbije pod swe święte prawo, „ponieważ wydał na śmierć samego siebie, i ponieważ z złośnikami jest policzon, ponieważ zniósł i przyjął na siebie grzechy mnogich, a za przestępce się modlił.“ Ostatnie te wyrazy są jakoby powtórzeniem całego proroctwa, i dostarczają zarazem dwóch wyraźnych bardzo szczegółów, stwierdzonych co do słowa przy męce Jezusa, a mianowicie, iż został ukrzyżowany między dwoma łotrami i policzony między zbrodniarzy (Mar. XV, 26, 27), zaś gdy Go przybijano do krzyża, wstawiał się za swymi katami w tej rzewnej prośbie: „Oycze, odpuść im, bo nie wiedzą co czynią.“

Widzieliśmy, z jaką to ścisłością i z jaką podniosłością wyrażeń wielki ten prorok opiewał tajemnicę krzyża Zbawicielowego, tajemnicę boleści i zniewag, a zarazem także tajemnicę radości i wiecznej chwały. Dodajmy także i to jeszcze, że nie najmniejsza to chwała dla męki Odkupiciela, iż z taką jasnością przepowiedziana została na ośm wieków przedtem, zanim boski ten dramat rozegrał się w dziejach świata.

II. **Proroctwo Zacharyasza.** — Ewangelia św. w trzech okolicznościach męki Zbawiciela stwierdza spełnienie się proroctw, wygłoszonych niegdyś przez Zacharyasza, syna Barachiasza (Zach. XIII, 7; XI, 12, 13 XII, 10). Pierwsza z tych okoliczności jest, według świadectwa św. Mateusza (XXVI, 31), rozproszenie apostołów przy pojmaniu Jezusa; druga, podług tegoż ewangelisty (XXVII, 9), odnosi się do pola garncarza, kupionego za 39 srebników porzuconych przez Judasza; trzecią przytacza św. Jan (XIX, 37) przy sposobności otwarcia boku Jezusa na krzyżu. Przejrzymy pokrótce te trzy wyrocznie Ducha świętego.

Przedewszystkiem zapytać trzeba, czy drugą część proroctwa Zacharyasza, do której należą te prorocze ustępy, przypisać trzeba temuż prorokowi? Niektórzy krytycy odpowiadają przecząco, inni znów przypisują tę część Jeremiaszowi, co im się zdaje być zgodnem z tekstem świętego Mateusza, takim jaki posiadamy. Twierdzącą odpowiedź daje większość egzegetów chrześcijań-

skich. Naszem zaś zdaniem, kwestya to małego znaczenia: dosyć nam wiedzieć, że trzy te miejsca prorocze są wyroczniami prorockiemi, dostatecznie dawnemi na to, aby się ewangeliści mogli powołać na ich świadectwo.

Przystępujemy zatem do wyjaśnienia tych proroctw według porządku, jaki one zajmują w księdze Zacharyasza.

A) Zach. XI, 12, 13. — Zacharyasz w pewnem widzeniu proroczem otrzymuje od Pana rozkaz, aby pasł „bydło zabicia," naród Izraelski, którym jego wodzowie rządzili dla własnej jedynie korzyści i prowadzili go tym sposobem na zatracenie. Prorok słucha rozkazu bożego; przynosi ze sobą dwie laski pasterskie, których jedna miała nazwę *łaski* (נֹעַם), druga nazwę *powrózka* (חֹבְלִים), i tak staje na czele stada.

Wciągu jednego miesiąca uwalnia od obowiązków i odsyła trzech pasterzy, którzy dotąd źle strzegli swej trzody. Sam podejmuje liczne starania dla swych owiec, lecz owce mu się opierają i uprzykrzają. Wówczas to woła prorok: „Nie będę was pasł, co umiera, niech umiera, a co wysieczono, niech będzie wysieczono, a drudzy niech żrzą każdy mięso bliźniego swego. I wziąłem rózgę którą zwano piękność (*łaskę*) i złamałem ją, abych w niwecz obrócił przymierze, którem postanowił ze wszemi narody," na korzyść mego ludu Izraelskiego. Prorok, jak widać, mówi i działa w imieniu samego Jehowy. Jehowa, dobry pasterz, chce zbawić lud swój, sam osobiście idzie go szukać; kładzie koniec posłannictwu trzech pasterzy, przedstawiających trzy rodzaje rządów Izraelskich, urzędników, kapłanów i proroków, gdyż ci nadużywali swej władzy na szkodę powierzonego ich pieczy społeczeństwa teokratycznego. Atoli boski pasterz, przedstawiony tu w osobie proroka, zanim opuści swą trzodę, zwraca się do niej po zapłatę. Odzywa się do niej w te słowa: „Jeśli iest rzecz dobra w oczach waszych, przynieście zapłate moie; a ieśli nie, bądźcie spokoyni. I odważyli zapłatę moię trzydzieści srebrników." Przysądzenie podobnej zapłaty ze strony trzody było oznaką ostatecznej pogardy. Trzydzieści srebrników było ustanowioną prawem zapłatą za niewolnika, zabitego przez rozjuszone zwierzę (Ks. Wyjś. XXI, 32). Mniejszą zniewagą byłaby odmowa wszelkiej zapłaty, aniżeli złożenie tej szyderczej sumy pieniężnej na zapłatę za ustawiczne troski pasterza. A tym pasterzem był sam Jehowa, Bóg wszelkiej potęgi. Niewdzięcznością i zuchwalstwem swego ludu do żywego oburzony, mówi Pan do proroka: „Porzuć to do garncarza, piękną zapłatę, którąm iest od nich oszacowan, i wziąłem trzydzieści srebrników, i porzuciłem ie w domu Pańskim do garncarza. I rzezałem rózgę moię wtórą, którą zwano *powrózkiem*, abych rozwiązał braterstwo między Judą a Izraelem." Od tej chwili dokonał się rozłam pomiędzy niewierną trzodą a jej boskim pasterzem: spełniło się odrzucenie Izraela, w odwiecznych zamiarach Najwyższego poczęte.

Proroctwo tedy, któreśmy wyłożyli, zawiera się całkowicie w szeregu czynności symbolicznych, rozwijających się w tajemniczem widzeniu proroka. Rzeczywisty przedmiot proroctwa jest widoczny: Jehowa przychodzi w swej osobie do swego ludu, aby podejmować, około niego starania; lud ten odrzucił Go z pogardą. Z kolei znów: i On wypowiada słowa odrzucenia nad tym buntowniczym narodem.

Kilka ledwie owieczek wyjętych będzie od ogólnego odrzucenia, owieczek ubogich i znękanych, które ulegle iść będą za swym pasterzem.

Zanim zbadamy wypełnienie się słowa bożego, musimy bliżej nieco rozpatrzyć niektóre szczegóły.

Katoliccy nawet egzegeci podzieleni są w zdaniach o epoce czasu, do jakiego odnieść należy pierwszą część tego proroctwa (w. 4—11), czyli to wszystko, co poprzedza żądaną zapłatę. O. Knabenbauer w uczonym swym komentarzu na mniejszych proroków widzi w całym przytoczonym ustępie opiekuńcze działanie Boże nad narodem Izraelskim, począwszy od niewoli Egipskiej, t. j. od epoki w której rozpoczyna się teokracya. aż do niewoli Babilońskiej, t. zn. do epoki, w której takowa ustaje. Izrael jest „bydłem zabicia“ naprzód pod gniotącem go ramieniem Faraona, a później ilekroć bywał opanowany przez nieprzyjaciół. Często bardzo także książęta jego i kapłani pracują nad jego zgubą, pobudzając go do bałwochwalstwa. Dla tego to Jehowa sam przez się lub przez swych proroków przychodzi z pomocą swej znękanej trzodzie; usuwa złych pasterzy, zewnętrznych równie jak wewnętrznych jej wrogów. Bardzo często trzoda okazuje się buntowniczą względem boskiego pasterza. Przychodzi wreszcie czas, kiedy miara nieprawości się przepełnia, Jehowa łamie kij pasterski nazwany *łaską*, zrywa przymierze, jakie uczynił ze wszystkimi narodami, aby szanowały teokracyę Izraela. Odtąd przymierze to stało się próżnem; Chaldejczycy niszczą teokracyę, a w tej najokropniejszej klęsce, „ubodzy trzody, którzy czczą Jehowę, poznają *wypełnienie się* jego słowa“ (w. 11). Od 12 wiersza prorok nagle przechodzi do epoki Messyasza, którego naród traktuje z najwyższą pogardą.

Inni tłómacze: à Lapide, Sanchez, Reinke, Hengstenberg, a z pomiędzy starożytnych: św. Efrem, św. Cyryll Aleksandryjski, Euzebiusz, Teodoret całe to proroctwo rozumieją o epoce messyanicznej. I my też zdanie ich podzielamy. Żądanie jakie stawia pasterz, domagający się zapłaty, jest wynikiem tego, co te słowa poprzedza; nie chce on troszczyć się odtąd o tę buntowniczą trzodę; ale zanim ją porzuci, z ironią jej proponuje, by oddała zapłatę pasterzowi, który się dla niej poświęcał. — Zarzucają tu wprawdzie, że usunięcie trzech pasterzy i odrzucenie buntowniczego narodu poprzedza u Zacharyasza oddanie szyderskiej zapłaty, gdy tymczasem Chrystus przed swoją męką bynajmniej nie obalał powagi kapłanów, urzędników i proroków Izraelskich. Ale odpowiada się na to, że obalenie rzeczonej powagi, wirtualnie przynajmniej, stało się wówczas, gdy Jezus przeciwstawił swą naukę nauce piśmiennych i faryzeuszów: *Audistis quia dictum est... ego autem dico vobis* (Mat. V, 17 nast.); stało się ono wówczas, gdy w przypowieści „o Dobrym Pasterzu“ oświadcza, że ci wszyscy, którzy przed Nim zbliżali się do trzody, byli złodziejami i rozbójnikami (Jan X, 8), a głosu ich owce nie słuchały; nie chce On, aby uczniowie naśladowali czyny piśmiennych i faryzeuszów, zasiadających na stolicy Mojżesza; oskarża tych obłudnych doktorów, że nakładają na bliźnich ciężkie brzemię, którego jednak sami palcem dotknąć nie chcą (Mat. XXIII, 2—4). Jak nam się zdaje, dosyć jest w tem wszystkiem pierwiastków na usprawiedliwienie słów proroka: „*Et succidi tres pastores in mense uno.*“ Co zaś chce wyrazić prorok przez ten przeciąg *jednego mie-*

siąca, trudno powiedzieć. Być może, iż chce tylko wskazać względnie krótki czas trwania publicznego życia Messyasza. Pusey widzi w tem miesiąc Nizan, w którym Zbawiciel został ofiarowany.

Pozostaje nam jeszcze zbadać, jak należy rozumieć rozkaz, dany z nieba prorokowi, a nakazujący mu porzucić pieniądze w świątyni *dla garncarza*. Kimże jest ów garncarz, osobistość wyraźnie określona i w stosunku ze świątynią pozostawać się zdająca? Hengstenberg i Reinke porównywając nasz tekst z różnymi ustępami proroctwa Jeremiasza, pragną wykazać, że to był garncarz używany do obsługi świątyni i mający swój warsztat w sąsiedztwie, na dolinie Hinnom. Dolina ta, splugawiona niegdyś przez bezecne i krwawe ceremonie Molocha, była miejscem przeznaczonem na eksekracye. Te sztuki monety miały być tam porzucone na znak przekleństwa (Prw. Jer. XVIII, 2; XIX, 1. 2). Zręczne to ale dalekie od pewności wyjaśnienie. Przypuszczamy raczej, że wzmianki o garncarzu sam nawet prorok nie rozumiał i że pozostała ona tajemnicą aż do faktu messyanicznego.

Fakt ten opowiada św. Mateusz (XXVI, 14, 15) w ten sposób: „Tedy odszedł ieden ze dwunaście, którego zwano Judaszem Iskariotem, do przednieyszych kapłanów, y rzekł im: Co mi chcecie dać, a ia go wam wydam? A oni naznaczyli mu trzydzieści srebrnych... (XXVII, 3—10). Tedy uyrzawszy Judasz który go wydał iż był skazan: żalem zdięty odniósł trzydzieści srebrnych przednieyszym kapłanom y starszym, mówiąc: Zgrzeszyłem wydawszy krew sprawiedliwą. A oni rzekli: Co nam do tego, ty się patrz. A porzuciwszy srebniki w kościele, odszedł: y poszedszy obiesił się. A przednieyszy kapłani wziąwszy srebrniki, mówili: Nie godzi się ich kłaść do korbony: bo iest zapłata krwie. Y naradziwszy się, kupili za nie rolą garncarzową, na pogrzeb pielgrzymów. Dla tego owa rola nazwana iest Haceldama, to iest rola krwie, aż do dnia dzisieyszego. Tedy się wypełniło co iest powiedziano przez Jeremiasza proroka, mówiącego: Y wzięli trzydzieści srebrnych, zapłatę oszacowanego, którego oszacowali z synów Izraelskich: y dali ie na rolą garncarzową, iako mi postanowił Pan.“

Spostrzegać się daje przedewszystkiem, że cytata św. Mateusza podaje raczej sens, niż literę proroctwa, i że dodaje wzmiankę o *roli* garncarzowej, o której Zacharyasz nie mówi. Ale u Jeremiasza, (któremu ewangelista przypisuje proroctwo), znajdują się rozmaite okoliczności, do których, zdaniem najznakomitszych egzegetów, św. Mateusz czyni alluzyę. Jeremiasz (XVIII, 2) otrzymuje rozkaz pójścia do garncarza, znajduje go zajętym obracaniem naczynia glinianego. Naczynie się tłucze, garncarz je odrzuca i robi zeń inne według swego upodobania. Później (roz. XIX, 1—11) ma on zanieść na dolinę Hinnom (Gehennę) naczynie gliniane wypalone, potłuc je i porzucić na dolinie: znaczy to, że również i naród izraelski rozbity zostanie i pogrzebany na tem miejscu przekleństwa. Wreszcie (XXXII, 7—9) Jeremiasz, słuchając głosu Jehowy, kupuje rolę od Anatota dla swego krewnego Hanameela. Stąd, mówią ci pisarze, święty Mateusz przytocza imię Jeremiasza, który nadewszystko pragnie zwrócić uwagę na to „pole krwi,“ kupione od garncarza. Jakkolwiekby zresztą było, niema wątpliwości, że ewangelista nie miał na myśli proroctwa Zacharyasza, skoro

nie wymienia tego proroka. (Przekład syryjski, dokonany prawdopodobnie z oryginalnego tekstu aramajskiego św. Mateusza, nie podaje imienia żadnego z obu tych proroków. Czyżby może tłómacz grecki wstawił imię Jeremiasza?) Są pomiędzy tem proroctwem a opowiadaniem ewangelicznem bardzo uderzające podobieństwa, ale też bywają i znaczne różnice. W jednem i w drugiem opowiadaniu Izrael zapłacił trzydzieści srebrników jako cenę wartości posłanego przez Jehowę pasterza. I w jednem i w drugiem, te pieniądze są rzucone w świątyni i następnie oddane garncarzowi. Ale w proroctwie, prorok-to w imię Jehowy domaga się zapłaty za swe usługi; w Ewangelii zaś, Judasz zdrajca to czyni; w proroctwie, to prorok rzuca pieniądze w świątyni na rozkaz nieba, — w Ewangelii zaś czyni to żalem zdjęty Judasz; w proroctwie również na rozkaz Jehowy pieniądze są oddane do garncarza. (Prw. Mat. XXVII, 11: *sicut constituit mihi Dominus);* w opowiadaniu zaś o Męce Pańskiej, Sanhedrin z własnej woli kupuje rolę garncarza. Ze wszystkiego tego wnioskować musimy, że Duch święty, gdy objawiał Zacharyaszowi tajemnicze to widzenie, miał dwojaką myśl proroczą na względzie: jedną — chciał przepowiedzieć odrzucenie Messyasza przez naród jego, i co za tem idzie, odrzucenie tegoż narodu; drugą myśl—chciał dokładnie oznaczyć pewne materyalne, do rozpoznania łatwe okoliczności, które miały się urzeczywistnić w Męce Zbawiciela, w tej męce, w której faktycznie spełniło się urzędowe odrzucenie Messyasza, i w której cały naród z góry już sankcyonował swoje własne odrzucenie (Jan XIX, 15; Mat. XXVII, 25): „Krew iego *niech spadnie* na nas y na syny nasze!“

Wobec tej proroczej wyroczni i odpowiedniego jej się spełnienia na próżno niewiara szuka wyjaśnienia z jej zasadami zgodnego. Niedorzecznością jest przypuszczać, że Judasz zdrajca, sanhedrin i garncarz spiskowali razem celem pewnego zestawienia czynów, co do joty urzeczywistniających pewne okoliczności, oznaczone przez Zacharyasza. Widoczna to rzecz, iż żaden z nich o tem nie myślał. Przedewszystkiem znaczyłoby to działać wbrew wszelkim swym pojęciom o Jezusie i jego dziele, znaczyłoby to potępiać siebie samych. Następnie, głębokie różnice, jakie zachodzą pomiędzy proroctwem a szczegółami Męki Pańskiej, dają nam rękojmię, że Judasz, Sanhedrin i garncarz bynajmniej nie urabiali się pod wpływem wyrazów Zacharyasza. Czyżby więc ślepy traf był przyczyną tego zbiegu proroctwa z przepowiedzianymi przezeń szczegółami. Twierdzić tego nikt się chyba nie ośmieli! W tem wszystkiem przebija tajemnicze działanie Opatrzności, na mocy swej wszechmocności kierującej wolnymi czynami ludzkimi i zwracające je niechybnie ku spełnieniu się woli Najwyższej.

B) Zach. XXII, 10—14. — Na zwaliskach starej teokracyi wzbudzi Jehowa teokracyę nową przez zbawcze działanie swego Chrystusa. W XIII rozdziale swego proroctwa wielkimi rzutami myśli opisuje Zacharyasz chwałę tej messyanicznej teokracyi, jej zwycięstwa, udzielone jej niebiańskie dary, oraz łzy jakie wylewać będzie po śmierci swego boskiego założyciela. Ten właśnie ostatni szczegół jest treścią proroctwa, do zbadania którego tu przystępujemy. Następujący zaś jest tekst rzeczonego proroctwa. „Y wyleię na dom Dawidów y na obywatele Jeruzalem ducha łaski y modlitw:

y patrzeć będą na mię, którego przebodli: y płakać go będą płaczem iako nad iednorodzonym: y będą nad nim żałować iako więc żałują przy śmierci pierworodnego. Onego dnia wielki będzie płacz w Jeruzalem, iako płacz Adadremmon na polu Mageddon. Y będzie płakać ziemia: familie osobno: familie domu Dawidowego osobno, a niewiasty ich osobno: familie domu Nathan osobno, a niewiasty ich osobno: familie domu Lewi osobno, a niewiasty ich osobno: familie Semei osobno, a niewiasty ich osobno: wszystkie familie insze: familie a familie osobno, a niewiasty ich osobno."

Zdaniem niektórych egzegetów dom Dawidów i obywatele Jerozolimy oznaczają tu część narodu żydowskiego, nawróconą do wiary Messyasza. Nie zbyt liczny w początkach Kościoła, dom ten wytworzy mnóstwo potomków Jakóba przy końcu wieków, gdy pełność pogan wejdzie do owczarni boskiego pasterza. Nam zaś wydaje się rzeczą daleko prawdopodobniejszą, że pod temi dwiema nazwami chce prorok oznaczyć całą nową teokracyę, — Izraela w porządku duchowym. Duch łaski i modlitwy zstąpił na tę nową teokracyę po raz pierwszy w wielki dzień Pięćdziesiątnicy, a to działanie Ducha św. trwa bez przerwy w Kościele Chrystusowym. Duch święty w duszach wiernych jest sprawcą łaski, to jest boskich przywilejów, boskich pomocy, które uświęcają dusze; jest on również dla nich duchem modliwy, sam w nich się modląc tajemniczemi natchnieniami i pobudzając niewypowiedzianą słodyczą te dusze do wznoszenia ku niebu gorących modłów. Począwszy od wieczernika, widać społeczeństwo rodzącego się Kościoła ustawicznie trwające na modlitwie, potem modlitwa uświęca zgromadzenia chrześcijan; ona towarzyszy ich najświętszej liturgii. Słudzy ołtarza w imieniu Kościoła ofiarowywują Bogu codzienną daninę swych modłów, a z po za murów i krat klasztornych wybrani owczarni Chrystusa ani dniem ani nocą nie przerywają niebieskiego chóru swych błagań.

W tej to właśnie serdecznej łączności z niebem zwrócą ci wierni swój wzrok żałującej za grzechy miłości *ku Temu którego przebodli*, ku Zbawicielowi swemu na krzyżu zawieszonemu, z rękoma i nogami gwoździmi przebitemi, z głową cierniem przebodzoną; zwrócą oni wzrok swój ku swemu Bogu umierającemu za ich grzechy; ku Jego boskiemu sercu włocznią przebitemu, którego otwarta rana świadczy o nieskończonej miłości.

Z tego to serca, według tkliwego rozumowania Ojców, wyszły św. Sakramenta Chrztu i Eucharystyi; z tego to otwartego boku nowego Adama, snem śmierci śpiącego na krzyżu, uformował mu Bóg ukochaną oblubienicę, Kościół swój święty i niepokalany, nową Ewę, matkę wszystkich żyjących życiem nadprzyrodzonem; dla tego to wierne dzieci tego Kościoła z całą ufnością zwracają swe wejrzenia ku temu przebitemu sercu, ku temu niewyczerpanemu źródłu wszelkich łask boskich.

„Y płakać go będą płaczem iako nad iednorodzonym: y będą nad nim żałować, iako więc żałują *przy śmierci* pierworodzonego." Łzy te, wylewane nad Zbawcą włócznią przebitym, są przedewszystkiem łzami żalu; grzechy to bowiem nas wszystkich stały się przyczyną mąk i śmierci Jezusa; łzy te są to również łzy gorącej miłości, odtwarzającej do pewnego stopnia w miłującej duszy boleści i konanie Boga, umierającego z miłości ku niej. „Onego dnia

wielki będzie płacz w Jeruzalem:“ ta boleść tkliwa i z żalem za grzechy połączona rozleje się na cały Kościół; nowe Jeruzalem płakać będzie swego Króla i swego ukrzyżowanego Boga, tak samo jak święte ono miasto opłakiwało niegdyś świętego króla Jozyasza, ginącego od nieprzyjacielskiego miecza w Adadrimmon, w dolinie Megeddon (II Par. XXXV, 22, 25). Adadrimmon, jak nas uczy św. Hieronim, było miasto, położone w sąsiedztwie Jerozolimy w dolinie Megeddon, za jego czasów nazywane Maximinianopolis. Tam-to Jozyasz był śmiertelnie raniony. Zgon tego ukochanego króla był dla Judy prawdziwą żałobą narodową, jak to wiemy z Pisma św. (l. c.): „Płakał go wszystek lud Judzki y Jerozolimski, a nawięcey Jeremiasz, którego wszyscy śpiewacy y śpiewaczki aż po dzisieyszy dzień lamenty nad Jozyaszem powtarzaią.“ Takie będą płacze nad śmiercią Messyasza: płakać go będą w każdej rodzinie z osobna, jak niegdyś płakano Jozyasza. Z pomiędzy wszystkich tych rodzin Zacharyasz wspomina cztery główne, dwie z królewskiego rodu: rodzinę Dawida i rodzinę syna jego, Natana; dwie zaś z rodu kapłańskiego: rodzinę Lewi'ego i rodzinę najmłodszego syna jego, Semoi. Cztery te rodziny są tu wymienione, jako przedstawiające przedniejszą część Kościoła Chrystusowego. Prorok za każdym razem dodaje: „a niewiasty ich osobno,“ gdyż taki był zwyczaj u żydów. Fakt messyaniczny, zarówno tu jak wszędzie indziej, przedstawiony jest odpowiednio do czasu, w którym żył prorok. Ten bowiem otrzymuje wyrocznię proroczą w widzeniu, a zatem z pewnemi zewnętrznemi cechami przedmiotów, które zwykle ściągały na się jego wejrzenia. Zresztą, alboż-to nie w ten sam sposób myślały pobożne niewiasty na Kalwaryi i tyle innych wybranych świętych oblubienic Chrystusowych, które z tych cierpień Pańskich czynią sobie zwykły przedmiot swych pobożnych rozmyślań.

Aby uzasadnić nasze wyjaśnienie, musimy jeszcze dodać niektóre szczegóły.

Początkowo prorok nie wymienia ludzi, jacy mają oczy swoje zwrócić ku temu, którego przebodli; ale dalszy ciąg proroctwa okazuje, że są to ci sami, którzy otrzymali zstąpienie Ducha łaski i modlitwy; powiedziano bowiem następnie, że płakać go będą rodziny i rodziny, w szczególności rodziny domu Dawidowego i rodziny pochodzące od Natana, Lewi'ego i Semoi. Wszystkie te rodziny tworzą jedność czyli przedstawiają „dom Dawidów i obywateli Jeruzalem.“ Wiadomo zaś, że te ostatnie wyrazy przez metonimię (retoryczną figurę, w której się bierze część za całość) oznaczają całą teokracyę lub też część jej przedniejszą. Teokracya ta, zapoczątkowana w narodzie żydowskim, udoskonalona została przez Chrystusa i rozciągnięta do wszystkich narodów ziemi: stała się Kościołem katolickim, postawionym w miejsce Synagogi. O tym to właśnie Kościele, podług ogólnej myśli proroctwa Zacharyasza, rozumieć trzeba omawiane tu przez nas miejsce.

Przepowiedział tedy prorok, że wierne dzieci tego Kościoła zawieszą wzrok swój na kimś, kogo przebodli. Prorok używa tu wyrazu חביטו *(hibbitu)*, który zawiera w sobie pojęcia *ufności*. Tenże sam wyraz jest użyty w księdze Liczb (XXI, 8, 9), gdzie jest mowa o wejrzeniu, rzucanem na węża miedzianego, — wejrzeniu,

które wystarczało do uleczenia nieszczęśliwych ukąszonych przez węża. Ten wąż miedziany był figurą Messyasza, podniesionego na krzyżu. Sam On raczył nam tę tajemnicę objaśnić: „Iako Moyżesz, powiada, podwyższył węża na puszczy: tak potrzeba, aby podwyższon był Syn człowieczy: aby wszelki, który weń wierzy, nie zginął, ale miał żywot wieczny“ (Jan III, 14, 15). Tak samo również pełne ufności wejrzenie na tego, którego przebodli, musi zachować wiernych od śmierci wiecznej i udzielić im życia duszy, odpuszczając im grzechy i napełniając ich niebieskiemi łaskami.

Ale co najpodnioślejsze w omawianem tu proroctwie, to sposób, w jaki oznaczony jest przedmiot tego wejrzenia: „Y patrzyć będą *na mię*, którego przebodli (אלי את אשר דקרו).“ Ten co to mówi jest Jehowa, ten sam, który będzie przebodzony przez ludzi, ten nieśmiertelny, niecierpiętliwy, z natury swej niezmienny. Prawdziwe cudo wszechmocy, miłości i pokory! Jest to tajemnica, która z konieczności zawiera w sobie tajemnicę wcielenia: albowiem skoro Bóg najwyższy jest przebodzony, to znaczy, że jest On zarazem człowiekiem i Bogiem. Niektórym egzegetom, nietylko żydowskim i niedowiarczym, ale nawet katolickim, ten sposób mówienia proroka wydaje się dziwnym. Niema wątpliwości, że jest to sposób mowy nadzwyczajny, ale obrał go Duch Święty na to, aby w całej prawdzie przedstawić mękę i śmierć *Boga*. Gdyby był powiedział (jak to niektórzy tłómacze chcą tu rozumieć): „Zawieszą swe wejrzenia na *tym* (אליו), którego przebodli,“ zachodziłaby pewna wątpliwość co do osoby oznaczonej przez te wyrazy, i sam wypadek spełniony na Kalwaryi nie wystarczałby do ustalenia prawdziwego messyanicznego znaczenia tekstu. Skądinąd znów, sposób czytania wyrazu: אלי *(elai)* jest najzupełniej pewny. Podają go prawie wszystkie rękopisma, greckie przekłady Teodocyona i Siedmdziesięciu, przekłady syryjskie (Peszito i hexapla), przekład arabski i parafraza chaldejska. Akwila wprawdzie pisze σὺν ᾧ, co oznacza hebrajskie אליו *(elau)*: *na niego*, mazoreci umieszczają to czytanie na marginesie, jako poprawkę tekstu; ale wiadomo, iż żydzi przyswoili sobie to zmienione czytanie, aby uniknąć znaczenia messyanicznego, jakie im przeciwstawiali chrześcijanie. Ta poprawka datuje się dopiero od IX wieku. Daleko silniejszym na pierwsze wejrzenie dowodem tego ostatniego czytania, jest sposób, w jaki św. Jan przytacza to proroctwo: „Ujrzą kogo przebodli.“ Wszelako i ta nawet cytata nie dowodzi, aby św. Jan tak czytał w swoim hebrajskim rękopiśmie (cytuje według tekstu hebrajskiego a nie według Siedmdziesięciu). Opuszczenie wyrazów *na mię*, pozostawia nienaruszonem zastosowanie tego proroctwa do Jezusa ukrzyżowanego i przebodzonego. Było tu ono więcej naturalne: gdyż w owej chwili nie było powodu wprowadzania pojęcia o tożsamości Chrystusa z Jehową.

Nie mniej wszakże racyonaliści nie napróżno pracują, gdy wyrazowi דקרו *(dakaru)* nadają znaczenie: *znieważać*. Słowo to przedewszystkiem ma znaczenie *przebość* włócznią, mieczem i t. p. (Liczb. XXV, 8; Sędz. IX, 54; I Król. XXXI, 4; Tren. IV, 9 i t. d.). To samo znaczenie wyrazowi temu nadają wszystkie starożytne przekłady, z wyjątkiem Siedmdziesięciu, którzy tłómaczą ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο, *w miejscu gdzie tańczyli*, co nie zgadza się z kontekstem i najwi-

doczniej pochodzi z błędnego czytania. O czem już św. Hieronim czyni uwagę, że tłómacz grecki zamiast דקרו *(dakaru, foderunt)*, przeczytał רקדו *(rakadu, saltaverunt)*, wziąwszy dwie podobne do siebie litery ד i ר, jedną za drugą.

C) Zach. XIII, 7. — „Mieczu, ockni się na pasterza mego, y na męża przyległego mi, mówi Pan zastępów: uderz pasterza, a rozproszą się owce: y obrócę rękę moię na malutkie.“ Tym pasterzem, którego Bóg Izraelski nazywa swoim i który jest człowiekiem, szczególnymi stosunkami zażyłości z Bogiem złączonym, jest Chrystus, Syn Boży, współistotny swemu Ojcu, zstępujący do swego narodu, aby podjąć staranie o sprawie jego wieczności. Napróżno niewiara, trzymając się swej zarówno zimnej jak dowolnej egzegezy, szuka między wielkimi mężami Izraelskimi jakiejś osobistości, któraby odpowiadała zarysom tego proroczego obrazu. Każdy nieledwie zwierzchnik narodowy, którego śmierć lub porażka sprowadzała na jego naród wielkie nieszczęścia, mógł pod pewnym względem urzeczywistnić słowa proroctwa same w sobie uważane; ale gdy się rozważa cały ogół uczynionych Zacharyaszowi objawień, wówczas przyznać się musi, że tylko sam Messyasz proroctwo to na sobie urzeczywistnia. Prorok ten na wzór Jeremiasza (XLVII, 6), przemawiając w imieniu Boga, zwraca mowę do miecza Pańskiego i rozkazuje mu uderzyć pasterza, którego Jehowa posłał do swego ludu. I w istocie, Chrystus zgodnie z postanowieniami boskiej sprawiedliwości musi umrzeć; będzie On uderzony mieczem, to znaczy zginie śmiercią gwałtowną (według sposobu mówienia w Biblii używanego) i, w następstwie tej śmierci, trzoda Jego zostanie rozproszona; przejdzie przez próbę ucisku. Większość owieczek jego błąkać się będzie zdala od zbawczej owczarni, ale Pan po czasowej próbie „obróci swą rękę *zbawczą i opiekuńczą* na malutkie,“ na ubogie i nieszczęśliwe owce swej trzody. Niebawem też sam Pan wyjaśnia te wyrazy (w. 8 — 9): „Y będą po wszystkiey ziemi, mówi Pan: dwie części na niey będą rozproszone, y ustaną: a trzecia część zostanie na niey. Y powiodą część trzecią przez ogień, y palić ie będą iako palą śrebro: a doświadczać ich będą, iako doświadczaią złota. On będzie wzywał imienia mego, a ia go wysłucham. Rzekę: Lud móy iesteś, a on rzecze: Pan Bóg móy (Jehowa jest Bóg mój)!“ W tych słowach któż nie widzi odrzucenia większości żydów, dotychczasowych owiec boskiego pasterza, — i powołania „resztek“ Izraela, ubogich, maluczkich, początkowo znękanych, lecz później przez swego Boga oswobodzonych od wielkiego utrapienia, w jakiem pogrążyła je śmierć Odkupiciela.

A właśnie w najbliższem otoczeniu Jezusa spełniło się proroctwo poraz pierwszy (Mat. XXVI, 30—32): „Y hymn odprawiwszy, wyszli na górę Oliwną. Tedy im rzekł Jezus: Wszyscy wy zgorszenie weźmiecie ze mnie tey nocy. Albowiem iest napisano: Uderzę pasterza, y rozproszą się owce trzody. Lecz gdy zmartwychwstanę, uprzedzę was do Galilei.“ Chrystus Pan, pomijając niedokładne tłómaczenie Siedmdziesięciu, przytacza powyższe wyrazy według oryginału hebrajskiego. Tylko że pozostawia na uboczu prozopopeę miecza i przedstawia nam Jehowę, spełniającego osobiście swój najwyższy dekret: „Uderzę pasterza.“ Krótko będzie trwało rozproszenie trzody apostolskiej. Zapowiedzianą przez pro-

roka obietnicę oswobodzenia tłómaczy Zbawiciel temi słowy: „Lecz gdy zmartwychwstanę, uprzedzę was do Galilei.“ To rozproszenie i następujący po niem szczęśliwy powrót, jest zapowiedzią czasowego rozproszenia i ostatecznego powrotu do Pana wszystkich tych, których Izaiasz i za nim św. Paweł wielokrotnie nazywają *ostatkami* Izraela (Iz. X, 21; XI, 11, 16; XLVI, 3; Rzym. IX, 27: XI, 5). Tymi ostatkami są Żydzi nawróceni, którzy stanowili jakoby zarodek rodzącego się Kościoła chrześcijańskiego.

Patrz: *Knabenbauer*, Commentarius in Isaiam, t. II; Commentarius in prophetas minores, t. II. — *Reinke*, Exegesis critica in Jes. 52, 13—53, 12; Die messianischen Weissagungen, t. IV, str. 133—273. — *Patrizi*, De Christo Zachariae et Malachiae vaticiniis praenuntiato, str. 27—70. — *Hengstenberg*, Christologie, t. III, str. 410—540. — *Pusey*, Commentary on the minor prophets: str. 568—585. — *Driver et Neubauer*, The fifty-third chapter of Isaiah according to the Jewisch interpreters. — *Jahn*, Enchiridion hermeneuticae sacrae, t. II, str. 40—47; Einleitung, t. II, str. 671. — *Corluy*, Spicilegium dogmatico-biblicum, t. II, str. 82—111.

(J. Corluy).
X. F. P.

Proroctwo Psalmu XXI, u Żydów XXII. — Kościół zawsze uważał ten psalm za psalm messyaniczny. Sam Chrystus, wisząc na krzyżu, stosuje do siebie pierwsze wyrazy drugiego wiersza (Mat. XXVII, 46; Mar. XV, 34). Apostołowie wyraźnie o Nim rozumieli wiersze 19 i 23 (Mat. XXVII, 35; Jan XIX, 23, 24, i Żyd. 11, 12). Ojcowie ze swej strony bezpodzielnie poszli za tem tłómaczeniem. „Z pomiędzy tych, co komentowali ten psalm,—czy to cały, czy część jego tylko, niema nikogo, mówi O. Patrizi, (*Cento Salmi*, str. 96), ktoby w nim nie widział Chrystusa.“ Jedyny z pośród rzeczonych komentatorów, Teodor Mopswesteński, który myślał psalm ten rozumieć o Chrystusie tylko w znaczeniu akkomodacyjnem, został wyklęty przez papieża Wigiliusza, a potępienie to jego zostało przyjęte i potwierdzone na drugim Soborze Konstantynopolitańskim (Labbé, *Acta Conciliorum*, III, str. 380). Średnie wieki pod tym względem nie odstępują tłómaczenia Ojców. W dzisiejszych zaś czasach katolicy jednozgodnie uważają ten psalm za messyaniczny. Sądzę, że niema dziś egzegety katolickiego, któryby psalmu tego nie miał — czy to w literalnem czy przynajmniej w allegorycznem znaczeniu—za chrystologiczny. Taka jest powszechna i odwieczna Kościoła katolickiego nauka. Nie można jej przeczyć, nie naruszając jednocześnie swej wiary. (*Constitutum* Papieża Wigiliusza u Labbego w m. c. Prw. Concil. Trid., Sess. IV, *Decret. de edit.* etc. *§ Praeterea).*

Zobaczmy najpierw tekst psalmu według oryginału hebrajskiego. Następnie okażemy, że psalm ten odnosi się do Messyasza-Jezusa Chrystusa i że nie może być zastosowany do nikogo innego tylko do Messyasza:

„Boże móy, Boże móy, czemuś mnie opuścił, daleki od wspomożenia mnie, od słów skargi moiey.

Boże móy, wołam we dnie a nie odpowiadasz mi, i nocą a nie mam spokoju.

A ty iednak święty, zasiadaiący w środku uwielbień Izraela.

Tobie ufali oycowie nasi, ufali, a wybawiłeś ich.

Do Ciebie wołali, a byli ocaleni, w Tobie ufali y nie byli zawstydzeni.

A ia robak, a nie mąż, pośmiewisko ludzi y wzgarda ludu.

Wszyscy co widzą mnie, urągaią mi, rozdziawili usta, potrząsaią głową.

Porucz to Jehowie, niech go wybawi; niech go ocali, bo upodobał go sobie.

Albowiem Tyś wywiódł mnie z łona, złożyłeś mnie bezpiecznie u piersie matki moiey.

Na Tobie polegałem od urodzenia, od żywota matki móy, Bogiem moim Ty.

Nie oddalay się odemnie, bo niedola bliska, bo niema wybawcy.

Otoczyła mnie byków gromada, mocarze Baszanu oblegli mnie.

Rozwarli na mnie paszczę swą, iako lew co porywa y ryczy.

Jako woda iestem rozlany, rozeszły się wszystkie członki moie, serce moie iako wosk roztopione wśród wnętrzności moich.

Zaschła iak skorupa siła moia, y ięzyk móy przylgnął do podniebienia mego, i w proch śmierci powalasz mnie.

Albowiem otoczyły mnie psy; zgraia złoczyńców obstąpiła mnie, przebodli ręce y nogi moie.

Policzyć mogę wszystkie kości moie, a oni się przyglądaią y znęcaią się nademną.

Rozdzielaią szaty moie pomiędzy siebie, a o suknię moią rzucaią losy.

Lecz Ty, o Boże, nie oddalai się; potęgo moia, na zbawienie moie pospiesz.

Ocal od miecza duszę moię, z mocy psa iedyną moię.

Wyswobódź mnie z paszczy lwa, a od rogów bawołów obroń mnie.

Rozgłaszać będę imię Twoie braciom moim, wśród zboru wielbić Cię będę.

Boiący się Boga chwalcie Go, cały rodzie Jakóba czciy Go, y korzcie się przed Nim wszystko nasienie Izrael.

Albowiem nie wzgardził, y nie odrzucił nędzy biednego, y nie ukrył oblicza swego przed nim, y gdy wołał do Niego, wysłuchał go.

Od Ciebie uwielbienie moie w zborze wielkim, śluby moie spełnię wobec boiących się go.

Jeść będą biedni y nasycą się, chwalić będą Boga szukający Go, ożyje serce nasze na wieki.

Pomnieć będą y zwrócą się do Boga wszystkie krańce ziemi y ukorzą się przed Tobą plemiona narodów.

Albowiem Bogu należy się królowanie y władztwo nad narodami.

Spożywać będą i korzyć się wszyscy możni ziemi, przed Nim klękać będą wszyscy zstępujący w proch i którzy nie mogą utrzymać swego życia.

Potomstwo służyć Mu będzie, opowiadać się będzie o Panu pokoleniu (przyszłemu).

Zejdą się i wygłaszać będą sprawiedliwość Jego ludowi, który się narodzi, iż on tego dokonał."

Powiadamy, że psalm ten odnosi się do Messyasza Jezusa Chrystusa i to wyłącznie do Niego. Dowody stwierdzające tę prawdę są nadzwyczaj przekonywające. Moglibyśmy powołać się na dowód z powagi. Przy jego pomocy prędko rozstrzygnęlibyśmy tę sprawę. Rzeczywiście bowiem, wszystko co o tym psalmie mówiło się w starożytności: tradycya żydowska, wyrażona przez rabinów albo w Targum (Komentarze. Schöttgen, *de Messia*, str. 232 i nst.), jednozgodna tradycya chrześcijańska, wszystko to oświadcza się za messyanicznem rozumieniem tego psalmu. Ale ponieważ racyonaliści, niesłusznie, co prawda, nie uznają dowodu z tradycyi, więc i my nie chcemy zeń korzystać. Odwołamy się tylko do dowodu krytycznego, jaki daje się wyprowadzić z samego psalmu.

Psalm ten, jak to łatwo zauważyć, składa się z dwóch części. W pierwszej — uskarża się przemawiający na stan opuszczenia, w jakim pozostaje, i opisuje męczarnię, jakie cierpi: widok otaczających go nieprzyjaciół, wyniszczenie całej swej istoty, swoje ukrzyżowanie, podział swej odzieży. W drugiej części, wybawiony od zguby, wychwala Boga wobec swych braci, spełnia swe pragnienia przez ofiarę eucharystyczną i nawraca wszystkie narody ziemi, które sławią dzieło nowe przezeń dokonane. Taka jest treść psalmu. Weźmy teraz opowiadania o męce pańskiej i historyi kościelnej. Dwiema temi myślami cały psalm jest zapełniony. Wiersz za wierszem, stosuje się ten psalm najwyraźniej do Jezusa Chrystusa; dowód to pozytywny, że to psalm messyaniczny.

Okażmy to pokrótce. Rozpoczyna się Psalm od wielkiego wołania (w. 2); wołanie to są-to własne słowa Jezusa na krzyżu (Mat. XXVII, 46; Mar. XV, 34). Cierpiący uskarża się następnie na pośmiewiska i naigrawania, na jakie wystawiony bywa (8. 9): niema szczegółu, któryby się nie urzeczywistnił przy męce pańskiej. Też same właśnie oznaki pogardy, jakie zwracano do Jezusa, wypowiada dosłownie pewne zdanie psalmu (XXVII, 29—44; Mar. XV, 29—32; Łuk. XXIII, 35—37). Psalm nie wspomina wyraźnie o pragnieniu, ale wynika ono z nadzwyczajnego osłabienia, z rozciągnięcia kości, jakiego doznaje cierpiący (15, 16). Wyraz *Sitio* (pragnę) jest jednem z siedmiu słów Jezusa na krzyżu (Jan XIX, 28). Ukrzyżowanie Chrystusa Pana jest wyrażone w tym psalmie nadzwyczaj dosadnie: *Foderunt* (przebodli) (17). Trzymając się rękopismów hebrajskich, możnaby wątpić o ukrzyżowaniu. Albowiem wszystkie, jakie dziś posiadamy, rękopisma hebrajskie mają wyraz *kaari, sicut leo*, jako lew zamiast wyrazu *kaaru*. Są jednak powody, dla których musimy wierzyć, że niegdyś przed IX wiekiem było inaczej. Jakkolwiek byłoby zresztą, jest rzeczą pewną, że czytanie *kaaru, foderunt*, popierają wszystkie starożytne przekłady Biblii, o tyle przynajmniej, że te przekłady nie czytają *kaari, sicut leo*, lecz *kaaru*,—że wszyscy Ojcowie Kościoła czytają ten wyraz jako *Kaaru*, i nie wspominają o żadnem innem czytaniu, — że kontekst wreszcie, czyli ogólny bieg myśli w odnośnych zdaniach byłby niezrozumiały z wyrazem *kaari, sicut leo*, jako lew. (Ob. J.-B. *Rossi*, Variae Lectiones V. T. vol. 1V, 14—26). — *Lesêtre* Livre des psaumes, str. 92 nas.). Podług tych przeto danych, cierpiący miał przebo-

dzone ręce i nogi. Wiedzą wszyscy, że taką była męka Zbawiciela. Fakt to niezaprzeczalny: *crucifixerunt eum*, mówią ewangeliści (Mar. XV, 25; Łuk, XXIII, 33; Jan XIX, 18). Chciano zaprzeczyć temu, iż nogi były przebite gwoździmi, i odjąć tem samem messyaniczne znaczenie odnośnemu wierszowi. Zapomniano wszakże, iż chociaż Ewangelie milczą o nogach, to jednak Pan Jezus sam o nich wspomina (Łuk. XXIV, 39), zarówno jak o rękach swoich. Zresztą przy milczeniu Ewangelii upewnia nas o ukrzyżowaniu nóg Chrystusowych cała najdokładniej stwierdzona tradycya, bez względu na to, jakikolwiek byłby wyjątkowo zwyczaj rzymski tego ich krzyżowania. (Patrz Van Steenkiste, „Annotationes in singulos Psalmos," str. 199—194 i autorów przezeń cytowanych). Po ukrzyżowaniu cierpiącego szaty jego podzielono między oprawców, o tunikę zaś rzucono losy (19). Ten sam wypadek odtwarza się przy męce pańskiej. Czterej żołnierze, którzy ukrzyżowali Jezusa, dzielą się zwierzchnią jego szatą (ἱματια=*begedim* po hebr.), co zaś do tuniki, to rzucają losy, do kogo ona ma należeć (Mat. XXVII, 35; Mar. XV, 24; Łuk. XXIII, 34; Jan XIX, 23, 34). Atoli cierpiący, opisany w psalmie, tak zgnębiony i umarły, na nowo powstaje ocalony i żyjący. Wszędzie wobec ludzi, braci swych, głosi i imię i chwałę Boga; ofiary składa, w których wszyscy, zarówno ubodzy jak i bogaci, udział biorą; nawraca wszystkie narody i tworzy z nich jedno plemię, służące Bogu i opowiadające o swem stworzeniu (23, 26, 27, 28—30, 31, 32). To właśnie uczynił zmartwychwstały Zbawca. Uczniom swym, a przez nich wszystkim ludziom, których nazywa swymi braćmi (Mat. XXVIII, 10 por. Żyd. II, 12), objawia prawdy boskie; pozostawia im Eucharystyę, ofiarę i sakrament, która sprawia w nich życie wieczne; prowadzi wreszcie do Boga wszystkie narody, które się odeń oddaliły, i wprowadza je do swego Kościoła, w którym żyje bezustannie pamięć Odkupienia: historya kościelna jest tylko opowiadaniem tego nawrócenia i tego życia narodów w Kościele...

Po tem, cośmy powiedzieli, niepodobna odmówić temu psalmowi znaczenia messyanicznego. Wszystkie główne rysy, jakie psalm ten posiada, stosują się do Messyasza Jezusa Chrystusa. Inne zaś mniej wyraźne — naprzykład, że cierpiący nie mówi o swym ojcu, lecz o swej matce (10), i że przy narodzeniu swem rzucony został *(in te projectus sum)* w ramiona Boga (11), a Bóg tym sposobem, odnośnie do niego spełniał zadanie ojca w rodzinie żydowskiej itd.— wszystkie te rysy, powiadam, stosują się do Messyasza Chrystusa w sposób prawdziwie zadziwiający.

Racyonaliści zarzucali nam niektóre różnice, zachodzące pomiędzy tym psalmem a ewangeliczną Męką Chrystusa Pana (Rosenmüller, „Scholia in Psalmos," str. 143; Hupfeld, „Die Psalmen, II, str, 45 i 56; E. Reuss, „La Bible," Psałterz str. 121). W rzeczywistości jednak różnice te nie istnieją. Trudności, jakie owe różnice wywołać mogą, najzupełniej wyjaśnić się dają, a tem samem jako rzecz pewną uważać trzeba, że psalm ten najdokładniej i bez cienia wątpliwości stosuje się do Messyasza Jezusa Chrystusa (Ob. główne zarzuty i ich odparcie u Lesêtre'a, *dzieło cyt.* str. 94).

Przyjrzyjmy się teraz wyjaśnieniom antymessyanicznym. Jest ich wiele, prawie wszystkie nowożytne. Niektóre z nich rozumieją ten

psalm o pewnej jakiejś osobistości biblijnej, o królu jakimś lub proroku; trzy z pomiędzy tych wyjaśnień wskazują na Dawida, jedno zaś — na Ezechiasza, i jedno—na Jeremiasza.

Żydzi i racyonaliści chętnie rozumieją ten psalm o narodzie hebrajskim, wygnanym i cierpiącym.

Henstenberg znów (*Ueber die Psalmen*, II, str. 9 i nast.) odnosi go do idei sprawiedliwego w ogólności, do ideału, jaki się częściowo urzeczywistnia we wszystkich sprawiedliwych, których przeznaczeniem jest być na tym świecie zapoznawanymi, a później uwielbionymi, — do ideału, jaki się w zupełności urzeczywistnia w osobie Jezusa Chrystusa.

Wszystkie te wykłady nie wytrzymują krytyki, wszystkie bowiem mniej lub więcej mają przeciw sobie tekst psalmu. Przypomnijmy odnośną treść jego.

Znamienne rysy tego psalmu są następujące: wołanie i modlitwy, od jakich się psalm rozpoczyna, gromady nieprzyjaciół, otaczające i przyglądające się cierpiącemu, ostateczne wyniszczenie, do jakiego został on doprowadzony, oznaki i słowa pogardy mu okazywane, ręce i nogi jego przebodzone, suknie podzielone, chwała Boża przezeń głoszona wobec mnóstwa jego braci, pragnienia jego wypełnione, wszystkie wreszcie narody, przezeń nawrócone i Bogu służące.

Otóż żaden z powyższych rysów znamiennych nie urzeczywistnia się dokładnie w antymessyanicznych wyjaśnieniach psalmu. Aczkolwiek dużo bywa cech, które się zdają zgadzać z jednem lub drugiem wyjaśnieniem, to jednak nigdy w znaczeniu zupełnem i całkowitem. A niektóre z nich, jak np. ukrzyżowanie, podział ubrania i inne całkowicie są temu wyjaśnieniu przeciwne. Zbyteczna też byłaby to rzecz stosować znamienne te cechy psalmu do każdej z osobna antymessyanicznej hypotezy; zdaje się, że sama już rzecz dostatecznie przemawia za sobą.

Atoli, oprócz tego zasadniczego braku, wspólnego wszystkim tym antymessyanicznym wyjaśnieniom omawianego przez nas psalmu, są jeszcze inne pobudki, każdemu z powyższych wyjaśnień właściwe, które każą uważać te wyjaśnienia za błędne i dowolne.

Przyjrzyjmy się naprzód pierwszej hypotezie. Przeciw niej przemawia stanowczo podany wyżej dowód ogólny. Widoczna to rzecz bowiem, że niema tu mowy o Dawidzie prześladowanym przez Saula, albo wygnanym przez Absalona, lub wciągniętym w wojnę przeciw Aramowi (II Król. X), gdyż Dawid nie był nigdy doprowadzony do tej ostateczności, jaką ten psalm opisuje; wszelki zaś inny po temu dowód jest najzupełniej zbyteczny.

Druga hypoteza jest niedopuszczalna, gdyż odnosi psalm do czasów późniejszych od Dawida. Przeciwnie zaś, rzecz-to pewna, że Dawid właśnie był psalmu tego twórcą. Wszystko za tem przemawia: styl, tytuł, przedmiot. Tytuł, gdyż wyraźnie Dawida wymienia. Styl, ponieważ na wielu miejscach zdradza ton i język psalmów Dawida, do jakich zresztą nasz psalm jest zaliczony (F. Delitzsch, „Die Psalmen," I, str. 215). Przedmiot wreszcie, gdyż przy czytaniu tego psalmu widać, że świątynia jeszcze nie istniała i że królestwo jeszcze nie było rozdzielone (24, 35): są to zaś szczegóły, doskonale się stosujące do czasów Dawida.

Taż sama uwaga obala przypuszczenie o Jeremiaszu. Zwolennicy tej hypotezy chcieliby nas przekonać, że psalm ten napisał Jeremiasz, gdyż święty Mateusz przytaczając zeń wiersz jeden w opowiadaniu o męce pańskiej (XXVII, 35), podaje przytoczone przez się miejsce jako słowa jednego z proroków *(per prophetam)*, którym, powiadają, nie jest kto inny tylko Jeremiasz. Rozumowanie to nic nie warto, gdyż a) Jeremiasz nie jest imiennie wymieniony w psalmie, i b) wyrazem *Prorok* oznaczony tu jest nie Jeremiasz, lecz Dawid raczej, gdyż i sam Piotr święty (Dz. II, 30) tak go nazywa. Zresztą, znane nam życie Jeremiasza,—nawet więzionego i dręczonego przez Żydów, potem uwolnionego i popieranego przez Babilończyków—w żaden sposób nie zgadza się z przedmiotem psalmu: gdzież są bowiem, naprzykład, jego ręce i nogi przebite? gdzież narody przezeń nawrócone i t. d.?

Nie więcej też jest pewnym wykład tego psalmu w znaczeniu zbiorowem. Zwolennicy tego tłómaczenia, niektórzy przynajmniej, odnoszą układ tego psalmu do czasu po niewoli Babilońskiej, ale mylą się oni, jakeśmy to okazali. Mylą się również utrzymując, że jest tu mowa o wygnanym narodzie żydowskim, cośmy wyżej już udowodnili Dodajemy tu tylko, że psalm ten jest zanadto *indywidualny*, aby mógł być tłómaczony o zbiorowości. Przy samem już jego czytaniu ma się wrażenie, że osoba, o której się tam mówi, iż cierpi i zwycięża, jest osobą pojedynczą, a nie zbiorową, nie żadnym narodem: wszak w każdym niemal wierszu spotykamy tam zaimki w liczbie pojedynczej. Ważne chyba należałoby mieć powody, żeby taki psalm módz wykładać w znaczeniu zbiorowem. Ponieważ zaś powody te nie istnieją, przeto tego sposobu tłómaczenia psalmu przyjąć nie można.

Tak samo się rzecz ma z hypotezą o sprawiedliwym idealnym. Cały nastrój psalmu jest tej hypotezie przeciwny. Pozostawiwszy nawet na stronie przedmiot psalmu, — bo i przedmiot jego sprzeciwia się tej hypotezie,—to już sam ogólny ton psalmu wyraża rzeczywistość, a nie abstrakcyę. Byłby-to z pewnością błąd ze strony pisarza, któryby, chcąc opisać jakiś portret imaginacyjny, nie uprzedziwszy o tem swych czytelników, wyrażał się tak, jak gdyby mówił o osobie rzeczywistej i żyjącej. Nie wchodzimy w to zresztą, czy ten rodzaj przenośni zgadza się z duchem języka hebrajskiego. Cokolwiek-by się o tem myślało, trzeba będzie wszakże przyznać, że idealne tego psalmu tłómaczenie Hengstenberga jest bardzo ryzykowne. Nadto jeszcze, gdyby to idealne tłómaczenie było prawdziwe, to psalm nie byłby wcale prorockim. Byłaby-to nie przepowiednia, dotycząca przyszłego jakiegoś wydarzenia, ale raczej rozmyślanie jakieś filozoficzne nad znanym z historyi losem sprawiedliwych na tym świecie. Tymczasem z wyjątkiem kilku egzegetów, prawie wszyscy zgodnie uznają w naszym psalmie cechę prawdziwego proroctwa.

Tak więc psalm XXI nie może być wyjaśniony w ten sposób, jak go rozumieją racyonaliści. Usiłowania ich, od stu lat z górą trwające, wytworzyły tylko mnóstwo systemów, zarówno niemożliwych jak licznych. Zaledwie ukaże się nowy jakiś system, aż tu natychmiast powstaje inny, by nań uderzyć i o ziemię powalić. Nie, psalm XXI nie znosi tłómaczenia racyonalistowskiego. Jedynym

jego wykładem zadawalniającym umysł ludzki, jest wykład katolicki. Osobą psalmu, tą która w nim cierpi i tryumfuje, jest Messyasz, Pan nasz Jezus Chrystus, posłany przez Boga na ziemię, by dokonał nowego stworzenia: *Ki ghasa = quia fecit* (32, por. Rodz. II. 3, F. Delitzsch, *dz. cyt.* str. 330).

Stworzył On też świat nowy przez śmierć swoją i swe zmartwychwstanie.

Ob. *L. Reinke*, Die messianischen Psalmen: I, str. 107—318. *Hengstenberg*, Christologie, I. str. 172—195, por. Ueber die Psalmen II, str. 1—55. — *Bossuet*, Explication du psaume XXI, wyd. Vives, t. II, str. 264—299. — *Lesêtre*, Livre de psaumes, miejs. cyt. *Delitzsch*, miejs. cyt. i t. d. *(E. Philippe).*

X. F. P.

Proroctwa w znaczeniu typicznem. — Znaczeniem *duchowem* czyli *typicznem* tekstu biblijnego nazywa się to znaczenie, jakie Duch święty pragnie dać do zrozumienia bezpośrednio przez *rzeczy* wyrażone *słowami*, w znaczeniu literalnem rozumianemi. Otóż taka jest pod tym względem nauka św. Tomasza (I, qu. 1, art. 10, in corp.): „Autorem Pisma świętego jest Bóg, który dla wyrażenia swej myśli może użyć nietylko *wyrazów* (co również i człowiek może uczynić), ale nadto samych nawet *rzeczy*. Stąd też, podczas gdy we wszystkich naukach wyrazy są znakami myśli, właściwością nauki biblijnej jest to, iż same rzeczy, wyrażone słowami, jeszcze coś innego oznaczają. Tym tedy sposobem, pierwsze z obu tych znaczeń, w którem słowa wyrażają rzeczy, należy do pierwszego sensu, jakim jest sens historyczny, czyli *literalny* (dosłowny). Drugie zaś znaczenie, w którem wyrażone słowami rzeczy oznaczają jeszcze coś innego, nazywa się sensem duchowym. Sens duchowy zatem wspiera się na sensie literalnym i takowy przypuszcza."

Zastosujmy teraz te pojęcia do czterech proroctw, które ewangeliści uważają za spełnione w męce Pańskiej.

A. Ks. Wyjścia, XII, 46. — Święty Jan, opowiedziawszy jak żołnierze wstrzymali się od łamania nóg Chrystusowi Panu, gdyż przekonali się byli o Jego śmierci, bezpośrednio po tem dodaje: „Abowiem się to stało, aby się wypełniło pismo: Kości nie złamiecie z niego" (XIX, 36). Wyrazy te, wzięte z księgi Wyjścia (XII, 46), w znaczeniu literalnem odnoszą się do baranka wielkanocnego: „W iednym domu będzie iedzony, rzekł Pan, i nie wyniesiecie nic z domu z mięsa iego, ani połamiecie iego kości." Widać z tego, że wyrazy tekstu świętego zawierają rozkaz pozostawienia kości baranka wielkanocnego w całości: pod tem wszakże znaczeniem literalnem Duch święty miał na myśli znaczenie podnioślejsze, znaczenie typiczne; chciał mianowicie przez baranka wielkanocnego oznaczyć Messyasza, ofiarowanego za oswobodzenie ludu swego, a przez poszanowanie, z jakiem obchodzić się winni byli żydzi z kośćmi zwierzęcia typicznego, chciał prorokować, że przy ofiarowaniu na krzyżu Baranka bożego, podobneż poszanowanie okazane będzie dla jego świętego ciała. Że Duch święty miał rzeczywiście ten zamiar przy natchnieniu tekstu Księgi Wyjścia, sam nas o tem poucza przez usta umiłowanego swego ucznia.

B. Psalm XXIV, 19. — Święty król Dawid, wylewając swe serce przed Panem, uskarża się na nieszczęścia, jakie go przygniatają:

„Patrz na nieprzyjacioły moie, powiada doń, boć się rozmnożyli, a nienawiścią niesprawiedliwą nienawidzili mię.“ W tych utrapieniach Dawid był figurą Syna Bożego, cierpiącego na sobie samym i w swem ciele mistycznem prześladowanie ludzi złośliwych. Te właśnie prześladowania miał Duch święty na myśli, gdy natchnął Dawidowi przytoczone powyżej wyrazy. Świadczy o tem sam Chrystus w rozmowie swej przy ostatniej wieczerzy (Jan XV, 24, 25): „Bych był między niemi uczynków nie czynił których żaden inszy nie czynił, nie mieliby grzechu: lecz teraz y widzieli *te uczynki*, y nienawidzili y mnie y Oyca mego. Lecz *stało się to*, żeby się wypełniła mowa, która iest w zakonie ich napisana: Że mię niesłusznie mieli w nienawiści.“

C) Psalm XL, 10.— Król Dawid, wyciągnięty na łożu boleści pod ciężarem śmiertelnej choroby, wystawiony jest na szykany ze strony nieprzyjaciół, którzy zawczasu liczą na śmierć swego władcy. Szczególniej niewdzięczność jednego z podwładnych rani serce jego: „Abowiem, powiada, człowiek pokoiu mego, któremum ufał, który jadał chleb móy, wielkie uczynił nademną podeyście (lit. podniósł na mię piętę swoją),“ jakby jakie bydlę dzikie, podle i wiarołomnie uderzył mnie nogą. Niewdzięczna zdrada tego człowieka i gorzkie cierpienia, jakich sercu Dawida przyczynił, były figurą tego, co zaszło pomiędzy słodkim naszym Zbawcą a apostołem niewiernym Judaszem, który zdradził swego Mistrza i wydał Go w ręce nieprzyjaciół. Dowiadujemy się o tem z ust samej boskiej Ofiary (Jan XIII, 17, 19): „Nie o wszystkichci was mówię *(że będziecie błogosławionymi, mnie naśladując);* ia wiem którem obrał; ale żeby się wypełniło pismo: Który ie zemną chleb podniesie przeciwko mnie piętę swoię.“ Chwilę potem Jezus, mówiąc bez przenośni, otwarcie oznajmia, że jeden z dwunastu wyda Go (Jan XIII, 21).

D) Psalm LXVIII, 22. — O messyanicznym charakterze tego psalmu świadczy wiele miejsc Nowego Testamentu (Jan II, 17; XIX, 28; Dz. I, 20; Rzym. XV, 3). Co zaś do pytania, czy sens messyaniczny jest w tym psalmie literalny, czy tylko typiczny, egzegeci katoliccy się nie zgadzają. Ani jednego niemasz w psalmie tym wiersza, któryby nie mógł być zastosowany do tej lub owej okoliczności męki Chrystusa Pana; wszystko w nim również może się odnosić do Dawida. Wszelako, wiersz 22 wypowiada szczegół, który co do joty spełniony został na Kalwaryi, a którego urzeczywistnienie w Dawidzie można rozumieć tylko figurycznie. Dla tego też obstajemy za dosłownem rozumieniem całego tego psalmu o Messyaszu. Jakkolwiek byłoby wreszcie, wiemy ze świadectwa św. Jana (XIX, 28), że Chrystus, rozpięty na krzyżu, widząc, iż spełniły się wszystkie inne proroctwa, których był przedmiotem, chciał i ostatnie wypełnić proroctwo. W tym celu zawołał: „pragnę.“ Tem zaś wołaniem dał żołnierzom sposobność podania sobie octu i potwierdzenia zewnętrznym czynem wyrażenia proroczego: „W pragnieniu moiem napawali mię octem.“ „Było tedy, mówi ewangelista, naczynie postawione octu pełne. A oni gąbkę pełną octu, obłożywszy Izopem (oni więc napełnili gąbkę i przymocowawszy ją do gałęzi hyzopu), podali do ust iego. Jezus tedy gdy wziął ocet, rzekł: Wykonało

się. A skłoniwszy głowę ducha oddał“ (Jan XIX, 29—31). Pierwsza część wiersza: „I dali żółć na pokarm móy,“ spełniła się na Kalwaryi przed ukrzyżowaniem Chrystusa, jak to przekonać się możemy z opowiadania świętego Mateusza (XXVII, 34): „I dali mu pić wino z żółcią zmieszane.“ *(J. Corluy).*

X. F. P.

MICHEASZ *(Messyaniczne proroctwo M'a o Messyaszu).*—I. Prorok Micheasz, podobnie jak współczesny mu Izaiasz, w ciągu długoletniego pełnienia swego obowiązku, widział nietylko zburzenie królestwa Izraelskiego i stolicy jego Samaryi, upadek Jerozolimy, niewolę Babilońską i powrót z tejże niewoli, ale jednocześnie wpośród tychże wypadków i jak gdyby połączone z nimi widział czasy Messyasza ze znamiennemi cechami, jakie im zaznacza Izaiasz. Z pomiędzy wszystkich proroków, on jeden tylko imiennie wskazał miejsce narodzenia Odkupiciela.

Nie zawsze można z łatwością odróżnić u Micheasza to, co się odnosi do królestwa Izraelskiego lub Judzkiego, od tego, co się stosuje do królestwa Messyasza. Jednakże, kto przywykł do czytania proroków, nie łatwo się tu pomyli. Królestwo messyaniczne ma pewne właściwe sobie cechy: Messyasz okazuje się zdobnym w przymioty, jakie Go wyróżniają stanowczo od innych ludzi. To też przy czytaniu Micheasza należy sobie przypomnieć regułę egzegetyczną, którąśmy na innem podali miejscu. Proroctwa są jakoby obrazy w perspektywie. Na płótnie przedmioty się łączą ze sobą, ale przy pomocy umiejętnie zastosowanych cieniów umie je nasz wzrok rozróżnić. Toż samo się dzieje ze światłem proroczem. Rysuje nam ono wypadki, ale nie oznacza nam czasu, jaki je od nas dzieli. Albowiem niemasz czasów dla Boga; wszelkie wydarzenia wobec nieskończonego Jego umysłu są wiecznie obecne. Pojmuje On je tem świetlanem spojrzeniem, które jest wiecznie jedno i to samo. Przeciwnie zaś nasz umysł widzi je kolejno jeden za drugim,—i nie może czynić inaczej, gdyż jest ograniczony. Umysł nasz rozróżnia czasy, gdyż one stanowią dlań miarę przypadkowego istnienia rzeczy. Do tłómacza zatem należy rozróżniać w obrazach proroka to, co się odnosi do czasów messyanicznych, od tego co się stosuje do epoki, poprzedzającej takowe. Nie powinno się też nikomu wydawać dziwnem, że prorok przechodzi w ten sposób, bez wyraźnego zaznaczenia przejścia, od Starego do Nowego Testamentu, a w jednem i tem samem proroctwie miesza wypadki oddzielone od siebie wielkim przeciągiem czasu. Nietylko bowiem Stary Testament jest figurą Nowego i przedstawia skutkiem tego łatwe dla proroka przejście od jednego Testamentu do drugiego; lecz nadto, jakeśmy powiedzieli, światło prorocze przybliża częstokroć wypadki bardzo od siebie odległe. Toż samo dzieje się z naszym słabym wzrokiem. Zdaleka dwa przedmioty, od siebie bardzo odległe, wydają się nam jakoby się ze sobą stykały. Tak naprzykład wydaje nam się, że widzimy tarczę księżycową wychodzącą z lasu, z po za którego się ona podnosi, albo że słońce łączy się z morzem, które je zakrywa przed naszemi oczyma.

Podczas gdy Micheasz powstaje przeciw występkom Samaryi i Jerozolimy, również gdy obu narodom ogłasza sąd Boży, gdy okazuje pomstę boską: „y położę Samaryą, iako gromadę kamienia na polu

gdzie sadzą winnice“ [1]) „y przeto dla was Sion jako pole zorany będzie, a Jeruzalem iako gromada kamieni będzie, a góra kościelna wysokością lasów“ [2]), widzi „w ostateczne dni“, to jest za dni messyanicznych, „górę domu Pańskiego przygotowaną na wierzchu gór i wyniosłą nad pagórki,“ i widzi „wszystkie narody spieszące do niey.“ I on tak samo jak Izaiasz słyszy narody wołające: „Pódźcie, wstąpmy na górę Pańską y do domu Boga Jakóbowego: a nauczy nas o drogach swoich y będziem chodzić ścieżkami iego: bo z Sionu wynidzie zakon, a słowo Pańskie z Jeruzalem. Y będzie sądził między narody mnogimi, a będzie strofował narody mocne aż daleko, y potłuką miecze swe na lemiesze, a włócznie swe na motyki: nie weźmie naród przeciw narodowi miecza, ani się więcej ćwiczyć będą wojować. Y będzie siedział mąż pod winnem drzewem swoiem, y pod figą swą, a nie będzie ktoby odstraszył: bo usta Pana zastępów mówiły“ (Mich. IV, 2—4).

Któż w tych słowach nie widzi Kościoła ze znamiennemi jego cechami? z jego *jednością*, która wzywa wszystkie narody do „góry świątyni,“ to jest do jedynego i jednego domu Pańskiego; z jego *świętością*, która zachowuje narody na drogach Pana i prowadzi je po ścieżkach Jego; z jego *powszechnością* czyli *katolickością*, która sprawia, że wszystkie narody dążą ku niemu. W słowach tych można dopatrzyć nawet *apostolskości*. Albowiem „zakon wyjdzie ze Sionu a słowa pańskie z Jeruzalem,“ skąd przez pośrednictwo apostołów rozszerzył się Kościół aż po krańce ziemi.

Nic to nie szkodzi, że Micheasz zapożyczył te wyrazy od Izaiasza, czy też Izaiasz od Micheasza, lub wreszcie że Bóg pouczył obu proroków i udzielił im prawie jednocześnie toż samo nadprzyrodzone objawienie. Co nas tu przedewszystkiem obchodzi, to, że mowa tu o Chrystusie i Jego Kościele, o Messyaszu i Jego Królestwie. I rzeczywiście, prorok uprzedza nas z góry, że nas przenosi w czasy messyaniczne, wyrażenie bowiem „in novissimo dierum“ albo też „in novissimis diebus“ [3]), to ma zazwyczaj znaczenie u proroków, i chyba wyjątkowo tylko co innego oznacza.

Ze stanowiska etymologicznego powyższe to wyrażenie hebrajskie oznacza tylko czas późniejszy, ale u proroków „koniec czasów“ oznacza zwykle czasy messyaniczne, czas przyjścia Chrystusa, jak również okres czasu, jaki nastąpi później aż do skończenia wieków.

U proroków historya świata dzieli się na dwa tylko wielkie okresy: okres przygotowania, który zawiera czasy przedmessyaniczne, i okres wypełnienia, który zawiera przyjście Chrystusa Pana i następne czasy aż po końca wieków. Ponieważ rozróżnia się pierwsze i wtóre przyjście Chrystusa, przeto wyrażenie „in novissimis diebus“ może oznaczać zarówno jedne, jak drugie przyjście Jego, a nawet cały okres czasu, zawarty pomiędzy jednem a drugiem przyjściem; Izaiasz w miejscu identycznem z tem miejscem Micheasza używa tego wyrażenia, gdy mówi o pierwszem przyjściu Jezusa Chrystusa. Joel czyni to samo, mówiąc o wylaniu Ducha

---

[1]) Mich. I, 6. [2]) Mich. III, 12.
[3]) בְּאַחֲרִית הַיָּמִים.

świętego na apostołów w dzień Pięćdziesiątnicy. Jeremiasz w wielu miejscach, Ezechiel i Ozeasz również wyrażenie „novissimi dies“ stosują do pierwszego przyjścia Zbawiciela [1]).

Prorok tedy przeniesiony został w czasy messyaniczne. W proroczem swem widzeniu dostrzega on „górę domu Pańskiego,“ czyli górę świątyni, której przed chwilą przepowiedział był zburzenie, wzmocnioną i wyniesioną ponad inne góry; widzi nietylko już pokolenia izraelskie, ale wszystkie narody ziemi przychodzące do niej, aby się nauczyć prawa bożego, aby je spełniać i zakosztować słodyczy pokoju. Nie może tu być mowy o jakiemś *wyniesieniu materyalnem.* Niezbyt wysoka góra świątyni nie stanie się wyższą po nad inne góry; materyalnie pozostanie ona tem, czem dotąd była; ludy z krańców świata bynajmniej nie przybiegną do niej. Mowa tu raczej o *wyniesieniu duchowem.* To co prorok tu widzi, jest symbolem, figurą, której znaczenie odgadnąć łatwo. Góra świątyni jestto miejsce, gdzie się odbywa cześć boska, — jestto Kościół dla wszystkich widzialny, umieszczony na szczytach apostolskich i w pewnem znaczeniu zaszczepiony na samej świątyni; jest-to Kościół powołujący do siebie wszystkie narody ziemi, nauczający narody zakonu Bożego, nakazujący im spełniać takowy, a tym sposobem obdarzający je pokojem, który to pokój wszyscy prorocy podają za jedną z cech królestwa Chrystusowego. Takie tłómaczenie tego proroctwa podają najlepsi dawni i nowsi komentatorowie, tacy jak św. Cyrill, Teodoret, św. Hieronim, Ribera, Sanctius, Korneliusz a Lapide, Calmet, Reinke, Trochon i Knabenbauer.

Gdy już owo prorocze widzenie ukazało prorokowi lud żydowski prowadzony do niewoli Babilońskiej, a następnie z niej uwolniony (Mich. IV. 16), wprowadza go potem w czasy messyaniczne i ukazuje mu Chrystusa, rodzącego się w Betleemie.

„A Ty Bethlehem Ephrata, malutkiś iest między tysiącami Judzkimi [2]); z ciebie mi wynidzie (dosłownie: wyjdzie dla mnie), który będzie panuiącym w Izraelu, a wyszcia iego od początku, odedni wieczności.

„Przeto da ie aż do czasu (oznaczonego), którego rodząca porodzi: a ostatek braciey iego wróci się do synów Izraelowych.

„Y stanie, y paść będzie mocą pańską, w wysokości imienia Pana Boga swego: y nawrócą się, bo teraz rozwielmoży się aż do granic ziemie. A ten będzie pokoiem“ (Mich. V, 2—5).

Łatwo można wyrozumieć ogólne znaczenie tego proroctwa, pomimo pewnych jego niejasności, którychby nie było, gdyby tekst był mniej starożytny, i gdyby może wolno było zmienić w nim cośkolwiek.

Prorok oznajmia, że Betleem będzie miejscem narodzenia tego panującego, czyli władzcy, który się zrodził przed wiekami na łonie Ojca, a który narodzi się w czasie z tej, która, według Izaiasza, ma porodzić. Panujący ten paść będzie trzodę swą mocą boską, jaka w nim będzie; będzie on znany i wywyższony aż po krańce ziemi przez narody, jakie się doń nawrócą. Będzie on pokojem czyli księ-

[1]) Iz. II, 2; Joel II, 23 (por. Dz. Apostol. II, 17; Jer. XXXIV, 24; XLVIII, 57; XLIX, 39; Ezech. XXXVIII, 8, 10; Oz. III, 5.

[2]) t. zn. między miastami, które mają po tysiąc osób lub po tysiąc rodzin ludności.

ciem pokoju, jak zapowiedział Izaiasz. Otóż w tych szczegółach rozpoznajemy Messyasza. Micheasz więc przepowiada narodzenie Messyasza w Betleemie Judzkim.

W ten też sposób rozumieli Micheasza książęta kapłańscy i doktorowie zakonni, zapytani przez Heroda. Gdy Heród zapytał ich, gdzie miał się narodzić Chrystus, odpowiedzieli: „W Bethleem Judzkim: Bo tak iest napisano przez proroka: Y ty Bethlehem ziemio Judzka, z żadnej miary nie iesteś napodleysze między książęty Judzkiemi: abowiem z ciebie wynidzie wódz, któryby rządził lud móy Izraelski.“ Członkowie Sanhedrynu przytoczyli te słowa dowolnie; oddali sens raczej aniżeli wyrazy proroka. Gdy Micheasz mówił: Betlemie zbyt maleńki jesteś, abyś był zaliczony do miast posiadających tysiąc mieszkańców, a pomimo to jednak, w tobie narodzi się Messyasz, gdy mówił to, powiadam, wskazał dosyć wyraźnie przyszłą zacność i wielkość Betleemu; mały jest Betleem liczebnie, ale będzie zacny i wielki przez tego, który zeń powstanie. Jak widać zatem, nie wielką przedstawia trudność różnica, zachodząca pomiędzy wolnym przekładem, uczynionym przez członków Sanhedrynu, a tekstem proroctwa Micheasza. Rzeczą zatem jest pewną, że w epoce narodzenia się Zbawiciela naród żydowski, wyrokiem najwyższego swego trybunału sądowego tak samo tłómaczył to proroctwo Micheasza, jak my je tłómaczymy. Mamy inne jeszcze świadectwo, z tej samej również epoki czasu, podane przez św. Jana. Jezus uzdrowił pewnego człowieka w dzień szabatu. Jedni mówili: to jest prorok. Inni znów: to jest Chrystus. Niektórzy zarzucali: azali Chrystus przyjdzie z Galilei? Wszak Pismo św. powiada: „Chrystus przydzie z nasienia Dawidowego, a z Bethlehem miasteczka gdzie był Dawid“ (Jan VII, 11—42). Toż samo mówi Talmud [1]) i wielcy rabini: Dawid Kimchi, Raschi, Abarbanel i t. d. Autor nawet chaldejskiej parafrazy dodaje do tekstu wyraz Messyasz: „z ciebie wyniydzie Messyasz dla wypełnienia władztwa i t. d.“ Tak też rozumieją jednozgodnie Ojcowie Kościoła. Taki jest wreszcie sens tekstu, pomimo pewnych niejasności.

Wypada nam tu usprawiedliwić to nasze twierdzenie.

Myśmy przełożyli tak: „z ciebie mi wyniydzie.“ Hebrajski zaś tekst mówi tak: „Z ciebie wyjdzie dla mnie,“ to jest z ciebie narodzi się dla mej chwały. Słowo bowiem יָצָא *wychodzić*, używa się częstokroć dla oznaczenia narodzenia, pochodzenia od kogoś. Tak np. Bóg powiedział do Abrahama: „Królowie z ciebie wynijdą“ (Ks. Rodz. XVII, 7).

Prorok, powiedziawszy, że Messyasz wynijdzie, że weźmie początek w Betleemie, dodaje: „a wyszcia iego od początku, odedni wieczności.“ Wyraz, który tłómaczymy przez „wyjście,“ po hebrajsku brzmi מֹצָאֹתָיו od słowa יָצָא *wyjść*. Siedmdziesięciu Tłómaczy przełożyli dosłownie αἱ ἐξόδοι αὐτοῦ *jego wyjścia*. Wyjście zatem jego czyli narodzenie jego jest od wieków. Użyty tu przez proroka wyraz jest zarówno głęboki jak uzasadniony. Prorok powiedział przed chwilą, że Messyasz wynijdzie z Betleemu, to znaczy, że ma się na-

[1]) Pesachim f. 54 i Nedarim fol. 39.

rodzić w tem miasteczku. W wyrazach zaś, które potem dodaje, niema już mowy o narodzeniu doczesnem, lecz o narodzeniu podniośiejszem, o narodzeniu albo raczej o rodzeniu się wiecznem Messyasza na łonie Ojca. Jakkolwiek wyrazy hebrajskie, któreśmy przełożyli przez „od początku, odedni wieczności,“ mogą się używać zarówno dla oznaczenia przeciągu czasu nadzwyczaj oddalonego, jak dla oznaczenia wieczności, to jednak tamto pierwsze znaczenie wcale tu zastosować się nie da. Prorok zapowiada narodzenie Messyasza w Betleemie jako rzecz przyszłą; a zatem nie może go oznaczać jako faktu, który się stał już oddawna. Mowa tu zatem o innem narodzeniu, któreśmy poznali przez światło chrześcijańskiego objawienia, które zakryte było przed oczyma żydów. Ten Messyasz, który się narodził w czasie w Betleemie, wychodzi wiecznie przez rodzenie z łona swego Ojca. To właśnie chciał tu zaznaczyć prorok. Używa też właśnie wyrazu „wyjścia,“ posługuje się zaś tu liczbą mnogą, zwaną przez gramatyków *majestatyczną*, co właśnie doskonale oznacza ciągłość pochodzenia czyli rodzenia Słowa, które się przez to wydaje być bezustannie odnawianem. Te „wyjścia,“ czyli to rodzenie stało się „od początku, odedni wieczności,“ jest ono wieczne; Micheasz jest wiecznie rodzony; wychodzi on wiecznie jako Syn z łona swego Ojca. Nie mógł prorok tu użyć wyrazu odpowiedniejszego.

Ten tedy najwyższy panujący, którego doczesne narodzenie w Betleemie przepowiedział Micheasz, ma jeszcze, według tegoż proroka, inne narodzenie; ma on to narodzenie wieczne, które Bóg okazuje w tych wyrazach: „Tyś iest synem moim, iam ciebie dziś zrodził:“ „Z żywota przed jutrzenką zrodziłem cię.“ (Ps. II, 7; CIX, 3).

Nie może tu więc być mowy o wodzu takim jak Zorobabel, gdyż Zorobabel nie narodził się w Betleemie; ani o Messyaszu idealnym lub fikcyjnym, jakiegoby chcieli niektórzy racyonaliści. Betleem bowiem nie miałoby żadnego zaszczytu z takiego Messyasza, Messyasz taki nie miał narodzenia odwiecznego.

Że tu jest mowa o Messyaszu, potwierdzają następujące jeszcze wiersze psalmu. I tak: ta „która ma porodzić,“ nie jest kto inny, tylko Dziewica-Matka, o której mówi Izaiasz w swem sławnem proroctwie do Achaza: „Oto panna pocznie i porodzi.“ Wyraz יֹלֵדָה, którego używa Micheasz, jest literalnie ten sam, którego używa Izaiasz, jak również charakterystyczne cechy dziecięcia, jakie się narodzi, czyli Messyasza, u obydwóch proroków są jedne i te same. Tak naprzykład, dziecię to jest nazwane przez Izaiasza „Przedziwny,“ „Bóg mocny, książę pokoju;“ „rozmnożone będzie państwo iego, a pokoiu nie będzie końca“ (Iz. IX, 6, 7). U Micheasza znów powiedziano: „rządzić będzie mocą Bożą, rozwielmoży się aż do granic ziemi. A ten będzie pokoiem.“ To samo aniołowie powtórzyli w Betleemie przy narodzeniu Zbawiciela: chwała Bogu na wysokości niebios, a pokój na ziemi ludziom dobrej woli.“ Sam Zbawiciel przed śmiercią wyrzekł: „Pokóy móy daie wam, pokóy móy zostawuię wam.“ Tłómacze, co prawda, rozprawiają o znaczeniu niejasnego zdania, które przetłómaczyliśmy: „y ostatek braciey iego wróci się (połączyć) do synów Izraelskich.“ Zachodzi pytanie, co należy rozumieć przez „ostatek braciey iego?“ Ribera

jeden z najznakomitszych tłómaczy proroków mniejszych, a za nim Reinke, rozumieją przez to wyrażenie Żydów, którzy za czasów Messyasza przyjęli wiarę, jak np. apostołowie, ich uczniowie i inni, którzy się nawrócili. Messyasz przez narodzenie się swoje z Dziewicy, pochodzącej z rodu Dawida, stał się bratem ich według ciała. Żydzi nawróceni nazywali się braćmi Chrystusa, jako należący do tegoż samego narodu i pochodzący z tego samego szczepu. Oni połączą się przez wspólną wiarę z synami Izraela, dziedzica wyroczni proroków. I rzeczywiście, pouczają nas Ewangeliści, że Messyasz najpierw powołał żydów, którzy bez tego byli zgubieni: „*Non sum missus nisi ad oves, quae perièrunt, domus Israel.*“ Apostołowie rozpoczęli od opowiadania Ewangelii Żydom. Dopiero gdy ci ich odrzucili, zwrócili się do pogan: „*Ecce convertimur ad gentes*“ (Act. XVIII, 45). Zresztą, choćby kto nawet inaczej te miejsca tłómaczył, nie mógłby zaprzeczyć messyanicznego znaczenia tego proroctwa.

Ob. *Komentarze* Sanctius'a, Ribeiry, Korneliusza a Lapide Calmeta na proroków mniejszych: Ob. nowsze dzieła Reink'ego, „Die Messian. Weissagung,“ Giessen, 1861—1862, II, III. — *Trochon*, Coment. sur les petites propheties, Paris, 1881. — *Corluy*, Spicileg. Biblic. Gand. 1884, I. — *Knabenbauer*, Comment. in Proph. min. Paris, 1885, 2 vol. *(E. Lamy).*

X. F. P.

MIKOŁAJ I. *Król Paragwaju i cesarz Mameluków.* — „Pod pozorem nawracania Indyan w południowej Ameryce wysłali jezuici missyonarzy do Paragwaju. Okazało się niebawem, że głównem dążeniem jezuitów było zaprowadzenie w tych krajach rozległego i korzystnego kupiectwa. Nie ograniczając się wszakże na korzyściach, jakie osiągali tą drogą. Krzątali się oni bardzo gorliwie około założenia państwa niezależnego pod rządami generała zakonu. W Indyan zdołali wpoić nieubłaganą nienawiść do Hiszpanii i Portugalii, przedstawiając nowonawróconym swym wiernym, że Hiszpanie i Portugalczycy są naturalnymi wrogami Boga i ludzi, a krew ich będzie przyjemną dla Boga ofiarą... Wszystkich używali sposobów, żeby zapobiedz niemiłej sobie wymianie gruntów, i niczego nie zaniedbali, by módz zaczepną i odporną prowadzić wojnę. W krótkim czasie ujrzeli się w możności stawienia czoła połączonym siłom zjednoczonych królestw.“

Tak pisze niemiecki historyk Schäfer w powszechnie cenionej historyi Portugalii [1]).

Nieprawdziwość i bezpodstawność każdego zdania, a nawet każdego słowa powyższego poglądu Schäfera najskrupulatniej wykazują dokumenta historyczne, zestawione przez Muratori'ego [2]), Murr'a [3]), Eckard'a [4]) i Sonthey'a [5]). Szczególnie ważne jest zda-

[1]) Schäfer. Gesch. v. Portugal. Gotha, 1854, t. V, 256—258.

[2]) Il christianesimo felice nelle missioni dei Padri della Comp. di Geisnel Paraguay, Venezia 1752.

[3]) Geschichte d. Jesuiten in Portugal. Nürnbg. 1788, 2 tomy.

[4]) Historia persecutionis S. J. in Lusitania, obacz Murr'a. Journal für Kunstgeschichte.

[5]) Sonthey. History of Brazil. London, 1819, III, 442—503. Znaczenie tego dzieła przychylnie oceniła krytyka niemiecka. Prw. *Handelmann'a*, Geschichte von Brasilien, Berlin 1860.

nie angielskiego historyka, Sonthey'a, protestanta niezbyt przychylnie usposobionego dla katolicyzmu i gorliwego obrońcę ministra Pombala. Otóż ten w trzecim tomie swej wielkiej historyi Brazylii, uzbrojonej w bogaty materyał historyczny, drukowany i niedrukowany, pochodzący zarówno od przyjaciół jak nieprzyjaciół jezuitów, wykazuje całą nicość powyższego poglądu Schâfera. Jezuici żadnego nie ustanawiali państwa niezależnego, a tem mniej jeszcze dla podtrzymania swego panowania żadnej nie prowadzili wojny.

Do cyklu bajek o jezuitach należy także Historya Mikołaja I, króla Paragwaju i cesarza Mameluków. Wprawdzie opisywauo nawet życie tego króla, bito pieniądze i medale z jego wyobrażeniem; a przecież pomimo to wszystko mamy tu do czynienia ze zwykłem tylko oszustwem.

Opis życia kr. Mikołaja I nosi napis: „Histoire du roi Nicolas I, roi du Paraguay et empeureur des Mamelucs," St. Paul. 1756. Nakładca we wstępie do tej książki ogłasza za kłamliwe wszystko, co w tym przedmiocie było pisane dotąd po dziennikach; pomimo to przecież i jego *Histoire* jest tylko zwykłym romansem i niczem więcej. Zdaniem Sontheya, który w 1817 r. otrzymywał w Genewie arkusze tej książki, zdaje się ona być drukowaną w Niemczech: „jest to robota jakiegoś niemądrego oszusta, który tym sposobem myślał zebrać pieniądze" [1]).

Podług tej *Histoire* jakiś hiszpański jezuita miał jakoby wzniecić powstanie między Indyanami, zburzyć cytadelę Nova Colonia, ogłosić się królem Paragwaju, na czele armii wymordować missyonarzy i wreszcie w St. Paul przyjąć tytuł cesarza Mameluków. „Bito nawet liczne medale, na które z oburzeniem patrzono w Europie. Przedniejsze z tych medali wyobrażały po jednej stronie Jowisza w walce z wielkoludami, po drugiej zaś popiersie Mikołaja I z napisem wokoło: Mikołaj I, król Paragwaju.

Sonthey mniema, że te monetarne wyobrażenia tak samo jak wszystko inne, co się czyta w tej książce, jest czystem zmyśleniem: „książka, mówi on, nie zawiera ani jednej litery prawdy." Toż samo przyznaje inny protestancki pisarz, Gothein: „Romans Histoire du roi Nicolas I, roi du Paraguay jest tylko jedną z tych historyi rozbójników, jakie w zeszłym wieku bardzo lubiano; nosiła ona na czele ulubione zdanie ówczesnych pokoleń: że wielcy zbrodniarze i wielcy geniusze są to natury bardzo sobie bliskie... W każdym jednak razie licha ta robota wywołała w całej Europie pogłoskę, że jezuici wprowadzili uzurpatora do Paragwaju; okazywano nawet skłonności do upatrywania w nim drugiego Attylę albo Dżyngis Chana" [2]).

Zródło i rozwój całej tej bajki znów najlepiej przedstawia Sonthey. Wrogowie Towarzystwa Jezusowego, powiada on, byli czynniejsi, aniżeli kiedykolwiek, ponieważ teraz mieli prawdopodobne widoki osiągnięcia swych celów. Powtarzano też ze straszliwym

---

[1]) Sonthey. History of Brazil. str. 474.

[2]) Gothein. Der christlich-sociale Staat d. Jesuiten in Paraguay. Leipzig 1883, str. 57. — Photenhauer w swej książce o Paragwaju umieszcza ten romans pomiędzy książkami, które, jako dzieła „pochodzące z obozu stanowczo jezuitom wrogiego, powinny zasługiwać na szczególną uwagę."

skutkiem wszystkie dawne występki (?), błędy i wykroczenia jezuitów. W bezwstydny sposób ponawiano dawne oszczerstwa i z większym jeszcze bezwstydem wynajdywano świeże. Oskarżano jezuitów, że w Paragwaju założyli państwo wyłącznie dla siebie, by módz z niego ciągnąć wielkie bogactwa. Zapewniano, że jezuici z bronią w ręku bronili tego państwa, a na jego tronie osadzili własnego króla. Fabrykowano i ogłaszano historyę króla Mikołaja. I z taką sprytną złośliwością rozpowszechniano tę bajkę, iż rzeczywiście bito monetę w jego imieniu i obsyłano ją po Europie, jako niezaprzeczony dowód prawdziwości zarzutów. Atoli poplecznicy niegodziwego planu nie wiedzieli o tem, że w Paragwaju żadnej nie używano monety, i że wogóle nie było tam żadnej mennicy. Ale skutek odnieśli, skoro pomimo wszelkich przedstawień na korzyść siedmiu nieszczęśliwych Redukcyi, pozyskali dla siebie dwory Madrytu i Lizbony, a jezuici stali się już teraz ofiarami kłamstwa i oszustwa“ [1]).

Eks-jezuita Marcin Dobrizhoffer, który z własnego długoletniego naocznego doświadczenia znał dokładnie stosunki w Paragwaju, wydał w 1784 r. w Wiedniu trzytomową historyę Abiponów; mówi on tam także i o tej bajce o królu Mikołaju. Powiada, że się za boki brali, gdy czytali w Paragwaju tę historyę; moneta jest rzeczą niemożliwą, bo w Paragwaju nie ma żadnych metalów i nawet królowie katoliccy mennic nigdy tam nie posiadali. Ten, co kazał bić monetę, dręczony wyrzutami sumienia, wyznał swą winę w liście, pisanym do króla hiszpańskiego, a datowanym 20 Marca 1760 r. Odwołał to później, w 1768 r. urzędowy dziennik w Madrycie [2]). Prawdziwie także niemądrze wymyślony jest i ten szczegół, że tym królem zrobiono braciszka zakonnego, Mikołaja, albowiem popierwsze, żadnego braciszka z podobnem imieniem podówszas nie było, a powtóre, gdyby już chcieli jezuici robić sobie króla, toby z pewnością zrobili nim jakiegoś missyonarza [3]).

Powodem do tej bajki był, jak przypuszcza Dobrizhoffer, wyraz Mburubicha, który w narzeczu miejscowem oznacza zarówno króla, jak kacyka i dowódcę. Także i przywódca czeladzi robotniczej nazywa się Mburubicha. Hiszpanie z Assumptio zasłyszeli, jak miejscowi Indyanie nazywają swego przywódcę Mburubicha, a nie znając ich języka, sądzili, że Mburubicha jest królem Indyan [4]).

Zgadza się z tem prawie zupełnie to, co pisze w ciekawych swoich missyonarskich wspomnieniach z Paragwaju następca O. Dobrizhoffera, śląski missyonarz, O. Bauke. Między innemi mówi on co następuje: „Ów rzekomy król Mikołaj I był to Indyanin, wpra-

---

[1]) *Sonthey.* History of Brasil. III, str. 473 nst. Prw. III, 468: „It is a fable, that the Jesuits were attempting to establish an independent Republic of their own.“ To zdanie, postawione na pierwszem u Sonthey'a miejscu, i inne jego zdania dowodzą, że historyk ten pełen jest uprzedzeń względem jezuitów i Kościoła katolickiego, ale gdzie sam prawdę odnajdzie, otwarcie daje jej świadectwo; świadectwo to tem większego przeto musi być znaczenia.

[2]) Historia de Abiponibus, auctore Martino Dobrizhoffer. Viennae 1784, I, 26—28. Prw. *Murr,* Journal zur Kunstgeschichte, IX, 222 i Sonthey. History of Brazil. III, 475. Dobrizhoffera „Historia“, przetłómaczył na niemiecki język Kreill.

[3]) Dobrizhoffer, cit. I, 32.

[4]) „ loc. cit. I, 22.

wdzie z pokolenia Kacyków, ale rydlem i motyką ziemię obrabiający: na imie mu było Mikołaj; on to był owym strasznym człowiekiem, o którym tyle nadzwyczajnych rzeczy wymyślono, którego podziwiała cała Europa i którego tak bardzo obawiali się Hiszpanie.“ Owa złota moneta miała służyć nietylko na dowód istnienia króla Mikołaja, ale także na dowód bogactwa Paragwaju oraz wielkich bogactw jezuitów; atoli w Paragwaju nie znajduje się złota i srebra ani w rzekach ani w rudzie podziemnej: „po takim błotnistym i wodnistym kraju można raczej żab, aniżeli złota się spodziewać“ [1]).

Dobrizhoffer następującemi słowy kończy swe opowiadanie o królu Mikołaju: „Bajka ta, w tylu paszkwilach tak często zużytkowywana, jest tak niemądra, że zasługuje raczej na wyśmianie, aniżeli na odparcie. A przecież dziwiłem się ja bardzo, i zdaje mi się to prawie nie do uwierzenia, że w dzisiejszym wieku, tak bardzo wynoszącym się ze swej oświaty, znajduje się tylu i tak poważnych ludzi, którzy się oburącz chwycili tej tak niemądrze wymyślonej bajki o królu Mikołaju, jak gdyby ona była jakąś prawdopodobną historyą“ [2]).

Historya o królu Paragwajskim i cesarzu Mameluków jest istotnie bezmyślna i żadnego nie wymaga odparcia, ale musieliśmy zrobić o niej wzmiankę, by dowodnie okazać, na co sobie pozwala kłamstwo względem jezuitów, a co za tem idzie, i względem Kościoła, oraz jakimi to drogami posługuje się niewiara i na jak wielką łatwowierność czytelników z zupełną liczy ufnością. *(Duhr*, Jesuiten Fabeln, Freibg. 1891, zesz. III).

X. W. S.

MISSYE. — I. W artykule niniejszym niema mowy o owych czynnościach religijnych, zmierzających do nawrócenia lub moralnego udoskonalenia ludów już katolickich; pod nazwą missyi rozumiemy tu owe dzieła opowiadania słowa bożego, nauczania i miłosierdzia, jakie podejmuje po całym świecie Kościół katolicki celem nawracania niewiernych i heretyków. Dzieła tego rodzaju są dalszym ciągiem posłannictwa, spełnionego przez Jezusa Chrystusa na ziemi, a następnie w całości powierzonego przezeń apostołom. Dzieła te są jednym z najwidoczniejszych objawów apostolskości, katolickości i świętości Kościoła (ob. art. *Kościół)*. W apologetyce zatem missye posiadają szczególną doniosłość i niezwykłe znaczenie, które wrogowie Kościoła starają się obniżyć przez następujące uwagi.

II. **Zarzuty.** — 1. Żarliwość o missye bywa przejściowa w Kościele. 2. Żarliwość ta bywa wynikiem pewnych wypadków społecznych, politycznych, umysłowych lub moralnych, które nic wspólnego nie mają z nadprzyrodzonością. 3. Żarliwość ta bywa w pewnych okolicznościach jednakowa zarówno u pogan, buddystów, mahometan, chińczyków, protestantów, jak u chrześcijan-katolików. 4. Środki, jakimi się ta żarliwość posługuje, nie zawsze bywają bardzo czyste, a katolicy w ich doborze nie bywają lepsi od innych wyznań.

---

[1]) Pater Florian Bauke, ein Jesuit in Paraguay. Nach dessen eigenen Aufzeichnungen v. A. Kobler. Regensburg, 1870, str. 46.

[2]) Dobrizhoffer, loc. cit. I, 33.

5. Skutki tej żarliwości bywają niekiedy dobre, często mierne, często nawet bardzo szkodliwe, jakich ani zdrowa filozofia, ani teologia chrześcijańska pochwalićby nie mogła; w czem znów położenie missyi katolickich nie bywa ani lepsze ani gorsze od innych. 6. Sami nawet missyonarze, do jakiejkolwiek należeliby religii, bywają jednakowo pozbawieni — w ogólności przynajmniej — dostatecznego przygotowania i dostatecznej bądź moralnej bądź też umysłowej powagi. 7. Z wykonywania tej mniemanej żarliwości apostolskiej może wprawdzie ciągnąć zyski polityka ludzka, ale też ona sama tylko na tej żarliwości korzystać będzie; słowem, lepiej byłoby się ograniczyć na zwykłych missyach zdrowego rozsądku i oświaty naturalnej, aniżeli pod czczym pozorem zbawienia dusz albo wzmacniania zachwianej apologetyki, wywoływać opłakane zmiany w obyczajach, w wierzeniach i w urządzeniach społecznych.

III. Odpowiedzi. — 1. Żarliwość apostolska nie była i nigdy nie będzie przejściowa w Kościele katolickim; może ona tylko być mniej lub więcej gorąca, mniej lub więcej pozbawiona zewnętrznych objawów i swej działalności, mniej lub więcej w dążnościach swych popierana lub tamowana. Ale historya świadczy, że od powrotu Chrystusa do nieba, żarliwość ta nigdy nie przestała rozszerzać królestwa Chrystusowego. Co w niej było przejściowe, to współudział, jakiego ona potrzebuje ze strony możnych i bogatych tego świata; a ci, przyznać to trzeba, nie zawsze się przyczyniali w miarę konieczności do umożebnienia i uowocnienia ewangelicznego opowiadania. Ich to przedewszystkiem wina, że ziemia cała nie jest dotychczas chrześcijańska. Ich walki wewnętrzne, chwiejność, gnusność, a częstokroć bezbożny opór „zatrzymały prawdę w niewoli niesprawiedliwości.“

2. Mogą wprawdzie czynniki polityczne i społeczne, jak np. odkrycie i podbój krajów nieznanych, ciekawość i zamiłowanie do badań naukowych, przyczyniać się do rozszerzania się apostolstwa katolickiego, ale tylko w bardzo nieznacznej mierze. Głównem źródłem i istotnym zasiłkiem tego apostolstwa jest wpływ Ducha św., assystencya, jaką Zbawca przyobiecał dać swemu Kościołowi, biskupia lub kapłańska konsekracya z właściwemi jej łaskami, miłość wreszcie Boga i dusz ludzkich zbawienia.

3. Ów szał najazdów i dzikich podbojów, jaki się niekiedy objawiał u ludów pogańskich, najzupełniej się różni od żarliwości misyonarzy katolickich. Szał ten bywał tak dalece przejściowy, że nieraz zupełnie zanikał, jak np. u braministów, mahometan i chińczyków; posiadał on charakter i cel polityczny, działał za pomocą siły fizycznej, za pomocą gwałtów i zepsucia; nie bywał ani owocem jakiejś czystszej nauki i cnoty, ani przyczyną jakiegoś niezaprzeczonego umysłowego i moralnego polepszenia: przedewszystkiem zaś nie posiadał posłannictwa bożego i nadprzyrodzonej powagi. Protestanci znów, rozpocząwszy tak samo jak albigensi i waldejczycy od ogłoszenia swej nauki albo raczej od fanatycznych rozruchów, wstrzymali się potem prawie zupełnie od wszelkiego prozelityzmu; następnie zaś, chcąc sobie zjednać sławę apostolstwa, zorganizowali—w niektórych krajach przynajmniej, takich jak Anglia naprzykład—towarzystwa biblijne, oraz missye, bardzo odmienne od metody, jakiej się trzymał Chrystus i apostołowie. Sam tyl-

ko nasz Kościół jest missyonarzem, i to missyonarzem na sposób Chrystusa i Apostołów.

4. Słowo tylko wspomniałem — i to wystarcza — o sposobach propagandy, jakich używano w najazdach pogańskich, oraz w walkach sekciarskich średniowiecza i XVI wieku. Ogółem biorąc, rzeczone sposoby propagandy złagodniały w dzisiejszych missyach anglikańskich i luterskich: ale rzecz to stwierdzona, że męczeństwo i bohaterstwo w miłości, w słodyczy charakteru, w czystości życia, są sposobami apostolstwa, przez Chrystusa Pana pozostawionymi naszym tylko missyonarzom katolickim. Jeśli zaś niektórzy z tych ostatnich mogli się dać wciągnąć do czynów gwałtu, starannie podnoszonych przez ich przeciwników, to przyznać trzeba, że są-to plamy niesłychanie rzadkie, nic nie znaczące w tej olbrzymiej i świetlanej całości wszystkich cnót, jakich nauczał i jakie polecał Chrystus i Jego uczniowie. Kategoryczne pod tym względem świadectwa oddają naszym missyonarzom podróżnicy i sami nawet protestanccy predykanci.

5. Roczniki dzisiejszych missyi, jako też poświęcone rozwojowi tych ostatnich prace historyczne i statystyczne dowodzą, że postęp działalności katolickiej na polu missyjnem zaznacza się i wzrasta bezustannie. W chwili kiedy to piszemy, około pięćdziesięciu towarzystw missyjnych obsługuje więcej niż sto siedmdziesiąt krajów missyjnych. Samo tylko towarzystwo missyi zagranicznych w Paryżu stoi na czele dwudziestu pięciu missyi olbrzymich, zaludnionych 204 milionami niewiernych, a 900,000 katolików; w roku 1887 rzeczone towarzystwo missyjne ochrzciło 22,000 dorosłych pogan, a 172,000 dzieci pogańskich *in articulo mortis*, nie licząc 33,000 dzieci chrześcijańskich; posiada ono 2,500 kościołów i kaplic, 2,000 seminarzystów, 50,000 wychowańców lub sierot. I któż powie, że rezultaty takie są mierne? Wiem ja o tem dobrze, iż długich lat nieraz potrzeba, a nawet długich wieków pracy, cierpienia i męczeństwa, aby obrobić ziemię niewdzięczną, która się wydaie być własnością szatana; ale czyliż cierpliwość apostołów nie jest najlepszym dowodem boskości ich apostolstwa? Wiem również, iż nawróceni poganie odrazu nie pozostawiają swych braków i słabości w wodach chrztu św.; ale cóż to może znaczyć przeciw Ewangelii? Któżby śmiał dziś utrzymywać to, co z całym cynizmem utrzymywali filozofowie ostatniego stulecia, zwłaszcza uczniowie Rousseau'a, że połowiczna cywilizacya, zaprowadzona razem z wiarą chrześcijańską pomiędzy barbarzyńcami i dzikimi, mniej warta od stanu natury, albo raczej od stanu upadku, w jakim te ludy zastali nasi missyonarze? Jeśli zaś u pewnych plemion do dawnych występków przyłączyły się nowe, to z ręką na sercu nie obawiamy się twierdzić, że wina-to heretyków, złych katolików, apostatów, którzy umieli znaleść sposób gorszenia samych nawet dzikich, — ale nigdy nie jest-to winą biskupów i księży katolickich.

6. Dopuszcza się pewnej niedokładności, kto twierdzi, że nasi missyonarze wcale nie są przygotowani do prowadzenia missyi. I owszem, przechodzą oni wszyscy przez specyalne seminarya czyli nowicyaty, których pierwowzorem jest sławna Propaganda w Rzymie, albo też przez pewne zakłady wychowawcze lub seminarya, założone niedaleko od krajów przyszłej ich działalności: w tych to wła-

śnie zakładach oswajają się oni z klimatem, z językiem, obyczajami i rozmaitemi trudnościami swych missyi. Z tem poważnem bardzo przygotowaniem łączą powagę życia modlitwy, pracy i całkowitego zaparcia się siebie. Tego wszystkiego zaś nie można powiedzieć o missyonarzach protestanckich, którym, jak to łatwo dostrzegają i bardzo głośno wypowiadają sami nawet tuziemcy, nazbyt często niedostaje tego przygotowania i tej powagi życia wyłącznie poświęconego religii.

7. Jednem z głównych zleceń, jakie Stolica Apostolska udziela missyonarzom, jest to, aby unikali wszelkich spraw politycznych, i żałować przychodzi, że państwa zachodnie pod pozorem popierania missyonarzy usiłują niekiedy uczynić z nich działaczy kolonizacyjnych czyli przygotowawców anneksyi. Wiedzą wszakże dobrze missyonarze, iż nie takie jest ich zadanie; wstrzymują się też od naśladowania protestanckich pastorów, których główną missyą bywa najczęściej służenie sprawom państwowym albo kupieckim. Jeśli niekiedy missyonarze katoliccy uczą kochać i szanować swą ziemską ojczyznę, pracując jednocześnie nad rozwojem Kościoła, ojczyzny dusz, to w każdym razie są-to drugorzędne tylko usiłowania. Ani ich wyłącznie za to chwalić, ani też potępiać nie można. Głównem ich zadaniem pozostaje zawsze zbawienie dusz ludzkich i umożebnienie poznania Jezusa Chrystusa; ażeby się zaś módz podśmiewać z takiej ich ambicyi, trzeba naprzód stracić wszelkie najelementarniejsze pojęcie o wierze chrześcijańskiej. Myśleć wreszcie, że misyonarze katoliccy bywają głównie powodowani pragnieniem wzmocnienia chwiejącej się apologetyki, — znaczy to nie znać ich zupełnie. Dodają oni wprawdzie nowego blasku apostolskości, katolickości i świętości Kościoła, ale zanadto wysokie mają serce i umysł, aby tylko o tem jednem marzyć mogli. Jeśli rezultatem ich apostolstwa bywa zmiana obyczajów a niekiedy i urządzeń społecznych, którą to zmianę zwracają ku chwale bożej, to cieszą się z tego serdecznie, a któż im to brać za złe będzie? Jeśli zaś usiłowania ich pozostają bez skutku, nikt nad tem bardziej od nich nie boleje, i nikt nie ma prawa o te nieudane rezultaty pomawiać Ewangelii i katolickiego apostolstwa, którego dobre lub złe skutki zależą od dobrej lub złej woli człowieka.

Zawnioskujmy przeto, że nie odmawiając bynajmniej istnienia i pewnych dobrych skutków missyi protestanckich, przyznać wszakże trzeba, że pod względem rezultatów religijnych i moralnych missye protestanckie daleko niżej stoją od missyi katolickich, i że te ostatnie, aczkolwiek nie są pierwszorzędnym dowodem apologetycznym, stanowią przecież niezbite świadectwo życia nadprzyrodzonego, przez Chrystusa Pana Kościołowi udzielonego.

Prw. *Marshall*, Hist. des missions catholiques. *Perrone*. Les Missions catholiques comparées aux missions protestantes; Annales de la propagation de la foi, jak również: Les Missions catholiques, dwa bardzo ważne czasopisma, wydawane w Lionie. *O. Werner S. J.* Atlas des Missions catholiques. *Dr. Isaac Taylor*, artykuły jego o angielskich missyach protestanckich w czasop. „Fornigthly Rewiew“ z r. 1889 i t. d. i t. d. *(Dr. J. D.)*.

X. W. S.

MISSYONARZE. *(Wolność tuziemców amerykańskich i M'e).* — Dawnym katolickim missyonarzom Ameryki chętnie przyznają niektórzy wielką żarliwość, nadzwyczajne poświęcenie, które się tak wyraźnie objawia w ich żmudnych pracach, ale szlachetne te przymioty, zdaniem niektórych, miały być jakoby zagłuszone ciężkim jednym grzechem. Missyonarze bowiem, zostając pod panowaniem autokratycznych zasad Kościoła katolickiego, albo przynajmniej ducha zakonnego, w którym wychowywani bywali, mieli jakoby zanadto mało cenić prawa naturalne, zwłaszcza zaś wolność tuziemców; mieli oni jakoby nawet uważać ucisk, mniej lub więcej zupełne ujarzmienie tych ludzi, za środek łatwiejszego przywiedzenia ich do wiary katolickiej. — Aby odpowiedzieć na te zarzuty, trzeba tylko wykazać, co było za znaczenie missyonarzy w tych walkach, jakie skutkiem podbojów ze strony Europejczyków wolność tubylców podejmować musiała. Główniejsze tu tylko wskażemy wypadki, ale te dostatecznie udowodnią, że missyonarze katoliccy byli zawsze stanowczymi obrońcami praw i przywilejów tubylców.

I. Zanim Dominikanie w 1510 r. przybyli na wyspę Hispaniola czyli Haiti, pierwszą wielką ziemię, odkrytą w Nowym Świecie (1492), już Hiszpanie zaczęli ją byli kolonizować. Odtąd (od 1511 r.) widzimy, jak energicznie ci zakonnicy powstają w swych kazaniach przeciw ujarzmieniu tuziemców. Rozgniewani tem osadnicy hiszpańscy, odwołali się z tem do króla; ale jedzie do Hiszpanii O. Antoni Montesino, którego usty rozgłosili Dominikanie pierwszy swój protest, i tak doskonale broni sprawy Indyan, że otrzymuje od stanów złagodzenie ich losu (Lois de Burgos. 1514).

Wszyscy wiemy, jak niestrudzonego obrońcę znaleźli niebawem dla siebie Indyanie w osobie szlachetnego Bartłomieja de Las Casas (kapłanem w 1510, dominikaninem—w 1522). Atoli wielki ten, jak go nazywają „Protektor Indyan," miał zawsze do pomocy missyonarzy zakonnych. Poparcie z ich strony było dlań największą pomocą w uzyskaniu od Karola V na korzyść Indyan tych nowych praw, które gdyby lepiej stosowane były, zapewniłyby nietylko wolność, ale i szczęście tubylczych plemion Ameryki. Nie mniej także wspierali go missyonarze w jego kolonizacyjnych usiłowaniach, w których nie bez pewnego skutku starał się rozwiązać zagadnienie o ucywilizowaniu tuziemców przez zastosowanie zasady, na której potem oparto t. zw. *redukcye* Paragwaju. W pierwszem z tych usiłowań, które nieszczęśliwie wypadło, trzech jego pomocników, dominikanów, życiem przypłaciło obowiązek, jaki byli przyjęli (1513). W Meksyku Franciszkanie (przybyli tam w 1522 r.) skutkiem nawrócenia niezliczonego mnóstwa Indyan dokonali cudów, godnych iście czasów apostolskich; Dominikanie przybyli im z pomocą w pracy około r. 1526; współubiegała się żarliwość jednych i drugich nietylko w nauczaniu ludności tubylczej, lecz także w obronie praw tejże. Na czele tych missyonarzy zaznaczyli się swą działalnością wyszli z pomiędzy nich dwaj biskupi: arcybiskup Meksyku, Zumarraga, i biskup Tlascala, Garces. Pierwszy z nich ściągnął na się przekleństwa niektórych pisarzy nowożytnych za to, że kazał spalić jakieś rękopisma meksykańskie, które przypuszczalnie były bardzo cenne pod względem archeologicznym. Jakkolwiek jest wszakże, czy potrzebuje on czy nie potrzebuje usprawiedliwienia z tego tytułu, to pewna, że przyjaciele

ludzkości powinni czcić w nim jednego z najbardziej nieustraszonych obrońców wolności tuziemców i jednego z najżarliwszych popleczników wszystkich spraw ich doczesnych.

Przyznać to trzeba, że kiedy missyonarze, a z nimi olbrzymia większość ich pozostałych po klasztorach Europy współbraci, głośno bronili praw ludów tubylczych, to system ucisku znajdował obrońców nie tylko wśród jurystów, ale nadto (choć w bardzo małej ilości) pomiędzy teologami. Opierano się w tem na takim argumencie, że ponieważ Indyanie połowicznie tylko są ludźmi i nie są zdolni do korzystania ze swej niepodległości, przeto tem samem przeznaczeni są do niewolnictwa. Missyonarze zaś, a w szczególności Dominikanie, popierani przez biskupa z Tlascala, prosili Głowę Kościoła, aby swą najwyższą powagą potępił tę nieludzką teoryę. Pospieszył z odpowiedzią na te ich życzenia pp. Paweł III i ogłosił brewe *Veritas*, w którem oświadczył: że Indyanie są prawdziwymi ludźmi, zdolnymi do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, i że tem samem mają wszelkie prawo do całkowitego użytkowania wolności swej i dóbr ziemskich, jako też, że nie powinni być zamieniani w niewolników; że wreszcie Indyanie ci i wszystkie inne plemiona pogańskie powinny być pociągane do wiary Chrystusowej głoszeniem Słowa bożego i przykładem dobrego życia (2 Czerwca 1527 roku). Nadto Ojciec święty po tym wyroku wydał list apostolski na imię arcybiskupa Toledo, prymasa Hiszpanii, w którym to liście rozkazywał ogłosić ekskomunikę ze strony Kościoła przeciw tym wszystkim, którzyby odtąd postępowali z Indyanami niezgodnie z powyższymi jego przepisami (d. 18 Maja 1537).

Toż samo zadanie, jakie spełniali missyonarze w Hispanioli i w Meksyku, przypadało im w udziale we wszystkich częściach olbrzymiej monarchii, zyskanej dla Hiszpanii przez jej *conquistadores*. Zbyteczna też zatrzymywać się dłużej nad faktem, uznanym przez wszystkich historyków, którzy dzieje badali źródłowo, choćby nawet mało skądinąd byliby dla Kościoła katolickiego przychylni.

Amerykanin Prescott tak pisze naprzykład: „Missyonarze dominikańscy i inni (powiedzmy to na ich pochwałę) z niezmordowaną żarliwością i odwagą pracowali nad nawróceniem tuziemców i nad obroną ich praw przyrodzonych.“ Pomimo to nie przeczymy wszakże, aby w historyi kolonii hiszpańskich nie znajdowano niekiedy przedstawicieli duchowieństwa, a nawet zakonników, z większą lub mniejszą pobłażliwością zachowujących się względem nieprawości, jakie splamiły podbój Nowego Świata.

Ale przedewszystkiem, faktów tego rodzaju, choćby one były przytoczone przez tego lub owego kronikarza, nie uważamy wcale za udowodnione. Znakomitym tego rodzaju przykładem jest to, co opowiadają o O. Valverde, który towarzyszył Franciszkowi Pizarre do Peru. Ten-to dominikanin, uniesiony gniewem na widok Inea Atuahallpa'go, pogardliwie upomnienia jego przyjmującego, miał jakoby podburzyć swych rodaków do wytępienia Peruwian. Atoli, podania ówczesne najzupełniej się na tym punkcie nie zgadzają ze sobą. Co więcej, Prescott przytacza list, w którym Valverde, zwracając się do Karola Piątego, najusilniej go prosi, aby kazał przywrócić wolność Indyanom, zamienionym na niewolników przez żołnierzy Pizarre'a. I czyż to samo już nie wykazuje nieprawdo-

podobieństwa tej roli, jaką grać każą temu zakonnikowi w pierwszem spotkaniu zdobywców z Atuahallpą?

W każdym razie, ten i inne temu podobne wypadki, jeśli są prawdziwe, stanowiły wyłom w zasadach, jakie Kościół katolicki stale uznawał, jakie Stolica Apostolska i podległe jej duchowieństwo otwarcie wyznawało. Nie udowodniono też dotychczas, aby kiedykolwiek w jakiejś wielkiej kolonii łacińskiej Nowego Świata pojedyńcze te fakta przeszły w zwyczaj ogólny.

Co się zaś tyczy właściwych missyonarzy, których jedynie mamy na myśli w tej chwili, to śmiało twierdzimy, że nigdy ich nie widziano wspólnikami ciemięzców dawnej ludności amerykańskiej.

II. Wiadomo powszechnie, jak obszerną apostolską działalność rozwinęło Towarzystwo Jezusowe wśród plemion Nowego Świata. Wzamian za to ponosi ono wielką część oskarżeń, jakie rzucane bywają na duchowieństwo, a jakie w niniejszym artykule odpieramy. A przecież mamy prawo powiedzieć, że nikt nie cierpiał więcej nad jezuitów za obronę przyrodzonych praw plemion indyjskich.

Zaledwie ustanowiony został zakon jezuitów, a już przyjął trudną missyę w Brazylii. Wielu najwykształceńszych jego ludzi poświęciło się nawracaniu dzikich plemion tego kraju. Najbardziej znanym z pośród nich jest O. Antoni Vieira. (Ob. *Vieira*, przez X. E. Carel, 1779).

Żaden z pewnością nowożytny filantrop nie przewyższył tego wymownego missyonarza w żarliwości na korzyść praw rasy niższej. Nawet portugalski pisarz, markiz Sá da Bandeira, w swem bardzo nieprzyjaznem dla missyonarzy dziele czyni taką uwagę: „O. Antoni Vieira był pierwszym, który z największą siłą powstawał w Peru przeciw obracaniu w niewolę tubylców, i umyślnie nawet przybył do metropolii (do Portugalii), aby się starać o wyjednanie dla nich wolności.“ Ale co jest najprawdziwsze, to że od stu lat z górą jezuici wytrwale walczyli za tę sprawę. Przykład dawał sam założyciel missyi Brazylijskich, O. Manoel de Nobrega, który przybył do Brazylii w r. 1549. Bez miłosierdzia odmawiał on rozgrzeszenia tym osadnikom, którzy obracali tubylców w niewolę, lub którzy się nie zgadzali na uwolnienie ludzi, niesłusznie przez się opanowanych. Tegoż samego sposobu postępowania trzymali się towarzysze i następcy tego męża apostolskiego. Nie ograniczając się na protestach w konfesyonale i na ambonie, wielokrotnie błagali papieży i królów Portugalii o wstawiennictwo za nieszczęśliwymi Indyanami. Żarliwość ta nie obchodziła się bez niebezpieczeństwa. W 1637 roku Urban VIII wydał surowy dekret przeciw europejczykom, którzy pozbawiali amerykańskich tuziemców wolności. Nie omieszkano też w Brazylii przypisywać tego dekretu wpływowi missyonarzy jezuickich; jakoż rzeczywiście oni-to ten dekret wywołali. To też pewnego razu tłum rzeczonych handlarzy i innych osadników, uważających się za pokrzywdzonych, w przystępie zajadłości rzucił się z bronią w ręku na kollegium jezuickie w San-Sebastiano; jedynie nadejście żołnierzy, przysłanych przez gubernatora Correa da Sá, zdołało uwolnić ojców od najskrajniejszych nadużyć, a może nawet i od śmierci. W tym sa-

mym czasie i dla tegoż samego powodu inni jezuici zostali wygnani z miast S. Paul i Dos Santos.

Podobneż wypadki powtórzyły się w 1652 r. w czasie ogłoszenia prawa króla Jana IV, które zawdzięczano wstawiennictwu jezuitów, a zwłaszcza O. Vieira, — prawa, które orzekało wolnymi wszystkich Brazylijczyków, dotychczas trzymanych w niewolnictwie. Ludność rzuciła się na dom jezuitów w Maragnon, gdzie przebywał O. Vieira, i chciała ogień podłożyć lub ojców z miasta wypędzić; ponownie trzeba było wezwać żołnierzy dla przywrócenia porządku w mieście.

Gorzej jeszcze postąpiono z tymi przyjaciołmi Indyan z powodu nowego prawa, wydanego w 1655 r. za staraniem tegoż samego misyonarza, który poprzedniego roku umyślnie pojechał do Lizbony, by wobec króla bronić sprawy brazylijskich tuziemców. Ogłoszenie rozkazów królewskich wywołało powstanie w prowincyi Guarupa; osadnicy portugalscy pochwycili dwóch missyonarzy i okuli w kajdany, a następnie wypędzili z miasta. W Saint-Louis de Maragnon napadnięto kolegium jezuickie; ojców, pośród których znajdował się także O. Vieira, zmuszono do opuszczenia domu, trzymano ich czas jakiś w więzieniu, poczem wrzucono na okręt; razem z nimi wsadzono też innych jeszcze jezuitów, wyrwanych z wiosek indyjskich, i zmuszono wszystkich razem do wyjazdu do Lizbony. Działo się to 8 września 1661 r. Podobnież osadnicy z Para kują w kajdany szesnastu jezuitów, pochwyconych częścią w Para, a częścią w missyach indyjskich; następnie, po ośmiu czy dziewięciu miesiącach najgorszego obchodzenia się z nimi, wsadzają ich na statek i odsyłają do Lizbony w czerwcu 1662 r.

To też nic dziwnego, że generalny gubernator Maragnon'u takie daje w 1725 r. świadectwo jezuitom: „Ojcowie jezuici, pisze on do króla Jana V portugalskiego, są nienawidzeni w tej prowincyi Maragnon i zawsze byli tu nienawidzeni jedynie dla tego, że gorliwie bronią wolności nieszczęśliwych Indyan i wszystkiemi siłami opierają się barbarzyńskim ciemięzcom, którzy sprowadzają ludzi, urodzonych wolnymi, do niegodnego i niesprawiedliwego niewolnictwa.“

To co jezuici zrobili w Brazylii, robili wszędzie, gdzie tylko byli świadkami podobnych nieprawości. Na południu Ameryki Południowej pod koniec XVI w. tuziemcy byli zawsze jeszcze mniej lub więcej traktowani jako niewolnicy, z wyraźnem podeptaniem rozkazów Karola V, Filipa II i Filipa III, którzy tuziemcom tym poręczali ich wolność. Złego głęboko zakorzenionego nie mogły wykorzenić ani protesty miejscowych biskupów, ani nawet szczere usiłowania hiszpańskiej administracyi kraju. Jednakże jeden z jezuitów przedsięwziął doprowadzić do końca dzieło, które już za przepadłe uważać było można. Był-to O. Diego de Torrès, niegdyś missyonarz u Indyan w Peru, a teraz prowincyał jezuitów w Paragwaju, Chili i w Tucuman'ie. A te właśnie prowincye, przez liczne indyjskie plemiona zaludnione, były głównem polem niesprawiedliwości.

Torrès rozpoczął jakoby rodzaj pokojowej wyprawy krzyżowej, przebiegał wszystkie ogniska hiszpańskiego osadnictwa i gło-

sił wszędzie kazania przeciw obracaniu w niewolę Indyan. Równocześnie zaś zakładał nowe domy jezuickie, celem prowadzenia dalej apostolstwa i bezustannego przypominania osadnikom pokrzywdzonych praw sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej.

Początkowo podniosły się straszne gniewy przeciw tym nieproszonym kaznodziejom. Pomawiano ich o chęć zrujnowania zamorskich osad, które nie mogły się ostać bez przymusowej pracy Indyan.

W stolicy Tucumanu, Santiago, wrogie usposobienie ludności hiszpańskiej zmusiło jezuitów do opuszczenia miasta. W innych zaś miejscowościach z trudnością utrzymać się mogli wśród ogólnego braku życzliwości. Nie wiele brakło, żeby Towarzystwo Jezusowe przypłaciło swą żarliwość dla sprawy wolności tuziemców zupełnym upadkiem swych zakładów na południu Ameryki Południowej. Powoli wszakże wymowni obrońcy Torresa i jego współbraci osiągnęli swe cele; obudziło się w sercach ciemięzców poczucie sprawiedliwości i zaczęło się wyzwolenie Indyan. Na pochwałę rządu metropolii przyznać trzeba, że popierał on szczerze jezuitów; łącząc swą działalność z działalnością jezuitów, rząd hiszpański z martwej litery wyprowadza dobroczynne rozporządzenia prawodawcze na korzyść tuziemców.

Z pośród najczynniejszych i najszczęśliwszych współpracowników O. Torresa wymienić trzeba O. Ludwika de Valdivia. W Chili, gdzie ten missyonarz spełniał swe posłannictwo, osadnicy, by usprawiedliwić swe gwałty przeciw tuziemcom, skorzystali z dzikiego i niespokojnego charakteru plemion, jakie ich otaczały.

Długi czas napróżno przemawiając do rozumu i religijności tych ludzi przeciw sofizmatom ich namiętności, Valdivia jedzie bronić sprawy Indyan wobec króla Hiszpanii. Powraca następnie do Chili z władzą komisarza królewskiego, której użyta na to, by powrócić wolność przeszło dziesięciu tysiącom niewolników. Przywozi nadto ze sobą dekret królewski, który miał raz na zawsze wykorzenić gwałty, do których dawały sposobność wyprawy wojenne, podejmowane przeciw niezależnym plemionom indyjskim. Mocą tego dekretu zakazano odtąd naczelnikom wojennym osady hiszpańskiej przedsiębrać jakichkolwiek zaczepnych wypraw wojennych; nakazano im trzymać się tylko odpornie, a w każdym razie zabroniono więźniów wojennych zamieniać w niewolników.

Śmiało, zdaje się, możemy się ograniczyć na przytoczonych powyżej wypadkach, choć wiele innych dodać-byśmy mogli. Kilka tylko przytoczyliśmy nazwisk, ale to co uczynili tacy Montesino, Las Casas, Zumarraga, Vieira, Torres, Valdivia, czyniło też wielu innych missyonarzy w zakresie daleko skromniejszym. Liczne te a ciągłe wysiłki były w najwyższym stopniu potrzebne dla ocalenia nietylko już wolności, ale samego nawet istnienia plemion tuziemnych. Ilość tuziemców cywilizowanych, do dziś dnia jeszcze żyjących w krajach Nowego Świata, kolonizowanych przez Hiszpanów i Portugalczyków, obliczają niektórzy najmniej do ośmiu milionów (według innych do dwudziestu milionów). Z drugiej zaś strony przypomnieć trzeba, że tuziemcy albo zupełnie zaginęli albo do bardzo nieznacznej ilości przywiedzeni zostali we wszystkich prawie krajach, kolonizowanych przez protestantów, zwłaszcza w Stanach

Zjednoczonych i w Australii. Pomimo zatem wszelkich nadużyć, jakich się dopuszczali zdobywcy lub hiszpańscy i portagalscy osadnicy, szczęście to wielkie dla biednych plemion tuziemnych, że Ameryka nie stała się na większej jeszcze przestrzeni łupem zwolenników protestantyzmu. Missyonarzom-to przedewszystkiem zawdzięczają Indyanie, że większej jeszcze nie ulegli zagładzie.

III. Na zakończenie odpowiedzmy jeszcze na jeden zarzut, który aczkolwiek nieraz odpierany, przedstawia zawsze łatwy temat do deklamacyi, wygłaszanych przez niewiarę i złą wolę. Jeśli missyonarze bronili wolności amerykańskich tuziemców przeciw europejskim osadnikom, wszak czynili-to dla własnej korzyści! Taki zarzut stawiają missyonarzom w Paragwaju.

Przedewszystkiem odpowiemy, że w redukcyach Paragwaju nie odbierano nigdy wolności. Indyanie przybywali tam i pozostawali zupełnie dobrowolnie, przyciągani jedynie znajdowanemi tam korzyściami i przekonywającym głosem apostołów, który ich wyciągał z odwiecznych lasów. Przyznajemy wprawdzie, że Indyanie przez cały czas przebywania w redukcyi zrzekali się tej całkowitej swobody ruchów, jaką się cieszyć mogli w swym stanie dzikim. Ale nie była to niewola, tylko ogólna reguła, którą dobrowolnie przyjmowali, by się powoli urabiać do życia cywilizowanego. Dla nieokrzesanych tych plemion, które były tylko wielkiemi dziećmi, potrzeba było karności podobnej do tej, jaką się stosować zwykło przy wychowaniu dzieci. Chociaż twierdzenie to oburza teologów, niemniej wszakże jest prawdziwe, gdy zwłaszcza słyszy się je wypowiedziane przez ogół sędziów najkompetentniejszych, jakimi są D'Orbigny, Demersay, de Castelnau, Martin de Moussy, że wspomnę tylko o francuzach, którzy wśród samych Indyan badali sprawę plemion amerykańskich.

Dosyć powiedzieć, że urządzenie redukcyi Paragwaju było dziełem O. Diego de Torres'a, aby się już z góry upewnić, że w urządzeniu rzeczonem prawa Indyan jak najstaranniej były szanowane. Żarliwy ten obrońca tuziemców nie zadawalniał się wydobywaniem ich z ucisku; z nie mniejszą żarliwością starał się on również zapewnić im dobrodziejstwa, jakich sama wolność nie udziela, lecz jakie są owocem cywilizacyi chrześcijańskiej. Z tej-to właśnie szlachetnej myśli zrodziły się redukcye Ameryki południowej. O. Torres wybrał i natchnął apostołów, którzy je założyli; sam napisał prawa, któremi się rządzić miały. Wszystkie te prawa tchną najczystszą bezinteresownością, połączoną z najczulszą troską o duchowe i doczesne szczęście Indyan [1]). Jeśli byli jacy niewolnicy w redukcyach, to z pewnością sam i chyba missyonarze, którzy chętnie zrzekali się najbardziej uprawnionych przyjemności życia cywilizowanego, by się zaprządz do cichej i najbardziej odpychającej pracy nad wychowaniem dzikich. Niewolnicy miłości, przestali oni należeć do siebie samych; całe ich życie upływało na wszelkiego rodzaju staraniach, jakich wymagali ich neofici.

Ale czyżby Indyanie redukcyi nie byli obowiązywani do pracowania na korzyść Jezuitów? Nie, pracowali oni wyłącznie na

[1]) Przytacza je z wyrazem uwielbienia A. Helps. „The spanish conquest in America t. V, London, 1855-

własną korzyść osobistą, albo dla potrzeb gminy, do której sami należeli. Każdy z nich posiadał własną rolę, dochody z której należały wyłącznie do niego: wolno mu było największą część swego czasu poświęcać na jej uprawę. Co się zaś tyczy pól, które uprawiano wspólnie, wymagano od Indyan tylko dwa dni pracy tygogniowo. Następnie zaś wyroby tej wspólnej pracy wcale nie szły na rzecz missyonarzy. Obracano je na utrzymanie starców, wdów, sierot, ludzi chorych i do pracy niezdolnych; na zakup lekarstw dla chorych, soli, narzędzi koniecznych bądź dla uprawy roli, bądź dla rzemiosł i rozmaitych rękodzieł, jakie wykonywali Indyanie pod kierunkiem Ojców; z tego źródła pokrywano wydatki na kościoły, na ceremonie religijne i inne, których wpływ niewinny miał szczególną doniosłość w urabianiu tych dziecięcych ludów; wreszcie, podatek roczny, jaki wioski indyjskie musiały płacić królom Hiszpanii w zamian za poręczoną im obronę i protekcyę, to jest jeden piast czyli około pięciu franków od osoby, brano również z dochodu wspólnego.

Pytanie zatem, z czego żyli missyonarze? Żyli oni z zapomogi 300 piastrów czyli około 1500 fr., jakie rząd hiszpański udzielał zarządowi duchownemu każdej redukcyi; skromna-to sumka, gdy się zważy, że zawsze dwóch lub trzech jezuitów zajętych było w każdej z tych wiosek, które zazwyczaj nie liczyły mniej nad dwa tysiące dusz. Jeśli zaś kiedy przyjmowali z rąk neofitów rzeczy do utrzymania swego konieczne, to sumiennie zwykli byli za nie się uiszczać.

Śledztwo prowadzone przez urzędników hiszpańskich po wypędzeniu jezuitów, a później nieco przez podróżników europejskich wszelkiej narodowości i wszelkiej wiary, obrócił w niwecz ową baśń potwarczą, podług której redukcye Paragwaju miały być tylko jednym olbrzymim wyzyskiem, prowadzonym na korzyść Towarzystwa Jezusowego. Ale najlepszem odparciem tego wymysłu będzie zawsze przywiązanie Indyan do swych ojców i owa pamięć najwdzięczniejsza, jaką zachowali o ich dobrodziejstwach. Niech nam wolno będzie z pomiędzy wielu innych świadectw, jakie moglibyśmy przytoczyć, wybrać na ślepo jedno jakieś świadectwo. Alcydiusz d'Orbigny, który w latach 1826 do 1834 zwiedzał resztki dawnych redukcyi, tak pisze między innemi: „Mówiono zawsze o krańcowej surowości tych zakonników (jezuitów) względem tuziemców. Gdyby tak było w rzeczywistości, to dziś jeszcze Indyanie nie wspominaliby jezuitów z taką miłością, jak-to dziś czynią. Niemasz starca, któryby na samo ich imię ze czcią nie pochylił czoła, któryby z żywem wzruszeniem nie wspominał na owe szczęśliwe a nigdy z myśli nie schodzące czasy, których wspomnienie w rodzinach z ojca na syna przechodzi“ [1]). (Prw. art. *Mikołaj I król Paragwaju*).

(Jos. Brucker).

X. W. S.

MITY. (*System mityczny*. — System mityczny, odnośnie do początków religii doprowadzony do ostatecznych granic, polega na przypuszczeniu, że człowiek pierwotny nie miał żadnej religii i że nie

[1]) Fragment d'un voyage au centre de l'Amérique méridionale. Paris 1845.

uznawał żadnego bytu po nad sobą; lecz że na widok zjawisk naturalnych, które się w koło niego działy, przedstawiał sobie metaforycznie i poetycznie siły wytwarzające takowe zjawiska, jako byty jakieś osobiste, antropomorficzne, działające z uczuciami ludzkiemi. Tak więc słońce miało być dla pierwotnego człowieka wojownikiem, na wspaniałym wozie przebiegającym przestworza i siłą swej broni (promienie) rozpędzającym podobnież uosobionych nieprzyjaciół (ciemności). Burzę przedstawiał sobie jako walkę dwóch przeciwników: grzmoty były dlań szczękiem oręża, piorun — bronią zwycięską, tarczą niezwyciężoną przez zwycięzcę wysuniętą i t. d. Tym sposobem miał się utworzyć cały szereg osobistości nadprzyrodzonych, które uważali ludzie pierwotni za wyłączną grę wyobraźni. Z czasem atoli, przy zaciemniających się coraz bardziej wspomnieniach, przenośnie te stały się zagadkami, których rozwiązanie zaginęło, i pozostały same tylko osobistości, których pochodzenie i znaczenie przestało być znane. Zaczęto je uważać za osobistości rzeczywiście istniejące, wierzono w ich działanie, w ich siły, i tym sposobem wytworzyły się mity. Jednocześnie z tymi mitami zaczęła się wiara w jestestwa nadprzyrodzone, w bogi, ze strony których człowiek ma się czegoś obawiać lub czegoś spodziewać, i od których zależy; tą drogą tedy powstały i rozwinęły się religie i cześć ich zewnętrzna.

System ten utworzono na podstawie odkryć, jakich przed pięćdziesięciu laty dokonano na polu językoznawstwa i mitologii porównawczej. Niegdyś nic prawie nie rozumiano przez mity, przez owe przygody bogów pogańskich; widziano w nich tylko poetyczne marzenia, przekształcone historyczne fakta, pojęcia, których początkiem była wiara. Badanie ksiąg Vedów dostarczyło klucza do zrozumienia wielu historyi z zakresu mitologii greckiej, germańskiej, azyatyckiej i t. d.; w księgach tych odnaleziono prawdziwe mity, w dzisiejszem tego słowa znaczeniu, metaforyczne opisy burzy albo działania słońca, księżyca i t. d. Ogólny zapał dla tych odkryć spowodował niebawem przesadne ocenianie ich doniosłości, i za podnietą wolnodumstwa zawnioskowano, że mity były-to tylko wyłącznie zmyślenia poetyczne, i co więcej, że wszystko w religiach, a przynajmniej wszystko to, co nadprzyrodzone, było mitem tylko i niczem więcej. Początkowo stosowano to rozumienie rzeczy do religii pogańskich, ale śmiałość i chęć nowości popchnęły niebawem umysły do stosowania tego systemu do Starego Testamentu, do Ewangelii i do wszystkich naszych Ksiąg świętych. Odtąd już indyjskie Wedy były pierwszem wyrażeniem religii; wszystko było zapożyczone w Indyach, wszystko było mitem słonecznym, pochmurnym lub świetlanym. Abraham i Samson, naprzykład, zostali zaliczeni do rzędu bohaterów słonecznych; wąż Księgi Rodzaju był uważany jako wąż owej nawalnej chmury z ksiąg Wedyjskich. Sam nawet Chrystus wyszedł w tem nowem pojęciu na jakiegoś mitycznego bohatera; śmierć Jego przedstawia zagaśnięcie słońca w pomroku nocy, zmartwychwstanie zaś—powrót słońca na wiosnę lub przy dnia brzasku i t. d.

System ten, cieszący się dziś tak wielkiem w pewnych sferach uznaniem, przedstawia bardzo wielkie niebezpieczeństwo. Niedokładności z zakresu filozofii i geologii pozostawiają jeszcze w całości

chrystyanizm, system zaś mityczny w całości go unicestwia. W oczach zwolenników tego systemu chrystyanizm jest tylko jedną z faz mitologii, jest religią od wielu innych wyższą, ale pod wielu względami niższą.

Niebezpieczeństwo to jest tem większe, iż system mityczny przesuwa przed oczyma człowieka prawdziwe zdobycze wiedzy i świetne odkrycia naukowe, że otwiera drogę do nowych odkryć, a odsłaniając nowe mity, daje sposobność każdemu do zaznaczenia przenikliwości swego umysłu. Jest-to pomiędzy badaczami uprzedzenie jakieś nie do pojęcia, prawdziwa manja. Skoro tylko zdołają odnaleść jakąkolwiek analogię, już mit uważają za pewny. Mnóstwo przytoczyć możemy na to przykładów, ale weźmy choćby ten jeden.

Historya Samsona i Dalili, powiadają, jest mitem słonecznym; jest-to słońce niknące wobec nocy. Samson, olbrzym, jest słońcem; włosy jego, które mu dają siłę, — to promienie słońca; imię jego *Szamszon* jest przekształconą formą nazwy słońca *Szemesz*. Dalila, która go zwabia, na której łonie on zasypia i która mu włosy obcina, — to noc, w łonie której słońce się pogrąża i która go pozbawia promieni; Dalila jest przekształconą formą wyrazu *Dahlailach* (noc). Wreszcie pałac filistyński, przez oślepionego bohatera wywrócony, jest-to ten pałac, który tak dobrze przedstawiają chmury, zatrzymywane na horyzoncie przy zachodzie słońca i przeniknięte promieniami tegoż zachodzącego słońca. Gdy słońce się usuwa, rozpada się ten pałac i znika. Otóż-to na podstawie tych analogii odmawiają Samsonowi wszelkiej historycznej rzeczywistości.

System ten jeszcze jest tembardziej niebezpieczny, że w wielu poszczególnych razach odparcie go bywa bardzo kłopotliwe. Bardzo łatwo można nieraz odnaleść pewne mniej lub więcej pozorne analogie pomiędzy jakimś wypadkiem historycznym a zjawiskiem w porządku naturalnym; zręcznie zaś przedstawione te analogie silnie oddziaływają na umysły mało się zastanawiające, i trzeba widocznych bardzo dowodów na to, aby zatrzeć to ujemne pierwotne wrażenie; tymczasem zaś tych właśnie widocznych bardzo argumentów nie dostaje. Dla tego-to w walce dzisiejszej trzeba się bardzo strzedz uwzględniania systemu mitycznego i wzmacniania sił jego przez hołdowanie apologetycznemu systemowi tradycyonalistów, którzy wszędzie poszukują podobieństw, aby udowodnić pierwotne objawienie; prawda i religia stracić tylko mogą na podobnem postępowaniu. Przeciwnie, warto zawsze wykazywać, jak mało wspólnego ma religia prawdziwa z błędnymi religijnymi kultami.

Nikt nie przeczy, że tłómaczenie mityczne bywa w wielu wypadkach prawdziwe odnośnie do religii pogańskich. Ale podniesione do godności jakiegoś systemu, tłómaczenie to jest najzupełniej błędne. System ten polega na podstawie błędnej, postępowanie jego i wnioski są nielogiczne.

Zasadnicza jego myśl przypuszcza, że człowiek doszedł już był do wysokiego stopnia umysłowego rozwoju, że poezya była już urobiona, zanim zaczął on mieć jakiekolwiek pojęcie o bycie bożym czyli wyższym nad człowieczeństwo. Prócz tego, system ten przypuszcza, że człowiek pierwotny już uprzednio uosabiał żywioły, zanim zdobył sobie pojęcie o czynnikach nadprzyrodzonych, których kształty i przymioty tamtym przypisywał. Tymczasem mit jest mo-

żliwy dopiero wtedy, gdy się wierzy już w siły niewidzialne. Boć jakże można widzieć boga w słońcu, jeśli się uprzednio nie ma pojęcia o bóstwie? Otóż mit przyszedł dopiero po pojęciach religijnych, jest-to skutek raczej aniżeli przyczyna. To też wiele ludów, zarówno cywilizowanych jak dzikich, posiada religię bardzo wyraźną i bardzo nawet podniosłą, a jednak nigdy nie posiadało mitów. Tak się rzecz ma naprzykład z Chińczykami, z Melanezyjczykami i z wielu innymi ludami.

Postępowanie mitomanii polega na mieszaniu analogii, zewnętrznego podobieństwa, z tożsamością. Odkrywa się naprzykład między dwiema religiami, skądinąd oddzielonemi czasem i przestrzenią, pewne może nawet bardzo słabe podobieństwa, i wnioskuje się natychmiast w ten sposób: a zatem religie te są identyczne, a zatem pochodzą z jednego i tego samego źródła. Wobec tego podobieństwa więcej lub mniej powierzchownego znika w oczach mitomanów wszelkie znaczenie świadectw historycznych.

Stosując bezwzględnie ten system mityczny, możnaby najpewniejsze fakta historyczne zaliczyć do rzędu mitów. Uczyniono też to już z historyą Napoleona I, Gladston'a, samego nawet ojca systemu mitycznego, Maxa Müllera. Był-to *argumentum ab absurdo*, i trzeba przyznać, że argument ten udał się najzupełniej. *X. W. S.*

MODLITWA. — Modlitwa jest podniesieniem duszy ku Bogu, celem złożenia Mu należnych hołdów i proszenia Go o rzeczy potrzebne.

Kto przyjmuje istnienie Boga, uznaje tem samem obowiązek składania Mu należnych hołdów; ale niejeden za niepotrzebną i bezrozumną uważa modlitwę w celu proszenia Boga o rzeczy nam potrzebne. — Tymczasem zaś Ewangelia nas poucza, żeśmy winni prosić Boga o to, czego odeń pragniemy, i zapewnia nas, że będziemy wysłuchani. Zbadajmy tu pokrótce te dane, jakie się niekiedy przeciwstawia odnośnej nauce Kościoła i obietnicom Chrystusa Pana.

I. *Zarzuty.* Zaprzecza się niekiedy skuteczności modlitwy w imię zasad filozofii i w imię faktów, jakie nam doświadczenie codzień przed oczy stawia.

Podług danych filozofii, Bóg jest w najwyższym stopniu niezmienny i niezależny w postanowieniach swej woli; tymczasem zaś powiadają niektórzy, na to, aby modlitwy nasze były skuteczne, trzeba, aby Bóg na nowo powrócił do tego, co był przed wieki postanowił, i aby zamiary swej nieskończonej mądrości poddał pod pragnienia często nie dość uzasadnione swych stworzeń. Jules Simon w ten sposób formułuje swój odnośny zarzut w swej książce „La Réligion naturelle:“

„Gdy się zważy na doskonałość Boga, niepodobna przypuścić, aby On mógł zmienić cośkolwiek w tem co chciał, i aby przyczyną tej zmiany było wstawiennictwo istoty tak płochej, tak mało przewidzieć mogącej, jak człowiek. Naprożno szuka się wyjścia z tej matni: skoro Bóg zmienia swą wolę, to nie jest niezmienny, nie zawsze jest jednakowy i do siebie samego podobny, tak samo jak my podlega on ruchowi i czasowi, a przeto nie jest nieskończony. Postanowienie, jakie był powziął Pan Bóg, było najlepsze z tych, jakie mógł powziąść; dając się zaś przywieść do jego zmiany, czy-

ni mniej dobrze; dwukrotnie się poniża: raz, gdy przedsiębierze postanowienie złe, drugi raz, gdy je przedsiębierze skutkiem swej słabości... Próżno się mówi, że ustępuje On naszym prośbom tylko wtedy, gdy one są rozsądne: jest-to tylko gra słów, nic więcej; gdyż prośby nasze wtedy tylko są rozsądne, gdy są z Jego wolą zgodne, to zaś znaczy tyle, co że Bóg nas nigdy nie słucha. Tak więc Bóg jest niezmienny. Nie zmienia on nigdy swych planów, a prośby nasze nie mogą odwrócić Go od raz przyjętego przezeń porządku.“ Do tych rozumowań dodają jeszcze niektórzy uwagę, że gdyby prośby nasze były skuteczne, nie potrzebowalibyśmy pracować ani żadnych starań dokładać. Dosyć byłoby prosić Boga o dobra doczesne, o cnotę i przebaczenie grzechów, by tem samem już dojść do pożądanego celu. Skutki te, któreby wynikały ze skuteczności modlitwy, wywracałyby, zdaniem naszych przeciwników, wszelki przez Boga ustanowiony porządek, albowiem Bóg chce, abyśmy sami byli sprawcami naszego majątku, a zwłaszcza naszych cnót, i nie zgodzi się nigdy na wysłuchanie próśb naszych, zmierzających do popierania naszego próżniactwa i gnuśności.

Również w imię doświadczenia zwalczają niektórzy zasadę o skuteczności modlitwy. Bywają ludzie, za których się modlą, i bywają tacy, za których się nie modlą. Gdyby Bóg wysłuchywał próśb, skutki ich byłyby widoczne. Gdy dwa narody walczą ze sobą, zwycięstwo byłoby zawsze po stronie tego, który się więcej modlił, majątek ludzi uczęszczających do kościołów wzrastałby prędzej, aniżeli majątek ludzi niereligijnych, chorzy, za których odprawiają nowenny, częściej przychodziliby do zdrowia, aniżeli ci, co się uciekają tylko do środków leczniczych. Tymczasem skutków tych nie widzimy; dowód-to, że prośby nasze są bezużyteczne.

II. *Nasza odpowiedź.* Niedokładnie częstokroć tłómaczy się naukę katolicką o skuteczności modlitwy, Kościół bowiem wcale nie uczy, aby pragnienia i pobudki, przedstawione w modlitwie Bogu przez człowieka, działały na umysł i wolę bożą w ten sposób, iżby zmieniały rozporządzenia Najwyższego Pana wszechświata, tak samo jak prośba ubogiego zmienia rozporządzenia bogacza, albo jak wymowa obrońcy zmienia postanowienie sędziego. Bynajmniej, uczy nas Kościół, że na mocy czynów chwalebnych, jakie człowiek modląc się spełnia, Bóg postanawia przyznać mu łaskę, którejby nie przyznał, gdyby był człowiek o nią nie prosił. W rządach swych światem bierze Bóg na uwagę wszystkie nasze czyny wolne; z tego jednak nie wypływa bynajmniej, aby zmieniał swe plany tak jak my zmieniamy swe postanowienia; przewidziawszy bowiem od wieków, jakie mają być nasze postanowienia, w ten sposób ułożył ramy wypadków i praw świata, aby w nie nasze postanowienia wprowadzić. W rzeczywistości bowiem, Pan Bóg jednym nieskończonym i odwiecznym rzutem oka ogarnia całe mnóstwo czynów naszych, i nie trzeba porównywać niewymownej Jego mądrości z ciasnemi rozumowaniami, w których mądrość ludzka objąć może tylko małą ilość przedmiotów. To właśnie wyjaśniamy w art. *Opatrzność.* Otóż, skoro Bóg od wieków przewidział nasze czyny wolne, to przewidział również prośby, jakie do Niego zanosić będziemy; jeśli brał na uwagę nasze czyny wolne, to i owe prośby, przewidziane w rozwoju, jaki od wieków postanowił nadać rzeczom ziemskim.—Zarzucają, że

wierzyć w skuteczność modlitwy, jest-to poddawać nieskończenie mądre plany Boga prawidłom, narzuconym Mu przez nasze kapryśne pragnienia. Zapominają wszakże, że Bóg w odwiecznych swych planach bierze pod uwagę nawet grzechy nasze, to znaczy to, co czynimy przeciw woli Jego; a dla tego przecież nie zależy On od grzeszników, lecz, jak to poucza nas codzienne doświadczenie, zależnymi czyni pewne wypadki od wolnej woli tychże grzeszników. Wszelako powie kto może, jeśli tak jest, to wszechświat nie jest możliwie najlepszym ze światów; ale wykażemy w art. *Opatrzność*, jakim sposobem właściwa doskonałość wszechświata godzi się nawet z istnieniem złego, a w szczególności z istnieniem grzechu; otóż gdy teraz idzie o pogodzenie skuteczności modlitwy z Opatrznością, nie napotykamy już tej samej trudności; albowiem modlitwa nie jest tak istotowo złą rzeczą jak grzech, a jeślibyśmy przez nieświadomość prosili Boga o rzeczy, któreby nam były szkodliwe, rzeczy tych nie przyznałby nam Bóg, ale na skutek modłów naszych przyznałby nam inne, bardziej dla nas odpowiednie. Taka jest nauka Kościoła katolickiego o skuteczności modlitwy. — Czyż to więc znaczy to samo, co powiedzieć, że modlitwa nic nie otrzymuje, gdyż ona o tyle wysłuchana bywa, o ile się zgadza z wolą bożą? Wcale nie, bo modlitwa zawsze sprowadza na tego, za kogo jest w wymaganych przez Boga warunkach zasyłana, pewne dobra, którychby ten człowiek nie otrzymał, gdyby o nie dlań nie proszono.

Modlitwa zatem zajmuje poważne miejsce w rzędzie przyczyn, działających tu na ziemi. Nie sprowadza ona wprawdzie bezpośrednio swego skutku, tak jak sprowadzają go przyczyny fizyczne, które wytwarzają gorąco lub zimno; ale sprowadza go pośrednio, skłaniając Boga, który ją od wieków przewidział, do wzięcia jej na uwagę przy zakreślaniu planu wszechświata. Bóg zatem wysłuchuje zawsze modlitwę: niekiedy czyniąc cuda, gdyż te nie są niemożliwe (ob. art. *Cuda);* najczęściej zaś przez działanie przyczyn naturalnych, zgodnie z prawem natury działających, albowiem tę modlitwę przewidział i chciał ją wysłuchać, gdy w ten sposób od wieków ułożył te przyczyny i te prawa, aby one sprowadziły te skutki, o jakie z czasem mieliśmy prosić.

Jeśli się zważy, z jaką-to dobrocią powołał Bóg przyczyny drugorzędne do współdziałania razem z Nim w wytwarzaniu zjawisk, które we wszechświecie następują po sobie (ob. art. *Stworzenie, Opatrzność)*, to trudno będzie się dziwić, że taką potęgę przyznał modlitwie. Wszak modlitwa zamyka w sobie hołd, należny potędze i dobroci bożej, gdyż polega na zwracaniu się do Boga z ufnością; nie słusznaż-to zatem, aby czyn tak wzniosły był skuteczny tak samo, jak wszystkie nasze czyny odnoszą pewien właściwy sobie skutek?

Nie ma się słuszności utrzymywać, że skuteczność modlitwy pociąga za sobą dla tych, którzy się modlą, zwolnienie od pracy i starań, jako też że popiera ona naszą gnuśność. Przeciwnie właśnie, modlitwa ma ten skutek, że daje nam odwagę i siłę w użyciu środków naturalnych, przy pomocy których dochodzimy do tego, o cośmy prosili. I rzeczywiście, skoro Bóg wysłuchuje nas, zazwyczaj posługując się przyczynami drugorzędnemi, jakeśmy to wyżej powiedzieli, to z tego wynika, że podług zwykłego porządku Jego

Opatrzności, jeśli nam chce udzielić dóbr materyalnych, o jakie prosimy, daje nam odwagę do ich poszukiwania. Co zaś do cnoty i dóbr duchowych, to udziela nam ich przez pośrednictwo swej łaski aktualnej, która działa na nas, nie odejmując nam naszej wolności woli i pozostawiając nam całą zasługę naszych usiłowań.

Pozostaje do zbadania zarzut, jaki niektórzy stawiają modlitwie na rzekomej podstawie faktów. Powiedzieliśmy wyżej zgodnie z nauką Jezusa Chrystusa, że wszystkie modlitwy, dobrze uczynione, bywają wysłuchane. Tymczasem utrzymują niektórzy, że doświadczenie stwierdza, jakoby prośby nasze do Boga zanoszone nie otrzymywały żadnego skutku. Pytamy tedy:

1) Czy o skuteczności modlitwy można sądzić z doświadczenia? 2) Czy wszakże dowodzą fakta, że próśb naszych Pan Bóg nie słucha? Dla odparcia uczynionego nam zarzutu, w kilku słowach tylko odpowiedzieć nam trzeba na te dwa pytania.

1. Czy o skuteczności modlitwy można sądzić z doświadczenia? Wcale nie! i to dla bardzo wielu powodów. Pierwszy jest ten, że Bóg, obiecując nam wysłuchać nasze prośby, nie obiecał nam udzielać tego, coby nam było więcej szkodliwe niż pożyteczne. Kościół nas uczy, że zamiast dóbr, o które prosimy, daje nam Bóg często te, które są nam bardziej korzystne. Często choroba i niepowodzenie, które doświadczają naszej cnoty, znaczą dla nas więcej, aniżeli zdrowie, bogactwa, zaszczyty, któreby nas mogły pociągać do grzechu i na szwank narażać zbawienie duszy. Bóg, który przewiduje wszystko, sam jeden zna tylko to, co nam jest dobre, i to co zgubićby nas mogło; On sam przeto tylko w naszych prośbach może rozróżnić to, co warto nam udzielić, a czego odmówić; my zaś, którzy nie przenikamy tych ukrytych zamiarów bożych, jakże moglibyśmy ocenić to, co Bóg sądzi o naszych modlitwach? Drugim powodem, który nam utrudnia wyrozumienie myśli bożej, jest ten, że często grzesznicy wynagradzani bywają tu na ziemi za ich dobre czyny, podczas gdy sprawiedliwym zachowuje Bóg nagrodę wieczną po śmierci; to też dopiero w wieczności zrozumiemy postępowanie Boga i skuteczność modłów naszych. Wtedy-to dopiero całkowitem się stanie nasze doświadczenie, na które powołują się nasi przeciwnicy. Zaś aż do owego czasu doświadczenie nasze jest zanadto ograniczone, aby mogło być decydującem. Jeśli wreszcie dodamy, że Bóg gdy wysłuchuje nasze prośby, zostawia zazwyczaj prawom świata zadanie wykonania naszych pragnień, to zrozumiemy, że doświadczenie codzienne nie może służyć za probierz oceny skuteczności modlitwy, albowiem nie możemy wiedzieć, czy skutki, wytworzone przez przyczyny naturalne, zawdzięczamy lub nie zawdzięczamy naszym modlitwom.

2. Czy wykazują wszakże fakta, że Bóg słyszy nasze modły? Bezwątpienia; z warunkiem jednak, że się na bok usunie fakta, w przedmiocie których powstają pewne wątpliwości. Bywają pewne łaski, które, podług nauki katolickiej, zawsze udzielane bywają na prośby nasze: łaskami temi są pewne dobra, w porównaniu z któremi wszystkie inne są niczem, to jest cnoty chrześcijańskie. Otóż, któż więcej prosił o te dobra, niż święci, i kto je otrzymał w tym stopniu co oni? Jedną z największych łask, jakich im mógł Pan Bóg udzielić, jest łaska gorącej modlitwy. To

też życie każdego z nich jest doświadczalnym dowodem skuteczności modlitwy. Dodajmy jeszcze, że przywileje doczesne, jakie ci święci od Boga otrzymali, i jakich nie można się było spodziewać po zwykłym biegu rzeczy ludzkich, wykazały najwidoczniej, iż Bóg nie odmawia dóbr doczesnych tym, którzy, tak jak święci, proszą o nie w odpowiednich warunkach i obracają je ku swemu uświątobliwieniu.

Przeciwnie zaś, nie można zwykle udowodnić skuteczności tych modlitw, jakie zanoszą ludzie w widokach otrzymania dóbr doczesnych, zdrowia, pomyślności w przedsięwzięciach, majątku i t. p. Z powodów wyżej przytoczonych, skuteczności tej nie można podług spełnionych wydarzeń ani udowadniać ani zaprzeczać sposobem dowodowym. Skądinąd znów, wykazuje się w tem najwyższa mądrość boża, która pozostawiając człowieka w niepewności na tym punkcie, umożebnia mu zasługę modlitwy. Boć łatwo pojąć, że gdyby modlitwy nasze o dobra doczesne bywały zawsze widocznie wysłuchywane, miłość tych dóbr stałaby się niebawem główną, jeśli nawet nie wyłączną, pobudką wszystkich naszych modłów. *J. M. A. Vacant).*

X. W. S.

MOJŻESZ. *(Prawodawca Żydów).* — Cała tradycya, zarówno żydowska jak chrześcijańska, przedstawiała nam zawsze Mojżesza jako prawodawcę ludu hebrajskiego, i jako autora księgi, która to prawo obejmuje, to jest *Pentateuchu.* Racyonaliści, pojmując całą doniosłość tej prawdy, ze stanowiska chrześcijańskiego rozumianej, próbowali z początku odmówić Mojżeszowi zasługi napisania Pentateuchu (ob. ten art.). Potem, ośmieleni swą własną odwagą, poszli dalej jeszcze i odmówili Mojżeszowi nietylko już historycznego opisu, ale samego nawet ogłoszenia prawa. „Podług tej szkoły, powiada X. de Broglie, Mojżesz ma nie być nawet autorem większości praw, które imię jego noszą. Być może, iż jest on autorem Dekalogu i jakichś rzadkich praw, ogłoszonych w tym samym czasie, co te dziesięcioro przykazań. Ale i to nawet, podług nowożytnych uczonych nie jest pewne; co zaś jest podług nich rzeczą najpewniejszą, to, że Mojżesz nie jest autorem ani praw rytualnych *Lewityku* ani *Deuteronomium.* Twierdzą zaś oni, że prawodawstwo, przypisywane Mojżeszowi, jest w większej części odeń późniejsze.“ Jak zaś racyonaliści tłómaczą utworzenie się tego prawa? Odnośne ich hypotezy wykładamy i odpieramy w różnych artykułach niniejszego „Słownika;“ w obecnym zaś artykule wykazać chcemy, że twierdzenie, jakoby Mojżesz nie był prawodawcą żydów, jest najzupełniej błędne i, jak obaczymy, odrzucone nietylko przez wiarę, ale i przez naukę.

1. Naprzód tedy, autentyczność Pentateuchu, uważanego zarówno w części prawodawczej jak w części dogmatycznej, będzie udowodniona w art. „Pentateuch.“ Skoro więc Mojżesz pisał te prawa, to niepodobna, rozumie się, twierdzić, aby one były odeń późniejsze.

2. Atoli, pominąwszy nawet pytanie o autentyczności Pentateuchu, a nawet przypuściwszy, że autentyczność ta nie jest udowodniona, to niemniej jednak stanowisko Mojżesza, jako prawodawcy Hebreów, stwierdzić się daje dowodami niezaprzeczonej powagi. Boć wiemy, iż racyonaliści nie próbowali nawet za-

przeczać tego faktu, że w czasie niewoli naród hebrajski był powszechnie przekonany, iż Mojżesz był jego prawodawcą. Ściśle biorąc, to-by nam wystarczało, gdyż niema już tu mowy, tak jak w zagadnieniu o autentyczności Pentateuchu, o fakcie literackim, że tak powiem, — lecz o fakcie społecznym, fakcie nadzwyczajnie prostym, a jednocześnie olbrzymiej doniosłości. Otóż, istnienie w danej chwili powszechnego u ludu przekonania o fakcie tego rodzaju wytłómaczyć się da jedynie — przynajmniej dowodami przekonywającymi—tylko starożytnością samego tego przekonania i prawdziwością faktu, o którym mowa. Bo jak słusznie powiada znakomity apologeta, X. de Broglie, „gdyby się nie uznało tradycyi za dowód podobnego faktu, runęłaby cała historya.“

3. Ale, jeśli nie mogą zaprzeczyć, że Mojżesz był prawodawcą żydów, to przynajmniej utrzymują, że znaczenie jego nie było tak rozległe, jak to przypuszczać każe Pentateuch, że prawa ceremonialne w szczególności nie pochodzą od niego, lecz datują się dopiero od Ezdrasza. Odpowiadamy na to: 1) Jakim sposobem pojąć można, aby współcześni Ezdraszowi, znający tak, jak wszystkie ludy znają swe dzieje, dali sobie narzucić, jako pochodzące od Mojżesza, prawa, aż do niewoli nikomu nie znane, zwłaszcza, że te prawa, jak utrzymują racyonaliści, stały w sprzeczności z historyą Izraelitów, że one narzucały żydom jedną jedyną świątynię, obrzędy ofiarne, a nawet jedną kastę kapłańską, dotychczas narodowi nieznaną! Soury traktuje żydów gdzieś w swoich książkach jako wyschłe mózgi; trzebaby rzeczywiście uważać żydów za niemądre istoty, aby przypuścić, że oni na przedstawienie Ezdrasza i skutkiem przyjęcia przez się prawodawstwa nowego za mojżeszowe, zgodzili się widzieć w całej historyi swego narodu rzeczy przeciwne tym, jakie dotychczas widzieli. 2) Z drugiej strony, mamy prawo powołać się tu na dowód *posiadania*, jaki rozwijamy w art. *Pentateuch* (ob. t. art.). Posiadamy mianowicie prawa ceremonialne, prawa o jedności świątyni, o kapłaństwie pokolenia Lewi i t. d., jako pochodzące od Mojżesza; otóż, posiadanie rzeczy znaczy tyle co prawny tytuł do jej posiadania, i aby nas tej rzeczy pozbawić, przeciwnicy nasi mają obowiązek udowodnić, nietylko że te rzeczy mogły istnieć tak jak oni utrzymują, ale nadto, że one nie mogły istnieć inaczej. Tymczasem, czy racyonaliści to udowadniają? Wcale nie, bo hypotezy ich nie mają nawet wartości prawdopodobieństwa, jakeśmy to zauważyli, i jak się łatwo o tem przekonać z odnośnych artykułów: *Świątynia*, *Kapłaństwo* i t. d.

Widzimy tedy, stojąc nawet na stanowisku czysto naukowem tylko, że nie ma się prawa zaprzeczać tradycyi, która w Mojżeszu widzi autora prawodawstwa hebrajskiego. Co się zaś tyczy stanowiska dogmatycznego, to musimy jeszcze na zakończenie zrobić jedną uwagę. W innem miejscu mówimy, że gdy właśnie teologowie uważali autentyczność Pentateuchu za pół-dogmatyczną, pewni chrześcijanie sądzili, że można pod tym względem uczynić jakieś ustępstwa. Nie myślimy tu wydawać sądu o tej ich skłonności, lecz zauważymy tylko, że kwestya o Mojżeszu prawodawcy nosi cechę bardziej dogmatyczną, aniżeli kwestya o Mojżeszu historyku. Jakim-że sposobem mógłby katolik odmawiać Mojżeszowi autorstwa praw Pentateuchu, skoro „urzędowy tytuł, pod którym są wypisane wszystkie te prawa, zarówno prawa świeckie jak prawa moralne lub ceremo-

nialne, jest następujący: „Rzekł Bóg do Mojżesza: ....Tak powiesz synom Izraelowym?“ (De Broglie). Chrześcijanin, wierzący w natchnienie Pisma św. nie może przypuszczać, aby Księgi święte przypisywały Mojżeszowi prawa, które odeń nie pochodzą; coś podobnego przypuszczać znaczyłoby tyle, co uderzać na samo pochodzenie tych praw, nietylko już na ich pochodzenie mozaiczne, lecz nawet boskie; byłoby to przypuszczać, że biblijni pisarze natchnieni, od których miałyby pochodzić te prawa, „nadużyli wiary Hebreów w powagę Mojżesza, by im w imię boże narzucić prawa bardzo przykre i bardzo ciężkie.“ Odtąd trafiałby umysł ludzki na taki dylemmat: albo te prawa są boskie, i w takim razie byłby to szczególny jakiś objaw poszanowania względem tych praw boskich przez dopuszczanie się podstępu przy jego ogłaszaniu; albo te prawa są ludzkie, a wtedy przypuszcza się, że Biblia, podając je za boskie, popełnia błąd na punkcie dogmatu. Stąd wnosić trzeba, że omawiane w artykule niniejszym zagadnienie stanowi szczegół, odnoszący się do zakresu wiary.

Ob. *X. de Broglie*, Annales de philosophie chretienne 1887. Prw. *Vigouroux*, Bibles et découvertes modernes, t. II. — Réligion mosaique et égyptienne; Les Livres Saints et la critique rationaliste, t. III.

MONITA SECRETA czyli tajemne rozporządzenia Towarzystwa Jezusowego [1]), — to stara i zardzewiała, ale zawsze chętnie używana broń przeciw jezuitom. Ponieważ doświadczenie uczy, że nawet tak tępą jak ta bronią można wyrządzać szkodę lub przynajmniej wywoływać niepokoje w umysłach, przeto widzimy tu konieczność ponownego odparcia zarzutu, pod powyższym tytułem Kościołowi stawianego.

Monita Secreta są prostym paszkwilem. Pierwsze jego wydanie okazało się pod tytułem: „Monita secreta Soc. Jesu,“ Notobrigae, 1612. Miejsce i czas druku błędnie podane. Pismo to bowiem wydrukowane zostało dopiero w 1614 r. w Krakowie. Autorem jest polski ex-jezuita, Zahorowski, który w 1612 r. musiał opuścić Towarzystwo, a następnie przez zemstę napisał ten paszkwil [2]).

---

[1]) *Duhr.* Jesuiten Fabeln. zesz. I.

[2]) Już dekret bpa Krakowskiego z d. 11 Lipca 1615 r. wspomina nazwisko Zahorowskiego. Jak orzeka dekret administratora biskupstwa Krakowskiego, Andrzeja Lipskiego z d. 20 Sierpnia 1616 r., paszkwil rzeczony był początkowo rozszerzany w rękopiśmie; dopiero później, jak opiewa tenże dekret „ante duos circiter annos in civitate hac,“ a zatem w r. 1614 ukazał się drukiem w Krakowie. Tegoż autora wspomina także Huylenbroucq w swych „Vindicationes alterae (Gandavi 1713, str. 115), w których także powiada, że tenże X. Zahorowski starał się wyjednać większe odszkodowanie za swój wniosek u Wizytatora klasztorów jezuickich, O. Argenti, który w r. 1613 przebywał w Polsce, następnie jednak wymówił się od sądu polubownego, złożonego z dwóch sędziów, wybranych przez niego samego, i z dwóch wybranych przez Wizytatora, i napisał wtedy przez zemstę rzeczone „Monita.“ Zarówno śledztwo biskupie, rozpoczęte w r. 1615, jak wydane przez Krakowską Akademię „Diarium domus professae S. J. ad S. Barbaram“ wskazują na r. 1614, jako na czas ukazania się w druku rzeczonych „Monita.“ Jako autora „Diarium“ stanowczo wymienia Zahorowskiego. (Ob. co o tem pisze „Encykl. kościel.“ X. Nowodworskiego t. 15). O treści tego Diarium ob. „Précis historiques“ 1890. Luty.

Po pierwszem krakowskiem wydaniu z r. 1614 nastąpiły inne nietylko w Polsce, ale we wszystkich prawie krajach, zwłaszcza w Niemczech, we Francyi, w Hiszpanii i we Włoszech. Osławiony Schoppe, zawzięty wróg jezuitów, wcielił *Monita* pod napisem *Instructio secretissima* do paszkwilu, wydanego przez się w 1634 r. pod tytułem „*Anatomia Soc. Jesu.*“ Polskie tłómaczenie ukazało się w r. 1784, pod tytułem: *Przewodnik czyli skryte rządy oyców Jezuitów, z łacińskiego przełożone.*

Wstęp do przekładu niemieckiego, wydanego w 1668 r., powiada, że Monita nigdy jeszcze drukowane nie były, i że dopiero teraz, za nadzwyczajnem zrządzeniem łaski bożej, wpadły w ręce pewnym duchownym, którzy otrzymali wykształcenie u jezuitów. Jeszcze w 1782 r. zrobione rzekomo w Rzymie wydanie nosi na tytułowej karcie uwagę: „obecnie po raz pierwszy wydrukowane.“ Z francuskich dawniejszych tłómaczeń wymienię tylko Kolońskie z r. 1669 „Secrets des Jèsuites,“ i późniejsze „Cabinet Jesuitique,“ następnie wydania: Turyńskie 1718, Paderborneńskie (Paryskie) 1761; z angielskich wydań: wydania z r. 1725 i 1759. W zeszłym wieku Monita zostały wydrukowane w Niemczech: w Halle (1725), we Frankfurcie (1749), w Haremberg'a Geschichte des Jesuitenordens, Halle 1760, następnie w pragmatycznej historyi przedniejszych zakonów, w r. 1783 [1]). W bieżącym wieku następowały wydania w Akwisgranie (1824), w Nordhausen (1845), w Minden (1852), w Erfurcie (1853 i 1867), w Barmen (1887) i t. d. Samariu chełpił się, że w Pradze znalazł rękopism z tekstem oryginalnym paszkwilu Monita i ogłosił ten tekst z tłómaczeniem rossyjskiem [2]). Według Reuscha [3]), w ciągu półtora roku odbito z wydania Sonvestre'a 22,000 egzemplarzy, a w 1879 r. ukazało się 13 z rzędu wydanie.

Wobec tak olbrzymiego rozpowszechnienia tego pisma, widzieli się zmuszeni jezuici do wystąpienia przeciw jego autentyczności. Ukazały się odpowiedzi na nie Bembus'a [4]), Contzen'a [5]), Gretzer'a [6]), Ad. Tanner'a [7]), Forer'a [8]), Masen'a [9]), Huylenbroucq'a [10]), van Aken'a [11]) i t. d. Także i ze strony po za jezuickiej dowodzono nieautentyczności tego pisma [12]), ale te dowodzenia niestety, nie miewały takiej poczytności, jaką się zawsze cieszyły paszkwile antijezuickie.

---

[1]) Prw. D. Heheimen Verordnungen d. Geselschaft Jesu. Paderborn 1853 str. 18 nst.

[2]) Revue des questions historiques, 1887, XLII, 587 nst.

[3]) Index d. verbotenen Bücher, II, 281.

[4]) Monita salutaria data Anonymo auctori scripti, nuper editi, cui falso titulus inditus: Monita privata Soc. Jesu.

[5]) Disceptatio de secretis Soc Jesu, 1617.

[6]) Contra libellum famosum... Monita privata S. J. 1618.

[7]) Apologia contra Monita privata S. J.

[8]) Antanatomia, 1634, przeciw Schoppe'go „Anatomia.“

[9]) Gretserus reviviscens, 1661.

[10]) Soc. Jes. Vindicationes alterae. Gandavi. 1713.

[11]) La fable des Monita Secreta. Bruxelles 1882.

[12]) Doller. Der Jesuitenfeind, a także Die geheimen Verordnungen d. Ges. Jesu, ein Schanddenkmal, welches d. Feinde der Jesuiten sich selbst wiederholt entrichtet haben, (Paderborn, 1853).

Ludzie nie nawykli do lekkomyślnego przyjmowania wszystkich okropności, zarzucanych jezuitom w rozmaitych paszkwilach, a przeto nie mający jezuitów już z góry za nikczemników, których zbrodnie byłyby nad wszelkie dowodzenia pewniejsze, łatwo przekonać się będą mogli z samego choćby przeczytania tych *Monita*, że w piśmie tem mają do czynienia z nikczemnym paszkwilem. Dla każdego, mającego choćby najmniejsze pojęcie o jezuitach, jak również o poufnej korespondencyi przełożonych jezuickich, jaka po zniesieniu zakonu rozrzucona została po wszystkich większych bibliotekach, sama już treść tych *Monita* najkategoryczniej autentyczności ich przeczy. Weźmy choćby niektóre tylko przykłady.

Szósty rozdział rzeczonych *Monita* p. t.: „jakim sposobem należy dla Towarzystwa zjednywać bogate wdowy," i siódmy p. t.: „jak otrzymywać życzliwość wdów i jak rozporządzać ich majątkiem," zawierają mieszaninę częścią niemoralnych, a częścią świętoszkowatych wskazówek, jak od wdów wyłudzać pieniądze dla jezuitów. „Jeśli się okażą hojnemi dla Towarzystwa, dostarczyć im trzeba wszystkiego, czego tylko pożądają dla zaspokojenia swej zmysłowości, lecz umiarkowanie i z unikaniem wszelkiego zgorszenia... Trzeba razem z niemi odwiedzać ogród czyli Kollegium—ale skrycie tylko i nierażąco—i ułatwiać im tajemne schadzki i rozrywki z tymi, którzy się im najbardziej podobają.... Jeśli jaka wdowa już za życia nie zapisuje swego całego majątku Towarzystwu, to przy zdarzonej sposobności, a zwłaszcza w ciężkiej jej chorobie lub w niebezpieczeństwie życia, przedstawić jej należy ubóstwo Kollegiów, i niepostrzeżenie ale stopniowo skłonić ją do uczynienia na nie pewnej ofiary."

Wszystko to wychodzi na podłe matactwo. Teraz wobec tego porównajmy poufny list mniemanego autora *Monitów*, jenerała jezuitów Klaudyusza Aquaviva, pisany dn. 11 Czerwca 1587 r. do jednego z przełożonych w Niemczech, który nie chciał przyjąć legatów, uczynionych przez jakieś niewiasty na rzecz Towarzystwa Jezusowego, pomimo, że te niewiasty ślubem się do tych ofiar zobowiązały były. „Dawno już uznałem to za bardzo słuszne, pisze Aquaviva, że nie chcesz nic wiedzieć o ślubach owych niewiast, któremi się niemądrze zobowiązały do przekazania swego majątku Towarzystwu, tak bowiem a nie inaczej uczynić należało i dla zachowania naszej instytucyi, która dziwny ma wstręt do tych rzeczy, jak również dla zbudowania. Nie masz też potrzeby się niepokoić owemi ślubami; gdyż choć nie możemy rozwiązywać ślubu, to przecież możemy odrzucić to, co nam się wskutek tego ślubu należy, przez co ubocznie zwolniony także zostanie od swego ślubu ten, co go wykonał." Szczególnie też, mówi dalej jeszcze Aquaviva, trzeba w takich razach zwracać uwagę na to, czy taka osoba posiada krewnych, w potrzebie materyalnej zostających [1]).

[1]) „Quod scribit se votis illarum mulierum renuntiasse, quibus ad sua societati leganda sese imprudentius obstrinxerunt, nil iam diu magis probavimus, ita enim omnino conveniebat et oportebat propter instituti nostri conservationem, quod ab his rebus mirum in modum abhorret, et aedificationem. Nec est quod Reverentiam Vestram ulla ex parte mordeat scrupulus ex voto: nam etsi votum ipsum rescindere nobis non liceat, licet tamen id, quod ex voto nobis deberetur, repudiare, ex quo etiam indirecte, qui vovit, liberatur." (Archiwum niemieckiej prowincyi Tow. Jez. t. XIII, f. 23).

Głównie uderzają *Monita* wszędzie na robienie pieniędzy. Rozdział 9: „O pomnożeniu dochodów w Kollegiach," poleca w tym celu wszystkie środki i wszystkie drogi, choćby one były nawet najbezwstydniejsze. „Dla tego też niechaj spowiednicy książąt, możnych, wdów i innych osób, od których Towarzystwo może się czegoś spodziewać, usilnie wpajają w swych penitentów wszystko, co tej sprawy dotyczy, a to w tym celu, aby gdy im udzielają darów duchownych i bożych, sami przynajmniej ziemskie i doczesne otrzymać od nich mogli, a niechaj żadnej nie przeoczą sposobności, by przyjąć to, co im ofiarują." Gorąco również polecają *Monita* kupiectwo, zakazane jezuitom zarówno przez konstytucye papieskie, jak statuty zakonne i listy generałów zakonnych. „Również pod firmą bogatych a nam przyjaznych kupców może Towarzystwo prowadzić korzystne przedsięwzięcia kupieckie, trzeba wszakże zwracać uwagę na pewne i obfite zyski, nawet w Indyach, które dotychczas przynosiły Towarzystwu nie tylko dusze, ale i dużo złota za łaską bożą." Kobiety trzeba uczyć kradzieży, podług wymagań tychże *Monita:* „Kobiety, któreby się skarżyły na występki, lub na przykre strony charakteru swych mężów, trzeba uczyć, aby pokryjomu wynosiły z domu pieniądze i ofiarowywały takowe Bogu na przebłaganie Go za grzechy mężów i na otrzymanie łaski bożej."

W czwartym rozdziale, w którym mowa o kaznodziejach i o spowiednikach ludzi możnych, stają znów *Monita* w sprzeczności ze wszystkiemi zasadami zakonu, z mnóstwem poufnych listów przełożonych zakonnych: „Wasz wpływ powinien się zwracać, nie odrazu lecz powoli, do rzeczy zewnętrznych i politycznych.... Wielokrotnie i stanowczo możecie się zastrzegać przeciw zamiarowi jakiegokolwiek mieszania się do zarządu państwem, a udawać, że o tym zarządzie mówicie przeciw własnej woli, jedynie z poczucia obowiązku." Uzupełnieniem tego polecenia jest nikczemna uwaga w rozdz. XVII: „Wielką przyniesie to korzyść, jeśli się będzie umiało ostrożnie a skrycie podsycać spory pomiędzy możnymi i książętami, choćby nawet przy obustronnem sił osłabieniu!..."

Proszę teraz porównać z temi rzekomemi poleceniami rzeczywistą instrukcyę, wydaną w r. 1602 przez O. Aquaviva, dla spowiedników na dworach książęcych [1]). Że ta instrukcya O. Aquavivy stanowiła rzeczywiście normę postępowania dla rzeczonych spowiedników, dowodzi np. następujący ustęp z dzieła Dudika [2]): „Gdy wiosną r. 1624 O. Lamormaini obejmował ważny swój urząd, napisał doń generał zakonu, O. Mutius Vitelleschi, że jako spowiednik cesarza może się zachowywać podług *Instructio pro Confessariis Principum a p. Claudio* (Aquaviva). W liście tym O. Vitelleschi'ego tak się między innemi mówi: „Circa tractationem negotiorum hoc tantum Reverentiae Vestrae enixe commendo, ut in ea nullo modo se ingerat neque suscipiat, nisi ad ea a Caesare vocata fuerit, et tum adhuc utatur in illis illa moderatione, quae § 4 et § 5 et 6 Instructionis suadetur."

---

[1]) Institutum Soc. Jes. II. 225 nast.

[2]) Correspondenz Kaisers Ferdinand II mit Beccanus und Lamormaini. II Band. 233 str.—Archiv f. öster. Gesch.

Z tych zaś trzech paragrafów Instrukcyi O. Aquavivy z r. 1602 najważniejsze są zdania następujące: „Pamiętając na bardzo surowe przepisy piątej generalnej kongregacyi, spowiednik nie powinien się mieszać do spraw zewnętrznych i politycznych, a troszczyć się tylko o sprawy sumienia księcia... Wielkiej to byłoby wagi, aby mu sam książę zabronił podejmować się spraw innych. Tym bowiem sposobem z większą swobodą i niezależnością będzie on spełniał swój urząd, a jego penitent będzie miał oszczędzonych dużo nieprzyjemności ze strony tych, którzyby chcieli pośrednictwo spowiednika wyzyskać dla osobistych korzyści.“ Nie powinien on także pośredniczyć w udzielaniu żadnych koncessyi, podarunków i łask, albowiem rzeczy tego rodzaju zazwyczaj nawet w razach dozwolonych wywołują zgorszenia, gdy ludzie widzą, że je wyjednywają spowiednicy, a zwłaszcza jeszcze, gdy ci są zakonnikami. „Im większymi cieszy się spowiednik względami u księcia, wskutek których pewien wpływ mógłby wywierać, tem więcej niech będzie baczny na to, aby się nigdy ani słowem a tem mniej na piśmie nie podejmował przedstawiać ministrom jakichkolwiek spraw lub rzeczy..... Bardziej jeszcze na to powinien uważać, aby się nigdy nie pozwalał używać za pośrednika w upominaniu ministrów lub dworzan imieniem króla, wszelkie zaś odnoszące się ku temu polecenia powinien z największą stanowczością odrzucać“ [1]).

Wspomniana w tej Instrukcyi piąta generalna Kongregacya już w r. 1593 zakazała jezuitom wszelkiego mieszania się do polityki [2]). A jak dokładnie trzymano się podanych przez nią surowych przepisów, dowodzi szczegół, przytoczony przez wrogiego jezuitom pisarza, Stieve'go. Gdy pewnego razu rektor monachijski, Szymon Hendel i O. Grzegorz de Valentia na skutek rozkazu, wydanego przez zakon swym członkom, nie mieszania się do spraw państwowych, wzbraniali się służyć swą radą księciu Wilhelmowi Bawarskiemu, ten odniósł się ze skargą do generała Aquavivy. A przecież, zapytanie owo, postawione przez księcia wspomnianym jezuitom, odnosiło się tylko, jak to już nieraz się zdarzało u innych podobnego ducha książąt, do oznaczenia, czy jakieś zamierzone przez księcia przedsiewzięcie było grzeszne lub nie [3]).

Podobny wypadek zdarzył się nawet już przed wydaniem rzeczonego Dekretu. Pod d. 27 Kwietnia 1592 r. pisze do księcia Wilhelma Bawarskiego minister jego Krzysztof Neuburger, że on „skutkiem najłaskawszego polecenia Jego Książęcej Mości“ w przedmiocie zamierzonych środków zaprowadzenia oszczędności pytał o radę Rektora Kollegium jezuickiego w Monachium, „alem takowej odeń otrzymać nie mógł, lecz przeciwnie ze słów jego wyrozumiałem, że on takich rzeczy niechętnie się podejmuje. Im więcej pragnie on we wszystkiem Waszej Książęcej Mości pomagać, tem mniej się może takiemi rzeczami obarczać, a to dlatego, że raz się w nie

---

[1]) Institutum, Soc. Jes. II. 226.

[2]) Institutum S. J. I. 254, 265. *Prw.* Siódmą Kongregacyę Generalną, (r. 1615). I. 305.

[3]) *Stieve.* Bayerische Politik. I. 417. Odpowiedź Aquavivy z d. 3 Lut. 1596 r. ob. *Stieve.* Ursprung d. dreissigjährigen Krieges. str. 65, uw. 15.

wdawszy, musiałby iść dalej, a przez to powołanie swoje etc. zaniedbywać“ [1]).

Przełożeni Towarzystwa Jezusowego prowadzili nieustanną walkę nie z poszczególnymi jezuitami, lecz z książętami, chcąc wstrzymać tych ostatnich od używania Ojców do spraw politycznych. Dowodzi tego np. korespondencya generała Vitelleschi z biskupem Augsburskim w r. 1634, który w sporach z miastem Augsburgiem posługiwał się piórem swego spowiednika, O. Wagnereck'a. Gdy podczas układów pokojowych w Monastyrze groziło niebezpieczeństwo wmieszania się jezuitów do spraw politycznych, generał Caraffa posłał dn. 25 Stycznia 1648 r. upomnienie do prowincyała górnoniemieckiej prowincyi, aby nie zapominał o przepisach Zakonu co do mieszania się jezuitów w sprawy polityczne. W kilka znów miesięcy potem, 25 Lipca, tenże generał wysłał do Elektora Bawarskiego, Maxymilijana, pismo, w którem go zaklina na miłość, jaką ma ten książę dla Towarzystwa, aby spowiednika swego, O. Vervaux, „nigdy nie używał do spraw politycznych, tak surowo wzbronionych przez regułę Towarzystwa Jezusowego, (qualia sunt illa, quae apellantur status). W następnych latach zwracał się nieraz generał Nickel do przełożonych niemieckiej prowincyi, usilnie ich upominając, aby pomimo wszelkich nalegań książąt nie dali się skłonić do poświęcenia jakiegokolwiek jezuity staraniom o sprawy świeckie [2]).

Wszystko to są listy poufnej natury, „tajemne“ instrukcye dla przełożonych; nie byłyby one nigdy drukiem ogłoszone, gdyby mnóstwo jezuickich archiwów przy zniesieniu Towarzystwa nie przeszło było do bibliotek i archiwów rozmaitych książąt; stanowią one przeto uderzający dowód przeciw autentyczności wskazówek mieszania się do polityki, jakie w bezwstydny prawdziwie sposób podają *Monita Secreta*.

Jednę jeszcze wyjmujemy z *Monitów* próbkę, pozostającą w prostem przeciwieństwie nietylko już do przepisów Zakonu, ale także do najbardziej poufnych listów i tajemnych wskazówek ogółu przełożonych zakonnych. W rozdziale XVII jest taki ustęp: „Wreszcie trzeba się uganiać za opactwami i prelaturami, które w razie opróżnienia można będzie bez trudności osiągnąć, zważywszy na lenistwo i głupotę mnichów. Byłoby to bowiem z wielką korzyścią Kościoła, gdyby wszystkie Stolice biskupie były obsadzone przez Towarzystwo, i sama wreszcie Stolica Apostolska przeszła w jego posiadanie, zwłaszcza, gdyby papież został świeckim książęciem nad wszystkiemi dobrami.“ Jeśli o prawdę chodzi, to trzebaby wykazać, gdzie i kiedy podług świadectwa historyi dobijali się jezuici o posiadanie Stolic biskupich. Historya na każdej niemal karcie dowodzi czegoś wręcz przeciwnego, a mianowicie: niezmiennego trwania przełożonych zakonnych przy podstawowej zasadzie zakonu, — nie przyjmowania nigdy żadnej prelatury, trwania professów zakon-

---

[1]) *Aretin.* Maximilian der Erste. Passau 1842. I. 403. Anm. 4.

[2]) Treść tych listów po części dosłownie u *Wittmann'a:* Die Jesuiten u. d. Ritter Heinrich v. Lang. Augsburg. 1845, str. 12—16. Pismo z d. 25 Lipca 1648 w całości u *Stieve'go.* Ursprung d. dreissigjährigen Krieges. Anhang, str. 36.

nych przy złożonych Bogu ślubach, nie dążenia nigdy do żadnych prelatur kościelnych. Nie rzadko widzimy na tym punkcie prawdziwe współzawodnictwo pomiędzy przełożonymi a podwładnymi w oddalaniu od Towarzystwa wszelkiej narzucanej mu prelatury, że wspomnę tylko na biskupstwa nie już ofiarowane, ale przymusowo narzucane w Niemczech jezuitom: Bobadilli, Le Jaj'owi, Piotrowi Canizyuszowi. Proszę tylko odczytać w tym przedmiocie listy takiego Le Jay'a do króla Ferdynanda z dn. 25 Września 1546 r., list z dn. 4 Grudnia t. r. do św. Ignacego [1]) i listy tegoż do Le Jay'a, jak również list św. Ignacego z dn. 6 Grudnia 1546 r. do króla Ferdynanda, w którym ten święty usilnie dowodzi, że żaden jezuita nie powinien być biskupem [2]). Wyrażone tu myśli przez św. Ignacego ciągną się niby nić złota przez całą korrespondencyę jego następców, którzy dosyć często znajdowali się w konieczności prowadzenia podobnejże walki w obronie karności i czystości zasad zakonu, chociaż nie zawsze walczyli skutecznie, kategoryczny bowiem rozkaz papieży często stawiał tamę dalszym przedstawieniom ze strony jezuitów.

Treść tych *Monita Secreta*, porównana z konstytucyami i ze ślubami Tow. Jez., porównana zwłaszcza z najpoufniejszymi i najtajemniejszymi listami przełożonych zakonnych, stanowi tak nieprzeparty dowód przeciw autentyczności *Monitów*, iż dziwić się trzeba, jak może nawet powstać choćby najmniejsza pod tym względem wątpliwość, zwłaszcza jeśli się wspomni, że tyle już pism dowodnie wykazało tę ich nieprawdziwość. Jezuici zawsze odrzucali *Monita*, jako szczwanie na zakon; nigdy nie przyznawali się oni do ich treści. A czyliżby nic nie miały znaczyć te ich ponawiane bezustannie świadectwa? Gretser i Forer przedrukowywują dosłownie rozmaite dokumenta, w których ze strony kompetentnej wyjaśniono, że *Monita* są podstępnie na jezuitów podniecanem szczuciem [3]); czyż te dokumenty nic nie mają znaczyć? Dla tego też słusznie Forer zapytuje, jakim sposobem dziać się to może, aby z tylu ludzi, którzy z najpoważniejszych i najuczeńszych stanów tylko dla tego wstępują do jezuitów, aby tem lepiej służyć Bogu i duszom swych bliźnich, żaden nigdy nie wspomniał o tych nikczemnych *Monita*'ch, żaden nigdy ich pod pręgierz nie stawił, nigdy z ich powodu żaden zakonu nie opuścił!

Powyższą uwagę Forer'a rozwija inny świecki pisarz: „Pomimo, iż *Monita* polecają zbrodnię bez obsłony a zakonowi hańbę przynoszą, żaden z tych ludzi nie wzdryga się przed tą jaskinią łotrów, albo raczej przed tem piekłem dyabelskiem, w którem, zamiast w jezuickim zakonie, naraz się ujrzał, żaden z nich nie odczuwał wyrzutów sumienia, żaden nie miał odwagi odsłonić tę straszną, przewrotną tajemnicę wyższym przełożonym duchownym! Czyżby wszyscy bez wyjątku jezuici przez samo przyjęcie, a może nawet przez sam widok lub dotknięcie tych *Monita*, zostali przez nie oczarowani, i jak niegdyś towarzysze Ulisses'a w wieprze, tak ci z cnotliwych przemienieni zostali w nicponiów; czyżby tak gorliwi o cudze zbawienie

---

[1]) *Boero.* P. Cl. Jaio. Firenze 1878, str. 120, 124 nst.
[2]) Cartas. I. 306.
[3]) *Forer.* Antanatomia. Oeniponte 1634, p. 69—74.

kaznodzieje i missyonarze, o własne tylko zbawienie tak mało dbali, żeby je całkowicie poświęcali dla doczesnej jedynie, bezwstydnej wygody zakonu?... Obok tego musieliby ci wszyscy bezbożnicy pozostać aż do śmierci bezbożnikami; żaden nawet na łożu śmierci nie mógłby wejść w siebie, żaden by nie mógł przestrzedz swego niezepsutego jeszcze przyjaciela, żaden słowa nieostrożnego nie wyrzec, żaden zdziecinniały starzec nie mógłby się nieostrożnie wygadać, żaden z usuniętych od przełożeństwa nie mógłby uczuciem zemsty zapłonąć... Tyle to przyjąćby trzeba i wiele jeszcze innych nieprawdopodobieństw, ba nawet moralnych niemożliwości, t. zw. cudów moralnych, a to wszystko gwoli zbrodni i jej najwierniejszych przyjaciół, gdyby te nikczemne i wszelkie szlachetne uczucia obrażające tajemnice nie były przez jezuitów jako dzieło jezuickiego zakonu odkryte i do wiadomości ogółu podane, t. j. gdyby żaden z jezuitów w ciągu 170 lat... nie zdradził przed światem tajemnicy o autentyczności *Monitów*, lecz o niej starannie milczał, owszem nawet w licznych pismach i przy każdej sposobności jezuickiego ich pochodzenia zaprzeczał“ [1]).

Jeśli weźmiemy na uwagę wszystkie te okropne następstwa, na jakie zgodzićby się trzeba przyjąwszy *Monita* za pismo autentyczne, a nadto zważywszy to zamieszanie i te sprzeczności, jakie napotykamy w danych co do czasu i miejsca odnalezienia *Monitów*, a także co do dokładności ich tekstu, to nie będzie można się dziwić, że nawet najzaciętsi wrogowie jezuitów, skoro tylko zajmowali się czas jakiś sprawami jezuickiemi, odrzucali *Monita* jako dzieło podrobione i nieautentyczne.

Jednem z pism bardzo wrogich jezuitom jest *Tuba magna* z r. 1713. Zawiera ona także i *Monita Secreta*, ale tylko w pierwszem swem wydaniu; w przedmowie zaś do drugiego wydania autor *Tubae* mówi, że wobec dowodów, podanych przez Huylenbroucq'a, wyrzucił *Monita* z obecnego wydania, a dalej wyraźnie oświadcza, że jezuici nie mają nic wspólnego z paszkwilem *Monita* [2]). Nieautentyczność ich przypuszcza także Arnauld, wróg jezuitów, jak również nieprzyjazny im jansenistowski dziennik *Nouvelles ecclésiastiques* z 30 paźdz. 1729 r. [3]). Znany zaś z nieprzychylnego względem jezuitów usposobienia, v. Lang, powiada: „*Monita* są jawnym wymysłem i parodyą, prawdopodobnie w Czechach przez zagorzałych jezuickich wrogów na świat wydaną, pod pozorem jakoby je miano znaleźć w Paderbornie, w złupionym przez księcia Chrystyana Brunświckiego klasztorze OO. Kapucynów [4]).

---

[1]) Die geheimen Verordnungen str. 33—35.

[2]) W drugiem wydaniu *Tuba magna* (*Tuba altera*, 1715, p. 188), jest powiedziane: „Monita illa ut impia rejicit Huylenbroucq et *merito*.... Probat male consutam de inventione illarum instructionum fabellam, quae praefixa est variis illarum editionibus... Sponte igitur credam, *nunquam* a Jesnitis composita esse *impia* illa Monita, quae iam dudum in vulgus dispersa fuere, seu per Hieronymum Zaorowski Polonum seu per quemcumque alium.“ (*Prw.* Geheime Verordnungen, str. 4).

[3]) *Collombet*, Histoire critique de la suppression des Jésuites, Paris. 1846. II. 458.

[4]) *Lang.* Gesch. d. Jesuiten in Bayern. Nürnberg. 1819, str. 25.

Z pomiędzy nowszych zdań o *Monita'ch* wspomnę jeszcze zdanie Fridrich'a, który dużo sobie trudu zadaje w wydobywaniu z archiwalnych tajników na światło dzienne wszelkich braków i słabości pojedynczych jezuitów. Chciał on tegoż samego dokazać w swoich uwagach o *Monita Secreta* „ale pomimo wszelkich zręcznych usiłowań musi ostatecznie wyznać, że: „Widocznie autor tym sposobem przywiódł swe dzieło do skutku, iż uogólnił pojedyncze nadużycia i rzeczywiste wypadki, których dosyć znaleźć można w papierach jezuickich. To samo wrażenie odniósł także Gretser, dla tego też prawdopodobnie wnioskował, że *Monita* napisał jakiś ex-jezuita. I to przypuszczenie będzie zapewne najprawdopodobniejsze.“ [1])

Innym podobnie jak Friedrich wielkim nieprzyjacielem jezuitów jest dawny jego kolega, Huber. Ten z daleko większą szczerością oświadcza się przeciw autentyczności *Monitów*. Między innemi tak mówi: „Jezuici przypuszczali, jak to już wskazuje uwaga, podana przez Gretsera, że autorem *Monita privata* [2]) jest jakiś ex-jezuita, który je zmyślił przez zemstę za uwolnienie go z zakonu; przypuszczenie to choćby dla tego jest prawdopodobne, że *Monita* wspominają nieraz zasady i sposoby usuwania z zakonu, oraz rozbierają intrygi i sztuczki, jakiemi mają być jakoby prześladowani i gubieni wyłączeni z zakonu członkowie. Ale właśnie same te szczegóły wydają się być ważnym dowodem przeciw prawdziwości samej tej instrukcyi; albowiem niepodobna, aby towarzyszom, najbardziej nawet wtajemniczonym i najbardziej wypróbowanym, odsłaniano manewr, który przy zmienionych okolicznościach mógł być przeciw nim samym obrócony, zważywszy, że nawet professów po czterech ślubach zakonnych usuwano nieraz ze zgromadzenia. Już z góry zatem pouczanoby niektórych członków zgromadzenia o tem, co względem nich samych mógł zakon później zastosować: — samobójcza prawdziwie i w najwyższym stopniu pełna sprzeczności, niezgodna z rozgłośną mądrością jezuitów praktyka, gdyż w tym samym czasie, kiedy jakiemuś jezuicie udzielano te instrukcye, zdradzano mu tajemnicę, dawano możność bronienia się i zabezpieczania w razie, gdyby miał sam uledz podobnemu prześladowaniu ze strony zakonu.“ [3])

Na zakończenie Huber taki sąd wydaje: „Mnie samemu, podobnie jak protestanckiemu historykowi Gieseler'owi [4]) i Dölingerowi, przedstawiają się *Monita* jako nieprawdziwe i jako satyra na zakon... Zwłaszcza, że w samych *Monitis Secretis* nie brak miejsc, najoczywiściej dowodzących, że mamy tu do czynienia z satyrą; jak np. kiedy mówią: „Nasi powinni tylko w bogatych miastach zakładać kollegia, albowiem zadaniem naszego Towarzystwa jest naśladowanie Chrystusa Pana, który mieszkał przeważnie w Jerozolimie, a w mniejszych miejscowościach tylko przejściowo się zatrzymywał.“ Albo gdy np. czytamy, że z pomnożeniem doczesnych dóbr Towarzystwa

---

[1]) Abhandlungen d. K. bayerischen Akademie. XVI (1881), str. 97.

[2]) *Monita privata* jest to tytuł pierwszego krótszego wydania, późniejsze powiększone wydania nosiły tytuł *Monita secreta*. Gretser (Ingolstadt 1618) i Forer (Insbruck 1634) uważają tytuł Monita *privata* za sfałszowany.

[3]) *Huber*. Jesuitenorden, str. 106.

[4]) Lehrb. d. Kirchergesch. Bonn 1852, III, 2, 656.

nastanie złoty okres dla ludzkości. Wreszcie i na to trzeba pamiętać, że taka instrukcya, odpowiednia zaledwie dla jakiejś przewrotnej bandy opryszków, żadną miarą pogodzić się nie da z niezaprzeczonem uczuciem szczerej pobożności, objawiającej się u tysiąców współczłonków Towarzystwa Jezusowego. Przypisywaniem tych zasad jezuitom wyrządzono im więcej korzyści, aniżeli szkody, ostatecznie bowiem na samym napastniku mści się wszelka przesada i wszelka niemoralność, jakiej się on dopuszcza względem swego przeciwnika.“ [1])

Jednym z najczynniejszych nieprzyjaciół jezuickich ostatnich czasów jest bez wątpienia odpadły od Kościoła katolickiego professor Bonoński, Reusch. Ale i ten tak samo sądzi o *Monitach*: „Często pomimo licznych zaprzeczeń ze strony jezuitów sądzono, że *Monita* zawierają istotnie poufne zasady postępowania, wydane przez przełożonych zakonnych; a tymczasem książka ta jest bez żadnej wątpliwości satyrą.“ [2])

Podług tedy powyższych wywodów musimy przyznać, że: niemożliwą jest ze stanowiska krytyki rzeczą przypisywać jezuitom autorstwo pisma *Monita Secreta*. Jeśli z jednej strony pochodzenie tego pisma jasno jest udowodnione, a z drugiej strony jeśli za autorstwem jezuitów lub ich generałów zakonnych nie przemawiają najmniejsze nawet dowody, dotyczące miejsca, czasu i rękopismu, to niemoralna, bezwstydem swym oburzająca treść tego pisma najoczywiściej dowodzi jego niezgodności nietylko już z przepisami zakonu, ale także z najpoufniejszemi wskazówkami przełożonych zakonnych, a tem samem dowodzi ona widocznej tego pisma nieprawdziwości. Zważywszy nadto, że jezuici zawsze ze wstrętem odpychali od siebie *Monita*, że przyjęcie ich autentyczności każe przyjąć cały szereg nielogicznych następstw i cudów moralnych, że wreszcie sami najzagorzalsi wrogowie jezuitów, skoro się dłużej zajmowali ich sprawami, odrzucali *Monita* jako bezwarunkowo podrobione, zważywszy, mówię, to wszystko przyjść musimy do wniosku, że wszelkie dalsze powątpiewanie co do ich nieautentyczności żadną miarą usprawiedliwić się nie da.

Ob. Encykl. kość. *X. Nowodworskiego* art. *Monita secreta*.

Duhr. Jesuiten-Fabeln. zesz. I. Geschichtslügen. Paderborn. 1889. № 48, str. 521 nst. *X. W. S.*

MONIZM. — Mianem *monizmu* (μονος jeden, jedyny, sam) oznacza się pewną naukę świeżą, z pochodzenia niemiecką, stawiającą sobie za zadanie sprowadzenie wszystkiego co istnieje do jedności, to jest do atomu materyalnego.

W gruncie rzeczy monizm jest tylko pewną odrębną formą materyalizmu, uzupełnieniem nauki o ewolucyi lub transformizmie. Darwin, który spopularyzował transformizm (ob. ten art.), nie poruszał zagadnienia o sposobie ukazania się pierwszego bytu żyjącego. Jenajski professor, Haeckel, powiedział sobie, że materyalizm

---

[1]) *Huber*. loc. cit. str. 107 nst.

[2]) *Reusch*. Der Index d. verbotenen Bücher. II. 281; — Tenże autor przed paru laty napisał: „*Monita privata* S. J. są napewno satyrą z r. 1611, napisaną przez wydalonego z zakonu Hieronima Zahorowskiego.“ (Theolog. Literaturzeitung, 1890. Grudzień, 655).

dopóty nic nie zyskał, póki można było wierzyć w stworzenie jednego, choćby najmniejszego jestestwa. W następstwie też tego zaprzągł się do naukowego t. j., ze współudziałem samych tylko praw naturalnych, rozwiązania zagadnienia o pochodzeniu życia.

W rzeczywistości zaś system jego żadnej nowej nie zawiera myśli. Przypuszcza on, jak wszyscy zresztą materyaliści, że materya jest wieczna, tak samo jak prawa, które rządzą jej przemianami. Odnośnie do życia, materya miała początek bardzo skromny. Pewnego pięknego poranku, w początkach czasów geologicznych, zapewne w epoce loracyeńskiej, skutkiem wyjątkowo pomyślnych okoliczności zbiegło się razem kilka atomów azotu, węgla, kwasorodu i wodorodu w ten sposób, iż utworzyły pierwszy najprostszy organizm, *monerę*.

Monery, te jestestwa imaginacyjne, których nikt nawet Haeckel nie widział ani mógł widzieć, są-to, powiada nam z całą powagą rzeczony naturalista, „ciałka bezkształtne, o małych mikroskopijnych rozmiarach. Są one utworzone przez substancyę jednorodną, miękką, białkowatą czyli klejowatą, bez żadnej budowy i bez żadnych organów; nie mniej jednak ciałka te są obdarzone głównemi własnościami życiowemi. Monery się poruszają, karmią, rozmnażają się przez odpadanie cząstek od całości.“ (*Athropogénie* tł. franc. str. 120—121).

Z monery, stanowiącej pierwszy stopień w organicznym szeregu istot, wyszła *amiba*, prosta komórka protoplasmiczna, zawierająca w sobie zarodek, ale obdarzony już wrażliwością i wolą. Później wiele z tych komórek kojarzy się ze sobą, i wytwarza to, co Haeckel nazywa *synamibami*. Jest-to trzeci stopień rzeczonego szeregu istot. Z kolei znów ta synamiba, której żaden z przedstawicieli nie istnieje dziś w przyrodzie, stała się kolejno poczwarką rzęsowatą, robakiem bezkształtnym, rybą w rodzaju minogów, jaszczurką, małpą niższego gatunku, antropoidą, samym wreszcie człowiekiem. Przytaczamy tu tylko niektóre z dwudziestu dwóch ogniw, jakie, zdaniem Jenajskiego naturalisty, dzielą gatunek ludzki od monery pierwotnej.

Zbyteczna dodawać, że cały ten wywód genealogiczny jest najzupełniej zmyślony. Większość zwierząt, wchodzących w rzeczony szereg istot, nie pozostawiła po sobie żadnych śladów, dla tego poprostu, że nigdy nie istniała. Zresztą, gdyby nawet odnaleziono ich szczątki kopalne w geologicznych pokładach skorupy ziemskich, to jeszcze i wówczas trzebaby było dowieść, że zwierzęta te pochodzą jedne od drugich, udowodnienie zaś tego pochodzenia byłoby trudne, zważywszy, że dzisiejszy stan przyrody nie okazuje nam żadnego w tym rodzaju zjawiska. (Ob. art. *Transformizm).*

Razem z transformizmem nauka Haeckela przypuszcza wieczność materyi oraz samorodztwo, to jest dwie rzeczy jeszcze bardziej niemożliwe. Utrzymywać, że materya jest wieczna, znaczy tyle, co wykraczać przeciw najelementarniejszej zasadzie filozofii, znaczy to bowiem przypuszczać, że może istnieć skutek bez przyczyny. Widoczniejszą jeszcze niemożliwością jest samorodztwo. Nie tylko bowiem sprzeciwia się ono zdrowemu rozumowi, który nie może pojąć, żeby materya mogła sama siebie wytworzyć i zorganizować, ale nadto nie zgadza się ono z nauką, która, na mocy bardzo drobiazgowych poszukiwań, doszła do możliwości wykazania sposobu ro-

dzenia się jestestw, dostrzedz się dających, jako też doszła do stwierdzenia, że wszystkie inne jestestwa, zarówno mikroby jak proste pleśni, rodzą się z rodziców lub z zarodków, złożonych przez podobnych do tychże jestestw rodziców. (Ob. art. *Samorodztwo).*

Odnośne doświadczenia Pasteur'a we Francyi, Tyndall'a w Anglii, są pod tym względem tak stanowcze, że nawet najbardziej opornych przekonać są zdolne. Sam nawet Haeckel przyznać musiał, że w naszej epoce żadne nie wytwarza się samorodztwo; ale jednak, ponieważ musi jakoś wytłómaczyć ukazanie się życia na świecie, a znów za żadną cenę nie chce słyszeć o stworzeniu, przeto nie waha się twierdzić, że to, czego niezdołano stwierdzić za dni naszych, dokonało się jednak kiedyś w ciągu wieków ubiegłych. Przypuszczeniu temu, jak wiemy, sprzeciwia się doświadczenie; ale tego przypuszczenia wymaga materyalistyczne założenie, uczyniono mu przeto ustępstwo. I to się nazywa uprawianiem wiedzy doświadczalnej!...

Dziwnie się też zapomniał Haeckel, gdyż monistyczną swą teoryę nazwał *genezą naukową;* powinien był ją nazwać raczej *antynaukową.* Nauka bowiem nie tylko żadnego nie daje teoryi tej poparcia, ale nawet na wielu zasadniczych punktach formalnie ją potępia.

Ob. *Abbé Arduin,* La Réligion en face de la science t. II, str. 270; *Duilhé de Saint-Projet,* Apologie scientifique de la foi chrétienne ch. XII; (w tłomacz. polskiem. Warsz. 1894). *Vigouroux,* L'Antigenèse de Haeckel, w czasop. *Controverse* Maj i Czerwiec 1884.

(H.).
X. W. S.

MONOGENIZM ob. *Poligenizm.*

MONOTEIZM HEBRAJCZYKÓW. — Jedno z głównych założeń krytyków racyonalistowskich, jedno z tych założeń, któremi się oni najczęściej posługują przeciw Biblii, polega na tem, iż utrzymują, że Hebrajczycy nie byli od początku monoteistami, lecz że powoli i bardzo nawet późno, bo w epoce proroków, przeszli od politeizmu do czci jednego Boga. Mniemanie to daje racyonalistom możność zaprzeczania Objawienia boskiego, jako też uważania monoteizmu za naturalny skutek postępu umysłu ludzkiego; tylko że łatwiej to bywa twierdzić aniżeli udowadniać, i niebawem przekonamy się z rozbioru rozmaitych dowodów, przytaczanych przez rzeczonych krytyków na poparcie swego systemu, że system ten absolutnie na niczem nie jest oparty.

I. Wszystkie ludy semickie, powiada J. Soury, początkowo były politeistyczne; z tego powodu, tak samo jak Assyryjczycy, Arabowie, również i Hebrajczycy musieli koniecznie być naprzód bałwochwalcami a dopiero powoli się wznosić aż do monoteizmu. Dowód ten jest błędny w zasadzie: żaden naród nie wznosił się od politeizmu do monoteizmu, lecz przeciwnie, wszystkie, zdaje się, przechodziły od monoteizmu do politeizmu: wszystkie ludy dawne były przekonane, że religia ich była tem doskonalsza, im dalej wstecz posuwano się w ich dzieje, a powszechne to przekonanie potwierdza badanie rozmaitych teogonii, które się psują w miarę jak się starzeją; z tego zaś faktu z pewnością trudno wyprowadzić wniosku o pierwotnym politeizmie. Ale więcej powiem, badanie najdawniej-

szych zabytków piśmiennictwa ludów semickich wyraźnie przekonywa, że większość tych ludów była monoteistyczna. Weźmy kilka przykładów zaczerpniętych z historyi ludów, które najwięcej miały stosunków z ludem hebrajskim.

1-o. W Egipcie widzimy politeizm panujący za czasów Mojżesza; ale zabytki hieroglificzne, o piętnaście wieków od tej epoki wcześniejsze, uczą, że w odległych tych czasach religia była co do swej istoty monoteistyczna: fakt to niezaprzeczony od czasu poszukiwań najznakomitszych egiptologów: Mariette'a, de Ronge'go, Pierret'a, Ebers'a i t. d. Jeszcze później nawet pod pewnemi formułami jakiegoś wyuzdanego politeizmu odnajdujemy pojęcie jednego Boga jedynego, wiecznego, którego bóstwa egipskie są tylko uosobionymi przymiotami.

2-o. Co się tyczy religii *assyryjsko-chaldejskiej*, to brak równie dawnych zabytków nie pozwala nam tegoż samego twierdzić o jej pierwotnej naturze; ale z badania napisów wynika ten fakt, że pod skorupą politeizmu, w Assyryi tak samo jak w Egipcie, było zasadnicze pojęcie jedności boskiej. Jeśli zaś jednego tego Boga przemieniono w wielu, stało się to podług zdania Maspero dla tego, że „każdy czyn boski, jaki Bóg wykonywał na materyi, uważano za czyn wykonany przez istotę odrębną i nadawano mu odrębną nazwę."

3-o. Monoteizm pierwotny pod pozorami bałwochwalczymi objawia się jeszcze w *Fenicyi*, w *Chanaan*, w *Syryi*. Politeizm zaś dla tego stał się potem religią tych ludów, że jedyny bóg, Baal, rozmnożył się w następstwie czasów: jeden i ten sam Baal, czczony w Tyrze, w Sidonie... stał się Baal-tsur, Baal-sidon i t. d.; co więcej, uważany w swych rozmaitych przejawach, stał się bożkiem Tanit, czyli twarzą Baala, Astartą i t. d. Takie jest zdanie uczonych, najbieglejszych w epigrafice fenickiej, takich: De Vogüé, F. Berger'a i t. d. Słowem, moglibyśmy odwrócić argument Soury'ego i powiedzieć: Wszystkie ludy semickie były początkowo monoteistyczne, a zatem i Hebrajczycy musieli być nimi również.

II. Skądinąd wszakże, sam Soury pojmuje dobrze, że powyższy ten dowód, choćby nawet był o tyle słuszny o ile jest błędny, nie mógłby wystarczyć na obronę postawionego założenia; to też próbuje bezpośrednio dowieść pierwotnego politeizmu Hebrajczyków; w tym celu wyszukuje w Biblii ustępów, które na swój sposób tłómaczy, i które jego zdaniem dowodzą, że Hebrajczycy nie mieli jednego tylko Boga. Abyśmy mogli ocenić znaczenie tego nowego argumentu, zbadajmy różne ustępy, przytaczane przez Soury'ego. 1-o. „Biblia, powiada on, przedstawia nam wielokrotnie Abrahamitów, jako bałwochwalców i politeistów... W księdze Jozuego ojciec Abrahama, Terah, podany jest jako poganin i politeista, zarówno jak jego przodkowie... Rachel zabiera bożki swemu ojcu... Jakób grzebie pod dębem w okolicach Sichem bożki, talizmany i amulety, należące do sług jego domu." Czegóż-to dowodzi?—oto tego, że w czasach, kiedy Abraham oddzielił się od Chaldejczyków, ci ostatni nie posiadali już w całej czystości pojęcia monoteistycznego, i że nawet sama rodzina Abrahama nie była wolna od błędu; ale to właśnie najzupełniej zgadza się z biblią i tłómaczy, dla czego Bóg wybrał Abrahama i oddalił go od kraju jego, aby zeń uczynić ojca wierzących. 2-o. Od Abrahama aż do Jezusa Chrystusa Hebraj-

czycy, pod wpływem sąsiednich politeistycznych ludów i rozpustnych a do bałwochwalstwa prowadzących zwyczajów, często wpadali w bałwochwalstwo.—Atoli fakt ten przez wszystkich przyznawany, żadną miarą nie dowodzi założenia Soury'go: Biblia przedstawia nam zawsze ten kult bałwochwalczy jako zbrodnię, jako *cudzołóstwo* i w najgorszych nawet czasach pozostaje zawsze część Izraelitów wierna prawdziwemu Bogu, podczas gdy przeniewiercy, ręką bożą dotknięci, rychło uznają swój błąd i powracają do Jehowy. Zauważmy wreszcie, że przywódcy narodu, ci którzy ten naród uosabiają, pozostają zazwyczaj monoteistami, przynajmniej aż do czasu schizmy, czyli aż do epoki właśnie, do której racyonalistowscy krytycy odnoszą powstanie monoteizmu u Hebrajczyków. Przeciw tej uwadze próbuje Soury przeciwstawić to, co nazywa bałwochwalstwem i wolnym politeizmem Dawida; przypuszczamy tu wszakże jakieś roztargnienie u Soury'ego, gdyż sam Dawid ze sto razy wspomina w swych psalmach o jedności Boga: „Któż Bogiem oprócz Pana?“ woła on w psalmie XVII. „Niemasz Boga oprócz ciebie.“ (2 Król. 7, 22).

3-o. Ludy semickie lubiły wprowadzać imiona swych bogów do nazw osób lub miejsc, jako części składowe tych imion własnych złożonych: tak np. w liście królów assyryjskich i babilońskich można odszukać wszystkich bogów chaldejskich: Assur w Assurbanipalu, Bel w Baltazarze, Adar w Adarpalassarze, Nebo w Nebukadnezarze etc.; toż samo w Fenicyi i w Egipcie. Z tego mamy jakoby wnioskować, że rozbiór imion hebrajskich dostarczy nam imion bóstw czczonych przez ten lud, i objaśni nas, czy hebreowie byli lub nie byli politeistami. Soury zajął się tym rozbiorem i powziął niby przekonanie, że politeizm był początkową religią Hebreów. Prawda, że imiona Jehowy *El* lub *Jah* wchodzą nader często w skład imion hebrajskich, nadawanych nawet królom bezbożnym, jak Achab lub królowie Izraelscy; ale w całej Biblii Soury odkrył trzy imiona, w skład których wchodzi nazwa Baala, i z tego wyprowadza wniosek, że Hebreowie czcili zarówno Baala jak Jehowę. Nam się wydaje, że te poszukiwania uwieńczone odnalezieniem trzech imion, mających niby wskazywać na bałwochwalstwo, przemawiają raczej na korzyść hebrajskiego monoteizmu aniżeli wielobóstwa. I jakież to zresztą są te imiona? Jedno Esbaal należy do syna Saulowego; drugie Meribbaal jest nazwą wnuka tegoż króla, a przytem imię to znaczy: *walka przeciw Baalowi;* nareszcie trzecie Jerubbal jest przydomkiem nadanym Gedeonowi po zburzeniu przezeń ołtarza Baalowego i oznacza ściśle: *walczący z Baalem;* nie ma w tem zaiste nic, coby udawadniało kult Izraelitów dla Baala. Co do miasta Baalath-Beer, które również cytuje J. Soury, zaiste trzeba szczególnej zawziętości na Hebreów, by ich czynić odpowiedzialnymi za nazwę nadaną tej miejscowości jeszcze przed zajęciem Palestyny przez Jozuego. Możnaby i nas z równą słusznością obwiniać o pogaństwo, ponieważ używamy wyrazów piorun, ład, lub przechowujemy nazwy Zelgoszczy, Małogoszczy, Rusałek etc. etc., które przecież były imionami bóstw pogańskich.

III. Bóg Hebreów bywa nazywany w Biblii kilku odmiennemi imionami a głównie *El* i *Jehovah;* z tego J. Soury i inni podług niego, a ostatnio Eichthal wyprowadzają wielobóstwo u Żydów. Ale zwykłe to zjawisko nadawania wielu imion jednej osobie i dla uspra-

wiedliwienia wniosku racyonalistów należałoby wykazać, że imiona, nadawane przez Hebreów bóstwu, nie były synonimami lecz oznaczały oddzielne osoby. To właśnie usiłują uczynić krytycy, twierdząc, że *El* i *Jehovah* oznaczały u Hebreów bóstwa odmienne.

1-o. *El*, podług J. Soury'ego, był Bogiem narodowym Hebreów aż do wyjścia z Egiptu, a ponieważ nazwę tę odnajdujemy w językach semickich pod formą *ilu*, racyonalista francuski wnioskuje stąd, że ten Bóg był temże samem najwyższem bóstwem, jakie czcili Assyrowie, Chaldeowie, Chananejczycy i inni. Przyznajemy, że *El* znajduje się w języku ludów pogańskich, lecz to się objaśnia zupełnie naturalnie, ponieważ i Soury nie przeczy, owszem wyraźnie utrzymuje, że „pojęcie Boga po assyryjsku wyraża się przez *Ilu*.“ Wyraz więc *El* czyli *Ilu* jest nazwą pospolitą bóstwa, a nie imieniem własnem, stosowanem do specyalnego boga dla wyróżnienia go od innych; podobnież jest rzeczą całkiem naturalną, że imię *El* odnajdujemy w języku wszystkich ludów, wierzących w istnienie Boga, bez względu na to, jaka była liczba i natura bóstw przez nich czczonych. Co większa, zwyczaj Assyro-Chaldeów dodawania imienia *Ilu* do imion wszystkich ich bóstw: Samas, Sin etc., daje do zrozumienia, że to imię musiało pierwotnie oznaczać ich jedynego Boga, i tem samem popiera nie politeizm Hebreów, lecz monoteizm nawet Assyryjczyków. Zachodzi wszelako inna trudność: najczęściej w biblii Bóg bywa nazywany nie *El* lub *Eloah* w liczbie pojedynczej, lecz *Elohim*—w mnogiej; od tego dla Soury'ego krok tylko pozostawał do zawnioskowania o politeizmie u Izraelitów, — jakoż postawił on go. Lecz ten argument upaść musi wobec następnych uwag: *a)* w dawnej hebrajszczyźnie znajdujemy *Elohim* wyłącznie in plurali; był to więc wyraz, jak tyle innych we wszystkich językach, którym brak liczby pojedynczej, plurale tantum: dla czego? Bardzo prawdopodobnie, jak mówi racyonalista Fürst, dla oznaczenia ogółu doskonałości nieskończonych, zawartych w pojęciu bóstwa, dla wyrażenia majestatu bożego. Cokolwiekbądź, nie da się stąd nic wysnuć przeciw jednobóstwu Hebreów. *b)* Kiedy biblia mówi *Elohim* w odniesieniu do bogów pogańskich, kładzie w liczbie mnogiej epitety do tego wyrazu się odnoszące, tudzież odnośne predykaty. Przeciwnie, kiedy jest mowa o Bogu, wyznawanym przez Hebreów, frazes w określnikach i orzeczeniu miewa formę pojedyńczą: na dwa tysiące z górą miejsc tej treści w biblii zaledwie cztery stanowią wyjątek, który zresztą łatwo się tłómaczy mimowolną i nader naturalną omyłką przepisywacza. *c)* Soury chce wmówić w nas, że aplikowanie liczby pojedyńczej do terminu *Elohim* jest poprawką wprowadzoną do biblii znacznie później po jej napisaniu. Ale przypuszczenie to jest niemożliwe wobec faktu, że Elohim używane jest jako atrybut (względnie predykat) do wyrazu Jehovah, niewątpliwie pojedyńczego. Mogło to być jedynie wskutek tego, że w wyrazie *Elohim*, acz będącym liczbą mnogą, Hebreowie zawierali również pojęcie Boga jedynego.

2-o. Co do *Jehovah*, lub poprawniej *Jahveh*, twierdzi Soury, że lubo wyraz ten oznaczał jedynego Boga, bóstwo to atoli było jednem z wielu, *Elohim;* bóstwem tem miało być światło, ogień, a wyobrażeniem jego — wół. To zapatrywanie przyjął także Eichthal w ogłoszonem niedawno studyum, drukowanem w *Revue de l'hi-*

stoire des réligions. Jakież daje na to zapatrywanie dowody? Oto że Jehovah objawił się Mojżeszowi w krzaku ognistym, że ogłasza swe prawo wpośród płomieni etc. Jeżeli to mają być dowody, to doprawdy nic łatwiejszego jak i nas oskarżyć o bałwochwalstwo: palimy świece, lampy, używamy żarzących się węgli przy incenzacyi, święcimy ogień w obrzędach kościelnych.—Ale oto inny fakt rzekomo również stanowczy. „Jahveh — mówi d'Eichthal — jest w kolumnie ognistej, która poprzedza i prowadzi Izraelitów przez pustynię.“ Owóż, ponieważ kolumna ta ognista we dnie staje się obłokiem, należałoby twierdzić, że Jehovah był dla Hebreów zarazem Bogiem-ogniem i Bogiem-wodą. Co do kultu wołu (cielca) sam krytyk przyznaje, i to nam wystarcza, że Biblia mówi o nim nie jako o przyjętym, ale jako o stanowiącym przedmiot zgrozy i wstrętu. — Przywiedźmy wreszcie ostatni, rzekomo rozstrzygający w tej sprawie, tekst biblijny. Oto co pisze krytyk: „Prorok Ozeasz, zapowiadając upadek Samaryi, mówi, że *porzucił Jahveh cielca jej, który zostanie zniszczony, poszarpany w strzępy* (VIII, 5 — 6). Czegoż dowodzić ma ten tekst? Jedynie, że Jehovah brzydzi się kultem cielca. Zresztą w tekście autentycznym, dokładnie oddanym przez Wulgatę, niema nawet wyrazu Jehovah.

Wogóle co do systemu racyonalistowskiego wysnutego z zastosowania wyrazu Jehovah zaznaczamy, że: 1-o teksty cytowane nie dowodzą niczego; 2-o jakim sposobem to pojęcie politeistyczne Jehovah mogłoby było się przeistoczyć w pojęcie tak nawskroś odmienne Jehowy jedynego, nieskończonego, stworzyciela świata, które jednak Eichthal jest zniewolony uznać w księgach proroków? „Jest-to mówi Eichthal, niezmiernie interesujące pytanie.“ Tak jest, niezawodnie. Chodzi tu tylko o to, jakim sposobem Jehovah mógł się stać przeciwnym samemu sobie! Niestety, krytyka musi przyznać, że podniesienie kwestyi nie jest jeszcze jej rozstrzygnięciem. 3-o. Samo imię Jehovah dowodzi, że ono oznacza Boga jedynego. Eichthal przeczy, by miał być jakikolwiek związek etymologiczny między terminem *Jehovah* i wyrazami: *eheie aszer eheie* „jam jest który jest“ (Exod. III, 14); zbijać tu przeciwnika, to przeciągać niepotrzebnie dyskusyę (patrz art. *Jehowa).* Zresztą, niezależnie od formuły, z jakiej podług biblii wynikł termin *Jehovah (Jahveh)*, pewną jest rzeczą, że egzegeci w przeważnej liczbie wyprowadzają ten wyraz od czasownika *havah* (być). Sam Eichthal nie może wskazać na inne jego źródło i tak kończy: w tym wypadku będzie on znaczył: *jest*, lub raczej: *sprawia że jest*, a zatem będzie wyrażał *byt* Κατ' εξοχὴν albo *Stwórca*“ I jeden i drugi sens zawiera w sobie z konieczności pojęcie Boga jedynego.

Oto w streszczeniu ulubiona teza obecnej krytyki i rozbiór takowej: przeminie ona jak tyle innych i kiedyś jeszcze w odległej przyszłości dzieci chrześcijańskie będą się uczyły z ksiąg Hebreów tego, o czem zapomnieli wielcy uczeni dzisiejsi, „Będziesz czcił i miłował Boga jedynego.“

Patrz: *Vigouroux*, *Bible et déconverts modernes* t. III.; *E. de Rongé*, *Conférences sur la religion des anciens Egyptiens* 1869; *Robiou*, *Annales de philosophie Chretienne*, Październ. 1882; *ks. de Broglie*, ibid. Listop. 1880.

X. L. P.

MORALNOŚĆ *(Istnienie, natura i podstawy prawa M'i).*—W ciągu wieków ubiegłych Kościół musiał ochraniać różne poszczególne pnnkta moralności; dziś zaś staje on wobec błędów, które uderzają na samo już istnienie, naturę i podstawy wszelkiej moralności. Błędy te są potępione raczej przez codzienne— od czasów apostolskich począwszy—nauczanie Kościoła, aniżeli przez uroczyste jakieś orzeczenia. Wiele jednak z tych błędów zaznaczył Pius IX w allokucyi na Konsystorzu w dn. 9 Czerwca 1862 r., a następnie powtórzył w *Syllabusie* (zdanie 2, 3, 4, 15 i 56). „Zwolennicy tej przewrotnej doktryny, powiada znamienity ten papież, utrzymują, że prawa moralne nie potrzebują sankcyi bożej, że niema żadnej konieczności, żeby prawa ludzkie stosowały się do prawa natury, albo żeby otrzymywały od Boga moc obowiązującą, a nadto rzeczeni ludzie utrzymują, że prawo boże nie istnieje wcale. Co więcej, zaprzeczają wszelkiego działania bożego na świat i na ludzi, a także zuchwale głoszą, że rozum ludzki, bez żadnego względu na Boga, jest jedynym najwyższym sędzią prawdy i błędu,—dobrego i złego; że on sam dla siebie jest prawem, i że on sam naturalnemi swemi siłami jest mocen zapewnić szczęście ludziom i narodom. Wywodząc wszystkie prawdy religijne z przyrodzonej siły rozumu ludzkiego, przyznają tem samem każdemu człowiekowi rodzaj prawa pierwiastkowego, na mocy którego może on swobodnie myśleć i mówić o religii, a Bogu oddawać cześć i kult taki, jaki podług swego uznania za najlepszy uważa.“ Kościół ustawicznie nauczał tych prawd, jakie w rzeczonym akcie wygłasza Pius IX. Prawdy te są następujące: 1-o Istnieją prawdziwe zobowiązania moralne, które krępują wszystkich ludzi; 2-o Zobowiązania te nie zależą wcale od sposobu widzenia każdej jednostki, ani od woli tych, co mają siłę w ręku, ani od woli tłumów, ale od wiecznych zasad dobra i przyrodzonego prawa, to jest od zasad ustanowionych przez mądrość i wolę bożą; 3-o Na mocy tych zasad człowiek pozostaje w zależności od Boga, który go stworzył; powinien on zatem poddawać się wszystkim prawom bożym, nawet tym, których konieczności rozum nasz nie widzi; powinien przyjąć i zachowywać religię, którą spodobało się Bogu nam objawić i do zachowywania podać.

Nie tu miejsce na udowadnianie tych ostatnich punktów; zajmiemy się tu tylko naturą, istnieniem i podstawami moralności. Podamy więc naprzód prawdziwą naukę o tym przedmiocie, a następnie wyłożymy i odeprzemy główniejsze nauce tej przeciwne błędy współczesne.

I. — Prawdziwa nauka o prawie moralnem.

Czy prawo to istnieje? Jaka jest jego natura? Jakim sposobem je poznajemy? Na jakich podstawach wspiera się ono? — oto pytania, na które pokrótce odpowiedzieć nam trzeba.

I. *Czy istnieje prawo moralne?*

Prawo moralne w ten sposób określić można: norma naszych czynów wolnych w odniesieniu ich do naszego ostatecznego celu. Względnie do tego, czy one są z nim zgodne czy nie, są one dobre lub złe, zasługujące lub niezasługujące. Otóż, że takie prawo istnieje, dowodem jest powszechne przeświadczenie wszystkich, wewnętrzne nasze przekonanie i inne rozmaite względy.

Wszystkie ludy mają pojęcie o obowiązku moralnym. „Nie opuszczając zupełnie dziedziny faktów, powiada Quatrefages *(L'Espèce humaine* ch. XXXIV), starannie unikając wszelkiej filozofii i teologii, z najzupełniejszą pewnością twierdzić możemy, że niema społeczeństwa lub zwykłego stowarzyszenia ludzkiego, w któremby pojęcie dobrego i złego nie tłómaczyło się przez pewne czyny, uważane przez członków tego społeczeństwa lub tego stowarzyszenia za moralnie dobre lub za moralnie złe. Pomiędzy złodziejami, a nawet między samymi rozbójnikami morskimi złodziejstwo bywa uważane jako czyn ujemny, a niekiedy jako występek, i surowo bywa karane, szpiegostwo piętnowane bywa niesławą i t. d.“ Przypomniawszy, że John Lubbock przypuszcza, iż dzicy nie posiadają poczucia moralności, Quatrefages wykazuje, że pisarz ten się myli; stwierdza przytem, że u ludów najbardziej cywilizowanych zdarzają się czyny nie mniej niemoralne od tych, jakie się dzikim zarzuca, a u dzikich zdarzają się cnoty podobne do cnót europejczyków, następnie zaś tak kończy: „Słowem, o ile boleśnie przyznać *złe moralne* u szczepów, u narodów, które do najwyższego stopnia podniosły oświatę społeczną, o tyle radośnie jest stwierdzić *dobre* u plemion najbardziej zacofanych, i widzieć to dobre u nich połączone razem z tem, co bywa najbardziej podniosłego i najszlachetniejszego w świecie. Nigdzie też nie uwydatnia się widoczniej zasadnicza tożsamość natury ludzkiej.“ Wszyscy zatem ludzie przyznają istnienie prawa moralnego.

Skoro zaś każdy z nas zapyta siebie samego, nie będzie mógł ani chwili wątpić, że krępuje go toż samo prawo. Ono to zabrania nam często czynić tego, co nam podsuwa własne wyrachowanie, a gdyśmy mieli nieszczęście w ważnej rzeczy naruszyć jego zakazy, wyrzuca nam to jako występek. Przypuśćmy, żeśmy zamordowali przyjaciela, że morderstwo to dostarczyło nam bogactw, zaszczytów, przyjemności; że wszystko nam się uśmiecha, że nikt nie wie o występku naszym i że jesteśmy najzupełniej pewni bezkarności. Czy moglibyśmy wówczas być szczęśliwi? Nie, gdyż sumienie nasze gorzko wyrzucać nam czyn nasz będzie. A dla czego wyrzucać nam go będzie? Dla tego, że wiemy, iż morderstwo jest zbrodnią, jakiekolwiek przynosiłoby nam ono korzyści. Nasze zatem przekonanie wewnętrzne stwierdza istnienie prawa moralnego.

Na potwierdzenie tych dowodów mnóstwo posiadamy danych. Boć skoro przypuszczamy, że jesteśmy wolni (ob. art. *Wolna wola)*, to czyż nie trzeba, aby jakieś prawo wskazywało nam to, co czynić winniśmy? inaczej bowiem wolność ta byłaby ciągłą przyczyną nieporządków.

Przypuśćmy, że prawo moralne nie istnieje, to wówczas jakże będzie mogła istnieć społeczność? Albo więc wszystkie stosunki społeczne rządziłyby się siłą i przymusem, a my, jako członkowie tegoż społeczeństwa, sprowadzeni-byśmy byli do zwierzęcego niewolnictwa, albo też moglibyśmy działać podług naszego upodobania, a wtedy społeczeństwo samo ani jednej doby istnieć-by nie mogło. Aby zatem mogły istnieć społeczeństwa, trzeba aby istniało prawo moralne.

Prawo to jeszcze jest konieczne dla tego, aby wolna wola nasza nie usuwała się od uległości dla swego Stwórcy, i aby Bóg nie był pozbawiony swego najwyższego panowania; jakże bowiem mo-

głoby się to panowanie wykonywać nad stworzeniami, od wszelkiego przymusu wolnemi, gdyby ich nie krępowało prawo moralne?

II. *Jaka jest natura prawa moralnego?*

Liczne są i różnorodne obowiązki, ciążące nad ludźmi w imię prawa moralnego. Między obowiązkami tymi rozróżnić można przedewszystkiem te, które wynikają z praw pozytywnych, i te, które wynikają z prawa naturalnego. *Prawa pozytywne* ustanowiła albo wolna wola Boża, albo prawodawcy ludzcy. Takie było np. prawo, nakazujące żydom obrzezanie, lub prawo, które przepisywało wspólny posiłek Spartanom. Tego rodzaju prawa, jak każdy rozumie, względnie do miejsc i do czasu, zmieniać się muszą podług woli Bożej i prawodawców ludzkich. Przeciwnie zaś, prawo naturalne nie zależy od samowolnej woli ludzkiej; opiera się ono na samej naturze rzeczy. O tyle tylko może ono się zmieniać podług miejsc i czasów, o ile zmieniają się same rzeczy, do których się ono stosuje. Można nawet w tem prawie rozróżnić pewną grupę zasad, które się absolutnie zmieniać nie mogą, gdyż nie zmieniają się rzeczy, do których się te zasady odnoszą. Zasady ściśle zespolone z niezmienną istotą rzeczy nazywamy pierwszemi zasadami prawa naturalnego. Jedną z takich zasad jest przedewszystkiem to prawo ogólne: *Obowiązkiem jest czynić dobrze, a unikać złego.* Zasadami drugorzędnemi nazywają się te, które obejmują w sobie warunki, zmieniać się mogące.

Otóż te pierwsze zasady stanowią podstawę prawa moralnego; wszystkie drugorzędne przepisy naturalne są tylko zastosowaniem zasad pierwszych, a przepisy pozytywne — zasad tych rozszerzeniem.

Powiadamy, że drugorzędne przepisy naturalne są tylko zastosowaniem zasad pierwszych; gdyż aczkolwiek, jakeśmy to widzieli, przepisy drugorzędne obejmują w sobie warunki, które się zmieniają, niemniej jednak i one opierają się na istocie rzeczy. I rzeczywiście, przepisy te o tyle tylko nakazują lub zakazują jakiegoś czynu, o ile on jest dobry lub zły względnie do okoliczności; tymczasem zaś, o tem że czynność jakaś jest dobra lub zła względnie do okoliczności, sądzić możemy tylko na mocy zasad, które stanowią o tem, co jest dobre i o tem co jest złe; a zatem wszystkie drugorzędne prawa naturalne wynikają z pierwszych zasad prawa moralnego.

Powiedzieliśmy również, że prawa pozytywne są tylko rozszerzeniem prawa naturalnego. Bo rzeczywiście, prawa pozytywne nie mogą nic przepisywać, coby się prawu naturalnemu sprzeciwiało, i wtedy tylko bywają sprawiedliwe, kiedy je uzupełniają. Z tego też prawa naturalnego nabierają one mocy obowiązującej, muszą bowiem być stanowione przez Boga, albo przez prawodawców, przyobleczonych w prawowitą władzę; tymczasem leży to w naturze rzeczy, że same tylko te prawa obowiązują, które są ustanowione przez Boga, albo przez ludzi, należytą władzą obdarzonych; a zatem prawa pozytywne obowiązują na mocy prawa naturalnego.

Po tych przedwstępnych uwagach nie trudno zrozumieć, że przedewszystkiem zależy na zbadaniu natury tych właśnie pierwszych zasad prawa naturalnego; z nich-to bowiem wszystkie inne prawa moralne nabierają znaczenia i moralnego swego charakteru.

Otóż, pierwszą cechą tych zasad jest ta, że są one powszechne

i niezmienne, i za takie bywają uważane. Zastosowanie ich podług okoliczności zmieniało się i zmienia, ale same w sobie bywały one przyjmowane przez wszystkie ludy dawne, jak przyjęte są przez ludy nowożytne; zarówno dziki człowiek Afryki środkowej, jak najoświeceńszy Europejczyk zasady te uważa za święte i schyla głowę przed niemi. Co więcej, wszyscy uważają te zasady za niezmienne. Nie można pojąć, aby je można było kiedy naruszyć. Znaczy to, że one rzeczywiście są zespolone z istotą rzeczy, a gdy idzie o rzeczy, które się nie zmieniają, to obowiązki koniecznie z nich wypływające zmieniać się też nie mogą.

Tak więc, do niezmiennej istoty rzeczy należy, aby Bóg był najwyższym Panem i Stwórcą naszym, a zatem dla wszystkich ludzi jest-to obowiązek nigdy nieprzedawniony, aby Boga czcili i Jemu ulegali; do istoty rzeczy należy, abyśmy mieli pewne poszanowanie dla naszej natury, są przeto pewne obowiązki względem nas samych, które absolutnie wszystkich krępują; stworzeni jesteśmy do życia w społeczeństwie, społeczeństwo znów nie może istnieć bez pewnych obowiązków i praw, a przeto w naturze rzeczy leży, abyśmy szanowali prawa tych, z którymi razem żyjemy, i abyśmy spełniali pewne obowiązki względem bliźnich naszych. Samo również stosowanie tych zasad jest niezmienne, w tem mianowicie znaczeniu, że przy tych samych okolicznościach natura rzeczy wkłada na nas te same obowiązki. Odnośnie zaś do praw pozytywnych, to aczkolwiek one się zmieniają, zasady jednak, na których są wsparte, nie zmieniają się wcale; zawsze bowiem obowiązani jesteśmy posłuszeństwo Bogu i tym, którzy mają prawowitą władzę odnośnie do rzeczy, jakie nam mają prawo przepisywać.

Inną cechą prawa moralnego jest to, że ono jest bezwzględne i od naszej woli, a w pewnej mierze i od wszelkiej w ogóle woli niezależne. Prawda, że pewna część obowiązków, jakie nam to prawo nakłada, zmienia się względnie do rozmaitych okoliczności i prawodawstw, ale z chwilą, gdy te obowiązki istnieją, są one ponad wolę naszą. Bardzo-bym np. pragnął, aby ten lub ów obowiązek nie ciążył na mnie, mogę go nawet naruszyć i burzyć się przeciw niemu; ale w moim rokoszu i nieposłuszeństwie mam wewnętrzną świadomość niespełnionego obowiązku; tem samem przeto uznaję, że pomimo mej woli ciąży nademną prawo moralne.

Prawo to, podług nauki większości teologów katolickich, w istocie swej nie zależy nawet od wolnej woli Pana Boga. Prawo to rzeczywiście obejmuje istotę rzeczy, których prawda jest wieczna. Pan Bóg miał wolność stworzenia nas lub nie stworzenia; miał wszelką swobodę umieszczenia nas w warunkach, w jakich obecnie żyjemy, lub w warunkach zupełnie innych; ale z chwilą, kiedy nas uczynił tem, czem jesteśmy, jest rzeczą konieczną, abyśmy mieli obowiązki nadewszystko względem Niego: do istoty rzeczy bowiem należy, abyśmy mieli taki stosunek względem Niego, jaki powinien zachodzić pomiędzy stworzeniem a jego Stwórcą.

Inna znów cecha prawa moralnego, która mu nadaje naturę prawa i która się zbliża do cechy przed chwilą rozważanej, jest ta, że prawo moralne ciąży na nas jako obowiązujące. Prawo to jest zasadą, którą rozum nasz zna, ale którą zna jako obowiązek, któremu wolna wola nasza w postanowieniach swych ulegać powinna;

a przecież istota wolnej woli naszej polega na możności rządzenia sobą podług swego upodobania. Moralne to prawo zatem nie działa na naszą wolną wolę przymusowo, tak jak prawa fizyczne działają na jestestwa bezwolne, lub jak prawa logiki działają na nasz umysł; one innym sposobem ciążą nad naszym umysłem. Prawo to umysłowi naszemu powiada: „Możesz czynić wszystko co zechcesz, ale ta lub owa czynność byłaby zła i porządkowi oraz naturze rzeczy przeciwna, ta zaś lub owa inna czynność byłaby dobra; jesteś obowiązany unikać czynności złej, powinieneś się zdecydować na czynność dobrą.“ Najlepiej wytłómaczymy tę cechę obowiązku moralnego, gdy się odwołamy do wewnętrznego przekonania wszystkich ludzi; wszyscy bowiem rozumieją ten głos wewnętrzny, który im zabrania tego co złe, a zaleca to co dobre, zostawiając im całkowitą wolność fizyczną oświadczenia się za złem lub dobrem. Obowiązek zatem jest tej natury, że tylko tego dotyczyć może, co jest wolne. To też św. Tomasz naucza, że cel nasz ostateczny, szczęśliwość wieczna, względem której nie jesteśmy wcale wolni, z koniecznością nam jest postawiony (ob. art. *Wolna wola)*, podczas gdy wszystkie środki osiągnięcia tego celu, których wybór nam pozostawiono, są dla nas obowiązkowymi. Takie pojęcie obowiązku różni się nieco od pojęcia nowożytnego, ale wydaje się nam daleko bardziej zgodnem z prawdą. — Można również dostrzedz różnicę pomiędzy obowiązkiem a innemi zwykłemi pobudkami czynów naszych. Te ostatnie najczęściej zachęcają nas do działania w imię naszej własnej korzyści, obowiązek zaś pobudza nas w imię dobra; to też akt moralny jest w istocie swej bezinteresowny.

Ostatnią wreszcie cechą prawa moralnego jest ta, że ono obowiązuje tak, jako mające za sobą sankcyę; to jest że ono we wszystkich budzi to przekonanie, iż czynności przez to prawo zalecane, są zasługujące, a czynności przez nie zabraniane, są niezasługujące, innemi słowy, że zachowanie tego prawa ma być nagradzane, a naruszenie go — karane. Tej cechy prawa moralnego wymaga sumienie wszystkich ludzi, zarówno jak obowiązek, który tło tego prawa stanowi. Wobec zbrodniarza szczęśliwego i wobec człowieka cnotliwego ale nieszczęściem przywalonego, każdy z nas czuje, że stoi wobec jakiegoś nieporządku, który długo trwać nie powinien, że zbrodnia zasługuje na karę, a czyny dobre godne są wynagrodzenia. Większość twierdzi, iż rzeczywiście tak będzie, jeśli nie w tem, to w przyszłem życiu (ob. art. *Nieśmiertelność duszy);* wszyscy mówią, że tego dobro i porządek wymaga. Znaczy to zatem, że ponieważ dobro zgadza się z porządkiem i z istotą rzeczy, podczas gdy zło im jest przeciwne, przeto dobro, podług naszego rozumu, ma prowadzić człowieka do jego celu, a zło ma go odeń odwracać; celem więc człowieka jest szczęście. A zatem do istoty rzeczy należy, albo innemi słowy, sprawiedliwą jest rzeczą, aby ten, co czyni dobrze, był szczęśliwy, a ten co czyni źle, aby nie osiągał szczęścia. Tym tedy sposobem rozum zgadza się ze świadectwem powszechnego przekonania, że prawo moralne powinno mieć pewną za sobą sankcyę.

Te są tedy w streszczeniu główne cechy prawa moralnego: jest ono powszechne i niezmienne, absolutne i niezależne od na-

szej woli; rodzi ono obowiązek, który krępuje naszą wolną wolę po za wszelką pobudką własnego osobistego dobra; wreszcie czynności, które ono zaleca lub których zakazuje, powinny mieć za sobą pewną sankcyę, aby przepisy sprawiedliwości były zachowane.

Po tem wszystkiem, co się powiedziało, nie trudno będzie rozwiązać dwa dosyć często stawiane w tym przedmiocie zarzuty.

Powiadają, że przepisy moralności się zmieniły, że one się bezustannie zmieniają podług różnicy miejsca i czasu. Wszak ludzie dzicy uważają to za rzecz znakomitą, co oświeceni traktują jako zbrodnię. Taki jest zarzut, a oto odpowiedź:

Pomimo najsprzeczniejszych przesądów, zarówno dzicy jak europejczycy zgodnie przypuszczają, że są zbrodnie i są czyny cnotliwe. Jeśli się zaś nie zgadzają w uznawaniu tej lub owej czynności za dobrą lub złą, zależy to niekiedy od przewrotności ich zmysłu moralnego, ale także i od zmiany okoliczności. To co było dobre w jednym czasie, może się stać złem w innym czasie, dla tego, że okoliczności się zmieniły. U ludów koczowniczych ziemia należy do wszystkich, a każdy czyni dobrze, gdy ją zagarnia, aby ją uprawiać; u nas zaś przeciwnie, jest ona własnością osobistą, a złodziejstwem będzie pozbawiać jej tych, którzy ją posiadają. Toż samo się dzieje z wielu innemi rzeczami. Czyż można wnosić z tego, że prawo moralne się zmienia? Wcale nie! Zasady jego pozostają zawsze niezmienne; znajdują one jednakowe zastosowanie wszędzie, gdzie warunki są te same; ale muszą się stosować w sposób odmienny a niekiedy nawet przeciwny, gdy okoliczności są różne. Niesłusznie zatem zaprzeczanoby cechy niezmienności i powszechności prawa moralnego dla tego, że się prawodawstwa i obyczaje ludów zmieniają. Znaczyłoby to bowiem to samo, co zaprzeczać niezmiennego i powszechnego charakteru geometryi na tej podstawie, że woda, która zajmowała centymetr kwadratowy przestrzeni w stanie ciekłym, zajmuje obszar daleko znaczniejszy w stanie gazowym.

Zaprzeczają także moralności chrześcijańskiej, że jest moralnością interesowaną, gdyż zachęca do dobrego obietnicą nagrody, i odwraca od złego groźbą kar w życiu przyszłem. Zarzut ten może się przedstawiać dwojako. Albo będzie nam ktoś zarzucał, że przypuszczamy, iż prawo moralne powinno mieć jakąś sankcyę, albo też, że przedstawiamy nagrodę i karę ze strony Boga, jako jedyną pobudkę, mającą nakazywać zachowywanie prawa moralnego.

Jeśli nam kto zarzuci, że prawo moralne powinno posiadać pewną sankcyę, to zarzut ten spada na sam rozum ludzki i na samą istotę rzeczy. Sprawiedliwość bowiem wymaga, aby zbrodnia była karana a cnota nagradzana. My zaś tu stwierdzamy to tylko, czego sprawiedliwość wymaga.

Jeśli zaś kto zarzuci Kościołowi, że wiedzie ludzi do dobrego albo oddala ich od złego przy pomocy pobudek interesowanych i zasługę niszczących, to mu odpowiemy w ten sposób: 1) Kościół, zwracając się do tłumów, wśród których miewa więcej grzeszników do odwrócenia od grzechów, aniżeli świętych do pociągnięcia ku wyższej doskonałości, musi się posługiwać wszystkiemi środkami, jakie ma w swem ręku, by mógł złemu przeszkodzić. Wiedzą dobrze ci, co znają naturę ludzką, że dużo jest dusz takich, dla których całkiem bezinteresowne pobudki pozostałyby bezsilne wobec konieczności

sprowadzenia ich z drogi grzechu; jakoż Kościół zwraca się do wszystkich ludzi i pracuje zarówno nad usuwaniem złego, jak nad zachęcaniem do spełniania dobrego. 2) Kościół przedstawia duszom wszystkie bez wyjątku rozumne pobudki, które mogą je skłonić do cnoty. Obok zapowiedzi kary i nagrody w życiu przyszłem, podaje on pod naszą uwagę wszystko to, co zgrozą grzechu przejąć nas może, albo zachęcić do poszanowania cnoty i do miłości bożej. 3) Zresztą, sankcya życia przyszłego, jaką nam Kościół przedstawia, nie tylko polega na cierpieniach i na pociechach; największą karą piekła, według nauki katolickiej, jest pozbawienie duszy najwyższego dobra, t. j. Boga; istotą zaś wiecznego szczęścia wybranych jest oglądanie i miłowanie tegoż Boga. To też gdy opowiadacze Ewangelii pobudzają do spełniania dobrego strachem kar piekielnych i nadzieją radości niebieskich, każdy z wiernych znajduje w tych uwagach pobudki o tyle więcej podniosłe i bezinteresowne, o ile on sam jest więcej posunięty w cnocie. W rozumieniu świętych, niemasz nic bardziej przerażającego w piekle nad wieczne postradanie Boga, i nic bardziej pożądanego w niebie nad posiadanie tego nieskończonego dobra. Tak więc pobudki, zaczerpnięte z owej odwiecznej sankcyi, przedstawiają się duszom, zdolnym do wyższej doskonałości, przedewszystkiem ze strony bezinteresownej; przeciwnie zaś, to co trąci interesownością w tych pobudkach, dotyczy dusz, które trzeba prowadzić do unikania grzechu śmiertelnego. Pobudki te zatem stosują się do różnych potrzeb wszystkich dusz wiernych, stanowiących Kościół. Dodajmy nadto, że człowiek, stworzenie rozumne, dążyć ma do celu ostatecznego, to jest ma go posiadać i starać się go osiągnąć. Jest-to pierwszy z obowiązków każdej istoty ludzkiej. Kościół przeto, pobudzając nas do zachowania prawa moralnego przez wzgląd na cel nasz ostateczny, popycha nas do uczuć i czynów, jakie przepisuje nam rozum i sama natura.

III. *Jakim sposobem poznajemy prawo moralne?* Czy prawa pozytywne są prawami boskiemi czy ludzkiemi, poznać można tylko za pomocą formalnego nauczania; a zatem dla okazania nam praw pozytywnych, zamkniętych w Objawieniu chrześcijańskiem, potrzebne było objawienie (ob. art. *Religia*).

Odnośnie do praw naturalnych, rozum pozostawiony sam sobie, nie wystarcza do okazania ich wszystkich wielkiej masie ludzi z całą pewnością, łatwością i bez żadnej przymieszki błędu. To też konieczne było dla ludzi objawienie, aby całkowicie poznać mogli obowiązki, nawet obowiązki naturalne.

Nie mniej jednak rozum nasz, pozostawiony swym własnym siłom, wystarcza do poznania pierwszych zasad moralności. Taka jest nauka św. Tomasza i wszystkich teologów katolickich, tak dalece, że gdy tradycyonaliści zwalczać ją zaczęli, stanęli w sprzeczności z nauką Kościoła.

Zachodzi atoli pytanie, przy pomocy jakich-to władz dochodzimy do tego rozumowego poznania prawa naturalnego? Podług zdania św. Tomasza z Akwinu, pierwszą zasadę moralności: *Należy czynić dobre a unikać złego*, objawia nam bezpośrednio nasz rozum, (który, pod tym względem uważany, zowie się synderezą), jako pierwszą zasadę w porządku spekulatywnym. Tylko, że rozum nasz objawia nam tę pierwszą zasadę jedynie na wprost, jeśli tak można

powiedzieć, pod działaniem poszczególnych wypadków, do których się ta zasada stosuje. Tak np. poznanie Boga daje nam możność zrozumienia, że jesteśmy zależni od Niego; stosunek nasz do naszego ojca, matki, innych ludzi, okazuje nam zobowiązania względem innych nam podobnych. Trzeba i to dodać również, że daleko prędzej się posuwamy i daleko dalej w tem rozumowem poznaniu pierwszych zasad i zastosowań prawa naturalnego idziemy, im silniej wspomagają nas wskazówki tych, co nas otaczają, i religijne nauczanie. Dla tego też właśnie, że trzeba, abyśmy w ten sposób byli wspomagani, objawienie chrześcijańskie jest rodzajowi ludzkiemu moralnie konieczne, aby go wprowadziło w posiadanie i umożliwiło mu utrzymanie wszystkich prawd moralności naturalnej, aczkolwiek każda z nich nie byłaby wyższa po nad rozum człowieka.

IV. *Podstawa prawa moralnego.*

Wykazaliśmy wyżej, jaka jest natura i jakie są cechy moralności; z tego zaś nie trudno będzie zawnioskować, że podstawy tego prawa szukać trzeba w Bogu, a nie w nas samych. Prawda, że władze, któremi poznajemy prawo moralne, są w nas, ale prawo moralne jest czemś różnem od tych władz niezależnem; jest ono przedmiotem, nie zaś skutkiem naszego poznania; rozum nasz je poznaje, ale go nie urabia; w Bogu zatem jedynie znaleść można prawa tego podstawę.

I rzeczywiście, widzieliśmy, że prawo to wynika z istoty rzeczy, i że dla tego-to właśnie jest ono niezmienne, powszechne, bezwzględne i od naszej woli niezależne. Otóż, któryż-to rozum jest prawidłem i modłą istoty wszystkich rzeczy? Rozum Boży. A dla czego istota rzeczy jest niezmienna i wieczna? Z powodu właśnie rozumu bożego.

A zatem w rozumie-to bożym, albo mówiąc językiem teologów, w prawie-to wiecznem szukać trzeba najwyższej reguły dobrego i złego, jako też podstawy prawa moralnego, o którego istnieniu zapewnia nas sumienie nasze. Nie mówimy, że ta reguła zależy od woli bożej, nie; gdyż podług nauki św. Tomasza, istnieje ona w rozumie bożym, który jest regułą czyli modłą dobrego, a jeśli wola boża chce dobrego, to chce ona go dla tego, że rozum widzi, iż ono jest dobre. Prawda, że z pośród stworzeń, których istotę widzi Bóg w swej nieskończonej myśli, w mocy bożej było powołać do istnienia te, które Bóg chciał (ob. art. *Stworzenie);* ale z chwilą, kiedy Bóg postanowił je stworzyć, prawa, jakiemi się te stworzenia rządzą, są stałe przez to pojęcie, jakie Bóg z konieczności ma o ich istocie. Prawo zatem naturalne urabia się na samej myśli bożej, która jest jego podstawą. Taka jest przynajmniej nauka św. Tomasza z Akwinu.

Tym sposobem tłómaczy się to, co błędne teorye, o których później powiemy, uzasadnić nie zdołają, a mianowicie, że mamy pewne obowiązki moralne nietylko względem nas samych i względem swego Stwórcy, ale nadto jeszcze względem ludzi nam podobnych. Zgodnie z planem bożym, ludzie mają żyć w społeczeństwie i jedni z drugimi mają mieć relacye, na jakie pozwala stan socyalny. Ten plan boży narzucony jest wolnej woli naszej przez prawo moralne; z czego wynika, że prawo to obowiązuje nas do kochania wszyst-

kich ludzi, i do szanowania ich praw i przywilejów. Gdy więc wypełniamy te obowiązki, poddajemy się nie ludziom, którzy są nam równi, lecz prawu bożemu.

Inną cechą prawa moralnego jest ta, że ono obowiązuje i że rozkazuje bezwzględnie. Tymczasem, czy mógłby człowiek sobie samemu rozkazywać? albo jeśli mu rozkazuje prawo moralne, to czyżby nie zależało od samego człowieka zmieniać na własną korzyść rozporządzenia tego prawa? Bynajmniej, obowiązek może nam być nałożony tylko przez wolę, któraby była modłą woli naszej i któraby miała bezwzględne prawo nad nami. Wolą tą nie może być inna wola, tylko wola Boża, która chce i nakłada wszystkie prawa, których konieczność uznaje nieskończony rozum boży. A zatem, jeśli widzimy, że obowiązek nas krępuje i że wolna wola nasza nie powinna się wykonywać bez pewnej modły, dzieje się to skutkiem tego, że rozumiemy, iż jesteśmy istotami z natury swej ograniczonemi i zależnemi.

Stwierdzając istnienie prawa moralnego, stwierdzamy tem samem, że mamy nad sobą pana. Tego pana, który jest Bogiem, znamy więcej lub mniej dobrze, względnie do pojęcia, jakie mamy o bóstwie, a możemy nawet zupełnie wątpić o istnieniu Boga; ale i wtedy nawet przed nim-to samym bezwiednie uchylamy czoła, gdy ulegamy powadze praw, jakie on nam nakłada.

Ostatnią wreszcie cechą prawa moralnego jest ta, że w zakresie sprawiedliwości, wymaga ono pewnej sankcyi. Ale któż będzie mógł stosować tę sankcyę, której wymaga sprawiedliwość? Czy człowiek, który się sam karać będzie lub wynagradzać za swe błędy lub czyny cnotliwe? Nie, gdyż pomimo wyrzutów sumienia, jakie go męczą niekiedy, człowiek wzdycha do szczęścia i goni za niem zawsze, nawet wtedy, gdy jest rzeczywiście winien. Czyż więc tę sankcyę stosować będzie społeczeństwo? Ma ono wprawdzie w swem ręku opinię, która ocenia dobre a piętnuje złe; za pewne czyny ma odpowiednie kary albo ponętne nagrody; ale jakże często myli się ono w swych wyrokach, a ileż-to bywa czynów tajemnych, których nie może powołać przed swój trybunał! A przecież sprawiedliwość wymaga, aby wszelki czyn zasługujący zostawał nagradzany, a każde wykroczenie ukarane. Któryż-to więc sędzia rozpozna moralną wartość wszystkich naszych czynów? Kto sprawiedliwie odważy część odpowiedzialności, jaką mamy w rozmaitych postanowieniach naszych? Kto zarządzi wypadkami, czasem i ludźmi w ten sposób, aby każdy otrzymał to, co mu się należy? Sam tylko Bóg może to uczynić. Aby ta sankcya była stosowana, jak tego sprawiedliwość wymaga, absolutnie trzeba, aby sam Bóg ją stosował. W innem miejscu dowodzimy (ob. art. *Nieśmiertelność duszy*), że jeśli Bóg nie czyni tego w czasie, czynić to będzie przez całą wieczność.

Jakąkolwiek tedy cechę moralności rozważać będziemy, zawsze w Bogu szukać trzeba będzie praw tych podstawy i uzasadnienia. Jeśli się rozważa to prawo jako wyraz dobrego i złego, to modłą jego będzie rozum nieskończony; jeśli się zważy na jej cechę obowiązkowości, to źródło jej w woli znajdziemy; jeśli zapytamy, jak może być urzeczywistniona sankcya praw moralnych, jakiej wymaga sprawiedliwość, to sam tylko Bóg posiada należytą wiedzę, spra-

wiedliwość i siłę, by nadać powagę tym uprawnionym wymaganiom. A zatem w Bogu tylko samym znajduje prawo moralne swą modłę, swą podstawę i swe uwieńczenie.

II. Nowożytne błędne systemy o naturze i podstawach prawa moralnego.

Wiele z tych systemów powstało z błędnej metafizyki. Najdziwaczniejszym z nich jest *pessymizm*, o którym mówimy w artykule oddzielnym. — Inne znów systemy, które zbadać musimy, są wnioskami z błędnych teoryi o pochodzeniu idei, czyli pierwszych zasad rozumu. Jedne pochodzą z sensualizmu: widzą też one w prawach moralnych same tylko dane doświadczalne; inne znów wyprowadzają się z subjektywizmu Kanta i uważają prawa moralne jako pewne dane *à priori*, przy tworzeniu się których doświadczenie wcale nie bierze udziału.

Wszystkie te systemy w tem jednem się schodzą, że poszukują modły i podstaw prawa moralnego po za Bogiem. Pozwolimy tu sobie wyłożyć i odeprzeć główniejsze ze wspomnianych teoryi.

I. Systemy, które się wiążą z sensualizmem i uważają dane moralności za czysto doświadczalne.

Systemów tych rozróżniamy pięć, które w zabobonach współczesnych zajmują miejsce dosyć poważne: 1) *utylitaryzm* Benthama, który dobro każdego poszczególnego osobnika sprowadza do dobra wszystkich; 2) *utytitaryzm induktywny* Stuarta Mill'a, który szuka wyjaśnienia prawa moralnego w assocyacyi, czyli w kojarzeniu się naszych wrażeń; 3) *moralność ewolucyonistowska* Herberta Spencer'a, który tegoż wyjaśnienia poszukuje w teoryi transformizmu i ewolucyi; 4) *moralność pozytywistów francuskich*, którzy wyjaśnienia prawa moralnego szukają w dążnościach i w prawach fizyologicznych; 5) *moralność niezależna*, która pragnie zakładać moralność po za wszelką metafizyką, po za wszelką teodyceą i wszelką religią.

1-o *Utylitaryzm Benthama.*

Wyjaśnienie. Utylitaryzmem nazywamy teoryę, która zasady moralności zakłada na korzyści, (*utilitas* = korzyść), i podług której dobro moralne jest to tylko, co dla nas jest korzystne, to jest co nam zapewnia przyjemność. Teoryę tę rozwinął Bentham w sposób bardzo zręczny i doniosły. Aby wytłómaczyć rozmaite przepisy prawa moralnego, utrzymywał, że największe dobro każdego człowieka jest jednocześnie największem dobrem większości ludzi. Trzeba zatem wyrachować, jakie jest największe dobro, to jest największa summa przyjemności, aby orzec, jakie jest dobro moralne. Ułożył też Bentham pewien rodzaj arytmetyki uczuć przyjemności, w której ocenił rozmaite pierwiastki tych ostatnich, natężenie ich, trwałość, pewność, pokrewieństwo i t. p., jako też podał sposoby poznania ich ilości. Podług jego systemu wtedy istnieje moralność, gdy ostateczna wypadkowa jakiegoś czynu była tak dobrze obrachowana, że czyn ten przyniósł największą ilość przyjemności; jeśli zaś ostateczny rezultat czynu był źle obliczony, wtedy jest niemoralność.

Odparcie tego systemu. System ten jest pozbawiony dowodów, i nie wyjaśnia prawa moralnego. 1-o Pozbawiony jest dowodów: gdyż Bentham żadnych nie podaje dowodów na poparcie swego twier-

dzenia, że korzyść każdego osobnika odpowiada największemu dobru większości ludzi; twierdzenie to jego jest widocznie błędne dla każdego, kto zaprzecza nagrody w życiu przyszłem. Co się zaś tyczy podstaw jego arytmetyki przyjemności, to są one zanadto dowolne; gdyż różne są rodzaje różnych przyjemności, i nie można ich wzajem porównywać, jak się porównywa ilości matematyczne.

2-o System ten nie wyjaśnia prawa moralnego. Boć w rzeczywistości nie tłómaczy on ani cechy bezwzględności i niezmienności tego prawa, ani obowiązku, jaki ono nakłada. Cóż to mnie bowiem obowiązuje do poszukiwania tego, co mi dostarcza najwięcej przyjemości? Wszak moralność oparta na korzyści własnej nie jest oczywiście tą moralnością, jaką ja odczuwam w głębi mego sumienia.

2-o *Induktywny utylitaryzm Stuarta Mill'a.*

Wyjaśnienie. Stuart Mill należy do szkoły assocyacyonistów. (Ob. ten art.) Tłómaczy zatem tworzenie się naszych pojęć moralnych indukcyą czysto doświadczalną. Podług zaś teoryi assocyacyonistów, jako zasady powszechne uważamy te stosunki, jakie często przez doświadczenie poznajemy i jakim przypisujemy cechę bezwzględnej konieczności. Co przypuściwszy, w miarę jak dostrzegamy niezliczone korzyści, których nam dostarcza towarzystwo osób nam podobnych, doświadczenie nam okazuje, że dobro innych jest w ogólności dobrem naszem. W pojęciach naszych kojarzymy nasze własne dobro z dobrem człowieka innego, skutkiem czego odczuwamy odrębną przyjemność z przyczyniania się do dobra ogólnego. Szczęście ogółu zatem staje się dla nas celem, który uważamy za cel najwyższy. Sami go sobie przed oczy stawiamy w czynnościach naszych, tem bardziej, że obawiamy się pewnych środków zewnętrznych, jakie społeczeństwo stosuje do czynów, wykraczających przeciw dobru ogólnemu. Tym sposobem tworzy się w nas poczucie obowiązku moralnego.

W ten sam też sposób przypisujemy cnocie pewien charakter moralny, gdyż doświadczenie nam mówi, że cnota łączy się zazwyczaj ze szczęściem, skutkiem zaś tej assocyacyi zasadzamy niebawem swe szczęście na wykonywaniu cnoty. Tak samo też skąpiec miłuje w końcu pieniądz dla pieniądza, aczkolwiek pieniądz ten sam w sobie ma znaczenie tylko z powodu tych dóbr, jakie nam wytwarza. Ogólne zatem szczęście staje się celem i kryteryum czynów moralnych. Szczęście to rozkłada się na dwa pierwiastki: ilość przyjemności, którą to ilością Bentham wyłącznie się zajmował, i jakość takowej przyjemności, odnosząca się do ideału, jaki sobie tworzymy o godności woli, do której dążyć winniśmy. Zresztą, kryteryum, orzekające o znaczeniu przyjemności, zawiera się w ocenie ze strony powszechności, albo — w razie niezgadzania się — ze strony większości ludzi.

Przez tego-to rodzaju assocyacye wiążemy ideę sankcyi następczej z pojęciem o obowiązku moralnym.

Odparcie tego systemu. Teorya Stuarta Mill'a nie ma żadnej poważnej podstawy i burzy samo nawet pojęcie prawa moralnego.

1-o Teorya ta nie ma podstawy. Wykazaliśmy to w artykule *Assocyacyonizm*, gdyśmy udowodnili, że doświadczenie samo nie jest zdolne wyjaśnić tworzenia się w nas pierwszych zasad, ani też uza-

sadnić cechy konieczności, z jaką się te zasady nam ukazują; wszystko bowiem, cośmy powiedzieli, stosuje się do zasad moralności. A zatem, sama tylko oczywistość tych zasad mogłaby je okazać rozumowi. 2-o Teorya ta burzy prawo moralne. Wszak nie dopuszcza ona wolnej woli rzeczywistej, a myśmy widzieli gdzieindziej, że bez wolnej woli niemasz odpowiedzialności ani prawa moralnego. Nadto, podług Stuarta Mill'a, prawo to jest wypadkową assocyacyi zwodniczych, mających cechę czysto subjektywną, a zatem: złudzeniem będzie twierdzić, że prawo moralne jest konieczne i bezwzględne; złudzeniem jest twierdzić, że dobro innych jest zawsze dobrem naszem; złudzeniem jest wierzyć, że mamy obowiązek dążyć ku dobru idealnemu; złudzeniem jest myśleć, że sprawiedliwą jest rzeczą, aby z wykonywaniem błędu lub cnoty łączyła się pewna sankcya. — Stuart Mill przypuszcza, że wskutek postępu cywilizacyi i wychowania, poczucie obowiązku moralnego, przy obawie przed sankcyą jakąkolwiek, poczyna zanikać, a na jego miejscu powstaje dążenie za dobrem moralnem, to jest za szczęściem wszystkich, w którem to dążenia tej wspólności, obawa żadnego mieć nie będzie udziału. „Dzięki postępowi w wychowaniu, powiada on w swej książce (*Utilitarisme*, ch. III), poczucie wspólności z ludźmi do nas podobnymi, (nie można przeczyć, aby Chrystus nie rozumiał), będzie tak głęboko wkorzenione w naszym charakterze i tak całkowicie stanie się częścią natury naszej, jak bywa nią groza zbrodni u większości dobrze wychowanej młodzieży." (Ob. *Guyot.* La Morale anglaise contemporaine p. 101). Gdyby ten system był prawdziwy i gdyby nam we wszystkich pierwiastkach, wyrabiających w nas pojęcie moralnego dobra i obowiązku względem podobnych nam ludzi, okazywał same tylko złudzenia, wynikające ze stanu naszego w danej chwili umysłu, to doprowadziłby wszystkich ludzi nietylko do obdarcia moralności, ze wszelkiej cechy obowiązkowości, stanowiącej istotę moralności, ale nadto doprowadziłby ludzkość do uważania moralności za widmo jakieś bez rzeczywistej treści. To zaś równałoby się zniszczeniu wszelkiej moralności.

3-o *Moralność ewolucyonistowska Herberta Spencera.*

Wyjaśnienie. Herbert Spencer nadaje moralności ten sam cel co utylitaryści; ale zamiast tak jak Stuart Mill wyjaśniać jedynie powstawanie zasad obowiązku przez indukcyę, zasady te przypisuje dedukcyi. Podług Spencera, jakieśmy to wyjaśnili w art. *Assocyacyonizm*, prawa myśli ludzkiej wytwarzają się z praw ewolucyi, które to prawa są prawami świata zewnętrznego. Przypuszcza więc, że prawa moralności, jak w ogóle prawa myśli, wyprowadzają się z praw świata.

Ewolucya jest prawem wszechświata. Dokonywa się ona przez rozmnażanie organów i cząstek bytu, które jej dozwala lepiej się zastosować do złożonego i rozlicznego środowiska, w jakiem żyje, i mieć tym sposobem więcej środków do utrzymania się przy bycie i niem się cieszenia. Wszechświat wytworzył człowieka i urabia go na swe podobieństwo. Pod tem znowu działaniem wszechświata człowiek ze swej strony na mocy praw assocyacyi tworzy sobie uczucia i nawyknienia, i przekazuje takowe w dziedzictwie swemu potomstwu. Te nawyknienia do myśli, przekazywane drogą dziedzictwa, z pokolenia na pokolenie się udoskonalają i wytwarzają

powoli owe idee wrodzone, które Kant przypisywał formom *à prori* myśli ludzkiej.

Stosownie też do tego moralność bezwzględna jest-to bezwzględna zgodność z całością praw, jakie zachowywać trzeba, by zapewnić największe szczęście każdemu po szczególe i wszystkim, idąc w ślad za fizyologicznemi prawami życia. Bezwzględna ta moralność jest kresem ewolucyi ludzkiej.

Moralność względna dąży do zbliżenia się do moralności bezwzględnej.

Moralność względna podnosi się coraz bardziej przez ewolucyę, która polega na coraz dokładniejszem wyosabnianiu i pomnażaniu organów, wytwarzanem przez to środowisko społeczne, do którego człowiek się przystosowywa, a które jednocześnie przystosowywa się do dobra człowieka. Idealna zatem doskonałość zasadzać się będzie na tym stanie rzeczy, w którym jednostka będzie w doskonałej harmonii ze środowiskiem społecznem, a środowisko społeczne w doskonałej harmonii z dobrem jednostek — a zatem na tym stanie rzeczy, w którym to, co dobre, dobrowolnie spełniać się będzie. Społeczeństwa i jednostki, zanim dobiegną do tej harmonijnej stałości, przebywają pewne coraz wolniejsze i łagodniejsze oscyllacye rytmiczne, tak samo jak ciało chwiejące się zanim dojdzie do pewnej stałej równowagi. Rzeczone oscyllacye społeczeństwa zaznaczają się w rewolucyach społecznych. Oscyllacye jednostek idą od uczuć egoistycznych do uczuć altruistycznych czyli uczuć poświęcenia dla innych. Uczucia altruistyczne wytwarzają się przez uczucia egoistyczne, do których przyłącza się sympatya. Tak np. dla tego litujemy się nad chorymi i myślimy o ich uleczeniu, żeśmy sami byli chorzy. Uczucie najbardziej złożone, jakiem jest uczucie sprawiedliwości, dla tego każe nam pragnąć, aby szanowano prawa wszystkich, że chcemy aby nasze prawa szanowano. W oscyllacyach tych pokolenia ludzi i jednostek przechodzą szereg faz, w których jedno i to samo uczucie staje się dobrem lub złem względnie do różności środowisk.

W stanie doskonałym społeczeństwo będzie zorganizowane podług wymagań doskonałej sprawiedliwości, a moralne uczucia nasze będą dobrowolne i zgodne z moralnością bezwzględną.

Odparcie tego systemu. Teorya ta wcale nie jest uzasadniona i burzy samo pojęcie moralności. 1-o nie jest uzasadniona. Wszak opiera się ona z jednej strony na teoryi ewolucyi; tymczasem ewolucyonizm, jeśli się go stosuje do świata, jest tylko hypotezą, a jeśli się go odnosi do człowieka i rozum nasz tłómaczy się prostym rozwojem naszych wrażeń, jest grubym naukowym błędem. (Ob. art. *Ewolucyonizm*). Z drugiej strony opiera się ta teorya na associacyonizmie, uzupełnionym wiarą w dziedzictwo nawyknień umysłowych; tymczasem w art. *Associacyonizm* wykazujemy, że system ten pozbawiony jest wszelkich dowodów, i że nie jest w stanie wytłómaczyć naszych pojęć i sądów.

2-o Ewolucyonistowska teorya Spencera niszczy wszelką moralność, zawiera bowiem w sobie wszystkie niewłaściwości utylitaryzmu: zaprzecza wolnej woli, bez której nie może istnieć moralność; opiera dobro nie na doskonałości obowiązkowej i wyższego porządku, ale na urzeczywistnieniu największej możliwie summy

przyjemności. Prócz tego, teorya ta, podobnie jak teorya Stuarta Mill'a, sprowadza wszystkie cechy prawa moralnego do rzędu psychologicznych złudzeń, które, gdyby się nawet wytwarzały przy współudziale świata zewnętrznego i dziedzicznego spadkobierstwa, nie mniej przeto pozostałyby złudzeniami, których jarzmo każdy ma prawo i obowiązek ze siebie zrzucić.

4-o *Moralność pozytywistów francuskich.*

Wyjaśnienie. Szkoła angielska, powiada Fouillée [1]), nie podziela podejrzliwości pozytywizmu francuskiego pod względem psychologii; wzięła sobie za zadanie przedewszystkiem wykazać psychologiczną ewolucyę naszych uczuć, naprzód egoistycznych, później altruistycznych, pod wpływem środowiska społecznego, praw społecznych, wychowania społecznego. Francuska zaś szkoła, uwzględniając przedewszystkiem fizyologię, ukazuje same nawet początki altruizmu w naszej organizacyi fizycznej.

Littré i pozytywiści francuscy rozróżniają dwa rodzaje uczuć altruistycznych, które nas ku innym ludziom skłaniają. Większość nadto zwolenników tego systemu uznaje trzeci jeszcze rodzaj tych uczuć, t. j. uczucia bezinteresowne, odnoszące się do czystych idei: do miłości tego, co prawdziwe, piękne, sprawiedliwe i t. d. Otóż, powiadają dalej, te trzy rodzaje uczuć stanowią nasze usposobienie moralne. Pierwsze dwa rodzaje są pochodzenia fizyologicznego i odpowiadają dwom potrzebom istoty żyjącej. Potrzeba bowiem naprzód, aby istota żyjąca byt swój podtrzymywała, i dla tego aby się posilała, stąd pochodzą instynkta zachowania i odżywiania, które, łącząc się razem, nabierają wszelkich form miłości siebie samego. Powtóre, trzeba aby istota żyjąca wytwarzała inne istoty żyjące, któreby uwieczniały jej gatunek; stąd pochodzi inny instynkt, nie mniej od tamtego w organizmie tkwiący, — potrzeba rodzenia i popędy płciowe. Instynkt ten, przekształcając się powoli, miałby dawać początek uczuciom altruistycznym, ze wszystkich uczuć najszlachetniejszym i najpodnioślejszym. Jak się zaś odbywa to przekształcenie? Oto przez działanie mózgu. Dla czego uczucia altruistyczne bywają uważane za moralniejsze i podnioślejsze od uczuć egoizmu? Odpowiedź na to daje nam biologia, ona bowiem uważa za niższe to, co jest prostsze czyli pierwotniejsze. Dla tego też właśnie uczucia altruistyczne zdobywają sobie powoli pierwsze miejsce w opinii u ludzi, i dla tego ludzie dążą do powszechnego braterstwa.

Co się zaś tyczy bezinteresownych uczuć prawdy i sprawiedliwości, to są one tylko zastosowaniem praw logiki do naszych czynności. Podstawą naszych rozumowań jest zasada tożsamości, która wydaje się nam konieczną; podstawą sprawiedliwości jest taż sama zasada równości albo odszkodowania, jakie winno być zaprowadzone pomiędzy ludźmi. „W gruncie rzeczy, powiada Littré, sprawiedliwość ma tę samą zasadę, co nauka, tylko że ta ostatnia pozostała w dziedzinie przedmiotowej, podczas gdy tamta wkroczyła w dziedzinę czynów moralnych. Gdy słuchamy sprawiedliwości, ulegamy przekonaniom bardzo podobnym do tych, jakie wywo-

[1]) Critique des systèmes de la morale contemporaine, liv. II, ch. I.

łuje w nas widok prawdy. Z obu stron wymaga się przyzwolenia: tu nazywa się ono dowodzeniem, tam nazywa się obowiązkiem.“ Na te słowa Litré'go taką robi uwagę Fouillé *(ibid.)*: „Obowiązek więc jest w przekonaniu Littré'go skłonnością umysłową; przez nią do delikatnych skłonności egoizmu i altruizmu dołącza się ów charakter rozkazujący, będący właściwością prawdy logicznej. Tak się dokonywa moralność pozytywistowska; wyszedłszy z fizyologii, kończy na logice; fizyczna konieczność pożywienia i rodzenia — na początku, rozumowa konieczność dowodzenia — na końcu.“ Jeśli mamy wierzyć zwolennikom tej teoryi, to prawdziwości jej ma dowodzić historya. Rozwój ludzkości miałby się rozpocząć od okresu przemysłowego o uczuciach egoistycznych, poczem miałby się zjawić okres moralny o uczuciach altruistycznych, my zaś mamy patrzyć na rodzący się w naszych czasach okres umysłowy, w którym nauka ma odnowić przemysł i rozjaśnić moralność. System ten ma jakoby dowodzić, że siedlisko wszystkich tych uczuć jest w jednem i tem samem miejscu mózgu; z czego znów miałoby wynikać, że wszystkie te uczucia udoskonalają się jednocześnie.

Odparcie tego systemu. Teorya ta nie jest uzasadniona; nie tłómaczy ona cech prawa moralnego, i wreszcie znosi samo nawet pojęcie obowiązku.

1-o Dowody teoryi pozytywistycznej sprowadzają się w rzeczywistości do zupełnie gołosłownego zaprzeczenia zasad spirytualistycznych. Dowody te streścićby można w ten sposób: Niemasz w nas duszy ani rozumu; w fizyologii zatem i w działaniu mózgu szukać trzeba źródeł moralności.

2-o Nadto, teorya ta wcale nie wyjaśnia cech moralności. W szczególności zaś nie wyjaśnia ona obowiązku: sprowadzać zasady sprawiedliwości do zasad logiki jest-to przypuszczać, że nie więcej obowiązuje nas obowiązek, niż spekulatywne prawa umysłowe; tymczasem te ostatnie są zasadami, za któremi umysł ludzi ślepo w czynnościach swych postępuje, nie zaś prawami, podług których wolna wola nasza może postępować lub nie postępować, i których zachowanie lub pogwałcenie czyni nas dobrymi i godnymi pochwały, albo też czyni nas złymi i karygodnymi.

3-o Wreszcie, teorya ta niszczy moralność, gdyż zaprzecza wolnej woli i znosi rzeczywiście wszelkie prawo moralne, by na jego miejsce postawić fizyologiczne lub logiczne skłonności.

5- *Moralność niezależna.*

Wyjaśnienie. Nazwę tę nosi system bardzo dziś rozpowszechniony, a głoszony w szczególności przez Fryderyka Morin'a, Massol'a, panią Coignet, a między swymi zwolennikami liczy obok wielu innych pisarzy także Vacherot'a. System ten zaliczyliśmy pomiędzy teorye czysto doświadczalne, gdyż opiera się on tylko na obserwacyi faktów sumienia.

Zwolennicy tego systemu mniemają wyzwalać moralność i czynić ją niezależną od pojęć zarówno materyalistycznych, jak i religijnych i metafizycznych.

W całej przyrodzie, powiada pani Coignat *(La Morale independante)*, sam tylko człowiek jest wolny i sam tylko posiada świadomość swej wolności. Jakoż, świadoma samej siebie wolność — oto początkowe źródło szeregu zjawisk, które przyjmą nazwę czy-

nów *moralnych* i które stanowić będą dla człowieka sferę nieznanej pozostałej przyrodzie działalności.

Podstawą moralności, wziętą całkowicie z życia rzeczywistego, jest osoba ludzka, osoba wolna, odpowiedzialna i obowiązana do szacunku, osoba poszanowania godna. Rozumiejąc sam siebie o tyle, o ile jest przyczyną, i za takową się uznając, człowiek nabiera w przyrodzie pewnej godności i jedynej wielkości, nie może on już nadal służyć za środek i narzędzie. Moralność zatem stanowi pewną nienaruszalność osoby ludzkiej, pewne indywidualne prawo. Prawo zaś zamyka w sobie obowiązek jako odwrotną stronę wolności; prawo bowiem, będąc z natury swej nietykalne, zamyka w sobie pewien obowiązek poszanowania dla tej nietykalności. Jak więc niema prawa bez obowiązku, tak niema obowiązku bez prawa, i jeśli we wzajemnym ich stosunku dajemy któremukolwiek z nich pierwszeństwo, czynimy to ze stanowiska rozumu, nie zaś ze stanowiska faktu.

Ponieważ wolność nie jest urzeczywistnieniem porządku, lecz porządek jest poszanowaniem wolności, wynika stąd przeto, że wolność jest przyczyną i celem samej siebie oraz sprawczynią swego własnego celu... Władze umysłowe i popędy natury nie są same w sobie ani moralne ani niemoralne, lecz stają się takiemi przez współudział pewnego pierwiastku nowego i przez współudział sumienia, będącego doświadczalnem postrzeganiem jakiegoś celu wyższego nad cel instynktu, i przez współudział woli, która nas ku temu celowi zwraca lub odeń oddala. Całe więc to zagadnienie doświadczalnym sposobem rozgrywa się w sumieniu, w którem wola je rozwiązuje, a dwie te fazy życia wewnętrznego określają stopień moralności osobnika.

Pobudkę moralności czerpie się w samej wolności, która, stanowiąc godność człowieka, zamyka w sobie poszanowanie dla tej godności; celem jej jest sprawiedliwość. Pobudka moralności przedstawia się nam pod formą pewnego bezwzględnego obowiązku, wolnego od wszelkiego względu osobistego i, co za tem idzie, od wszelkiej myśli o pociechach,—pod formą obowiązku, niezależnego zarówno od warunków zewnętrznych miejsca i czasu, jak od wszelkiej odrębnej przyzwoitości.

Cele moralne są bezinteresowne, gdyż, wielbiąc nawet osobę ludzką, mają za przedmiot czystą prawdę i doskonałą sprawiedliwość.

Sprawiedliwość, w rozumieniu zwolenników tego systemu, nie zawiera w sobie nic ontologicznego; nie wiąże się ani z zasadą pierwszą, ani z jakąś istotą twórczą; ma ona swą podstawę w człowieku. Wolność wytwarza indywidualność człowieka, prawo i obowiązek, równość praw i wzajemność zobowiązań. Sprawiedliwość więc jest-to prawo uznane, jest-to obowiązek spełniony w człowieku i w środowisku działalności ludzkiej, a my ją podnosimy do ideału, łącząc z nią pojęcie absolutu.

Wszelkie zwycięstwo wolności jest urzeczywistnieniem sprawiedliwości. Tu zaś najprostszym wyrazem jest słuszność, wolność szanująca siebie samą i szanująca drugie pod pewną prawną gwarancyą, prawo pewne, które nie zna miary i nie dopuszcza zmiany, bezwzględne jest z natury i ściśle wymagalne. To prawo jest podstawą wszelkiej osobistej i zbiorowej moralności; poprzedza ono

wszystkie inne cnoty i jest ich podstawą; co zaś je odróżnia od przykazania metafizycznego, jest-to, że prawo to nie pochodzi z zewnątrz.

Wolność „stwarzając prawo i osobisty obowiązek, przypuszcza tożsamość wszystkich praw pośród przedstawicieli rodu ludzkiego i wzajemność wszystkich obowiązków. Pierwszą zatem zasadą moralności jest równość i wspólne prawo, pierwszym zaś tego wyrazem jest wzajemne poszanowanie. Na tej podstawie staje zarówno społeczeństwo jak jednostka, a przymus prawny umacnia prawem pierwotne orzeczenie sumienia.“

Drugim stopniem sprawiedliwości jest poświęcenie, które się zasadza nie tylko na uznaniu prawa, lecz także na przyznaniu mu pierwszeństwa przy naprawie nierówności, spowodowanych przez naturę lub przypadek. „W imię tego-to poświęcenia, silny wspomaga słabszego, bogaty dzieli się z ubogim, odważny podtrzymuje bojaźliwego, mężczyzna broni kobietę, a poświęcenie to tak dalece przedstawia się sumieniowi naszemu pod postacią obowiązku, że z jednej strony zakazuje pychy temu co daje, a z drugiej—broni od poniżenia tego, który otrzymuje, obydwóch nawołuje do zadosyćczynienia— w rozmaitych warunkach — wspólnemu prawu, sprawiedliwości... Istnieją więc obowiązki poświęcenia, które aczkolwiek od przymusu wolne, niemniej jednak są obowiązkami, i których złamanie pociągałoby za sobą wstyd i wyrzuty sumienia.“ Poświęcenie dochodzić może aż do bohaterstwa, ale „bohaterstwo nie ma żadnej rękojmi zewnętrznej, przewyższa bowiem ono cnotę tych, którzy o niem sądzą.“ Moralność społeczna powinna zachęcać do spełniania sprawiedliwości, powinna zmuszać do poszanowania praw wszystkich. „W dalszym ciągu rzeczone prawo moralne odnosi się do instytucyi i pragnie znieść przywileje stanów, monopole, sztuczne hierarchie, rozgraniczenia fikcyjne, zamierza uprzystępnić wszystkim pewne dobra, które idąc naturalnym biegiem rzeczy, były wyłącznym udziałem tylko niektórych osób, jak np. oświata początkowa, wiedza, kredyt i t. p. To prawo moralne polega na zaprowadzeniu coraz większej równości w stosunkach społecznych. Rousseau powiedział: „Człowiek zrodzony jest wolnym, a wszędzie jest w więzach.“ Odwracając aforyzm Rousseau'a, powiemy: „Człowiek rodzi się w więzach, a powinien uczynić się wolnym.“

Moralność więc ukazuje się wszędzie w przyrodzie jako pierwiastek niezależny... Co się zaś tyczy jej początków, to są one nam nieznane, jak wszelkie wogóle początki wiedzy.“

Taką jest tedy teorya *moralności niezależnej*. Frazesy, którymi się posługują jej przedstawiciele, przepisaliśmy tu dosłownie, gdyż innemi zdaniami trudno jest zastąpić bez niebezpieczeństwa złego ich przetłómaczenia.

Odparcie tego systemu. Istotę tej teoryi stanowią nie tyle obowiązki, jakie ona nakłada, ile raczej ta pretensya, jaką ona okazuje do nakładania ich bez względu na jakąkolwiek zasadę metafizyczną. Wykażemy tu przeto: 1-o że ta pretensya nie jest uzasadniona; 2-o że ona pociąga za sobą pewne okaleczenie moralności już-to w jej zastosowaniu praktycznem już-to w jej zasadach.

1-o. Pretensya tej teoryi jest nieuzasadniona. System ten powiada, że sumienie zapewnia nas o prawie moralnem. Toż samo i my także twierdzimy, ale nie o to nam tu chodzi. Pytamy tu o to, na

mocy czego obowiązuje prawo moralne, dla czego ono ma ten charakter prawa niezmiennego, bezwzględnego, które obowiązuje, pociągając za sobą pewną sankcyę. Moraliści niezależni niechcą odpowiedzieć na to pytanie. Ale czyżby z tego wynikało, że niema na nie odpowiedzi? Moraliści rzeczeni mniemają, że tego właśnie dowodzą, gdy burzą odpowiedzi katolickich spirytualistów i odpowiedzi materyalistów. Zgadzamy się na ich twierdzenie, że moralność materyalistyczna prawo poświęca sile; ale odnośnie do moralności katolickiej, to zarzuty, jakie jej oni stawiają, są zupełnie niezasłonione. Przedstawiają nam oni Boga jako jakiegoś tyrana, który odbiera nam wolność i groźnie a samowolnie rozkazuje, nie uwzględniając naszej osobowości i naszego rozumu. Ale zupełnie czegoś innego uczy moralność katolicka. Bóg-to sam złożył w naturze naszej wolność, sumienie, poczucie moralności. Przez głos wewnętrzny naszego rozumu i naszego sumienia objawia nam Bóg prawo naturalne, a prawo to nie jest dowolne, ale oparte na samej naturze rzeczy. Co się zaś tyczy praw pozytywnych, to czemużby Bóg nie miał mieć prawa nam je nakładać, zwłaszcza, że czyni to przez wzgląd na większe nasze dobro? Oprócz tej niesprawiedliwej krytyki moralności katolickiej nie widzimy innych dowodów na korzyść moralności niezależnej. Aby takową uzasadnić, nie dość mówić, że wolność jest tak samo faktem jak sumienie moralne; należałoby nadto wykazać, że są to dary, których nie otrzymaliśmy od Boga, należałoby udowodnić ateizm (ob. w art. *Bóg* dowody istnienia B'a); boć skoro Bóg istnieje, to jakeśmy wyżej okazali, od Niego pochodzi moralność i prawo moralne.

Wreszcie, pod pozorem czynienia abstrakcyi od wszelkiej metafizyki, moralność niezależna ucieka się w rozumowaniu do mnóstwa kół błędnych i do zamętu pojęć. Oto przykłady: Wolna wola jest faktem; prawda, ale prawo jakie mamy, aby tę wolę szanowano, jest bardzo różne od tego faktu; tymczasem, moralność niezależna miesza ze sobą te dwie różne rzeczy. Dla czego wolność człowieka jest większem dobrem, aniżeli konieczność, jaka się objawia nie tylko już w świecie fizycznym, ale nadto w naszych rozumowaniach? Dla czego to dobro, które przed chwilą było faktem urzeczywistnionym, staje się teraz ideałem, o którego urzeczywistnienie trzeba się starać, i który tem samem nie jest już faktem, lecz stawaniem się porządku metafizycznego? Dla czego jest rzeczą moralną udzielać podobnym do nas tego, czego oni nie mają, i usuwać tym sposobem pewne nierówności? Skoro się przypuszcza, że wola nasza jest niezależna od wszelkiej powagi, przyznać trzeba będzie, że jest ona sama dla siebie zasadą, a wszelki czyn wolny, jaki spełnia, jest z istoty swej dobry. Postępować zatem przeciw głosowi sumienia będzie nawet znaczyło działać doskonalej, aniżeli ulegając temuż sumieniowi, gdyż będzie to znaczyło całkowiciej spełniać akt niezależności. Wszelkie zobowiązanie jest z istoty swej prawem; tymczasem człowiek nie może sam sobie stanowić rzeczywistego prawa, gdyż ilekroć zechce to uczynić, to jest ilekroć działać będzie przeciw temu rzekomemu prawu, tylekroć tem samem działaniem niszczyć będzie to prawo.

2-o. Powiedzieliśmy jeszcze, że system ten kaleczy moralność. Kaleczy zaś ją przedewszystkiem w jej zastosowaniu; znosi bowiem

część naszych zobowiązań: naprzód te, które mamy względem Boga, później pewną ilość tych, jakie mamy względem nas samych albo względem naszych bliźnich; wiele bowiem z tych zobowiązań nie wchodzi w zakres działalności prawa. Dajmy na to kilka przykładów czy dzieci mają jakie odrębne obowiązki względem rodziców? Czy należy szanowaną własność? — Tak,—według wymagań moralności;—nie, podług zasady równości moralistów niezależnych. Zresztą gdyby rzeczywiście za punkt wyjścia moralności brano wzgląd na wolność, uważaną jako fakt psychologiczny, to jest jako zdolność wolnej woli, wtedy żaden nie istniałby obowiązek. Boć przypuśćmy na chwilę, że wykonywanie wolnej woli jest jedynem dobrem moralnem; to w takim razie wszystko, co wolną wolą spełniać będziemy, będzie dobre. A przeto nie będzie już więcej ani złego moralnego ani grzechu. Prócz tego, społeczeństwo będzie miało obowiązek pozostawić każdemu wolność czynienia tego, co mu się podoba. Protestowaliby zapewne przeciw takim niemoralnym wynikom zwolennicy moralności niezależnej. Boć podstawą ich teoryi nie jest fakt wolnej woli, lecz wolność, to jest doskonałość idealna, która wytworzy godność człowieka. Ale wówczas niech nie mówią zwolennicy moralności niezależnej, że wolność, o jakiej oni rozprawiają, jest faktem.

System ten również kaleczy moralność w jej zasadach i składowych pierwiastkach. Odbiera jej niezmienność, umieszczając podstawę jej albo w fakcie z istoty swej przypadkowym, jak wolna wola, albo też w jakimś ideale, którego określenie, z chwilą gdy jego podstawy nie szuka się w jakiejś rozumowej zasadzie, zdaje się na łaskę widzimisię każdego osobnika. System ten znosi wszelki obowiązek, gdyż skoro my sami sobie rozkazujemy, mamy wszelką swobodę nie rozkazywania sobie i wszelkie prawo nie słuchania siebie. Może kto powiedzieć: że byłoby to zapomnieniem o swojej godności; ale żeby udowodnić, że w tem jest coś moralnie złego, trzebaby po za ludzkiem ja szukać podstawy prawa, które nas obowiązuje, tego prawa, które sumienie może objawiać, ale którego nie może stworzyć. System ten kaleczy wszelką sankcyę, albo raczej znosi ją zupełnie, gdyż sprowadza ją do prostych wyrzutów sumienia i do uznania lub nagany ze strony podobnych nam ludzi; tymczasem wykazaliśmy wyżej, że orzeczeniom obu tych trybunałów: sumienia i opinii bywa nieraz brak słuszności i że wielka część czynności moralnych uchyla się od ich działania. System ten wreszcie, pozbawiając moralność pewnej rozumowej podstawy, umieszczonej ponad wszelką wolą ludzką, dąży do poświęcenia dobra i sprawiedliwości na rzecz samowoli, samowoli nawet najniesłuszniejszej, narzucanej jako dobro przez wolę mass ludowych, które stanowią opinię i prawa. A przeto moralność niezależna zbliża się do pozytywizmu; jak on, chce ona postawić brutalną siłę na miejsce prawa.

II. *Systemy moralności, odnoszące się do subjektywizmu Kant'a.*

Systemy te są liczne, ale najwięcej mają dziś zwolenników na zachodzie dwa z pomiędzy nich, mianowicie, system samego Kant'a, który przypuszcza istnienie absolutu, i system krytycyzmu, który opiera się wyłącznie tylko na zjawiskach przypadkowych.

1-o. *Moralność kantowska.*

Wyjaśnienie. Podług tego niemieckiego filozofa, rozum speku-

latywny i rozum praktyczny są to dwie odrębne władze umysłowe: jedna zakreśla zasady, które kierują umysłem w dziedzinie wiedzy; władza ta nie jest zdolna wytworzyć pewność; druga władza wskazuje przepisy, których wola trzymać się powinna, by cel swój osiągnąć.

Otóż dwa są gatunki rozkazów, jakie rozum praktyczny wydawać może: jedne warunkowe: są to rozkazy hypotetyczne, jakiemi są wszystkie zlecenia interesowne, które mniej-więcej tak się przedstawiają: „Jeśli chcesz ten lub ów cel osiągnąć, tych lub owych używaj środków;“ inne rozkazy są bezwarunkowe; są to rozkazy kategoryczne; takim rozkazem jest obowiązek, gdyż obowiązuje on nie jako środek, lecz jako cel sam w sobie, mający wartość bezwzględną. Otóż niema nic, coby miało wartość bezwzględną, prócz dobrej woli, która, będąc wolną, wszystko sobie samej zawdzięcza, a będąc rozumną, znajduje się w zgodzie ze wszystkiemi, jak ona sama, rozumnemi i wolnemi wolami.

A zatem wolna i rozumna wola, jest przedmiotem prawa moralnego. „Powinieneś chcieć być wolnym i rozumnym,“ — oto jest prawo! Wolność zatem przedstawia się jako cel wolności. To właśnie stanowi *autonomię* prawa.

Z tego bezwzględnego charakteru wolnej woli wynika pierwsza formuła prawa moralnego: „Postępuj tak, abyś zawsze wolną i rozumną wolę, to jest ludzkość w tobie i w innych uważał za cel, a nie za środek.“ Stąd się rodzi obowiązek szanowania wszystkich ludzi. Ideałem moralności jest uważanie wszelkiej wolnej woli za cel. Środkiem rozróżnienia czynności, z tym ideałem zgodnych, jest ten wzgląd, czy można czynność tę podnieść do zasady ogólnej; stąd idzie nowa formuła: „Działaj tak, aby powód twej czynności mógł być podniesiony do wysokości prawa ogólnego.“

Czynność moralna jest zasługująca i czyni nas godnymi prawdziwej szczęśliwości, czyli najwyższego dobra; skąd wynika pierwszy postulat moralności, a mianowicie: najwyższe dobro jest możliwe. Myśmy powinni chcieć świętości i najwyższego dobra, będącego świętości tej następstwem; wszelako życie obecne jest niedostateczne do urzeczywistnienia ani świętości, ani najwyższego dobra; stąd wynika konieczność naszej nieśmiertelności, która jest drugim postulatem moralności. Ale ponieważ nic w przyrodzie nie zabezpiecza zwycięstwa moralności, jako też trwałości osoby, przeto aby jedno i drugie się urzeczywistniło, trzeba aby Bóg istniał: i to jest trzeci postulat moralności.

Należy tedy przyjąć, jako następstwa prawa moralnego, te trzy postulaty moralności: *możliwość najwyższego dobra*, *nieśmiertelność duszy*, *istnienie Boga*, aczkolwiek rozum spekulatywny nie jest mocen ich udowodnić; albowiem zarówno zasady rozumu teoretycznego, jak zasady rozumu praktycznego są formami *à priori* naszego pojmowania, a oczywistość rzeczy nam ich nie objawia.

Odparcie tego systemu. — Wyjaśniliśmy bardzo zwięźle moralność Kant'a, gdyż wdawanie się w szczegóły tej teoryi zmusiłoby nas do poruszenia wielu zagadnień filozoficznych, któreby nas zanadto od głównego celu odwiodły. Ograniczymy się tu przeto na wykazaniu kłamliwości głównych twierdzeń Kanta, przez które ten

myśliciel stanął w sprzeczności z tradycyjną moralnością filozofów katolickich.

Niemiecki ten filozof przypuszcza, że rozum teoretyczny nie może nam dać pewności i że ją daje rozum praktyczny. Wszelako takie rozróżnienie żadnej niema podstawy: jeśli rozum praktyczny daje nam pewność zasad moralnych, to również i rozum teoretyczny powinien nam dać pewność zasad spekulatywnych; tem samem przeto rozum teoretyczny udowadnia prawdy, które się odnoszą do podstaw moralności i z których Kant czyni postulaty.

Z zasady prawa moralnego czyni Kant czysto subjektywną formę pojmowania; jego zdaniem, prawo samo mówi o sobie, niezależnie od wszelkiego doświadczalnego postrzegania i od wszelkiego spekulatywnego pojęcia. Tymczasem zaś, nie widzimy tego, aby czysto subjektywna forma pojmowania, jakkolwiekby się przekonywająco zalecała, mogła dać tę pewność, z jaką obowiązuje moralność; niema tu bowiem mowy o tem, czy obowiązek poznać się daje, lecz czy poznać się daje słusznie i czy jest oparty na rozumie.

Moralną tę teoryę Kanta odpierają wszystkie te dowody, któremiśmy udowodnili, jak poznajemy prawo moralne i jaka jest jego podstawa; podobnie też pewna część zarzutów, któreśmy przeciwstawili zwolennikom moralności niezależnej, może być postawiona także Kant'owi.

2-o. *Moralność teoryi krytycyzmu.*

Niejaki Renouvier jest uczniem Kant'a, którego naukę uzupełniać mniema. Przyjmuje on same tylko zjawiska, a pewność prawa moralnego, zarówno jak pewność wszelkiego naszego poznania, opiera nie na oczywistości, lecz na akcie wiary wolnej.

Jego system moralności jest wprawdzie wyższy od tych teoryi, nad któremi zatrzymywaliśmy się wyżej; ale ponieważ znają go jedynie po szkołach filozoficznych, przeto zaznaczamy tu tylko, że aczkolwiek nie można mu stawiać pewnego zarzutu, jaki się widzi w systemie moralności niezależnej, i w teoryi Kant'a, to z chwilą, gdy zaprzeczy on istnienia wszystkiego, co nie jest zjawiskiem, nie będzie mógł stanowczo wyjaśnić wszystkich cech obowiązku moralnego.

Niemoc zatem wszystkich powyżej wspomnianych teoryi do wytłómaczenia istnienia, natury i podstaw prawa moralnego dostarcza nam nowego dowodu prawdziwości tradycyjnej nauki filozofów katolickich w przedmiocie moralności. *(J. M. A. Vacant).*

X. W. S.

MORALNOŚĆ JEZUICKA. — Niektórzy „pobożni“ nieprzyjaciele jezuitów okrzyczeli ich moralność jako nazbyt wolną, złą, nikczemną, dla państwa, oświaty i obyczajów niebezpieczną. By dostatecznie ocenić te systematycznie ponawiane oszczerstwa, wystarczy dać krótki historyczny rzut oka na przebieg ich i metodę.

Już w XVI w. celem zwalczenia Kościoła katolickiego i jego Głowy, tego „wcielonego antychrysta,“ jak mówili protestanci, napisano ze strony kalwińskiej „*Catalogue ou dénombrement des traditions romaines*,“ w którym to katalogu tendencyjnie zestawiono rozmaite miejsca, wyjęte z katolickich moralistów, by tym sposobem podać w podejrzenie moralność Kościoła katolickiego, a w szczegól-

ności jezuitów. Podobała się ta robota jansenistom, którzy, hołdując w nauce moralności obłudnemu rygoryzmowi, znaleźli wśród jezuitów właśnie najzdolniejszych i najniebezpieczniejszych dla siebie przeciwników, wskutek czego przeciw znienawidzonym tym jezuitom podnieśli zarzut nazbyt wolnej i dla dusz ludzkich szkodliwej moralności. Celem udowodnienia tego zarzutu, jeden z wodzów jansenizmu, Arnauld, łącznie z innymi nieprzyjaciołmi jezuitów, napisał książkę „*Morale pratique des Jésuits*," która na nowo odtwarzała z nienawiścią pozbierane w wyżej wspomnianem dziele kalwińskiem cytaty, dodając nadto inne miejsca, zaczerpnięte w paszkwilu „Teatro jesuitico." Cytaty zaś wspomniane, tu i po innych podobnych antijezuickich książkach rozsiane, są w ten sposób z całości tekstu wyrywane, kaleczone i przeinaczane, że, jak powiada protestant *Murr* w swojej „*Geschichte der Jesuiten in Portugal*," „nie może się nimi zadawalniać żaden bezstronny protestant, któremu chodzi o prawdę dowodów."

Toż samo stosuje się do książki, której autorem jest sławny Błażej Pascal. Był to człowiek uczciwy, przytem jednak jeden z przywódców jansenistowskich i wielki nieprzyjaciel jezuitów, zdolny fizyk i matematyk, ale kiepski teolog, dowcipny i satyryczny mistrz słowa, ale mocno zgorzkniały i ztetryczały, jakby jaki hypokondryczny bakałarz. Uporządkował on swoje przekonania w ówczesnem ognisku jansenizmu, w Port-Royal, i przedstawił je chciwemu skandalów światu w ośmnastu listach p. t. „*Lettres provinciales*," które się początkowo ukazywały oddzielnie i bezimiennie, a następnie pod zmyślonem nazwiskiem Ludwika de Montalto zostały wydrukowane w 1656 r. u Elzevira w Amsterdamie, ale z wymienioną Kolonią, jako miejscem druku.

W listach tych Pascal wykłada swym czytelnikom, że „wszyscy jezuici, od początku istnienia ich zakonu, jednozgodnie i we wszystkich krajach jednakowo nauczali, że symonia, bluźnierstwo, krzywoprzysięstwo, zmysłowość, zabójstwo, złodziejstwo, ojcobójstwo, samobójstwo i królobójstwo, byleby służyły do celu, są dozwolone." Już sama okropność tych oskarżeń uwalnia od nich jezuitów. Możemy się przeto ograniczyć tu na uwadze, że „*Lettres provinciales*" zostały potępione w Rzymie, w Paryżu i Madrycie, a ich ohyda dostatecznie odparta. Wszelako radbym o tem oskarżeniu przytoczyć kilka zdań z ust ludzi, którzy żadną miarą przyjaciołmi i zwolennikami jezuitów nazwać się nie mogą. Tak np. Bayle w swoim *Dictionnaire* powiada, że oskarżenia Pascala zostały odparte w sposób najbardziej przekonywający. Wolter oskarżenia te nazywa „nieśmiertelnemi kłamstwami" i powiada, że „cała książka Pascala opiera się na takiej samej podstawie." „Nie szło tu, dodaje tenże Wolter, o to, aby mieć słuszność, ale o to, aby zabawić pospólstwo" [1]).

---

[1]) *Voltaire.* Siècle de Louis XIV. Berlin MDCCLI tom II, p. 278: „Il est vrai, que tont le livre portait sur un fondement faux. On attribuait adroitement a tonte la société des opinions extravagantes de quelques jésuites espagnols et flamans. On les anrait déterrées aussi bien chez des casuistes dominicains et franciscains; mais c'était aux seuls jésuites qu'on en voulait. On tâchait dans ces lettres de prouver, qu'ils avaient un dessein formé de corrompre les hommes; dessein qu'aucune secte, aucune société, n'a jamais eû et ne peut avoir. Mais il ne s'agissait pas d'avoir raison; il s'agissait de divertir le public."

W tem też znaczeniu i Racine nazywał te listy „krotochwilną komedyą.“

Pomimo to przecież bezustannie przedstawiano tę „krotochwilną komedyę“ i aż po dni nasze starano się o jaknajszersze rozpowszechnienie tych „kłamstw nieśmiertelnych.“ Z tego to „Słownika kłamstw,“ jak słusznie listy Pascala nazywa O. Ravignan [1]), zaczerpnęli nieprzyjaciele jezuitów owe wydane około połowy zeszłego wieku „*Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses etc.*, na podstawie których parlament francuski zawotował zniesienie jezuitów. Otóż ogłoszona niezadługo potem „*Réponse au livre intitulé: Extraits des assertions etc.* wykazuje w paszkwilu tym, nazywanym przez nieprzychylnego jezuitom O. Aug. Theinera [2]) „istną kloaką kłamstwa,“ ani mniej ani więcej tylko 457 w cytatach łacińskich a 401 w ich tłómaczeniu wyraźnych fałszerstw, nadto 220 rozmaitych wypuszczeń i przeinaczeń, pewną ilość przekręceń i nieszlachetnych fortelów, razem z górą 1200 rozmaitego rodzaju nierzetelności [3]).

Pomimo to wszystko jednakże nędzne to „źródło“ wciąż spożytkowywali jezuitofoby XIX wieku. Nie warto tu nawet wymieniać tych „rycerzy ducha.“ Rej pomiędzy nimi wiodą przeważnie literaccy dyletanci i młodzieniaszkowie żydowscy, a bronią ich — ciemnota i fanatyczna stronniczość.

(Geschichtslügen. Paderborn. 1889 n. 49). *Prw. Duhr.* Jesuiten-Fabeln. 1892. Zeszyt 6, n. 27).

X. W. S.

MORTARA. *(Sprawa My).* — W 1857 r. pewna służąca katolicka, będąca w rodzinie Mortarów w Bolonii, ochrzciła ich dziecię żydowskie, chore i w niebezpieczeństwie życia zostające. Dziecię to wszakże wyzdrowiało; służąca zawiadomiła zwierzchność kościelną, że udzieliła była chrztu św. młodemu Mortarze, wskutek czego odebrano dziecię rodzinie i oddano w opiekę pewnej chrześcijańskiej rodzinie, aby je po chrześcijańsku wychowała. Przeciw temu, jak mówiono, „pogwałceniu swobody sumienia“ z oburzeniem zaprotestowało liberalne dziennikarstwo europejskie, a nawet zagraniczna dyplomacya wdała się w tę sprawę wobec Papieża. Pius IX jednak pozostał niewzruszonym; a stałość ta jego wydała owoce; Pio Mortara jest dziś księdzem i zakonnikiem.

Oczywista, że tylko wyższa pobudka mogła skłonić Piusa IX do przedsięwzięcia środka tak ważnego i tak przykrego, jakim jest odebranie dziecka własnym jego rodzicom. I istotnie, w sprawie tej wchodziły w grę względy na Boga i na dobro dziecka; ponieważ młody Mortara otrzymał Sakrament, wyciskający na duszy znamię niezatarte, przeto nieodwołalnie stał się chrześcijaninem, i dobrze zrozumiana wolność sumienia wymagała, aby łaskę chrztu św. podtrzymywano, a nie tłumiono w nim przy pomocy wrogiego wy-

---

[1]) Von d. Bestande u. d. Verfassung d. Jesuiten. München. 1841, str. 32.
[2]) Histoire du pontif. de Clem XIV, t. I, p. XIV.
[3]) *Prw. Hergenröther.* Kath. Kirche u. christl. Staat. Freibg. 1872, str. 508. Note 8.

chowania, aby to znamię sakramentalne było szanowane, jak być powinno, nie zaś profanowane. Postępując w ten sposób, Pius IX stosował tylko poprostu prawo kanoniczne i spełnił tylko swój obowiązek. Każdy panujący chrześcijański powinienby w podobnym wypadku w ten sam sposób postąpić, gdyby mu roztropność na to pozwalała. Zresztą, nie trzeba przesadzać w ocenie surowości środka, zastosowanego w tym razie; ojciec dziecka miał możność widywania go i rozmawiania z niem, pod jednym tylko warunkiem, aby się wstrzymał od wszelkiej propagandy na rzecz judaizmu. Warunek ten może się wydawać twardym, ale trzeba na to zwrócić uwagę, że chrzest św. raz udzielony młodemu Mortarze, raz na zawsze rozwiązał pytanie o jego religii.

Ale, jeśli prawdą jest, że sam fakt chrztu św. wkładał na papieża obowiązek usunięcia Piusa Mortara od wpływu rodziców żydowskich, to jakim sposobem się to stało, że rząd papieski nie przedsięwziął wszystkich środków koniecznych do przeszkodzenia, aby ten fakt wcale nie nastąpił? W rzeczy samej, rząd zrobił wszystko co odeń zależało, ale rodzina Mortara nie miała słuszności. Prawa rzymskie pod surowemi karami zabraniały chrzcić dzieci żydowskich, chyba tylko w chwili niebezpieczeństwa życia. Przyznawał zaś Kościół ten jeden wyjątek dla tego, iż nie przypuszczał, aby miał prawo pozbawiać młodą duszę, w przededniu stawienia się jej przed Bogiem, Sakramentu *koniecznego* do zbawienia wiecznego; owszem, dopomagał nawet do unikania trudności, gdy zabraniał rodzinom żydowskim brać do posługi kobiety chrześcijańskie. Tymczasem, rodzina Mortarych pogwałciła przedewszystkiem to mądre rozporządzenie papieskie; przewidziany przez Kościół wypadek zaszedł tu niespodziewanie, a śmierć, która zazwyczaj rozcina ten węzeł gordyjski, rozdzielając dziecko ochrzczone od rodziców żydowskich, w tym razie oszczędziła nowego chrześcijanina i nieodwołalnem uczyniła wykonanie prawa, może przykrego dla uczuć rodzinnych, ale sprawiedliwego i bardzo miłościwego dla nieśmiertelnej duszy tego, kogo chrzest św. uczynił dzieckiem Boga i Kościoła.

Słowem, cała ta kwestya tak się stawiać powinna: Czy dziecko należy wpierw do Boga, czy do swej rodziny? Zapewne, że niewierzący oświadczą się za tem drugiem zdaniem; ale jakiż katolik, jaki chrześcijanin, godzien tego imienia, odważyłby się przeczyć pierwiastkowe prawo Boga nad stworzeniem, Chrystusa Pana nad duszą, krwią Jego odrodzoną?

O sprawie Mortary można się dowiedzieć z artykułów polemicznych Ludwika Veuillot'a w zbiorze dzienn. *L'Univers*, zebrane później w *Mélanges*, *Histoires de Pie IX*, ogłoszone przez Villefranche i Saint-Albin w wielkiem dziele Marocco'a *Pio IX*, 5 tomów, Turin, 1861—1864. *(Jules Souben).*

X. W. S.

MORZE MARTWE.—Przez długi czas sądzono, że Sodoma i inne miasta, zniszczone przez ogień z nieba spuszczony za czasów Abrahama, pogrążone zostały w morzu Martwem. Sam nawet początek tego morza przypisywano rzeczonej katastrofie. Jest-to opinia błędna, lecz pośpieszamy zapewnić czytelnika, że Biblia o tem nic nie uczy: „Pismo św., mówi Voltaire, i na ten raz ma słuszność, Pismo

św. wcale nic nie mówi, aby ten grunt był zamieniony na morze.“ Co jest jednak prawdą, to, że *morze słone* istniało już za czasów Abrahama i że podczas rzeczonej katastrofy zwiększyło się przez zalanie doliny, na której leżało pięć miast występnych. „Dosyć byłoby, powiada Lartet, obniżyć grunt na siedm lub ośm metrów, aby Laguna, to jest południowa część jeziora, gdzie, według ogólnego podania, leżała większa część miast przeklętych, wystąpiła z brzegów. To słabe obniżenie się poziomu nastąpić mogło wskutek zmian fizycznych, dla oka ludzkiego prawie niedostrzegalnych. Niema przeto nic nieprawdopodobnego, że niegdyś morze Martwe sięgało tylko do półwyspu Lisan i że Laguna może być ową doliną Siddim, która służyła królom Pentapolisu za pole walki.“ — Patrz Vigouroux, *Livres saints et la Critique*, t. III.

MORZE CZERWONE. *(Przejście przez).* — Droga, którą szli Hebrajczycy od wyjścia z Egiptu aż do miejsca, w którem przeszli przez morze Czerwone, od stu lat przeszło służy za przedmiot wielu poszukiwań i sporów. Ze stanowiska apologetycznego, które tu jedynie mamy na oku, poruszamy tę kwestyę tylko dla tego, aby odeprzeć teorye, dążące do odjęcia temu wypadkowi charakteru cudowności. Teorye te dadzą się sprowadzić do dwóch następujących: 1-o. Według Brugsch'a, Żydzi z Egiptu przeszli do Azyi nie przez morze Czerwone, lecz przez międzymorze Sueskie; stamtąd szli wzdłuż morza Śródziemnego; jakoż istnieją w tem miejscu łaguny (jeziora błotniste), zwane jeziorem Serbonis, od morza Śródziemnego oddzielone tylko długą i wąską ławą piaszczystą; po tej-to wąskiej drodze przeszli Hebrajczycy; gdy zaś Egipcyanie chcieli ich dogonić, wielki przypływ morza zalał tę ławę piaszczystą, i pochłonął nieprzyjaciół ludu Bożego. Podobne fakta w tem miejscu musiały się zdarzać nieraz i z innemi wojskami. — System ten odrzucić należy z następujących powodów: 1-o. Aby go udowodnić, musiał autor uciekać się do opisów i utożsamień geograficznych całkowicie zmyślonych, jak to stwierdzili późniejsi podróżnicy. 2-o. Księga Wyjścia nie mówi o przejściu po nad brzegami morza, lecz o przejściu przez morze, a to są dwie rzeczy różne; co większa, nie mówi ona o morzu Śródziemnem, lecz o morzu Czerwonem; wprawdzie księga Wyjścia nazywa to morze *Yam-Souf*, morze porostów wodnych; ale morze to nazywa się tak samo w całym Starym Testamencie, a rzeczą jest najpewniejszą, że nazwa ta jest nazwą morza, zwanego przez Greków morzem Czerwonem. Cokolwiekby mówił Brugsch, to pewna, że jezioro Serbonis, nie może być *morzem Porostów wodnych*, gdyż wody jego, podobnie jak wody morza Martwego, nie mogą utrzymywać żadnych błotnistych porostów. 3-o. Wreszcie wynikiem tego systemu byłoby zniweczenie cudownego charakteru, jakim się odznacza fakt biblijny: „Wówczas mówi Brugsch, cud przestaje być cudem;“ dodaje on wprawdzie, że niemniej przecież Opatrzność w tej sprawie brała udział,—i że jego system jest prawowierny; ale oświadczenia tego sami nawet zwolennicy Brugscha'a nie traktowali poważnie. 4-o. Tak więc, jedną z przyczyn, dla których trzeba było odrzucić system Brugsch'a, jest ta, że niweczy on cudowny charakter przejścia przez *Yam-Souf;* a przecież

tej cechy cudowności zaprzeczyć niepodobna, i dla tego trzeba nam w innych systemach, które umieszczają miejsce przejścia Żydów w samem morzu Czerwonem, rozróżnić dwie rzeczy: miejsce przejścia i charakter tego przejścia. O pierwszem nie warto rozprawiać, o drugiem zaś, to jest o nadprzyrodzonym charakterze samego wypadku nie możemy powiedzieć tak, jak ktoś powiedział, że „każdy o tem sądzi, co mu się wydaje być dobrem.“ — Inni znów, jak Du Bois-Aymé, Salvador, i t. d., fakt ten uważają za wypadek czysto naturalny; przypuszczają mianowicie, że Żydzi przeszli morze wbród, po jakiemś wzniesionem miejscu podwodnem, które odpływ morza odsłonił; jako jedyny dowód tego twierdzenia podają fakt, że do dziśdnia jeszcze istnieją dwa brody na krańcu morza Czerwonego. Dla obalenia tej hypotezy, dwie wystarczą uwagi: 1-o Wody, mówi tekst święty, podniosły się jakoby mur po obu stronach Izraelitów; tymczasem podług hypotezy Salvadora, stałoby się wszystko inaczej; wody byłyby pod a nie ponad Izraelitami, szczegół-to bardzo ważny, albowiem jeszcze nigdy muru i rowu nie brano za jedno, gdyż obie te rzeczy mają zupełnie odrębny charakter. 2-o. Przez morze Czerwone przeszło więcej niż dwa miliony ludzi, a z nimi liczne stada; przypuściwszy więc, że mogli oni utworzyć tłum z tysiąca osób frontu, to i wtedy nawet, potrzeba było co najmniej dobrej godziny, zanimby cała kolumna weszła do morza, a czterech godzin prawie, aby przez morze przeszła. Jakimże więc ludzkim sposobem stać się to mogło w ciągu jednego odpływu morza? znaczy to nowy cud tworzyć dla odepchnięcia innego cudu; jestto gwałtem naciągać jasny sam przez się tekst biblijny, aby zeń wydobyć coś innego, aniżeli on zawiera.

Patrz *Vigouroux*, Bible et dècouvertes, t. II; *Brugsch*, L'Exode et les monuments égyptiens, réfuté par Isambert, Malte, Egypte, Sinaï, str. 720; *De Lesseps*, Comptes rendus de l'Académie des sciences, 22 juin 1874; patrz również „Etudes religieuses,“ oct. 1869, nov. 1872, 1873 passim; *Newman*, Fresman's Journal, 13 Maja 1880.

MURZYNI *(Handel M'i)* **I MISSYONARZE.** — Nie w tem samem znajdowali się położeniu misyonarze w obec afrykańskich murzynów, co wobec niewolnictwa Indyan w Ameryce, o którem mówiliśmy w jednym z poprzedzających artykułów (ob. art. „*Missyonarze*“). To właśnie trzeba mieć na względzie, aby należycie ocenić ich postępowanie. W istocie, ze swem przybyciem do Afryki znaleźli tam oni nietylko niewolnictwo, ale nawet legalnie uznawany i upoważniony handel niewolnikami, okrywający się pozorami prawomocności.

Smutne to kupiectwo zrodziło się około połowy XV w., w czasie naukowych podróży, urządzanych przez głośnego księcia Henryka Portugalskiego, zwanego Żeglarzem. Ale szczególnie rozwinęło się ono po odkryciu Ameryki, wówczas gdy Hiszpanie myśleli o zastąpieniu Indyan murzynami w swych plantacyach kolonialnych, a zwłaszcza w kopalniach. Sam nawet gorliwy obrońca Indyan, Las Casas, miał tę myśl nieszczęśliwą, że doradzał tego środka, w którym widział tylko dobro swych protegowanych. Później gorzko to sobie wyrzucał. Jak sam zeznaje, nie zbadał on dosyć tego, jakim sposobem murzyni bywali wyrywani z ziemi ojczystej, i zanadto łatwo wierzył w moralność handlu ludźmi, prowadzonego pod

opieką królów portugalskich. „To ksiądz Las Casas, pisze on, pierwszy doradzał, aby udzielano pozwolenia na przenoszenie murzyńskich niewolników do tych krajów (Ameryki), nie zwracając uwagi na niesprawiedliwość, z jaką Portugalczycy ich zabierają i niewolnikami czynią. Gdy się o tem dowiedział, nigdyby za wszystkie skarby świata rady takiej nie udzielił. Zawsze bowiem uważał murzynów jako ludzi niesprawiedliwie i po tyrańsku w niewolę obracanych; też same bowiem prawa służą tym co tamtym“ [1]). W rzeczywistości zaś, zanim Las Casas wypowiedział swe zdanie, o które się tak pokornie oskarża, to już dwór hiszpański udzielił był pozwolenia na przenoszenie murzyńskich niewolników do Ameryki.

Błąd Las Casas'a podzielało wielu uczonych ludzi w pierwszych czasach handlu murzynami. Nie myślimy wcale bronić tego człowieka, ale mniej surowo sądzić się go będzie, jeśli się z jednej strony przeniesiemy myślą do ówczesnych pojęć o niewolnictwie w ogólności, a z drugiej strony, jeśli zważymy, jak trudno było wówczas być dobrze powiadomionym o działaniach kupców niewolników w Afryce.

Przypuszczano jeszcze wówczas powszechnie, że niewolnictwo (ob. ten art.) w pewnych warunkach jest godziwe, z zastrzeżeniem pewnych rękojmi niewolnikowi. Biorąc na uwagę samo tylko prawo natury, wolno człowiekowi sprzedawać się samemu, a władzy państwowej wolno karać pewne zbrodnie wiecznej niewoli; nawet więźniowie w wojnie sprawiedliwej mogli być wówczas, podług prawa narodów, obracani w niewolę. Zastrzegamy tu jednak, że teologowie katoliccy, którzy wówczas tych zdań bronili, na wielu punktach ograniczali ich zastosowanie między chrześcijanami. Nie żeby, ich zadaniem, niewolnictwo stało się pod prawem Ewangelicznem z istoty swej rzeczą niemoralną, ale zdawało im się przeciwnem duchowi ściślejszego braterstwa, jakie chrzest św. i inne sakramenta Kościoła zaprowadzają wśród wiernych. Pomiędzy niewiernymi zaś, którzy nie cieszyli się jeszcze podobnymi przywilejami, zasady prawa natury zachowywały całą swą siłę. Mogło zatem jeszcze bez niesprawiedliwości istnieć między nimi niewolnictwo.

Podług tych zasad kupno czarnych niewolników nie powinno być jeszcze potępiane *à priori*. Stawało się ono niemoralnem dopiero wtedy, gdy było połączone z pewnym gwałtem albo ze strony sprzedających, albo ze strony kupujących.

Praktycznie biorąc, wiemy dziś, że gwałty te bywały rzeczą zwyczajną, ale początkowo nie można było o tem wiedzieć; była to kwestya do zbadania na miejscu, gdzie się te rzeczy odbywały. Powiemy zaraz, jak się zmieniał język teologów, gdy się dowiedzieli od missyonarzy, w jaki sposób szły rzeczy na rynkach niewolników [2]). Ale przedmiot ten wymaga, abyśmy tu przypomnieli pewien szczegół z historyi missyi afrykańskich.

---

[1]) „Historia de las Indias“ l. III, c. 101 przytocz. u Helps, The Spanish Conquest in America, vol. 2, p. 18, Wyd. r. 1855.

[2]) Powiemy tu mimochodem, że przy pomocy zasad powyższych łatwo się wyjaśniają dwie bulle papieskie, w których Mikołaj V pp. przyznaje królowi portugalskiemu, Alfonsowi V, prawo podbicia niewiernych Afryki *i obrócenia ich nawet w niewolę*. Przywilej ten, jak każdy inny podobny, udzielony został pod warunkiem, że wojna przeciw niewiernym rozpoczęta będzie *sprawiedliwie*. Zresz-

Odkrycie zachodnich i wschodnich wybrzeży afrykańskich, rozpoczęte w XIV w. przez żeglarzy rozmaitych narodowości, ukończyli w pierwszej części w. XVI Portugalczycy. O pierwszych missyonarzach, jacy poszli w ślad za badaczami, nie posiadamy dokładnych wiadomości. Ale wiadomo, że począwszy od r. 1486, głoszono Ewangelię tubylcom Kongo, w pobliżu ujścia wielkiej rzeki Zaire, którą zbadał niedawno Stanley. W 1491 r. ukazało się w tym kraju pięciu Dominikanów, pomiędzy którymi był spowiednik króla portugalskiego, Jana II, i ochrzciło króla, królowę, następcę tronu i wielu bardzo poddanych. Podług relacyi nadsyłanych do Generała Zakonu Kaznodziejskiego w 1495 r. i przechowywanych w archiwach tego zakonu, jak świadczy kronikarz jego, O. Fontana, missya założona przez tych pięciu apostołów trwała lat piędziesiąt, „i wydała obfite owoce dla Kościoła.“ Powstało tam niebawem wielkie „chrześcijańskie królestwo Kongo.“ Jednym ze skutków wcielenia tego barbarzyńskiego kraju do Kościoła było zniesienie niewolnictwa, które w pogańskiem Kongo tak samo, jak w państwach murzyńskich, stanowiło część instytucyi publicznych. „*Ex hoc regno (Congi)*, pisze Molina pod koniec XVI w., „*quum omnes christiani sint, nullum aspartatur mancipium, neque propter delicta servituti subjiciantur.*“

Missye pomiędzy murzynami nabrały nowego życia w połowie XVI w. Najczynniejszy udział wzięli w nich jezuici, a tym sposobem zarówno w Afryce jak w Ameryce byli oni głównymi apostołami dzikich, albo przynajmniej tymi, którzy się w największej liczbie ich zbawieniu poświęcili. W początkach XVII w. ewangelizowali jednocześnie tuziemców Gwinei północnej (Gambia. Cap-Vert, Sierra-Leone), Kongo (od r. 1547), Angoli (od r. 1558), oraz wnętrza Afryki południowej (brzegi r. Zambesi i Monomotopa, od roku 1561). Kapucyni włoscy, którzy przybyli do Kongo i do krajów Angola około połowy XVII w., rozszerzyli tam bardziej jeszcze pole działalności missyjnej. Również i Dominikanie gorliwie i z powodzeniem pracowali w znacznej części obszernych krain, wchodzących w skład porzecza rz. Zambezi.

Pomimo to jednak, nie można zaprzeczyć, że działalność missyonarzy w Afryce była daleko mniej rozległa i głęboka, aniżeli w Azyi i w Ameryce. Przyczyną tego były odrębne trudności, jakie spotyka działalność apostolska na czarnym kontynencie. Są tam takie trudności, których ani poświęcenie ani zaparcie siebie nie zawsze może pokonać. Są to trudności powstające z klimatu. Gdy się widzi, do jakiego stopnia Afryka podzwrotnikowa jeszcze dziś jest zabójcza dla Europejczyków, słusznie stawiać sobie można pytanie, czy to rzecz możliwa utrzymywać stałe missye w tych opłakanych krajach. Iluż badaczy nie pożarły one po kilku zaledwie latach pobytu. A wszak missyonarz katolicki jest zawsze w warunkach mniej pomyślnych, aniżeli podróżnik. Missyonarzowi nie wolno szybko przebiedz niezdrowego kraju; dla swych apostolskich podróży nie może on wybierać odpowiedniej pory roku i dnia godziny; wresz-

---

tą, niewierni, o których mowa w tych dwóch dokumentach, nie są-to Indy murzyńskie, o których wówczas (w 1450 i 1455) miano słabe zaledwie pojęcie, lecz byli to muzułmanie afrykańscy. To właśnie wynika z osnowy tych dokumentów.

cie, środki zapobiegawcze, jakie mu nauka przedstawia, bywają zazwyczaj trudne do pogodzenia z wymaganiami jego misyjnego zadania. Zdawało się też wielokrotnie, że z liczby trzech lub czterech misyonarzy, posyłanych razem w te strony, ledwie jeden po kilku miesiącach zostawał. Oto dla czego dawni misyonarze nie mogli osiąść na stałe w właściwej Afryce Środkowej i po okropnych doświadczeniach musieli się wyrzec posiadania stałych domów misyjnych w pewnej odległości od brzegów.

Krótki ten rys historyi misyi afrykańskich aż nadto wystarcza, by dać zrozumieć, że misyonarze nie wiele mogli zrobić dla stłumienia handlu murzynami. Główne pola niegodziwości bywały usunięte z pod ich wpływów, gdyż okrutni handlarze ludzi w środkowych częściach kraju zaopatrywali się w towar. Wszystko, co mogli zrobić misyonarze, to było przedewszystkiem przypominać władzom kolonii i metropolii ich obowiązki, i pobudzać je do zapobiegania i tłumienia tych gwałtów; a następnie nieść swe miłosierdzie na usługi ubogich murzynów, aby przynajmniej ich cierpienia osładzać i zapewniać im dobrodziejstwa chrześcijańskiej wiary. To też i jedno i drugie jak najżarliwiej spełniali.

Wiemy wszyscy, z jakiem to poświęceniem taki Piotr Claver († 1654) oddawał się na usługi niewolników, których kupiectwo tysiącami porzucało w Kartaginie. Poprzedzali go inni też w tem dziele bohaterskiej miłości, a inni w samej Afryce czynili to, co on czynił w Ameryce południowej. Od r. 1604 widzimy Jezuitów z gorliwym O. Baltazarem Barreira na czele sprawujących posługi religijne i doczesne pomiędzy murzyńskimi niewolnikami na wyspie Santiago naprzeciw Cap Vert, będącego jakoby olbrzymim magazynem handlu towarem ludzkim.

O. Barreira i jego towarzysze nie ograniczali się na czynieniu dobrze tym nieszczęśliwym, a przy sposobności, na głoszeniu im zgadzania się z losem; wzięli oni w swe ręce obronę ich praw pogwałconych; zjednali sędziów dla nich, którzy badali, w jaki sposób zostali ze swego kraju wyciągnięci, i wreszcie udało im się przywrócić wolność wielkiej liczbie murzynów. Innych jeszcze moglibyśmy przytoczyć nie mniej żarliwych obrońców wolności afrykańskich tuziemców, jak np. O. Antoniego Veras, który około roku 1660 ewangelizował i ochrzcił potężnego murzyńskiego władcę Cassangi we wnętrzu prowincyi Angola.

Powiedzieliśmy wyżej, że niektórzy teologowie średniowieczni przypuszczali, że z pewnemi zastrzeżeniami mógł istnieć uprawniony handel niewolnikami w krajach niewiernych. Ale począwszy od XVI w. najznakomitsi teologowie, zwłaszcza najpoważniejsi moraliści z zakonów, do których należeli misyonarze afrykańscy, stanowczo potępili handel murzynami.

Cóż się więc stało? Ani na chwilę nie można wątpić, że opinia, która nadała taką jednomyślność doktorom katolickim w XVII w., urobiła się pod wpływem misyonarzy.

Jednym z pierwszych teologów, którzy roztrząsali to zagadnienie, jest sławny Molina; rozwinął on tu znakomitą szerokość poglądu i zasadniczość zdania [1]). Rozpoczyna od szczegółów nad-

[1]) De justitia et jure, tract. 2, disp. 24 i 35.

zwyczajnie ciekawych o pochodzeniu niewolników, stanowiących przedmiot handlu, o sposobie ich nabywania przez kupców: w szczególności zaś zaznacza niegodziwe obchodzenie się z tymi nieszczęśliwymi. Oświadcza wyraźnie, że szczegóły te posiada od misyonarzy, zwłaszcza jezuickich. Mając zaś wydać swe zdanie, robi uwagę, że już wielu doktorów, nie należących do jego zakonu, potępiło ten handel jako grzech śmiertelny. Co się zaś tyczy jego samego, to zdanie jego jest takie: „Co do mnie, pisze on, uważam, że najprawdopodobniej ten handel niewolnikami, kupionymi od niewiernych (w Afryce i stąd przeprowadzonymi gdzieindziej), jest niesprawiedliwy i niegodziwy, i że wszyscy ci, co go prowadzą, grzeszą śmiertelnie, i znajdują się w stanie potępienia wiecznego, chyba że ten lub ów znajdowałby wymówkę w jakiejś niepokonalnej niewiadomości, o którą zresztą nie śmiałbym żadnego z nich posądzać.“ W skutek czego, dodaje tenże Molina, zarówno król Portugalski i jego ministrowie, jak biskupi i spowiednicy handlarzy niewolnikami, są obowiązani badać tych ludzi i obmyślać sposoby skutecznego stłumienia tej niesprawiedliwości, przyczyna zaś tego wniosku jest ta, że podług znanych wypadków słusznie domyślać się trzeba, iż wszyscy albo prawie wszyscy murzyni, porywani przez handlarzy, niesłusznie bywają zamieniani w niewolników.

Taka jest oto nauka O. Moliny o handlu niewolnikami. A i to dadać trzeba, że wygłaszał ją z pierwszorzędnej katedry uniwersytetu w Evora, w Portugalii, i że książka, w której tę naukę powtórzył, była również ogłoszona w kraju, który ten bezwstydny handel zapoczątkował. i który jeszcze w owym czasie trzymał przeważnie jego monopol w swem ręku i ciągnął zeń olbrzymie zyski.

Też same wnioski stawiał z niemniejszą stanowczością i siłą inny profesor teologii, portugalczyk i jezuita, O. Fernan Rebello, w początkach XVII w. [1]). Później nieco O. Thomas Sanchez, sławny moralista hiszpański, wypowiada w tem samem znaczeniu większą jeszcze stanowczość [2]). Wreszcie, autorowie ci powołują się na zdanie najpoważniejszych moralistów swego czasu, takich jak Ledesma, Soto, Navarro, Mercado, Fr. Garcia i inni.

W owym czasie zaś takie orzeczenia teologów nie były wcale czczymi głosami, powstającymi w dziedzinie teoryi. I owszem, potężnie wpływały one na opinię publiczną i kierowały częstokroć postępowaniem ministrów i panujących. W Portugalii, a także i w Hiszpanii powoływano teologów do rady królewskiej celem wypracowywania instrukcyi dla gubernatorów i wojskowych naczelników Kolonii. O. Molina powiada naprzykład, że widział instrukcye wysyłane do generałów, którym powierzono dwie wyprawy wojenne w kraju Angola i w krajach rz. Zambesi. Świadczy on, że instrukcye te, wypracowane przy współudziale duchownych radców korony, zawierały wszystko, co było potrzeba dla zachowania praw sprawiedliwości i dzikich tubylców.

---

[1]) *F. Rebello.* Opus de Obligationibus justitiae, lib. I, qu. 10 (Lugduni 1608: approbata portugalska z r. 1606).

[2]) *Th. Sanchez.* Consilia moralia, lib. I, cap., dub. 4.

Gdyby handel niewolnikami zależał tylko od zdania doktorów katolickich, inspirowanych przez misyonarzy, handel ten przestałby istnieć w XVII w. Jeśli zaś przeciwnie się stało, jeśli on się zwiększał coraz bardziej i nowe gwałty dorzucał do dawnych, to znaczy, że wpadł w ręce ludzi, których orzeczenia teologów katolickich ani protesty misyonarzy nie były w możności zatrzymać. Wszak wiadomo każdemu, że aż do pierwszych lat bieżącego wieku najczynniejszą rolę w tym nieludzkim handlu niewolnikami odgrywały narody protestanckie, a zwłaszcza Anglicy, którzy za dni naszych tyle dokonali dla jego stłumienia. *(J. Brucker).*

X. W. S.

MRÓWKA. — Mędrzec Pański mówi o mrówce w dwóch miejscach księgi *Przypowieści* (VI, 6 — 8 i XXX, 25), i to co mówi o mrówce dało pretekst nieprzyjaciołom wiary do zaprzeczania prawdomówności Biblii.

„Mrówka, mówi Mędrzec, gotuje sobie pokarm w lecie i zgromadza we żniwa coby jadła w zimę.“ Aż do zeszłego wieku nie inaczej o tem sądzono; ale dziś, mówią przeciwnicy, wszystko w tem biblijnem opisaniu jest błędne; mrówka jest stworzeniem mięsożernem, a z roślinnych lubi tylko rzeczy słodkie; co większa w zimie nic nie jada, lecz pozostaje w stanie odrętwienia.—Chociażby to wszystko *zawsze* było prawdą, nie można byłoby jednak żadnego wyprowadzić stąd wniosku przeciw prawdomówności Biblii: biblijny autor bowiem nie miał na celu stwierdzać faktu zoologicznego, lecz chciał podać naukę moralną, a w tym celu wziął za przykład mrówkę ze wszystkimi zwyczajami, jakie naówczas jej przypisywano. Co większa wszakże, Lubbock, uczony angielski naturalista, powiada, że „niektóre gatunki mrówek w krajach południowych zgromadzają ziarna w znacznej nieraz ilości; co też stwierdza podróżnik Lortet, dodając, że w czasach nieurodzaju, ubodzy w mrowiskach szukają ziarn, jakie tam nagromadziły mrówki.

(Patrz *Vigouroux*, Manuel bibl., t. II, n. 839).

MSZA ŚWIĘTA. — I. Wyraz ten w Kościele katolickim oznacza mistyczną i niekrwawą, ale prawdziwą i rzeczywistą ofiarę Ciała i Krwi Chrystusa Pana, codziennie składaną na ołtarzu, jak była raz złożona na Kalwaryi sposobem widzialnym i krwawym, celem uczczenia Boga, dziękczynienia, przebłagania za grzechy i otrzymania pomocy łask niebieskich.

Ze stanowiska dogmatycznego Jezus Chrystus, zarówno w ofierze eucharystycznej jak w ofierze krzyżowej, jest jednocześnie kapłanem i ofiarą. Ofiarujący kapłan jest tylko Jego przedstawicielem, delegatem, sługą. — Msza św. jest nie tylko symbolicznem przedstawieniem ofiary krzyżowej; co do istotnego aktu ofiary, jest-to najdokładniejsze i identyczne przedstawienie ofiary Krzyża; jest-to ofiara rzeczywista, która przypomina i odnawia inną nie mniej rzeczywistą ofiarę: albo raczej jest-to co do istoty swej taż sama ofiara, z tąż samą zasługą i z jednakową skutecznością ponawiana i uwieczniana. Konsekracya eucharystyczna, umieszczając pod postaciami chleba i wina Ciało i Krew Zbawiciela, rozdziela je

i unicestwia, o ile stać się może przy dzisiejszym ich stanie chwalebnym, tak samo, jak śmierć krzyżowa zniweczyła je i rozdzieliła, w miarę jak na to pozwalały ówczesna ich widzialność i cierpiętliwość. Czynność tę, z istoty swej nadprzyrodzoną, spełnia wszechmoc boża, a wzniosłość tej czynności jest niezrównanym i wiecznym objawem miłosierdzia i nieskończonej miłości Odkupiciela dla rodu ludzkiego, ceną krwi Jego odkupionego.

II. Dowody prawdziwości tej nauki Kościoła są następujące: 1-o Ofiara jest najwyższym aktem kultu religijnego, i byłoby czemś nadzwyczajnem, gdyby chrystyanizm, w którym się znajdują streszczone i uzupełnione wszystkie doskonałości dawnych prawych kultów religijnych, sam tylko był religią bez ofiary. 2-o Prorok Malachiasz (I, 10 nst.) zapowiedział na miejsce ofiar starego prawa ofiarę nową, ofiarę najczystszą, ofiarę powszechną, która nie miała być już zamknięta w ciasnych granicach ludu żydowskiego, ale składana Bogu na całym obszarze ludzkości. Inne prorocze wskazówki tej wielkiej instytucyi znajdują się w Biblii (np. u Iz. LXVI, 21, prw. Jerem. XXXIII, 17 nst.; Dan. VIII, 11, i XII, 11). Sam Chrystus Pan zdaje się mieć ją na myśli w rozmowie swej z Samarytanką (Jan. IV, 21 nst.). Apostołowie Jego, ulegając Jego rozkazowi, tęż samą spełniają ofiarę (Act. Ap. XIII, 2 podł. greck.; I Cor. X, 16 nst.). Najuczeńsi Ojcowie Kościoła, jak Cypryan, Ambroży, Augustyn, Grzegorz Nazyan., Fulgencyusz, Syryjczycy Jakób Sarug i Afraates, wielki Chryzostom św. i całe mnóstwo innych z najwyższą jasnością wyrażają się o tym przedmiocie. Najdawniejsi liturgiści Wschodni i Zachodni cali są przejęci tym dogmatem. Mogą wprawdzie średniowieczni i nowożytni pisarze kościelni i teologowie różnić się—i rzeczywiście się różnią—w metafizycznej analizie ogólnego pojęcia ofiary i szczegółowego pojęcia ofiary eucharystycznej, ale nigdy się nie różnią w samej istocie prawd, o których-eśmy wyżej wspomnieli i które Sobór Trydencki sankcyonował swą nieomylną powagą (Sess. XXII).

Tenże sam Sobór, którego prawodawstwo stanowi dziś obowiązujące prawo kościelne, przypomina ze stanowiska liturgicznego, że Msza św. nie Świętym, lecz na ich cześć się ofiaruje; że modlitwy kanonu Mszy św. zasługują na wszelką cześć i poszanowanie; że obrzędy i ceremonie tej ofiary godne są również pobożnych uczuć naszych; że Msze św. prywatne, przy których sam tylko kapłan komunikuje, są bardzo pożądane; że z winem powinna być odrobina wody zmieszana; że język ludowy nie może być powszechnie i bezwzględnie używany w św. ofierze, i że ta ostatnia powinna być często ludowi tłómaczona. (*Ibid.* cap. 3—9 i odnośne kanony).

Ze stanowiska kanonicznego, tenże Sobór zabronił wszystkiego, co przy odprawianiu Mszy św. trąciłoby skąpstwem, nieposzanowaniem i zabobonem. Zaznacza pewne nadużycia, zaprowadzone przy Mszy św. przez niedbalstwo duchowieństwa i nieświadomość wiernych; i od biskupów wymaga największej w tym przedmiocie baczności (*Ibid.* dekret) oraz w przedmiocie Mszy fundacyjnych (*Sess.* XXV, De Reform. c. IV); wreszcie mszał zreformować poleca (*Ibid* dekret).

Zdaje się, że niema potrzeby usprawiedliwiać w oczach mych czytelników tych różnych środków, przedsiewziętych w Trydencie

względem liturgicznej i kanonicznej praktyki ofiary Mszy św. Tem bardziej niema potrzeby wykazywać rozwoju i zarówno starannego jak dokładnego stosowania tej praktyki we wszystkich stronach świata katolickiego, sercem i czynem ulegających kierownictwu Kościoła rzymskiego.

III. — Aczkolwiek Luter sam początkowo próbował zjednać nieco poszanowania dla Mszy św. u swych zwolenników, przedstawiając im ją jako obrzęd powszechnie przez starożytność chrześcijańską przyjęty w imię ofiary *(De Capt. Babyl. I)*, to jednak dał on hasło, wiernie podejmowane później przez protestantów i niedowiarków, dzikiego napadu na tęż samą Mszę św.: 1-o Nie jest-to, podług niego, ofiara prawdziwa, przebłagalna, pożyteczna innym tak samo jak odprawiającemu ją i obecnym. 2-o Jest ona bluźnierstwem w czynie przeciw jedynej ofierze i jedynemu kapłanowi, przeciw Krzyżowi i Chrystusowi. 3-o Oszustwem jest odprawianie jej na cześć Świętych. 4-o Toż samo odprawianie jej na mniemaną korzyść zmarłych. 5-o Jest ona tkaniną błędów, ceremonii śmiesznych, tekstów dla prostych wiernych bez znaczenia. 6-o Żadną miarą nie pomaga ona tym, co w niej nie uczestniczą; Msze zaś prywatne winny być zakazane. 7-o Bywa sposobnością i przedmiotem bezwstydnego kupczenia, którem wierni dopóty gorszyć się będą, dopóki ona zakazana nie zostanie. 8-o Oczywistym dowodem jej kłamliwości jest dziwna owa rozmaitość liturgii, w których odprawia się ta Msza św. w sposób najzupełniej sprzeczny.

IV. — Tym starym, a od początków protestantyzmu aż do dni naszych z nużącą jednostajnością powtarzanym zarzutom, przeciwstawić możemy odpowiedzi także tylko dawne, ale zawsze prawdziwe.

1-o. Gdyby Eucharystya była tylko symbolem, bez rzeczywistej i substancyalnej obecności ciała i krwi Odkupiciela, to Msza św. miałaby z pewnością tylko pozory ofiary; byłaby ona mniej lub więcej teatralnem przedstawieniem ofiary Krzyża; byłaby może nawet ofiarą uwielbienia Boga i kazaniem jakiemś, zdolnem wzniecić wiarę, ufność, pobożność w odprawiającym ją i w niej uczestniczących; wówczas mieliby wszelką słuszność występować przeciw katolikom Luter, Henryk VIII, Edward VI. Ale Eucharystya (ob. ten art.) zawiera w sobie rzeczywiście, prawdziwie, substancyalnie, Słowo wcielone i ofiarę za grzechy świata. Ten sam, który był ofiarowany na krzyżu, mocą słów konsekracyi jest obecny na ołtarzu; obecność ta przypomina i na ołtarzu odnawia stan ofiary Jego na Kalwaryi. We Mszy św. zatem mamy coś nieskończenie większego, aniżeli symbol jakiś, pobudzający naszą wiarę i pobożność. Mamy tam rzeczywistą ofiarę z całą rzeczywistością jej zasług, a tem samem też z całą pełnią jej zadosyćuczynienia, przebłagania, zmiłowania, wstawiennictwa; kto umie się zastanawiać, ten zrozumie, że przedmiotowa rzeczywistość tej obecności i tego stanu ofiary wystarcza, aby utworzyć rzeczywistą i właściwą ofiarę.

2-o. Msza św. nietylko nie jest bluźnierczem zaprzeczeniem Krzyża, ale przeciwnie, jest najzupełniejszem stwierdzeniem, dalszym ciągiem, konkretnem aż do tożsamości posuniętem odtworzeniem takowej; taż sama ofiara, ten sam kapłan, ten sam przedmiot ofiary, taż sama skuteczność, te same owoce, z tą jednak podwójną co do sposobu ofiary i co do jej skutków różnicą, że ofiara Krzyża

była widzialna i krwawa, podczas gdy ofiara Mszy św. jest niewidzialna i niekrwawa, jakoteż że gdy pierwsza z tych ofiar zrodziła owoce w całości i na nowo, druga—odtwarza je tylko i zastosowywa. Niema tu więc żadnego podstawienia, żadnego zestawienia jednej ofiary niższej z inną ofiarą wyższą, ani też żadnej chęci dodania czegoś do skuteczności, do zasługi, do zacności jednej ofiary przez składanie drugiej, — lecz proste tylko zastosowanie, proste przekazanie, proste przez ofiarę eucharystyczną przyjęcie w nas samych nieskończenie potężnej siły ofiary krzyża. Tak rozumiana, tak tłómaczona przez sam nawet Sobór Trydencki nauka o Mszy św., sumienia chrześcijańskiego wcale nie obraża.

3-o. Msza św. nie odprawia się dla świętych w tem znaczeniu, jakoby im była ofiarowana, jakoby cześć, zadosyćuczynienie, dziękczynienie i błaganie Jezusa Chrystusa, tej ofiary eucharystycznej, zwracało się do nich; byłoby to oczywiście niemądre i grzeszne bałwochwalstwo, czego Kościół nigdy czynić nie myślał. Msza św. nie odprawia się nawet dla świętych w tem znaczeniu, żeby sprawowana była dla ich korzyści, dla wzrostu ich chwały i rzeczywistego szczęścia; i w tem nawet jeszcze byłaby niemądrość, o którą niepodobna posądzać Kościoła. Lecz Msza św. bywa ofiarowywana Bogu przy sposobności święta lub pamiątki jakiegoś świętego, celem nadania temu świętu lub tej pamiątce szczególnej wagi i uroczystości; celem podzięki i uwielbienia Boga za to iście boskie dzieło uświątobliwienia i uwielbienia wybranych pańskich; celem zapewnienia sobie skuteczności modłów świętych pańskich za nami przez ściślejsze zjednoczenie modłów ich z prośbami Boskiego Pośrednika, Odkupiciela, Świętego nad świętymi, Jezusa Chrystusa. Msza św. może się odprawiać również dla otrzymania od Boga beatyfikacyi lub kanonizacyi jakiegoś świętego, albo dla rozszerzenia nabożeństwa jego lub czci jego wśród wiernych: ale i tu nawet nie temu świętemu ofiaruje się Msza św.

4-o. Sądzimy, że nikt chyba nie przypuszcza, aby Mszę św. ofiarowywano zmarłym, i nie mamy potrzeby zajmowania się tu strasznem owem, o jakiem piszą niektórzy, świętokradztwem owych Mszy szatańskich, jakich dyabeł od swych nieszczęsnych ofiar wymaga. Przesądy tego rodzaju nic wspólnego z teologią nie mają. Również i to zauważyć trzeba, że Msza św. nie odprawia się, jak chcieliby tego niektórzy spirytyści i marzyciele nowocześni, celem wydobycia potępionych z piekła albo dzieci bez chrztu umarłych z otchłani. Ofiaruje się ona tylko za dusze czyścowe, dla których ofiara eucharystyczna jest przebłagalną, nie drogą rozgrzeszenia, lecz drogą wstawiennictwa i ekspiacyi. Kościół ofiaruje a Bóg przyjmuje modlitwy i zasługi, cierpienia i zadosyćczynienia boskiej ofiary za te dusze w tych warunkach i w tym stopniu, jaki sama tylko boska mądrość oznaczyć i poznać może. My zaś wiemy, że Msza św. jest dla dusz zmarłych pożyteczna; ale nie wiemy tego, w jakim stopniu każda z nich powołana będzie do korzystania z owoców Mszy św.

5-o. Mszał rzymski przez Kościół zatwierdzony, liturgie, które tenże Kościół przejrzał i aprobował, są napewno wolne od wszelkiego błędu dogmatycznego i moralnego. Ceremonie, jakie się w nich widzi, mogą się wydawać dziwnemi tym, którzy nie znają symbolizmu i starożytnego ich pochodzenia; ale odpowiednio wyjaśnione,

tak jak są rzeczywiście wyjaśnione w licznych katolickich książkach, i jak Sobór Trydencki chce, aby ludowi często wyjaśniane były przez kaznodziejów (Sess. XXII, c. 8), są one pełne znaczenia i zbudowania dla wiernych. Toż samo rzec trzeba o tekstach liturgicznych, kto je chce zrozumieć, temu nie zbraknie odpowiednich wyjaśnień i tłómaczeń, a jeśli kanon Mszy św. z powodu swego specyalnie świętego charakteru nie powinien być drukowany w językach narodowych, to przecież doskonale może być wykładany i wyjaśniany, nie mówiąc już o tem, że książki do nabożeństwa, będące w ręku wiernych, podają jego tłómaczenie.

6-o. Prawda, że współuczestnictwo we Mszy św. przez Komunię św. ludu sprowadza do duszy obfite owoce duchowe, i jest bardzo zgodne z duchem i pragnieniem Kościoła. Ale i ta Msza św., w której sam tylko kapłan komunikuje, nie mniej jest pożyteczna dla chwały Bożej, dla Kościoła św., dla dusz czyścowych, i dla osób, na których intencyę się ona odprawia. Komunia św. wiernych, symboliczne kaznodziejstwo ceremonii, nie stanowi całej skuteczności Mszy św.; ma ona wartość *przedmiotową*, często przyrównywaną przez teologów do sakramentalnego działania *ex opere operato*. Miał więc największą słuszność Pius VI pż., gdy w bulli *Auctorem fidei* napiętnował błędne i nienawistne zdania jansenizmu przeciw prywatnym Mszom św.

7-o. Co się tyczy honorarów, pobieranych przy sposobności Mszy św., to trzeba zawsze rozróżniać pomiędzy prawodawstwem kościelnem, a grzesznemi nadużyciami ze strony słabości ludzkiej. Honorarya takie, jakie Kościół dopuszcza i zatwierdza, są bardzo rozumne, zbożne i delikatne: są one bowiem ofiarami, czynionemi w duchu wiary i miłości, często koniecznemi do utrzymania sług ołtarza, i z pewnością pożytecznemi wobec Boga dla osób, które je czynią lub na rzecz których są one czynione. Jeśli pośrednicy, a niekiedy sami nawet duchowni, ciemni lub zaufania, jakiem ich zaszczycają, niegodni, popełniają w tym przedmiocie pożałowania godne nadużycia, to nikt pewnie tego bardziej nie opłakuje, niż Kościół; i nie tylko je opłakuje, ale stara się im zapobiedz przez dokładne, drobiazgowe, prawie zastraszające prawodawstwo, którego odnośne szczegóły znaleźć można we wszystkich nowszych dziełach teologii moralnej. Gdzie istnieje człowiek, tam nie może mniej lub więcej otwarcie nie istnieć nadużycie: gdzie wolność ludzka w grę wchodzi, tam grzech jest możliwy; ale uchybień tych żadną miarą nie należy przypisywać Kościołowi, ani tu ani gdzieindziej.

8-o. Wielka jest wprawdzie rozmaitość liturgii eucharystycznych, jednakże nie tak wielka, jak się to zwykło przypuszczać, ilość wszakże tych, które są przez Stolicę św. uznane, a o tych tu tylko mówimy, jest nadzwyczajnie ograniczona. Jakoż, wszystkie Msze św. mają łatwe do rozpoznania pewne tło wspólne; pouczenie i modlitwy wstępne, ofiarowanie, konsekracya, łamanie hostyi, której część składa się do kielicha; komunia św., dziękczynienie. Dogmat tu jest ten sam, pobożność mniej lub więcej wyraźna, ale duchem i uczuciem taż sama. Symbolizm różni się tylko pewnymi szczegółami drugorzędnymi. Porównawszy te liturgię, śmiało twierdzić można, że apostołowie i ich bezpośredni następcy mieli liturgię najzupełniej co do istoty swej określoną i zastosować się zdolną do

zwyczajów bardzo różnych ludów, do których ona była zanoszona razem z Ewangelią. Do tej różności liturgii prowadził, i dziś ją jeszcze usprawiedliwia, pożytek ludów; ale jedność wiary utrzymywała istotową tożsamość liturgii pod tą rozlicznością form i oznak, któremi wówczas okrywać się ona musiała, a które odtąd raczej zmniejszać się aniżeli pomnażać są skłonne.

Ob. *Martigny*, Dict. de s. Antiqu. chretiennes. art. „Liturgie," „Messe" i t. d. *D. Gueranger*, Institutions liturgiques oraz Année liturgique. —*Thalhofer*, Das Opfer d. Alt. u. Neuen Bundes.— *Franzelin*, De Euchar. etc. *(Dr. J. D.).*

X. W. S.

N.

NADPRZYRODZONY PIERWIASTEK. — I. Pierwiastek *nadprzyrodzony* nie jest to samo co pierwiastek niemateryalny, duchowy, aczkolwiek wielu pisarzy dzisiejszych, nawet między katolikami, biorą go za jedno z powyższymi pierwiastkami. — Nadprzyrodzony ten pierwiastek w ogólności jest to, co jest po nad naturą materyalną lub niemateryalną, fizyczną i zmysłową lub umysłową.

Ale ponieważ ta wyższość bytu i doskonałości może podnieść przedmiot, któremu będzie przysądzona, bądź do rzędu istot wyższych, ale jeszcze skończonych i w rodzaju swym naturalnych, bądź też nawet ponad wszelką kategoryę istot skończoną i naturalną, przeto wynika z tego, że są dwa rodzaje pierwiastku nadprzyrodzonego.

1-o Jest pierwiastek nadprzyrodzony względny, polegający naprzykład na doskonałości udzielonej człowiekowi, albo też na cudownem przywróceniu władzy przyrodzonej, uszkodzonej przez chorobę: i to właściwie nazywa się pierwiastkiem *pozanaturalnym* (praeternaturale).

2-o Jest dalej pierwiastek nadprzyrodzony bezwzględny, czyli nadprzyrodzony w ścisłem znaczeniu wyrazu, zasadzający się na udzieleniu jakiemuś stworzeniu doskonałości, wyższej po nad wszelką istotę skończoną, rzeczywistą, lub nawet możliwą, i którą to doskonałość zwaćby można doskonałością specyalnie boską, gdyby nie istniała w stanie skończonym w stworzeniu, które się stało jej uczestnikiem. Tak np. bezpośrednie czyli intuitywne widzenie Boga, wyłącznie i ściśle boskie, bywa przecież w sposób ograniczony udzielane anielskim i ludzkim duchom, które, naturalnie, jakkolwiek byłyby doskonałe w istocie swojej i w czynach, jakkolwiek bogate w pragnienia i zasługi, widzenia tego przecież osiągnąćby nie mogły ani same przez się, ani nawet przy pomocy jakiegobądź innego czysto naturalnego stworzenia.

Ten więc właściwie zwany pierwiastek nadprzyrodzony, o którym wyłącznie mówić tu będziemy, jest czemś innem, aniżeli pierwiastek nadzwyczajny i cudowny. Jest-to doskonałość przypadkowa, tak wzniosła, że naturę anielską czy ludzką, której zostaje

udzielona, czyni uczestniczką natury boskiej, *consors divinae naturae*, nie czyniąc wszakże ze stworzenia boga, ani z Boga — stworzenia; gdyż to uczestnictwo, to *consortium*, jest tylko analogiczne, dzieje się przez naśladownictwo, przez uprzytomnienie, przez usynowienie, ale nigdy przez utożsamienie lub synostwo naturalne.

W dwóch stopniach i pod dwiema postaciami udzielany bywa pierwiastek nadprzyrodzony aniołowi lub człowiekowi. 1-o w stopniu i pod postacią *chwały*, w niebie i przez całą wieczność, 2-o w stopniu i w postaci *łaski*, tu na ziemi i w czasie. Łaska wiedzie do chwały, a chwała nie może być otrzymana bez łaski.

Sama nawet łaska bywa nam udzielana dwoma różnemi sposobami: 1-o często bywa ona tylko prostą pomocą przemijającą, jest-to łaska *aktualna*, która oświeca nasz umysł, pobudza wolę, rany moralne leczy, i uzdolnia władze nasze do czynów nadprzyrodzonych i do posiłkowania się w tym celu łaskami drugiej kategoryi, a mianowicie: 2-o Łaska bywa nam udzielana także jako nawyknienie święte, czyli przymiot stały, jest-to łaska *habitualna*, która w nas pełni funkcye nadprzyrodzonego pierwiastku życiowego (*łaska uświęcająca*), funkcye władz nadprzyrodzonych (*cnoty* teologiczne i moralne), funkcye nadprzyrodzonych uzdolnień lub skłonności (*dary* Ducha Świętego); funkcye znaków nadprzyrodzonych (*znaków* Sakramentalnych); nakoniec funkcye nadzwyczajnych mocy nadprzyrodzonych (moc czynienia cudów, duch proroczy i t. d.).

W życiu Nowego Testamentu, obdarza Bóg łaską swoją, bądź bezpośrednio, jak to było w Starym Testamencie i w porządku anielskim; bądź też pośrednio, za pośrednictwem Sakramentów św., które są prawdziwie sprawczemi przyczynami łaski. — Łaska może być otrzymana także przez pośrednictwo modlitwy, czci bożej zewnętrznej, dobrych uczynków, które skłaniają Boga do udzielania nam takowej. Z łaską boską możemy pozyskiwać zasługi nadprzyrodzone, więcej lub mniej działające na serce boże. — Ogół zaś tych wszystkich pierwiastków łaski i chwały stanowi *porządek nadprzyrodzony*.

II. *Istnienie i darmowość* (gratuitas) porządku nadprzyrodzonego są dwoma punktami, na których najczęściej i najsilniej zwalczana była nauka, którąśmy powyżej wyłożyli. To też nie będzie bez korzyści wskazać pokrótce dowody obu prawd powyższych.

1-o Co do istnienia porządku nadprzyrodzonego, *a)* mamy objawione, że intuitywne Boga poznanie jest nam przyrzeczone w niebie, a jednak rzecz pewna, że ono jest nam naturalną drogą niemożliwe; jest ono przeto nadprzyrodzone, jak nadprzyrodzonemi są środki, które nas do tego poznania prowadzą; *b)* objawione mamy także, iż bez pomocy bożej nie możemy naszego zbawienia rozpocząć, ani go dokonać, nie stawszy się uprzednio usynowionemi dziećmi Bożemi; tymczasem, pomoc ta i to synostwo adoptowane są przecież udzielonemi przez Boga, a tem samem są w nas nadprzyrodzonemi.

2-o Odnośnie zaś do *darmowości* pierwiastku nadprzyrodzonego, to wynika ona *a)* z powyżej przytoczonych dowodów; *b)* z dowodów objawienia, odnoszących się do: α) grzechu pierworodnego, który nas tego pierwiastku pozbawił, nie niszcząc wszakże natury naszej, β) do odkupienia, bez którego odzyskanie łaski i chwały było nam bezwzględnie niemożliwe, γ) do konieczności modlitwy i Sakra-

mentów św. celem pozyskania takowych, δ) odnoszących się do niepewności, w jakiej się znajdujemy, ostatecznej naszej wytrwałości i wiecznego naszego przeznaczenia etc.

(Teksty Pisma św. i Tradycyi, dotyczące dwóch wzmiankowanych punktów o istnieniu i darmowości porządku nadprzyrodzonego, ob. u wszystkich teologów dogmatycznych, np. *Hurter*, Theol. dogm. traktat. de Revelat., de Gratia, de Novissimis, i t. d. Obacz również *Dr. Denzinger'a* Enchiridion, liczne określenia i potępienia, wydane ze strony Kościoła w przedmiocie łaski i chwały).

III. Teraz przejrzyć nam trzeba nie stare zarzuty Pelagiusza i Semipelagianów, nie Lutra, Kalwina, Bajusa i Janseniusza, lecz zarzuty, jakie stawia nowożytny racyonalizm przeciw ogólnej teoryi o pierwiastku nadprzyrodzonym. Co się tyczy szczegółów, to są one mniej ważne i mówimy o nich w innych artykułach tego *Słownika*. Krytycyzm tedy, czyli racyonalizm dzisiejszy stawia nam przedewszystkiem następujące zarzuty: 1-o Pierwiastek nadprzyrodzony jest niemożliwy. 2-o Jest on jedynie wytworem wyobraźni semickiej, indyjskiego panteizmu, germańskiego sentymentalizmu. 3-o Gdyby był możliwy, to jakimże sposobem rzeczywistość jego stwierdzićby można. 4-o A jeśli on jest wątpliwy, to pocóż się nim zajmować? 5-o Gdyby on nawet był pewny, to niechby się ci nim zajmowali, którzyby tego chcieli; inni zaś mogliby się obejść bez tego daru i poprzestać na swej naturze, która już dosyć jest bogata. 6-o Zresztą, jeśli już rzeczony pierwiastek istnieje, to nie trzeba mu nadawać tyle doniosłości i tajemniczości: dosyć jest potężna i wolna natura ludzka, by nawet bez Sakramentów Kościoła sama dosięgnąć kiedyś mogła wyżyn nadprzyrodzoności; wszak to tylko jeden z etapów postępu ludzkości.

IV. W odpowiedzi na to podajemy następujące uwagi:

1-o Bynajmniej pierwiastek nadprzyrodzony nie jest niemożliwy, byleby tylko, jakeśmy to poprzednio wyjaśnili, był należycie pojmowany. Boć przecież-to rzecz możliwa, aby pomiędzy stworzeniem skończonem i Stwórcą nieskończonym istniały stosunki ściślejsze, podobieństwa doskonalsze, łączności zupełniejsze, aniżeli te, jakie wynikają z samego aktu twórczego. Możliwa-to rzecz, aby Bóg bezpośrednio objawiał się rozumowi ludzkiemu i stawał się przedmiotem jego intuicyi, aby Bóg oddawał się bezpośrednio ludzkiemu sercu i stawał się przedmiotem jego „pociechy.“ Możliwa rzecz dalej, aby nadprzyrodzone światło i pobudki podnosiły nas do czynów wyższych po nad naszą naturalną działalność. Możliwa rzecz, aby Bóg stał się człowiekiem i był szczytem i ogniskiem tego nowego porządku. Nadprzyrodzony zatem pierwiastek jest możliwy.

2-o Przyznajemy, że wytworzyła się nawet w naszych czasach pewna przesada, która z nadprzyrodzonej łaski i chwały wytworzyła nie wiem już jakie zlanie albo pomieszanie Boga z człowiekiem: dążność-to pożałowania godna, która prędzej lub później otworzyłaby wrota błędnemu mistycyzmowi, oraz niezdrowemu sentymentalizmowi nowożytnych panteistów i dawnych gnostyków. Ale ani Kościół ani zdrowa teologia do niczego podobnego nie upoważnia. Nawet na stopniu najwyższym porządku nadprzyrodzonego anioł i człowiek są nieskończenie mniejsi, aniżeli Bóg, i nieskończe-

nie od Niego dalecy; nawet w Chrystusie Panu obie natury pozostają ściśle rozróżnione w istocie swej i w swych czynnościach.

3-o Pierwiastek nadprzyrodzony, o którym tu mowa, nie jest żadnym faktem doświadczalnym. Poznaje się go tylko drogą objawienia bożego: ale poznaje się go jasno i napewno, a samo już objawienie staje się faktem, że tak powiem, doświadczalnym drogą cudów i proroctw, jakie mu towarzyszą.

4-o Chrystyanizm, Kościół, są faktami nadprzyrodzonymi najzupełniej pewnymi: porządek zatem nadprzyrodzony żadną miarą wątpliwy nie jest, a rzeczone fakta dają możność mocnego przekonania się o tem.

5-o Wszyscy ludzie są obowiązani zajmować się pierwiastkiem nadprzyrodzonym teoretycznym, którym jest objawienie, — pierwiastkiem nadprzyrodzonym praktycznym, którym jest łaska, prowadząca do zbawienia wiecznego, — pierwiastkiem nadprzyrodzonym historycznym, którym jest Chrystyanizm i Kościół z Chrystusem Bogiem, co się stał człowiekiem. Są oni zaś do tego obowiązani dla tego, że Bóg tego wymaga, że chce On być nadprzyrodzonym sposobem poznawany, czczony, posiadany, pod karą wiecznego potępienia duszy. Któż Mu tego zaprzeczy, a nadewszystko kto Mu odbierze prawo, jakie miał i jakiego używał, by nas wynieść ponad naturę przez swą łaskę, w oczekiwaniu wyniesienia nas kiedyś przez chwałę? Bóg chciał, aby Jego dary były obowiązkowe, i one są takiemi. Bez pierwiastku nadprzyrodzonego natura nasza nie jest tem, czem Bóg chce, aby była: nie dostaje nam tego, abyśmy byli Jego synami przybranymi i współdziedzicami Syna Jego przez naturę. Bóg nie dopuszcza, abyśmy Mu przez dobrowolną odmowę wyrządzali krzywdę i gardzili podobnemi bogactwami; nędzna-to bardzo natura, co nie chce być tak udarowana.

6-o Błąd-to wielki i nie do darowania wierzyć, że odrzucając dary nadprzyrodzone, zachowamy mimo to władzę nabycia ich własnemi siłami wtedy, gdy to za właściwe uznamy. Nie, pierwiastek nadprzyrodzony, łaska, chwała, wcale od nas nie zależą. Należą one do kategoryi najzupełniej transcendentalnej, dokąd żadne stworzenie dotrzeć nie może, gdyż wszelki postęp, wszelki rozwój odbywa się zawsze w właściwej sferze istnienia i działalności tego bytu, który się rozwija i który postępuje. Naprzekór panteizmowi, monizmowi, darwinizmowi, istnieją pewne granice i gatunkowe różnice, które Stwórca uczynił nieprzekraczalnemi, i których stworzenie nigdy nie przekroczy. Skoro człowiek nie może się wnieść do kategoryi aniołów, to jakże wzniesie się on do kategoryi po nad wszelką miarę podnioślejszej, do kategoryi pierwiastku nadprzyrodzonego? (*Prw. Schrader*, De triplici ordine; *Jovene*, De vita Deiformi, *autogr;* *Jeanjacquot*, L'Eglise, societé de l'ordre surnaturel; *Jules Dudiot*, De l'essence de la grâce sanctifiante; de Deo operante ad extra, *autogr.* i t. d.). *(Dr. J. D.)*

X. S. G.

NANTES. *(Odwołanie edyktu Nantejskiego).* — Edykt Nantejski, który pod pewnymi określonymi warunkami zapewniał protestantom swobodne wykonywanie zewnętrznego religijnego ich kultu, był jednym ze środków, na jakie wskazywały okoliczności, a jakie miały się przyczynić do ukończenia wojen religijnych we Francyi. Nie

wydał on wprawdzie owoców, jakich po nim oczekiwano, nie mniej wszakże był dziełem mądrej polityki. Przeciwnie zaś, odwołanie go przez Ludwika XIV (1685 r.), było środkiem pożałowania godnym, jakiego poważna ocena ówczesnego stanu rzeczy nie powinna byłaby dopuścić.

To odwołanie rzeczonego edyktu bywało przedmiotem żywych rozpraw, już to pomiędzy katolikami i nieprzyjaciołmi Kościoła, już też pomiędzy różnemi szkołami katolickiemi. Ze stanowiska apologetycznego, katolik zachowuje wszelką swobodę sądu o czynie, którego Kościół ani doradzał ani potwierdzał, i który tem samem jest dziełem wyłącznie władzy państwowej. Z tego też względu moglibyśmy znacznie skrócić artykuł niniejszy, ale odwołanie edyktu Nantejskiego jest sprawą, z powodu której namiętność wielu pisarzy tak usiłowała piętnować i czasy i odpowiedzialność i następstwa wszelkie, że z konieczności musimy tu wejść w niektóre jej szczegóły.

Główniejsze punkta aktu odwołania są następujące: Natychmiastowe zburzenie wszystkich świątyń religii kalwińskiej, położonych w granicach królestwa francuskiego. — Zakaz zgromadzania się celem wykonywania rzeczonej religii w jakiemkolwiek miejscu, w domu prywatnym, pod karą konfiskaty majątku. — Nakaz, wydany wszystkim predykantom czyli pastorom nowej religii, którzyby się nawrócić nie chcieli, opuszczenia granic królestwa w ciągu dwóch tygodni. — Zakaz utrzymywania szkół prywatnych dla uczenia dzieci rzeczonej religii. — Dzieci zrodzone z religii kalwińskiej, będą na przyszłość chrzczone przez proboszczów parafii, pod karą 500 lirów grzywny ze strony rodziców, a nawet więcej, gdyby tego zaszła potrzeba, dzieci zaś będą wychowane w religii katolickiej. — Czteromiesięczna zwłoka, przyznana zwolennikom tego wyznania dla powrotu do kraju i ponownego objęcia w posiadanie swych majątków; po upływie tej zwłoki majątki pozostaną w konfiskacie. — Ostatni artykuł stanowi, że zwolennicy wyznania kalwińskiego, „zważywszy, iż podoba się Bogu oświecać ich tak samo jak innych, będą mogli pozostawać w królestwie, w krajach i ziemiach pod władzą króla będących, nadal prowadzić w nich kupiectwo i używać dóbr swoich, bez żadnych niepokojów i przeszkód, czynionych pod pozorem rzeczonego ich religijnego wyznania.“

Aby uzasadnić surowe te środki, we wstępie do swej deklaracyi Ludwika XIV przypomina nawrócenie się „najlepszej i największej części swych poddanych religii rzekomo reformowanej,“ oraz wypowiada swe pragnienie „zupełnego zatarcia pamięci nieszczęść, jakie ta błędna religia w tem królestwie spowodowała.“ Skutkiem dziwnego jakiegoś złudzenia, jakiemu ulegali wszyscy ówcześni panujący absolutni, Ludwik XIV nie przypuszczał, żeby przekraczał swe prawa panującego, gdy gwałcił religię swych poddanych, jeśli dobro państwa zdawało się tego wymagać. Co więcej, edykta tolerancyjne, wydawane na rzecz dyssydentów, podług ówczesnego prawa publicznego, były tylko czasowemi ustępstwami, które znikać miały z chwilą, gdy zmieniały się okoliczności, jakie je przedtem koniecznemi czyniły. Grotius, aczkolwiek protestant, przypominał jednak te zasady swym współwyznawcom z krajów katolickich: „Niechaj ci, co noszą nazwę reformowanych, pamiętają o tem

że te edykta wcale nie są traktatami przymierza, lecz orzeczeniami królów, którzy je stanowią dla dobra ogólnego, i którzy je odwołają, skoro tego dobro publiczne wymagać będzie (*H. Grotius*, Rivet. apolog. pro schism. str. 22).

Nie trzeba zapominać o tem, że tego rodzaju nadużycie władzy ze strony książąt bywało wówczas daleko bardziej szkodliwe katolikom w krajach protestanckich, aniżeli protestantom w krajach katolickich. Sama nawet zasada religii państwowej: *Cuius regio illius est religio*, była zasadą protestancką i ogłoszona była w katolickiej Westfalii, pomimo protestów ze strony Kościoła. Zatem, niema wątpliwości, że Ludwik XIV przedewszystkiem dał się unieść tem, co uważał za dobro państwa, choć przyznać to trzeba,— dobro źle zrozumiane. Pomimo to jednak pewni pisarze Kościołowi niechętni głównych pobudek odwołania edyktu Nantejskiego szukali w katolickich przekonaniach samego króla i w podnietach ze strony katolickiego duchowieństwa.

Ludwik XIV powrócił do praktyk religijnych w r. 1685, a ponieważ w tym zwrocie religijnym w usposobieniu króla przeważny udział brała pani de Maintenon, przeto taż pani de Maintenon uchodziła za sprawczynię środków, przedsiębranych przeciw protestantom.

Rzecz pewna, że pani ta zajmowała się bardzo sprawami religijnemi swego czasu, że pośredniczyła w sprawach gallikanizmu, jansenizmu, ale nigdzie niema dowodu na to, aby ona podniecała przeciw protestantom, dawnym swym współwyznawcom. Doskonale wykazał to niedawno *Girard* w książce: Mme de Maintenon, d'aprés sa correspondance.—Działanie pani de Maintenon, tak samo jak jej rady, były zawsze skromne. „Król, pisała ona d. 13 Sierp. 1684 r., ma zamiar pracować nad nawróceniem wszystkich heretyków; miewa częste nad tą sprawą narady z p. Le Tellier i z p. de Châteauneuf, na których chcianoby mię przekonać, że i ja w nich nie jestem zbyteczna. P. de Chateaunenf podawał środki, które nie są odpowiednie. Nie trzeba rzeczy gwałtownie prowadzić. „*Trzeba nawrócić a nie prześladować.*“

Ostatecznie p. de Maintenon chciała drogą, perswazyi pozyskać protestantów.

Duchowieństwo również niczego więcej nie wymagało. Począwszy od r. 1600 aż do 1685, napróżno szukanoby w *Procés-verbeaux* zgromadzeń duchowieństwa jakichkolwiek wniosków, zmierzających do ograniczenia swobód, poręczonych protestantom przez edykt Nantejski; znajdują się tam wprawdzie narzekania na prawdziwe czy mniemane nadużycia, jakich winni byli protestanci, ale nawet w przeddzień odwołania edyktu, d. 25 Maja 1685 r., protestowali deputowani duchowieństwa, *że ono nie zanosiło najpokorniejszych swych modłów o odwołanie edyktu.*

To prawda „że po wykonaniu zamiaru Ludwika XIV dały się wśród duchowieństwa słyszeć głosy uwielbienia dla faktu dokonanego: „Głośmy ten cud dni naszych, woła Bossuet, uwielbiajmy pobożność Ludwika, aż pod stropy niebios rzucajmy okrzyki nasze i wołajmy do tego nowego Konstantyna, do tego Teodozyusza, do tego nowego Marcyana, do tego nowego Karola Wielkiego:... Tyś umocnił wiarę, tyś wytępił heretyków, godny to owoc twego pano-

wania, w tem leży właściwa jego cecha. Przez ciebie niemasz więcej herezyi: sam Bóg był mocen dokonać tego cudu.“ *(Oraison funèbre de Michel Le Tellier).*

Słowa te były tylko waryantem w dźwięcznym hymnie, jakiego nie przestawał wyśpiewywać Bossuet wokoło tronu. Nie chcemy ukrywać zresztą, że było wielu biskupów i kapłanów, którzy nie doradzali odwołania edyktu, a którzy przecież cieszyli się z jego wykonania, ale widzieli oni w tem zawsze tylko pomyślne następstwa dla religii i państwa.

Skądinąd znów duchowieństwo pod tym względem nie było inaczej usposobione, aniżeli cały naród francuski. „Wszystkie korporacye, pisze historyk Martin, izby sądowe, akademie, uniwersytety, rady miejskie przy każdej sposobności szły na wyścigi w pochwałach... Ten chór dziękczynny trwa lata całe; siła przykładu, nawyknienie do podziwiania wywołuje uniesienie nawet w tych duszach, które powinny zdaje się pozostać najbardziej obcemi temu urokowi; każdy pisarz sądzi się być obowiązanym do spłacenia jakiegoś długu, nie wyłączając nawet La Bruyèr'a, tego zdolnego spostrzegacza i znakomitego pisarza, którego subtelne i głębokie badania obyczajowe ukazały się w druku 1687 r.; niewyłączając nawet samego La Fontaine'a,“ *(Hist. de France.* t. XIV, str. 55). A przecież znalazł się głos, który się nie mieszał do tego powszechnego chóru wielbicieli, głos biskupa Fenelona. Już był poprzednio napisał Fenelon, że trudno było wiedzieć, czy nawrócenie choćby jednego kalwina było wewnętrzne i szczere.

Prawdziwi doradcy Ludwika XIV w sprawie odwołania edyktu Nantejskiego byli Châteauneuf, Louvois i sam Ludwik XIV. Zamknąwszy w swej osobie wszystkie władze państwowe, król ten próbował swej władzy w dziedzinie religijnej; stąd poszło zgromadzenie r. 1682 i szereg środków, mających rozszerzyć niezależność Kościoła gallikańskiego wobec Rzymu. Sądził on może wówczas, że zdoła przekonać papieża, iż można było mu się opierać, a przecież zostawać królem bardzo chrześcijańskim. To jest jednak faktem niezawodnym, że gdy nuncyusz apostolski prosił Jakóba II o pośrednictwo u Ludwika XIV w sprawie złagodzenia środków przedsiębranych przeciw nieszczęśliwym hugonotom, otrzymał odpowiedź, że przedsiębrane przeciw nim środki zgadzały się z zasadami, wypowiedzianemi w dwóch listach św. Augustyna o środkach przeciw donatystom.

Pap. Innocenty XI wcale nie pochwalał odwołania edyktu Nantejskiego, aczkolwiek nieraz słyszy się o tem zdanie wręcz przeciwne. O przymusowych nawracaniach Ludwika XIV powiedział, że „Chrystus Pan nie używał tego sposobu: że należało prowadzić ludzi do świątyni, ale ich do niej nie wciągać.“ „Papież, pisze jakiś dziennikarz ówczesny pod niem 27 Paźdz. 1685 r., niewłaściwe otrzymuje wiadomości o wszystkich nawróceniach, jakie się dokonywają we Francyi, i dla tego powiada, że się ci ludzie podnoszą z jednego błędu, aby wpaść w drugi... Nie może być zadowolony ze sposobu, w jaki się czynią te nawrócenia.“ A Le Gendre dorzuca w swych pamiętnikach: „Z trudnością wierzyć przychodzi, a jednak to rzecz prawdziwa: jakkolwiek cieszą się katolicy z tak szczęśliwego wypadku, to w Rzymie wcale się z tego nie cieszą, a Innocenty XI

mniej, aniżeli ktokolwiek, mówiąc, że nie można pochwalać ani pobudki, ani środków tych nawracań całemi tysiącami, z których żadne nie jest dobrowolne..." — „Papież, Kościół i jego słudzy, powiada autor odpowiedzi, danej generalnemu obrońcy, Talon, wydrukowanej w Rzymie, mają zanadto dużo roztropności na to, by się cieszyć z zewnętrznego i pozornego nawrócenia."—(Ob. *Gérin.* Recherches historiques sur l'assemblée de 1682, str. 319).

Całą więc odpowiedzialność za odwołanie edyktu Nantejskiego ponoszą Ludwik XIV i politycy, którzy mu w tej sprawie radą służyli. Zresztą, jest-to wypadek, którego doniosłość i następstwa nadmiernie przesadzono, i który należałoby sprowadzić do właściwej miary. Podług Basnage'go, protestanckiego pisarza, ilość protestantów, którzy wślad za swymi wygnanymi pastorami wyszli za granicę, wynosiła od trzech do czterechset tysięcy. La Martinière, inny pisarz protestancki, jako najdokładniejszą podaje liczbę trzech set tysięcy; ale Larrey sprowadza ją do dwóch set tysięcy; tymczasem wiadomo, jak wogóle skłonne są do wszelkiej przesady ofiary środków przymusowych; dla tego też przy braku wszelkich poważnych danych statystycznych, o cyfrach tych conajmniej powątpiewać wolno. Posłuchajmy, co mówi o tem książe de Bourgogne: „Nadmiernie przesadzono ilość hugonotów, którzy przy tej sposobności wyszli z królestwa, i tak być musiało. Ponieważ sami tylko interesowani mówią o tem i krzyczą, przeto twierdzą oni co tylko im się podoba. Jakiś pastor protestancki, który ujrzał swą duchowną trzodę rozproszoną, ogłaszał, że ona wyszła za granicę. Fabrykant jakiś, który stracił kilku robotników, obliczał tak, jak gdyby wszyscy fabrykanci królestwa tęż samą co on szkodę ponieśli. Jakichś dziesięciu robotników, którzy wyszli z jakiejś mieściny, gdzie mieli znajomości, przyjaciół, samym rozgłosem o swej ucieczce kazali przypuszczać, że miastu zbraknie rąk we wszystkich warsztatach. Ale co było najbardziej interesujące, to że wielu wyższych urzędników, referendarzy stanu, w instrukcyach, jakie podawali o swych okręgach, wierzyło tym ludowym wieściom i świadczyło tem samem, jak mało ci urzędnicy byli powiadomieni o tem, co ich obchodzić powinno; to też sprawozdaniom ich przeczyły inne sprawozdania, a przez sprawdzenie ich na wielu miejscach udowodniono ich niedokładność. Skoro podług najbardziej wygórowanego rachunku ilość hugonotów, którzy wówczas opuścili Francyę dochodziła do sześćdziesięciu siedmiu tysięcy, siedmiu set trzydziestu dwóch osób, w liczbie tej, obejmującej osoby różnej płci i różnego wieku, nie musiało się znajdować tylu ludzi pożytecznych, iżby została po nich wielka pustka we wsiach i w rękodzielniach, i aby wpłynęła na całe królestwo. Wiadomo bowiem, że próżnia taka zawsze najbardziej czuć się daje wtedy, kiedy się dzieje. Tymczasem próżni tej nie dostrzeżono wówczas, a dziś skarżą się na nią! Trzeba więc innej szukać przyczyny tej próżni, a tą będzie wojna. Co do wydalenia hugonotów, to zabrało ono mniej ludzi pożytecznych dla państwa, aniżeli zabrał jeden rok wojny domowej." (Ob. Beausset. *Hist. de Bossuet*, l. XI, II, 15).

A zatem, znów jedną więcej straszną opowieść przychodzi nam między bajki włożyć, a mianowicie, owo rzekome zubożenie Francyi i wzbogacenie się przemysłu cudzoziemskiego, które od czasów Woltera

jest zwyczaj przedstawiać jako następstwo wygnania protestantów francuskich. Jak gdyby takie kraje jak Anglia, Hollandya, a nawet Włochy, jak gdyby takie kupieckie miasta, jak Brema, Hamburg, Lubeka, w których przeważnie w większej ilości osiadali emigranci francuscy, nie były już przedtem wyprzedziły Francyi na polu przemysłowem i rękodzielniczem.

Wszelako odwołanie edyktu Nantejskiego daleko mniej przyniosło korzyści katolicyzmowi, aniżeli przypuszczali ci, co je tak hałaśliwie wychwalali. Prowadziło ono do nawracań bagnetami, do prześladowań, które wprawdzie zanadto przesadzono, ale które słusznie potępić trzeba, i które zasłużyły sobie na techniczną nazwę dragonnad; i to wszystko bez wielkiej korzyści dla sprawy, której służyć myślano, gdyż pomimo wszystkiego, szeregi protestantów do pewnego stopnia się zreformowały, kościoły ich od r. 1715 się zreorganizowały, a emigranci założyli po za granicami Francyi literaturę, która się przyczyniła do utworzenia w XVIII w. filozoficznej lawiny, tak szkodliwej dla religii i królewskości. (Ob. prócz dzieł wyż. przytoczonych: *Duc de Bourgogne* Memoire sur la révocation de l'Edit de Nantes, w jego życiu t. II, str. 98 nst. *Foucauld.* Memoires str. 294, ust. — *(P. Guilleux).* *X. W. S.*

NAWRÓCENIE. — I. Przyłączenie się świata starożytnego do wiary chrześcijańskiej, gdy mu ona ogłoszona została, chrzest tylu barbarzyńskich ludów, które po to tylko zdawały się najeżdżać państwo rzymskie, aby się w niem zchrystyanizować, religijne przekształcenie nowego świata i wielu ludów dalekiego Wschodu w XVI i XVII wieku, ciągłe powodzenie katolickiego apostolstwa, wreszcie osobisty powrót wielkiej ilości heretyków do jedności rzymskiej, — oto znaczenie, jakie tu nadajemy wyrazowi nawrócenie.

II. Koncylium Watykańskie, Kościół, przypominając te rzeczy wierze i ufności ludów, powiada: „że cudowne rozszerzenie się jego“ przyczynia się do utworzenia „wielkiej i wiecznej pobudki wierzenia“ *(motivum credibilitatis)*, niezłomnego świadectwa jego boskiego posłannictwa,“ którego-to świadectwa sam fakt istnienia Kościoła każdemu rozumnemu człowiekowi dostarcza (Sess. III. *Constit. de fid. cath.* cap. 3).—Ten sam jednak Sobór, wślad za czwartym synodem Toletańskim (can. 57) i za sob. Trydenckim (sess. VI, cap. 6) uznaje wolność wiary a tem samem i nawrócenia. Na umysł nasz i na wolę nic nie wywiera wpływu zupełnego i przymusowego, ani łaska, ani kaznodziejstwo, ani dowody, którymi się wykazuje prawdziwość religii; swobodnie nawraca się do wiary chrześcijańskiej poganin, protestant, niedowiarek lub apostata. Raz pozbawiona wolności, wiara ta przestałaby już być chrześcijańską, w której zbawienie początek swój bierze i która jest pierwszym zaczątkiem usprawiedliwienia. Skoro więc każda dusza, obca prawdziwej wierze, z chwilą, kiedy ją wyraźnie poznaje, obowiązana jest do niej się nawrócić, to nie może ona być do niej przymuszona gwałtem, albo przywiedziona podstępem lub kłamstwem, gdyż wówczas brakłoby jej wolności w wierzeniu, a nawrócenie jej byłoby błędne i bezużyteczne. To też prawo kanoniczne wyraźnie w wielu miejscach zabrania zmuszać niewiernych do przyjmowania chrystyanizmu, wtedy nawet, gdy im był dostatecznie głoszony na to, aby mogli pojąć boski i obowiązkowy jego

charakter. Również i papież Benedykt XIV (r. 1747) zabrania chrzcić dzieci rodziców niewiernych bez wyraźnej zgody ze strony tych ostatnich, z wyjątkiem tylko wypadków porzucenia dzieci przez ich rodziców i godziny śmierci. Ponieważ Kościół nie ma władzy nad nieochrzczonymi, przeto nie przyznaje sobie prawa do zmuszania ich, aby słuchali głoszenia Ewangelii, aczkolwiek wie, że ma obowiązek głoszenia jej wobec wszystkich ludzi i wszystkich wieków. Atoli, postępuje najzupełniej logicznie, gdy władzy państwowej przyznaje prawo obowiązywania swych niewiernych poddanych do słuchania głoszonej Ewangelii (*Constit.* Greg. XIII, r. 1584, i Klemensa XI w 1704 r.), i do wyrzekania się błędów i zabobonów, jakie czysty rozum naturalny potępia; bo władza polityczna może się aż do tego stopnia rozciągać, i nie widzimy, dlaczegoby nie miała dopełniać tego obowiązku, kiedy roztropność na to pozwala. Nie widzimy także, dla czegoby władza państwowa nie miała przywodzić (w potrzebie nawet siłą) do słuchania Ewangelii pogan i innych, którzyby chcieli przeszkadzać Kościołowi w spełnianiu jego apostolskiego zadania, zwłaszcza gdyby Kościół, nie mogąc lub nie chcąc używać swego prawa obrony, odwoływał się do rządów chrześcijańskich. (Prw. S. Thomas. 2-a 2-ae, qu. 10, a. 8 i jego komentatorów). Wolno byłoby również, zdaniem najuczeńszych teologów, okazywać pewną skłonność do przyznania pewnych doczesnych korzyści jednemu narodowi, jednemu plemieniu, jednej rodzinie, któraby się zgadzała na nawrócenie, a odmawiania tychże korzyści tym, którzyby się upierali przy swem bałwochwalstwie lub herezyi; nie znaczy-to bowiem dopuszczać się gwałtu na ludziach, gdy się ich w ten sposób traktuje, byleby się w niczem nie wykraczało przeciw zasadom sprawiedliwości (prw. *De Lugo* De fide, disput. XIX). Zaś najzupełniej inne jest względem Kościoła stanowisko heretyków i apostatów, aniżeli pogan; tamci bowiem przez chrzest ważnie przyjęty należą do Kościoła, a tem samem podlegają karom duchownym i doczesnym, jakie Kościół najniezawodniej ma prawo stanowić przeciw swym nieposłusznym poddanym, a jakiemi są np. ekskomunika, pozbawienie urzędów i beneficyów kościelnych, odmowa pogrzebu chrześcijańskiego i t. d. W takiej organizacyi społeczeństwa chrześcijańskiego, jaką pojmowały i urzeczywistniły średnie wieki, władza świecka musiała iść ręka w rękę z władzą kościelną, i stanowić kary, odpowiednie do wielkości wykroczenia, popełnionego nietylko przeciw wierze, ale także przeciw pokojowi, publicznemu porządkowi, politycznemu ustrojowi państwa. Takie zasady wypowiedział pp. Innocenty III na Soborze Lateraneńskim i pierwszorzędni teologowie, pomiędzy którymi przytoczymy kardynała de Lugo (op. cit. disput. XIX i XXIV) i Suareza (De Fide, disp. XX i XXIII). Prawda, że te głębokie zmiany, jakie ostatnimi czasy zaszły w politycznym ustroju świata, uczyniły niebezpiecznem a nawet niemożliwem całkowite wykonywanie rzeczonych praw i obowiązków, ale zmiany te nie mogły dokazać i nigdy nie dokażą tego, aby wykonywanie praw rzeczonych w przeszłości, o ile się zgadzało z wyłożonemi wyżej zasadami, było nieprawe. Że zaś niekiedy było ono połączone z pewną przesadą i nadużyciem, wina-to nie nauki Kościoła, lecz słabości i namiętności ludzkich, głównie zaś ówczesnych obrońców władzy świeckiej.

W wyłożonej dotąd teoryi, jak widać, nie mamy potrzeby uzasadniać nauki teologicznej przychylnej wolności; nauka ta musi się podobać dzisiejszym czasom. Ale są inne zasady, które się dzisiejszym czasom mogą niepodobać i które musimy pokrótce uzasadnić. Pierwszą z tych zasad jest ta, że ma się obowiązek przyjęcia wiary prawdziwej z chwilą, gdy się ją pozna z pewnością. Nad to nic pewniejszego, jeśli się jest przekonanym o powadze Boga i rzeczywistości objawienia: Bóg mówi i objawia, ma ścisłe prawo wymagać, aby Mu wierzono i słuchano. Taki np. chrzest dzieci niewiernych, przez rodziców porzuconych lub w groźnem niebezpieczeństwie życia zostających; nic nadto prostszego, skoro się razem z Kościołem wierzy w konieczność chrztu św. do zbawienia. Dzieci, o jakich tu mowa, mają prawo do środka koniecznego do zbawienia, przypuszczalne zaś ich położenie stawia ich po za niebezpieczeństwem apostazyi; mogą one zatem korzystać z łaski chrztu św. Przypisywana rządowi chrześcijańskiemu władza obowiązywania swych niewiernych poddanych do słuchania ogłaszanej Ewangelii i stosowania się do obowiązków prawa naturalnego, może tych tylko dziwić, którzy w żadną religię nie wierzą, albo też którzy zwalniają państwo od wszelkiej pod tym względem troski; ale ci są w oczywistym błędzie. Cóż tedy wierzyć pod tym względem trzeba? Oto, że Kościół tak samo jak każde społeczeństwo, jak każda rodzina, jak każda jednostka, ma prawo bronienia się przeciw niesprawiedliwym napaściom, że ma prawo swobodnego głoszenia Ewangelii i rozpowszechniania dobrodziejstw chrześcijańskiej cywilizacyi, że władze ludzkie mają prawo działalność Kościoła popierać i jej towarzyszyć, że do tego są nawet obowiązane, jeśli stanowią część społecznego ciała Kościoła; że każdy człowiek ochrzczony jest prawnie i wobec Boga przedmiotem władzy kościelnej; — oto, na co tu zgodzić się trzeba, i na co chętnie i logicznie zgodzi się każdy, kto wierzy w Boga, w Jezusa Chrystusa, w Jego Kościół, i kto wiernie ulegając kierunkowi umysłowemu tegoż Kościoła, wie i pragnie, aby wszystko tu na ziemi zmierzało do uwielbienia Boga, do zapewnienia królestwa Chrystusowego, do zabezpieczenia zbawienia wszystkich ludzi. Gdyby się nawet chciało w tem widzieć tylko system jakiś filozoficzny, to i wtedy jeszcze należałoby podziwiać jego wielkość, szanować jego szczerość i uznawać w nim logiczną dokładność.

III. Co powiedziawszy, rozwiązać nam wypada dwojakiego rodzaju zarzuty: jedne pragną odjąć wszelkie znaczenie argumentowi, wyprowadzanemu z faktu nawracania się ludów i jednostek na korzyść boskości katolicyzmu i Kościoła; inne chcą zwrócić ten argument przeciw samemu Kościołowi, oskarżając środki, przedsiębrane przezeń dla ogólnych lub osobistych nawróceń. Zbadajmy kolejno oba te rodzaje zarzutów. 1-o. Zarzuty przeciw apologetycznej wartości nawróceń, jakiemi katolicyzm się szczyci, mogą się streścić w ten sposób: przestrzeń terytoryalna, zdobyta przez apostołów i ich następców aż do Konstantyna W., wcale nie jest większa, aniżeli przestrzeń krajów, podbitych przez buddyzm, mahometanizm, protestantyzm; szybkość przeprowadzonych wówczas przez katolicyzm nawróceń wcale nie przewyższa, a może nawet nie wyrównywa szybkości nawróceń, jakie otrzymały trzy wyż wzmiankowane religie; zresztą, katolicyzm w chwili swego ukazania się odpowiadał ogólnej

potrzebie dusz, do których się zwracał, a w ówczesnych okolicznościach politycznych, w ruchu pojęć filozoficznych, w naturze swych własnych teoryi i swych odrębnych praktyk znajdował on wszystkie zadatki znacznego, ale bynajmniej nie cudownego, nie nadprzyrodzonego powodzenia, jakie napotkał zwłaszcza u niższej warstwy ludu, u niewolników, u nędzarzy, u tłumów, deptanych i gnębionych od wieków przez pychę starożytnej tyranii; po Konstantynie i aż do naszych czasów skuteczność rozszerzenia się Kościoła przy analogicznych przyczynach toż samo była warta; Kościół pozostał pod tym względem na tej samej pierwotnej równi, i na równi tych religii, którym zaprzecza panowania nad światem i przywileju pochodzenia boskiego.

Na system ten, nie nowy już zresztą, odpowiadamy przedewszystkiem, że przeciwnicy nasi niesłusznie ograniczają nasze rozumowanie do samego tylko pytania o rozciągłości i szybkości, jak gdybyśmy to tylko widzieli i to jedynie przytaczali na udowodnienie boskości Kościoła przez nawrócenie świata. W rzeczywistości zaś my rozumujemy zupełnie inaczej; przyznając bowiem, że inne religijne lub pseudo-religijne ruchy cieszyły się również wielką szybkością i rozciągłością, powiadamy, że katolicyzm, taki jak jest sam w sobie, ze swą nauką, ze swą praktyką, ze swemi przykazaniami, swymi zakazami i środkami działania, przychodzący na świat taki, jaki był w pierwszych wiekach naszej ery, i przeprowadzający w sumieniach, w rodzinach i w państwach przekształcenie takie, o jakiem nam prawi historya i na jakie jeszcze oczyma naszemi patrzymy, świadczył o sile i żywotności nieskończenie wyższej od siły i żywotności buddyzmu, mahometanizmu i protestantyzmu, i że dzieła jego nie można rozumnie wytłómaczyć bez nadprzyrodzonego współudziału wszechmocy bożej. Buddyzm nie przyniósł na świat nowej wiary, lecz dużo nowych praktyk moralnych; zasady swe zmieniał i przekształcał, względnie do miejsc, na których się utrwalał; był prześladowany dopiero później przez książąt niektórych; ograniczył swe zdobycze na Indyach i Chinach. Rozszerzenie się jego tłómaczą przyczyny czysto naturalne: usiłowania pierwszych jego zwolenników, łatwość stosowania się do obyczajów ludu, zamiast zmieniania takowych, opieka książąt, nadużycia braminizmu, względna piękność jego humanitarnej moralności. — Mahometanizm wyrósł jako rokosz ciała przeciw duchowi, o prawa którego upominał się chrystyanizm i którego uprawnione panowanie przywrócił w życiu ludzkiem. Sposoby stosowane przy jego rozszerzaniu, potęga broni i zadosyćuczynienie, dane najniższym namiętnościom, zawierają w sobie coś czysto naturalnego i łatwo tłómaczą fakt jego rozszerzenia.—Protestantyzm przez swą naukę, przez przykłady swych założycieli, przez swe bezpośrednie następstwa, przez swe dalsze skutki aż do dni naszych, okazuje się jako niezaprzeczony upadek myśli i obyczajów chrześcijańskich. Toż samo powiedzieć można o wszystkich religiach, które powstały wobec mozaicznego i messyanicznego objawienia. To zaś objawienie, przeciwnie, wymagało zawsze od swych zwolenników jędrności myśli, wysiłku woli, czystości obyczajów, któreby były ciągłem wznoszeniem się człowieka, ludzkości nawet, ku ideałowi niemateryalnemu, wiecznemu i niezmiennemu. Czyż nie widzimy całej olbrzymiej różnicy, jaka dzieli tę ostatnią religię od poprzedzających pod względem

powodzenia i zdobyczy, odniesionych w świecie dusz ludzkich? O ile więcej tamte mają zadatków łatwego przyjęcia ze strony mass ludowych, o tyle ta ostatnia znajduje przeszkód do przyjęcia ze strony nawet ludzi wybranych. Przypuściwszy nawet, że ci wybrani, z pewnością bardzo nieliczni, byli znużeni i zniechęceni do poganizmu, nie pożądali zapewne nic tak czystego i podniosłego, jak katolicyzm; ale jeśli maluczcy, uciśnieni, nędzni znajdowali w tym katolicyzmie niezaprzeczone pomoce do swego uwolnienia i polepszenia doczesnego swego bytu, to z drugiej strony nie byli oni wcale przygotowani, tyle ile było potrzeba, do cnót zaparcia się, pokory, posłuszeństwa, sprawiedliwości, słodyczy charakteru, o jakie odtąd starać się musieli.

Naturalny rezultat zbrodni, tyranii i nędz starego świata nie był wykwitem chrystyanizmu; był to wybuch strasznego rewolucyjnego ruchu. Owo podobieństwo myśli i uczuć, jakie Renan, Havet i inni z taką lubością zaznaczają pomiędzy niektórymi pisarzami starożytnymi, w chwilach przystępu ich zdrowego rozsądku, a pomiędzy nauką Chrystusa Pana i Jego apostołów, jednego tylko dowodzi, o czem jesteśmy przekonani bardziej niż ktokolwiek, to jest: przetrwania rozumu ludzkiego i części zasad religii naturalnej pośród ciemności, błędów, marzeń i głupstw poganizmu. Na tych to głównie pozostałościach, na tych zwaliskach oparli opowiadacze Ewangelii swe dowodzenia o nowej religii, albowiem wymagali dla niej nie ślepego tylko przyzwolenia, ale rozumnego posłuszeństwa, *rationabile obsequium*, jak mówi św. Paweł do Rzymian (XII, 1). I w tym-to właśnie znaczeniu mógł Klemens Aleksandryjski oraz wielu innych pisarzy i teologów katolickich powiedzieć, że filozofia starożytna służyła za przygotowanie i wstęp do chrystyanizmu (*Prw. Suicer*, Thes. Eccl. wyr. φιλοσοφία). Dzisiejsi nasi przeciwnicy nie powiedzą tego nigdy z taką wymową i ścisłością, jak ten znakomity Aleksandryjczyk. Ale co oni mówią, a czegoby on nigdy nie powiedział, on który umiał tak ściśle rozumować, to, że owo dziwne powodzenie katolicyzmu pochodzi jakoby z tej filozofii. Boć dlaczegoż ta grecka i rzymska filozofia, ta mądrość tak wychwalana, z powodu tego, że nie była chrześcijańską, dlaczego powiadam, nie podbiła ona i sama jedna nie przekształciła świata? Dlaczegoż była ona bezsilną w ręku swych posiadaczy naturalnych, a tak odrazu się wzmocniła w ręku Chrystusa i jego uczniów? Dlaczegoż świat nie oddał się Platonowi i Senece, lecz Piotrowi i Pawłowi? Musiał być jakiś pierwiastek, jakaś siła, jakaś potęga, której brakło tamtym, a która się u tych znalazła. Siłą tą jest nadprzyrodzony współudział Boga. A dziś jeszcze, skąd czerpie Kościół niezaprzeczoną swą siłę trwania, oporu i rozszerzania się? Jakim sposobem może zyskiwać tak liczne i prawdy chciwe dusze w tej Europie cywilizowanej a tak szalenie psutej przez racyonalizm? (Prw. Kirchenlexicon, *wyr. Convertiten*, art. Statistik. Grube'go). Jakimże sposobem w obliczu missyi protestanckich, których system nawracania przedstawia tyle wygodnych stron zarówno dla prozelitów, jak dla missyonarzy, jakim sposobem, powiadam, może ten Kościół przywodzić całe pokolenia i ludy do przyjęcia tego *głupstwa krzyża*, o którem mówił św. Paweł (I Cor. I—IV), a którego metody i charakteru missyonarze katolicy wcale nie zmienili? (*Prw. Marshall.* Les Missions chrètiennes). Może Kościół to czynić jedyną mocą, zdolną okiełznać i przekształ-

cić naturę ludzką, szczególnie zepsutą w tych krajach, których ani wiara ani filozofia nie oświeciły; może to uczynić samą tylko nadprzyrodzoną mocą tego, który uczyniwszy narody uleczalnymi, krew swą boską przelał, aby je uzdrowić (I Piotr II, 24). W życiu społeczności religijnej co innego jest wzbogacić się słabościami i apostazyami innej społeczności współzawodniczącej, a co innego jest przyciągnąć do siebie dusze zdrowe, silne, żądne światła i doskonałości. Tamto wcale nie jest trudne i nie przypuszcza ani nadprzyrodzonej jakiejś mocy, ani wielkiej ścisłości w zakresie delikatności i honoru. To zaś, przeciwnie, wymaga energii wyższej po nad naturę, gdyż natura nie jest silniejsza od samej siebie i sama przez się nie przechodzi do sfery wyższej i szlachetniejszej. Tymczasem wiemy, jaka w przedmiocie nawrócenia przypada rola katolicyzmowi, a jaka protestantyzmowi; pewien potestant mawiał o swojej religii: „Gdy papież wyrzuci złe ziele ze swego ogrodu, wpada ono niehybnie do naszego."

W ciągu czterech wieków katolicyzm wszechstronnie walczy przeciw najlepiej uzbrojonej i najmniej skrupulatniej, jaka kiedykolwiek była, sile politycznej; straszne prześladowania uderzają nań w jego przełożonych, papieżach i biskupach, w jego duchowieństwie niższem, we wszelkiego rodzaju jego zwolennikach. Zaledwie nawrócenie cesarza Konstantyna pozostawiło katolicyzmowi nieco czasu do wytchnienia, a już rozpoczyna się nowe prześladowanie razem z podburzanemi albo przynajmniej popieranemi przez władzę cesarską herezyami. Jeśli odtąd rządy nawróconych do chrystyanizmu ludów naśladowały jego naukę i dzieła, to przecież nie zapomniały jeszcze w zupełności gwałtownych tradycyi swych pogańskich lub heretyckich przodków, i tym sposobem podawały ramię tym barbarzyńskim tyranom, którzy jeszcze podówczas więzieniem i mordem usiłowali przeszkodzić szerzeniu się wiary katolickiej. A pomimo wszystkiego wiara katolicka się szerzy jak szerzyła od początku przez proste i popularne głoszenie Ewangelii, przez miłość i dobroczynność, przez przykłady surowego życia i bezwzględnego poświęcenia, przez cierpliwość, rezygnacyę, bohaterskie w męczarniach i aż do śmierci wesele ducha, przy bożem współdziałaniu z tem apostolstwem, przez łaskę bożą wewnętrzną i, w razie potrzeby, przez zewnętrzne cuda. — Wobec tego obrazu postawcie obraz mahometanizmu i protestantyzmu, założonych z przyjazną, fanatyczną nawet pomocą królów albo ludów, do jego, obrony lub rozszerzania od stóp do głów uzbrojonych; ze złotem możnych, którym wiele zależało na zwycięstwie tych nowinek, z zatwierdzeniem i z moralnem wreszcie poparciem filozofów, którzy w Rzymie i w Atenach naigrawali się, gdy widzieli chrześcijan wydanych zwierzętom lub na płomienne stosy,—humanistów i uczonych, którzy przyklaskują nadużyciom rozpasanych przez Lutra i Bucera chłopów,—encyklopedystów i lubieżnych poetów, którzy dodają odwagi początkom rewolucyi francuskiej, aby zapewne usprawiedliwić owo francuskie przysłowie, które błoto nazywa krwią; postawcie teraz, powiadam, ten obraz wobec obrazu początków chrystyanizmu, i powiedzcie, czy będziecie jeszcze mieli odwagę utrzymywać, że te początki były czysto naturalne, ludzkie, że rozszerzenie się chrystyanizmu było logicznym i koniecznym skutkiem przyczyn

czysto naturalnych! Tak jest, w braku zwykłych środków powodzenia, chrystyanizm miewa wielki powab dla dusz pewnych, miewa on swe pociechy, nadzieje, radości, jakich żadna inna religia w tym samym stopniu nie przedstawia. Atoli, skąd mu przychodzą te pomoce, których rzeczywistości i doniosłości bynajmniej przeczyć nie chcemy? Skąd się bierze ten powab, wyższy od wszelkiego powabu zmysłowości i ziemskich ambicyi? Skąd płynie owa siła przyciągająca, którą przepowiedział jego Założyciel, gdy mówił: „a ia ieśli będę podwyższon od ziemie, pociągnę wszystko do siebie“ (Jan XII, 32). Odpowiada na to zdrowy rozum: to co ciągnie ku ziemi, ziemskie jest, to co pociąga ku niebu, niebiańskie jest. A przeto, jeśli nawrócenie świata do katolicyzmu znajduje — ze stanowiska szybkości i rozciągłości — pewne analogiczne w dziejach wypadki, to ze stanowiska moralnego i filozoficznego jest ono bezwzględnie jedyne i nieporównane. (*Prw. Perrone*, Tract. de vera Religione, c. IV, prop. III—IV).

2-o Podajemy teraz treść zarzutów, stawianych przeciw nawróceniom szczegółowym, jakiemi Kościół katolicki się chlubi. — Nawrócenia ogólne i jednoczesne, nawrócenia pewnych ludów i pewnych plemion bywały nieraz wynikiem wyrachowania politycznego, ucisku sumień, pewnych gwałtów, okrutnych wojen, nieubłaganych prześladowań. Jakże się tu naprzykład nie oburzać na sposób, w jaki Klodoweusz nawrócił Franków, Karol W. Sasów, Ludwik XIV i Ludwik XV protestantów? Czegóż dowodzą takie nawrócenia, albo raczej czego one nie dowodzą? Czyż te nawrócenia massami nie były często także skutkiem uprzedzeń ludowych, wynikiem jakiegoś fanatyzmu, pobudzonego gorącemi kazaniami, albo też faktami na pozór nadzwyczajnymi, a w rzeczywistości czysto naturalnymi?

Co się zaś tyczy nawróceń osobistych, to tłómaczą się one pobudkami uczuciowemi, wygodami osobistemi, wpływami najzupełniej pospolitymi, a niekiedy nawet do wypowiedzenia trudnymi, tą wreszcie potrzebą zmian i nowości, na którą cierpi mnóstwo dusz, w pewnych zwłaszcza epokach czasu. I zresztą, fakta tego rodzaju nie mogłyby mieć wartości przedmiotowego dowodu prawdziwości chrystyanizmu. Jeśli św. Paweł i św. Augustyn stali się katolikami, to Luter i Kalwin zrobili się protestantami, jeśli Konstantym W. przyjął wiarę chrześcijańską, to Julian od niej odstąpił: szanse są równe; obie strony mają te same dowody na swe usługi.

Takie są, zdaje się, najważniejsze i najczęstsze zarzuty, stawiane przeciw dowodowi, branemu przez apologetów z faktu nawróceń. Odpowiedź naszą zaczniemy od przypomnienia tego, cośmy wyżej powiedzieli o teoretycznych zasadach Kościoła w tym przedmiocie. Jeśli władza państwowa lub poszczególne jednostki, jeśli niekiedy nawet jacyś biskupi lub niektórzy księża, celem nawrócenia ludów lub jednostek, używali środków niezgodnych z wolnością wiary i szczerością sumienia, to nie tylko nie będziemy pomyślnych skutków ich działalności przytaczali na dowód sprawy, której tu bronimy, ale będziemy nad nimi ubolewali i kategorycznie je potępiali, jako objawy najzupełniej sprzeczne z nauką i ze stałą praktyką Kościoła, który sam zawsze nad nimi ubolewał i takowe potępiał. Dodajmy nadto, że popełniane w tym przedmiocie nadużycia nie są wcale wyłącznem dziełem samych tylko katolików. Zarówno poganizm i mahometanizm, jak chrześcijańscy albigensi, waldejczycy i hus-

syci, lutrzy, anglikanie, anabaptyści, gdy mogli, okazywali się zawsze prześladowcami. Wszak-to reformacyi zawdzięczamy tę wstrętną i nie do uwierzenia zasadę: *cuius regio, eius et religio*, „czyj kraj, tego religia.“ — Nie mamy zatem ani chęci ani obowiązku badać i usprawiedliwiać wszystkich faktów historycznych, w których myślanoby odnajdywać ślady ucisku, gwałtów, albo podstępu i przebiegłości celem przeprowadzenia nawrócenia do katolicyzmu. Że dzicy towarzysze Klodoweusza zadawalniali się ryczałtowym objawem wiary chrześcijańskiej, zanim do niej przystąpili tak samo jak ich dowódzca; że wojska Karola Wielkiego nie szczędziły Sasów, opornych przepowiadaniu Ewangelii, a bardziej jeszcze najprostszym pojęciom sprawiedliwości i religii naturalnej; że dragoni Ludwika XIV, a nawet Ludwika XV, źle się obchodzili z hugonotami, zarówno niebezpiecznymi dla państwa jak dla Kościoła, to czegóż to wszystko może dowodzić przeciw boskości chrystyanizmu? Czyżby z tego można było wnioskować, wbrew najbardziej znanym faktom historycznym, że nawrócenie całego świata było tylko jednym aktem przemocy i podstępu? „Filozofowie nasi twierdzą, mówił Bergier, (Dict. de Theol. art. *Fanatisme*), że ludy północne zostały nawrócone siłą;“ gdyby to nawet było prawdziwe, to należałoby sobie powinszować tego szczęśliwego gwałtu, który uwalniał całą Europę od ich najazdów, i który ich samych z barbarzyństwa wydobył. Ale fakt ten jest nieprawdziwy.

I to także mniemanie jest błędne, jakoby zakony rycerskie zostały ustanowione dla nawracania ogniem i mieczem niewiernych: zostały one ustanowione dla odpierania niewiernych, którzy mieczem nacierali na chrystyanizm. Musiano też nieraz tym samym sposobem go bronić.

Dobrze jest znana zapalność i fanatyzm ludowy; ciekawe i wstrząsające niekiedy jego objawy spotykamy dziś u niektórych sekt protestanckich w Ameryce; podobne fakta spostrzegamy w rocznikach wieków średnich; ówcześni naprzykład biczownicy zdają się nam być bardzo podobnymi do uczestników dzisiejszej *armi zbawienia*. Ale czyż korzystał kiedy Kościół z tych dziwnych objawów nawrócenia? Bynajmniej! odróżniał je zawsze od prawdziwych i trwałych nawróceń; potępiał je i całą siłą im przeszkadzał, a jeśli podnosił ducha i zachęcał takich gorliwych apostołów ludu, jak św. Dominik, św. Wincenty Ferreryusz, św. Franciszek Ksawery albo św. Franciszek Regis, to tłumił w XIII w. biczowników we Włoszech, w XIV i w XV tychże biczowników w Niemczech, w XVIII w. konwulsyonistów cmentarza św. Medarda, że nie wspomnę o fanatykach pierwszych wieków, których szaleństwo podżegało się u źródeł poganizmu i gnostycyzmu. Ale, przeciwnie, to co żadną miarą fanatyzmem być nie może, jak godziwy podziw, wywołany świętością lub czynami mężów apostolskich, zachwyt, wzbudzany najzupełniej autentycznymi cudami nietylko w początkach chrystyanizmu, ale mniej lub więcej często w wiekach następnych: wstrząśnienia zbawienne, wywołane w narodach przez wydarzenia okropne, albo też przez widoczne błogosławieństwo niebios, — tego rodzaju wypadki muszą być uważane jako najzupełniej prawidłowe i opatrznościowe środki nawrócenia albo moralnego odrodzenia. A tego właśnie zawsze brak było i zawsze braknąć

będzie kłamliwym reformatorom, których posłannictwo, żadnym z tych względów nie usprawiedliwione, nie mogłoby się wspierać na powodzeniu o charakterze jawnie bezreligijnym i niemoralnym (*Prw. Bergier*, idid. art. *Mission*). — Co się tyczy nawróceń osobistych, to niektóre z nich bywają nie dość lojalne i szczere. My pierwsi takie nawrócenia odrzucamy i porównywamy je do nawrócenia Szymona Czarnoksiężnika, proszącego Apostołów o udzielenie mu za cenę złota mocy nadprzyrodzonej. Atoli, bez oczywistego sofizmatu nie można na tej podstawie przypuszczać, aby wszystkie lub nawet większa tylko część nawróceń osobistych była złą. Gdy się bada je zbliska, gdy się wnika w pobudki, jakie je wywołały, a jakie wypowiadają sami konwertyci, np. w cennem dziele Raess'a, biskupa Strassburskiego (*Die Convertiten seit der Reformation*, 13 vol.), jest się uderzonym dwoma szczegółami: najzupełniej bezinteresowną szlachetnością tylu zacnych i uczonych dusz, które powróciły do wiary katolickiej; następnie, nadzwyczajną obfitością światła, jakiego łaska boża im udzieliła, a z jakiego sami nawet katolicy z urodzenia i wyznania powinniby korzystać daleko więcej, aniżeli korzystają. — Skarżą się przeciwnicy nasi na *Kasę nawróceń*, umieszczoną za Ludwika XIV pod zarządem Pellissona, a mającą sześcioma frankami na głowę wynagradzać wyrzeczenie się kalwinizmu; miała ona jakoby nie przynosić wielkich rezultatów, i wówczas dopiero król miał się zdecydować na odwołanie edyktu Nantejskiego. *Credat Judaeus!* Niech temu wierzy niemądry, jeśli chce! Jakto? miałżeby wierzyć Pellisson, że po cenie sześciu lirów za jedno nawrócenie będzie mógł kupić sumienie swych dawnych współwyznawców? Miałżeby on się zgodzić na to nikczemne rzemiosło? Czyżby sobie mógł wyobrażać dwór królewski, że za pomocą tego środka uda mu się cel tak wielki osiągnąć, a gdy ten środek zawodził, miałżeby się wykręcić na pięcie i odwołać edykt Nantejski dla tego, że ofiara sześciu lirów nie dopisała? Co za żarty z ludzi poważnych! Prawda historyczna jest taka, że począwszy od r. 1598 istniała kasa pomocy dla nawracających się pastorów protestanckich, a tem samem częstokroć pozbawionych środków utrzymania; jeśli mieli żyć z czego, nic nie otrzymywali z kasy, której zadaniem nie było płacenie za odstępstwo od wiary. (*Prw.* Raess, *op. cit.* tom III, str. 269—277; Feller. *Dict. histor. o Pellissonie*). Nie inny też cel miał dom, postawiony w Paryżu dla konwertytów, oraz środki, przedsięwzięte na ich korzyść przez parlament w roku 1663, i przez króla w latach 1664, 1681 i 1685; i z pewnością nie we Francyi-to i nie w tej zwłaszcza epoce czasu mogło być zaprowadzone kupczenie sumieniami ludzi; jeśliby herezya zgodziła się na korzystanie z tego, to nigdy - by się na to nie zgodzili tacy biskupi, jak Bossuet lub Fénelon.

Co się zaś tyczy odwołania edyktu Nantejskiego (ob. t. art.), to nie mogło ono być motywowane rzekomem niepowodzeniem kasy Pellissona; wielu nawet pisarzy sądziło, że ono wcale nie miało na celu pozyskiwania nowych nawróceń, któreby można daleko łatwiej pozyskiwać środkami poprzednio stosowanymi. Protestant i sceptyk Bayle tłómaczy je i prawie usprawiedliwia zupełnie innemi przyczynami; oczywista rzecz, że bliższy on jest prawdy, aniżeli ci, którzyby chcieli myśl o niej i odpowiedzialność za nią przypisać Kościo-

łowi, który miał jakoby w tem rozporządzeniu upatrywać doskonały środek nawrócenia. Że niektóre osobistości kościelne miały pod tym względem błogie jakieś złudzenie, albo raczej, że pochwalały polityczną myśl króla, to rzecz możliwa; ale Kościół ani z prawa ani w rzeczywistości nie zaliczał *Odwołania Edyktu Nantejskiego* do rzędu środków swego apostolstwa i do sposobów nawracania.—To cośmy wyżej powiedzieli o prawdziwych pobudkach, przytaczanych przez samych nawróconych na korzyść jedności katolickiej, to czego apologeci i kontrowersyści katoliccy nigdy nie zaniedbywali przedstawiać heretykom, aby ich do jedności nakłonić, wystarcza najzupełniej do odparcia zarzutu o *subjektywizmie* i *sentymentalizmie*, stawianego przeciw nawróceniom w ogólności. Nie, nie bez rozwagi i to poważnej rozwagi, nie bez przyczyn i to stanowczych powracają konwertyci do Kościoła, a Kościół z radością ich przyjmuje. Jeśli niekiedy pcha ich ku niemu serce, to przecież nie samego serca tylko słuchają, a i samo to serce przecież ileż razy mogłoby ich od Kościoła oddalić! Wszak-to chyba nie ono zachęca ich do zerwania, gdy wiara tego zażąda, z przyjaciołmi, z rodziną, ze spokojem i z bogactwami. Nie ono-to pociąga do ubóstwa, do prześladowania i do męczeństwa. A jeśli ono to wszystko czyni, to jakaś wyższa siła ożywiać je musi! Siła-to łaski, która je przekształca tak samo jak przekształca rozum ludzki. Nie wszystkie zatem zmiany religii są jednakowe wobec apologetyki: nawrócenie i zepsucie, powrót do wiary i apostazya są istotowo od siebie różne, i różne też istotowo powinny w nas wywoływać uczucia. Tem bardziej, że rezultaty ich w niczem nie są do siebie podobne: św. Paweł i Luter po dopełnieniu swej wielkiej wewnętrznej przemiany nie żyją wcale na jeden i ten sam sposób; św. Augustyn i Kalwin przez swe wewnętrzne przekształcenie wcale nie przychodzą do tegoż samego porządku życia religijnego i moralnego. Z owoców, jakie ci ludzie przynoszą, łatwo osądzić, czy drzewa te otrzymały soki boże czy soki zatrute; nawrócenia, nawet osobiste, w całości swej są trwałą podstawą do oceny i krytyki przy rozwiązaniu tego zagadnienia wiary. Ze stanowiska społecznego, nawrócenie Konstantyna W. i odstępstwo Juliana Apostaty też same przedstawiają różnice i do wręcz przeciwnych prowadzą wyników; chyba tylko sam sceptycyzm bezwzględny albo jakiś wolnomyślny panteizm może w tem upatrywać nic nie znaczące odcienia i błahostki.

(Prw. *Fryburski* Kirchenlexicon art. *Conversion* i *Convertiten; Rohrbacher*, Tableau générale des conversions; *Baunard*, Le Doute et ses victimes; la Foi et ses victoires; oraz prace przytaczane w ciągu niniejszego artykułu). *(Dr. J. Didiot).*

X. W. S.

NEPOMUCEN. *(Św. Jan N. i nieomylność papieska).* —Św. Jan Nepomucen, patron Czech i pierwszy męczennik tajemnicy spowiedzi, został kanonizowany przez Benedykta XIII d. 17 Marca 1729 r. po uprzedniem przeprowadzeniu procesu kanonizacyjnego według wszelkich zasad kanonicznych. Tymczasem, podług opinii dziś bardzo rozpowszechnionej i silnie popieranej, ów proces kanonizacyjny miał jakoby zawierać znaczne błędy, które nieprzyjaciele Kościoła uważają za niezgodne z dogmatem nieomylności papieskiej.

I rzeczywiście, osobistość, której śmierć umieszcza proces kanonizacyjny na r. 1383 i która została ogłoszona świętą, nie istniałaby wcale w rzeczywistości; jedynym historycznym Janem Nepomuceńskim byłby Jan z Nepomuk albo Nepomucen, wikaryusz generalny arcybiskupa pragskiego, Jenzensteina, na rozkaz króla Wacława wrzucony do Mołdawy w r. 1393, za którego przez długi czas potem odprawiano Msze św. *de Requiem* w kościele św. Wita. Ponieważ proces kanonizacyjny wyraźnie rozróżnia tego Jana Nepomucena, jedyną osobistość historyczną, od tego, którego ogłoszono świętym, przeto błąd tu jest oczywisty i nadzwyczajnie ważny. Zanim damy odpowiedź na ten zarzut, przedstawmy pokrótce stan sprawy.

Wszyscy zgadzają się na to, że arcybiskup pragski, Jan Jenzenstein (1381—1396) miał wikaryusza generalnego, imieniem Jana z Pomuk albo z Nepomuk. Pomiędzy r. 1372 a 1393 nazwisko tego wikaryusza generalnego powtarza się często w archiwum metropolitalnem pragskiem *(Libri erectionum)*, gdzie podpisuje akta fundacyi, zowiąc się „Johannes Wellfini *(filius)* de Pomuk.“ Był on doktorem prawa *(decretorum doctor)* i wikaryuszem generalnym w 1389 r.; został archidyakonem w Saaz w 1390 r., i jako archidyakon był jednocześnie „Canonicus Pragensis ad extra,“ to znaczy kanonik Wyszehradzki ale nie tytularny z obowiązkiem rezydencyi. Niewiadomo, czy nazwisko Pomuk oznacza miasto, gdzie się urodził, czy też tylko zwykłe nazwisko rodzinne. W 1393 r. został umęczony i do Mołdawy wrzucony na rozkaz cesarza niemieckiego i króla czeskiego, Wacława, za to, że przeciw jego woli potwierdził wybór nowego opata klasztoru w Kladrubach.

Fakt ten jest szczegółowo opowiedziany w skardze, jaką arcybiskup niezadługo potem wystosował do pap. Bonifacego IX. Długi czas po śmierci tego wikaryusza generalnego odprawiano w katedrze św. Wita Msze św. *de Requiem* za spokój jego duszy. Niewiadomo nic pewnego o znalezieniu jego ciała w nurtach rzeki Mołdawy, ale jest pogrzebany w kościele katedralnym. Imię Męczennika albo Błogosławionego przyznano mu trzy razy w ciągu wieków, a mianowicie 1-o w skardze arcybiskupa do Stolicy Apost.; 2-o w żywocie tegoż arcybiskupa, napisanym przez pewnego kanonika regularnego, i 3-o w akcie donacyjnym z r. 1374, na którym nieznana jakaś ręka położyła napis: „B. Joannes Nep. me fecit,“ mający oznaczać, że św. Jan Nepomucen akt ten napisał.

Arcybiskup w swej skardze, oryginał której znajduje się w archiwum Watykańskiem, opowiada, że generalny jego wikaryusz został zamordowany i do Mołdawy wrzucony z rozkazu Wacława za to, że potwierdził nowego opata z Kladrubów, nie czekając na zgodę króla; nic nie mówi o tajemnicy spowiedzi św., ani też żadnej wzmianki o innym Janie Nepomucenie, który jakoby miał być umęczony dziesięć lat przedtem przez tegoż samego króla.

Począwszy od połowy XVIII w. wyrobiło się powoli wśród niemieckich katolików przekonanie, że do procesu kanonizacyjnego zakradł się błąd jakiś, i że nie powinno się przypuszczać, jak to czyni proces kanonizacyjny, dwóch osobistości pod imieniem Jana Nepomucena, obu w jednym czasie kanoników Wyszehradzkich, obu wrzuconych do Mołdawy na rozkaz tegoż samego króla Wacława,

jednego w 1383, drugiego w 1393, obu mających grób w kościele św. Wita, i obu uznanych za świętych czy też błogosławionych. Był zaś jeden tylko Jan Nepomucen, wikaryusz generalny arcybiskupa pragskiego, umęczony w r. 1393; rzeczywistą ale tajemną przyczyną jego męczeństwa była odmowa zdradzenia spowiedzi królowej, urzędową zaś przyczyną, ujawnioną, i dla wszystkich wiadomą, było potwierdzenie opata w Kladrubach. To przekonanie jest dziś daleko bardziej niż pierwsze rozpowszechnione.

W rzędzie najnowszych katolickich obrońców tego ostatniego przekonania przytoczymy: Dr. Ginzel'a w Encykl. Wetzera i Weltego, historyka Konstantyna Hoeflera, w dwóch jego dziełach, ogłoszonych w 1856 i 1861; Adolfa Würfel'a 1862; Klemensa Borovy'ego 1878; Tomasza Nowak'a 1871, i uczonego kanonika Antoniego Frind'a, późniejszego biskupa Lutomierzyckiego, w wielu pismach głoszonych w latach 1861, 1873 i 1879. Dowody tego ostatniego autora uznały i przyjęły pisma: *Historisch-Polit.-Blätter*, *Katolik* Moguncki, jezuickie *Stimmen aus Maria-Laach* i t. d. Na korzyść drugiej opinii od owego czasu znamy tylko jedną rozprawę pod tytułem: *Controversia de S. Joanne Nepomuceno*, dzieło anonimowe (1881) oraz rozprawę O. Schmude (*Zeitschrift für kathol. Theol.* Innsbruck. Stycz. 1883).

Otóż wrogowie Kościoła katolickiego z rozpraw powyższych nabrali pohopu do uderzenia na nieomylność papieską i na wartość kanonizacyjnych procesów: „Papież, powiadają, omylił się i przedstawił czci wiernych osobistość, która miała tylko legendowe istnienie."

Rozumie się, że trudność istnieje tylko w opinii tych, co przypuszczają istnienie jednej tylko osobistości pod nazwą Jana Nepomucena, ale nawet w tej opinii trudność rzeczona nie jest bardzo zastraszająca. Moglibyśmy bowiem poprzestać tu na oświadczeniu, że nieomylność papieska w kanonizowaniu Świętych nie jest prawdą przez Kościół do wierzenia podaną i że można jej nieuznawać, a jeszcze tem samem nie być heretykiem.

Jednakże nie chcemy się ograniczyć na tej odpowiedzi, a to dla tego, że razem z ogółem teologów za rzecz pewną uważamy, że papież jest nieomylny w kanonizowaniu Świętych. Atoli ta wolność od błędu odnosi się tylko do faktu świętości kanonizowanej osoby i do chwały, jaką się ona cieszy w niebiesiech; co się tyczy szczegółów dat historycznych, zajęć, cudów, to nikt ich nie uważa za przedmiot nieomylności papieskiej. Tak więc, podług nauki katolickiej, nie jest rzeczą niemożliwą, aby się papież omylił w zatwierdzeniu procesu kanonizacyjnego, albo nawet w bulli kanonizacyjnej, umieszczając datę męczeństwa na r. 1383 zamiast na r. 1393, nie nadając świętemu tytułu wikaryusza generalnego, sądząc, że był on spowiednikiem królowej Joanny zamiast królowej Zofii, przypuszczając, że ta święta osobistość była różną od innej jakiejś współczesnej, tegoż samego nazwiska osobistości. — Papież był nieomylny tylko w orzeczeniu, że osobistość, czczona w Czechach pod imieniem Jana Nepomucena, była rzeczywiście święta i że się cieszy chwałą niebiańską. Tymczasem zaś, żadna z obu powyższych opinii o tych twierdzeniach nie powątpiewa.

Wprawdzie trudno zaprzeczyć, żeby, podług rozpowszechnionego dziś bardzo przekonania, Msze św. *de Requiem* nie były od-

prawiane za spokój duszy św. Jana Nepomucena; ale fakt ten niczego nie dowodzi przeciw jego świętości; świadczy to tylko poprostu, że w pierwszych czasach po jego śmierci świętości jego nie uznawano powszechnie za pewną. Sprawa ta zatem niema nic wspólnego z nieomylnością papieską,—i tylko zła wola lub ciemnota umysłowa mogła ją tu przyczepić.

Toż samo powiedzieć trzeba o wysokiem znaczeniu, jakie katolicy powszechnie przywiązują do rezultatów procesów kanonizacyjnych. Jeśli prawdziwą jest opinia, która utrzymuje, że osobistość, znana pod nazwą Jana Nepomucena jest prawdziwa, to proces przeprowadzony w sprawie patrona Czech zawiera dość liczne i poważne błędy. Ponieważ zaś skądinąd zasady ustanowione przez Kościół były w tym razie najdokładniej zachowane, ponieważ procedurę sądową prowadzili ludzie bardzo światli, zwłaszcza Prosper Lambertini, późniejszy pż. Benedykt XIV, i to w wieku, kiedy krytyka historyczna była w wielkiem poszanowaniu, przeto trzeba tu tylko przypuścić, że nawet w uchwałach tego rodzaju nie znika słabość ludzka, i że, pomimo wszelkich ostrożności, błąd wciska się do nich niekiedy. Teologowie katoliccy nigdy nic przeciwnego nie utrzymywali, a fakt, który nas tu zajmuje, jeśli jest rzeczywisty, dowodzi poprostu, że mądrze czyni ten, kto w sprawach podobnych stoi ściśle na gruncie zasad i nie przypuszcza nieomylności tam, gdzie Kościół jej mieć nie chce.

Ale czyż to jest rzecz zupełnie pewna, że spowiednik królowej, męczennik tajemnicy spowiedzi, i wikaryusz generalny są jedną i tą samą osobą? Czy mniemane owe błędy, przypisywane procesowi kanonizacyjnemu, są prawdziwe i rzeczywiste? Wzmiankowany powyżej O. Schmude we wspomnianem dziele okazuje, że są poważne i liczne powody powątpiewania o tem. Adhuc sub judice lis est! Spór jeszcze nie skończony.

(Ob. *X. Bp. Nowodworski;* Encykl. Kośc. t. VIII, „Jan Nepomucen.“—Geschichtslügen, wyd. ostatnie). *(J-B. Jaugey).*

X. W. S.

NIEBO. — 1. — Niebem nazywa Kościół miejsce, gdzie zmartwychwstałe dusze i ciała wybranych mają się cieszyć wieczną nagrodą, którą będzie dla dusz bezpośrednie oglądanie Boga, a dla ciał — doskonałość i chwała nadprzyrodzona. Rozwińmy nieco tę naukę przy świetle objawienia i autentycznych orzeczeń Kościoła.— 2. O istnieniu nieba wątpić niepodobna; aż nadto są znane orzeczenia Pisma św., symbole wiary, nauka całej chrześcijańskiej Tradycyi, aby je tu przytaczać.—Również wątpić niepodobna, że niebo jest częścią przestrzeni stworzonej, gdyż te same wspomniane przed chwilą dowody mówią, że Chrystus Pan wstąpił do nieba z ciałem, że tam pozostaje również z ciałem i że po ostatecznem zmartwychwstaniu ciała sprawiedliwych z Nim się tam połączą! Niedokładnie jest zatem mówić, że niebo jest wszędzie, gdzie dusza cieszy się oglądaniem Boga. Niebo jest miejscem realnem, mieszkaniem przeznaczonem dla ciał uwielbionych, a to mieszkanie jest wyżej niż ziemia, z której Odkupiciel wzniósł się widzialnie w dzień wniebowstąpienia. Ale gdzie się dokładnie znajduje to miejsce, w jakich okolicach niebieskich przestworzy dokonywa się szczęśliwość Świę-

tych? Nauka katolicka nic o tem nie mówi, a my nie mamy potrzeby tego odgadywać; zarówno ryzykowne jak bezużyteczne byłyby nasze domysły, wolimy więc pewnej marzycielskiej astronomii zostawić ten przywilej rozpoznawania na tej lub owej odpowiednio zabarwionej gwiaździe, dusz swych przyjaciół lub krewnych. Dla nas zaś tu pożyteczniej będzie wiedzieć, jak to nam Kościół określił, że dusze całkowicie oczyszczone, aby wejść w posiadanie swej szczęśliwości, nie oczekują dnia sądu ostatecznego *(2 Sob. ekum. Lioński; Constit. Bened. XII; Konc. Floren.* i t. d.) i że przyczyną szczęśliwości aniołów i dusz jest intuitywne bez żadnego pośrednictwa i bez obsłony widzenie istoty bożej, okazującej się im wiecznie jawnie i twarzą w twarz, i stającej się dla nich pierwiastkiem pociechy, wiecznego szczęścia, życia i najwyższego pokoju *(Constit. Bened. XII)*. Jest-to fakt stanowczo nadprzyrodzony, i dusza ludzka tylko przy pomocy również nadprzyrodzonej, przez teologów zwanej „światłem chwały," staje się zdolną do takiego widzenia Boga.—W artykule *Zmartwychwstanie* opiszemy przywileje ciał błogosławionych; tu zaś odpowiemy tylko na zarzuty, jakie niektórzy stawiają przeciw podanej powyżej nauce. — 3. Pierwszy zarzut odnosi się do samego pojęcia nieba. Niewiadomo, gdzie ono jest; astronomia nigdzie go nie znajduje; czy ono aby istnieje rzeczywiście? Zarzut-to czysto negatywny i żaden. Boć czyż można z jakiegoś milczenia, z niewiadomości samej nawet nauki, bardzo niedoskonałej w środkach swego poszukiwania, bardzo ograniczonej w zakresie swych badań i rezultatów, czyż można z tego wszystkiego wnioskować o nieistnieniu faktów, których ta nauka stwierdzić nie może? Skądinąd znów, gdyby wiedza ludzka mogła nawet cały świat zbadać, rzecz oczywista, że nie odnalazłaby w nim nieba, jako przedmiotu, należącego do porządku rzeczy nadprzyrodzonych, tak samo jak anatom nie odnajduje duszy nieśmiertelnej w ciele, które bada i na części kraje. Żaden nie istnieje stosunek pomiędzy duszami błogosławionemi a teleskopem astronomicznych obserwatoryów; dusz tych dostrzedz niepodobna, i żaden nawet najdoskonalszy astronom nie będzie mógł nigdy twierdzić, że ta lub owa gwiazda jest lub nie jest miejscem chwały, niebem, pojmowanem w znaczeniu teologicznem. Uwielbione ciało Zbawiciela i ciało Najświętszej Panny, o wniebowzięciu którego poucza nas pewna tradycya, nie będzie przedmiotem badań astronomicznych. Jeśli niekiedy pewne domysły średniowiecznych i nowszych teologów, oparte często na niedokładnych systemach astronomicznych, niepodobają się nam dzisiaj, chciejmy pamiętać o tem, że te poglądy nic wspólnego nie mają z doktrynalną powagą Kościoła, i bądźmy pobłażliwi dla tych pisarzy, tak samo jak pobłażliwi jesteśmy dla tych, którzy dziś wierzą np. w wielość światów zamieszkałych i w zasilanie się ogniska słonecznego duszami ludzi zmarłych.

Co się tyczy opisów nieba, podanych w księgach świętych, a mianowicie w Apokalipsie, to zbyteczna rzecz nawet zapewniać o ich charakterze na wskroś poetycznym i symbolicznym. Wobec tej jednej uwagi upadają wszystkie, jakieby tu czynić można, zarzuty. Nikomu nie przychodzi do głowy zarzucać poetom, powieściopisarzom, samemu wreszcie ludowi prostemu, że o niebie fizycznem i o jego zjawiskach nie mówi dokładnym i matematycznym językiem astro-

nomów. Podobnie też i Duch Św., dając natchnienie naszym świętym poetom i moralistom, nie myślał zabraniać im używania porównań, przenośni i symbolów, które są bardzo pożyteczne dla wyjaśnienia i pokochania najpodnioślejszych tajemnic.—Odnośnie do wizyi i objawień prywatnych, do uwag powyższych trzeba dodać to, co mówimy w art. *Objawienia* o zasadniczej różnicy, zachodzącej pomiędzy tego rodzaju dowodami a dowodami autentycznymi naszej wiary.

Daleko poważniejsza budzi się trudność w przedmiocie t. zw. *Visio beatifica* (bezpośrednie oglądanie Boga); powiadają, że albo oglądanie to Boga jest niemożliwe, albo też jest ono czysto naturalne i takie, że umysł ludzki je posiada już począwszy od życia obecnego, a w tym ostatnim razie widzenie to Boga nie może nic więcej zrobić dla szczęścia i bezgrzeszności człowieka po jego śmierci, aniżeli czyni za życia, złożonego, jak wiadomo, z samych boleści i błędów. Otóż, co się tyczy możliwości, to zaznaczamy, że intuicya prawdy jest działaniem umysłu: postrzeganie pierwszych pojęć i pierwszych zasad jest w pewnem znaczeniu intuitywne. Z drugiej znów strony, istota boża jest sama w sobie nieskończenie zrozumiała — i nieskończenie widoczna dla każdego ducha, zostającego w bezpośredniej z nią łączności. Dla nas, co prawda, w ciągu naszego istnienia ziemskiego, łączność ta nie istnieje, a pierwiastku rozumowego i pierwiastku prawdy dosięgamy teraz tylko za pośrednictwem naszych zmysłów, dla których czysty pierwiastek rozumowy i prawda absolutna są niedostępne. Ale po śmierci i z pewną nadprzyrodzoną pomocą, która podnosi nasz umysł ponad sferę jemu przyrodzoną, umysł ten może się znaleść wobec pierwszego ze wszystkich bytów, ze wszystkich zasad, i ze wszystkich pierwiastków rozumowych, i widzieć go takim, jakim jest sam w sobie. Możliwość zatem intuitywnego i błogosławionego oglądania Boga jest niezaprzeczona. — Niemniej pewny jest również nadprzyrodzony jej charakter. I rzeczywiście, aby dosięgnąć tego aktu intuicyi i cieszenia się z Bogiem, będącego owym właściwym sposobem i ową specyficzną formą, pod jakiemi Bóg się poznaje i sobą się cieszy; aby wejść w uczestnictwo pewnego działania bożego, które się powinno koniecznie uważać jako zastrzeżone dla pierwszego Bytu, gdyż przez nie różni się On istotowo od bytów niższych; aby dopełnić tego działania, przez jakie wchodzi się rzeczywiście w posiadanie prawdy i szczęśliwości boskiej, nie wystarczyłaby żadna działalność skończona, żadna stworzona potęga. Jedynym sposobem, jaki z natury swej posiadamy, aby się wznieść do poznania Boga, jest rozumowanie, które wnioskuje ze skutku o przyczynie, ale które nie daje intuicyi tej przyczyny. Sobór Watykański starannie określił ten sposób poznawania Boga *(I. Constit. dogm. c. 2)*, wykluczając tem samem sposób intuicyi naturalnej, którym wbrew wszelkim prawom i wszelkiemu doświadczeniu chlubili się starożytni i nowożytni Platonicy. Stąd też nielogicznie byłoby z niedostateczności naszego dzisiejszego poznania Boga do uczynienia nas zupełnie szczęśliwymi i bezgrzesznymi wnioskować o niedostateczności intuitywnego widzenia do udzielenia kiedyś duszom naszym całkowitego i ostatecznego szczęścia. Tu na ziemi widzimy Boga tylko przez grubą zasłonę stworzeń; tam zaś w górze będziemy Go

widzieli twarzą w twarz; oczywistość Jego prawdziwości, blask Jego piękności, wszechpotężny urok Jego dobroci tak dalece porwą nasz umysł i nasze serce, że wszelki błąd i wszelki grzech staną się nam na zawsze niemożliwymi.

Ale czyż to wszystko nie są czysto scholastyczne teorye, wyjaśnione przez św. Augustyna, a rozwinięte przez św. Tomasza z Akwinu i przez Suareza? Wcale nie; teoryi tych najdokładniej nas uczy Pismo św.: „Synowie człowieczy w zasłonie skrzydeł twoich nadzieię mieć będą. Będą upoieni hoyności domu twego, y strumieniem roskoszy twoiey napoisz ie, abowiem u ciebie iest zdróy żywota, a w światłości twoiey oglądamy światłość.“ (Ps. 35, 8 — 10). Św. Paweł pisze do Koryntyan: „Teraz widzimy przez zwierciadło przez podobieństwo, lecz w on czas twarzą w twarz. Teraz znam po części lecz w on czas poznam iakom y poznany iest.“ (I Kor. XIII. 12). „Pokiśmy w ciele, pielgrzymujemy od Pana, abowiem przez wiarę chodzimy a nie przez widzenie.“ (II Kor. V, 6—7). „Namileyszy, teraz synami bożymi iesteśmy, a ieszcze się nie okazało czym będziemy. Wiemy iż gdyż się okaże podobni mu będziemy, iż Go uyrzymy iako iest.“ (I Jana III. 2).

Współczesny panteizm i racyonalizm, a zwłaszcza współczesna płochość umysłowa zdawały się niekiedy przerażać wiecznością nieba; pytały się siebie, czy wieczność ta nie będzie przypadkiem źródłem znudzenia i czy owo szczęście wieczne nie ma raczej polegać na ciągłej rozmaitości i na nieskończonym postępie, zaprawionym pewnem rozczarowaniem i pewnymi niepokojami. Taki sposób widzenia rzeczy odsłania niedokładną i płytką znajomość przeznaczeń stworzenia i celu człowieka, w szczególności zaś odsłania nieznajomość natury prawdziwego szczęścia i potęgi, jaką posiada nieskończona prawda i nieskończone dobro do porwania na zawsze naszego umysłu i serca. Zresztą, pewna swobodnie podtrzymywana przez wielu katolików opinia twierdzi, że błogosławieni w niebie dochodzić będą do ciągłego wzrostu wiedzy, chwały i radości. Wszystko zaś to wystarcza, by zadowolnić autorów postawionego na początku zarzutu. — (Prw. *Kard. Mazzella.* De Deo Creatore; — *Dr. Scheeben.* art. *Anschauung*, we fryburskim *Kirchenlexicon* i w *Dogmatyce.* — *Bautz*, Der Himmel speculativ dargestelt; — *Oswald.* Eschatologie; — *R. P. Hilaire*, Kap. Où est le Ciel? i t. d.). *(I. D.).*

X. W. S.

NIEOMYLNOŚĆ KOŚCIOŁA ob. *Kościół* § III, art. 3.

NIEOMYLNOŚĆ PAPIESKA ob. art. *Papież* § IV. *Nieomylność.*

NIEPOKALANE POCZĘCIE.—I.—Pod tą nazwą rozumiemy przywilej nadprzyrodzony, na mocy którego Najśw. Marya Panna, począwszy od pierwszej chwili połączenia rozumnej swej duszy z ciałem, została zachowana i wolna od grzechu pierworodnego, podczas gdy wszyscy inni potomkowie Adama bywają tem grzechem zmazani. (Prw. art. *Grzech pierworodny).* Ponieważ i N. M. Panna pochodzi od Adama podług zwykłych praw natury ludzkiej, powinnaby się przeto rodzić bez łaski uświęcającej, którą pierwszy człowiek postradał dla siebie i dla całego swego potomstwa; a tem samem

powinnaby się była narodzić w grzechu pierworodnym, będącym brakiem tej łaski. Atoli, ze względu na tę nadzwyczajną godność Matki wcielonego Syna Bożego, jako też ze względu na zasługi, jakie On, jako Odkupiciel świata, miał sobie zdobyć, N. M. Panna została najzupełniej wyjęta od zmazy, wspólnej wszystkim ludziom (prócz samego Odkupiciela); została poczęta w łasce uświęcającej, w której oni wszyscy byliby się poczynali, gdyby nie grzech Adama, i do której przez chrzest św. bywają nanowo przywracani. Dla Niej zupełnie był niepotrzebny chrzest św. i wszelki inny środek przywracania nowonarodzonych dzieci do pierwotnego stanu łaski. Pomimo to jednak, N. M. Panna została *odkupiona* i jest najdoskonalszym owocem *odkupienia*, zdziałanego przez Jej boskiego Syna: i rzeczywiście, bez tego odkupienia i bez nadmiernego i uprzedniego zastosowania do Niej tegoż odkupienia, byłaby się urodziła w grzechu pierworodnym.

II.—Protoewangelia (Gen. III. 15) zapowiadała zwycięstwo ze strony niewiasty i jej owocu nad szatanem i zwolennikami jego: znaczenie tego proroctwa utrwaliła tradycya i upatrywała w niem słusznie całkowite zwycięstwo Maryi, Matki Jezusa, nad szatanem i grzechem, to jest Jej Niepokalane Poczęcie. — Archanioł Gabryel pozdrowił Maryę nazwą *łaski pełnej* (Łuk. I. 28), co taż sama tradycya słusznie tłómaczyła w tem samem znaczeniu. — Kościół św. zawsze wierzył, że matka Zbawiciela powinna była posiadać wyjątkowy stopień świętości, i że ten stopień świętości zamykał w sobie rzeczywiście przywilej niezależności od pierworodnego i od wszelkiego innego uczynkowego grzechu.—A przeto pż. Pius IX dogmatyczną swą definicyą z dn. 8 Grudnia 1854 r. żadnej nowej nie stworzył wiary, stwierdził tylko, że ta wiara, dawna jak sam Kościół, była oparta na objawieniu, i oświadczył, że nikomu nie wolno było nadal nauki tej przeczyć lub zwalniać się od jej przyjęcia pozytywnym aktem wiary.

III.—Przeciw temu zarzucają: 1-o że wszyscy ludzie byli potępieni w Adamie a odkupieni w Jezusie Chrystusie; 2-o że podług Ojców Kościoła, sam tylko Jezus Chrystus wolny był od grzechu pierworodnego na mocy cudownego swego narodzenia; 3-o że Kościół pierwotny nie znał tego dogmatu; 4-o że zwalczali go św. Bernard, św. Tomasz z Akwinu i cała szkoła dominikańska; 5-o że nowy dogmat jest błędny dogmat.

IV.—*Odpowiedzi.*—1-o Powszechne potępienie ciążyło nad Maryą, ale nie zostało na Niej wykonane, skutkiem cudownego wyjątku i moralnie należnego Matce Odkupiciela przywileju: siłą tego przywileju została Ona *odkupiona* jak wszyscy ludzie i nawet nieskończenie lepiej aniżeli wszyscy. — 2-o Niezależnie od innych powodów, sam już nadprzyrodzony i dziewiczy sposób narodzenia się Jezusa Chrystusa powinien był Go zachować od grzechu Adama, albowiem nie pochodził On drogą naturalną od tego pierwszego człowieka. Ojcowie Kościoła bardzo słusznie zauważyli, że to było wyłączną cechą Zbawiciela. Ale ciż sami Ojcowie Kościoła wcale nie przeczyli, żeby inny znów przywilej, przywilej cudownego uwolnienia N. M. Panny, nie sprowadził dla Niej takiegoż samego rezultatu.—3-o Kościół św. zawsze znał Niepokalane Poczęcie N. M. Panny i we wszystkich czasach nauczał o niem więcej lub mniej

wyraźnie, więcej lub mniej bezpośrednio; ale uznawał je zawsze, oparty na powadze biblijnego i tradycyjnego objawienia. Gdy zaś okoliczności zaczęły tego wymagać, wiara w ten nadzwyczajny przywilej Matki Boga jasno została wypowiedziana. — 4-o Św. Bernard narzekał przedewszystkiem na liturgiczne uroczyste objawy czci dla tego dogmatu ze strony poszczególnych Kościołów, co zdawało mu się braniem inicyatywy w rzeczach, w których ona zastrzeżona była Rzymowi. Zdawał on się również nie dosyć dobrze pojmować właściwego przedmiotu tej uroczystości, albo też zdawał się zwalczać niedokładne jej tłómaczenia. Wielu też innych sławnych doktorów kościelnych podzielało te błędne pojęcia, więcej lub mniej rzeczywiście rozpowszechnione w ich czasach. Św. Tomasz zajmował się tą sprawą i o samej istocie tej kwestyi zmienił swe zdanie, jeśli w ogóle przypuszczać można bezwzględną autentyczność jego tekstów o tym przedmiocie. Co do nas, to ważne mamy powody sądzenia, że teksty te uszkodzono na niekorzyść jego zasad, które pozostały bardzo jasne i bardzo przychylne powszechnie przyjętemu zdaniu. Opór, jaki to zdanie napotkało u franciszkanów, łatwo się wyjaśnia innemi przyczynami, które w niczem nie dosięgają dogmatu. 5-o Dogmat jakiś nowy wtedy bywa napewno błędny, gdy zjawia się odrazu w historyi wierzeń religijnych, nie łącząc się w żaden sposób z wiarą Kościoła apostolskiego. Ale nie tylko nie jest błędny, lecz najzupełniej prawdziwy, gdy nieomylny tłómacz objawienia, — stwierdzając, że dogmat ten jest w powszechnem wierzeniu kolejno niewyraźny, a później wyraźny, praktyczny i teoretyczny, wyznawany wiarą maluczkich i broniony przez uczonych,—ogłasza publicznie to swoje stwierdzenie i wynikający zeń dla wszystkich ludzi obowiązek stosowania doń swojego wierzenia.

(Prw. *Passaglia*, De Immaculato Conceptu B. M. V.; *Card. Gousset*, L'Immaculée Conception; *Mgr. Malou*, La croyance à l'Immaculée Conception; *Ballerini*, Sylloge monumentorum; *R. P. Hilaire*. Nôtre-Dame de Lourdes et l'Immaculée Conception; *Hurter*, *Mazzella*, *Palmieri* w kursach teologii dogmatycznej, i t. d.). *(Dr. J. D.)*.

X. W. S.

NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY LUDZKIEJ.—Ciało nasze umiera, ale dusza żyje po niem i żyć będzie zawsze: to jest prawda, którą tu wykażemy. Z góry jednak uprzedzamy czytelnika, że w udowodnieniu tej prawdy opieramy się na zasadach, wyłożonych w art. *Duchowość duszy*, którego to artykułu obecny artykuł jest logicznie dalszym ciągiem.

Gdyby dusza nasza ginąć musiała, działoby się to albo dlatego że zawierałaby sama w sobie pierwiastki zniszczenia, albo dla tego, że nie miałaby innego powodu istnienia, tylko życie, jakiego udziela naszemu ciału, i czynności, jakie razem z niem spełnia; albo wreszcie dla tego, że niweczyłby ją Bóg lub inny byt jaki. Tymczasem, żadnej z tych trzech hypotez przyjąć nie można. I owszem, dusza nasza jest niezepsowalna: to znaczy, że nie zawiera w sobie żadnego pierwiastku rozkładu i śmierci; 2-o życie naszej duszy nie jest złączone z życiem naszego ciała; z czego wynika, że na mocy swej natury dusza żyje po śmierci ciała; 3-o przymioty Boga wymagają, aby nie niweczył duszy naszej.

To właśnie kolejno chcemy udowodnić; całe to udowodnienie potwierdzimy wykazując, że przekonanie wszystkich ludów świadczy o życiu duszy po śmierci ciała; potem odeprzemy niektóre teorye, odnoszące się do nieśmiertelności duszy.

§ 1. *Dusza nasza jest niezepsowalna, to znaczy, że nie zawiera w sobie żadnego pierwiastku rozkładu i śmierci.* — Jestestwa mogą nosić w sobie dwojaki pierwiastek rozkładu i śmierci. Jedne składają się z części, i rozkładają się, jak trup naprzykład, dla tego, że te części się rozchodzą. Inne znów przekształcają się w odmienne substancye i tracą tym sposobem pierwotną swą naturę: tym sposobem naprzykład spożywane przez nas pokarmy przemieniają się w naszą krew i w naszą substancyę. Otóż dusza ludzka żadnym z tych dwóch sposobów zginąć nie może. Nie może się rozłożyć przez rozpadnięcie się części składowych; gdyż wykazujemy w art. „Duchowość duszy," że ona jest substancyą prostą i duchową, że tem samem nie jest złożona z części, i że nie można jej uważać za jedną z części, naszego ciała. Również nie może się ona przemienić w inną substancyę, gdyż ona jest *jedynym* pierwiastkiem życia umysłowego, *które jest jej wyłącznie właściwe*, i którego tem samem nie może się pozbawić, łącząc się z innemi substancyami. Czy rozważamy duszę, żyjącą samą w sobie, czy w połączeniu z ożywianem przez się ciałem, i w jednym i w drugim razie jest ona tą samą substancyą, gdyż nie może postradać tego życia myśli, aczkolwiek wykonywa je w warunkach odmiennych, względnie do tego, czy jest połączona z ciałem, czy też oddzielnie żyjąca. A przeto dusza nasza jest sama w sobie niezepsowalna.

§ II. *Życie naszej duszy nie jest złączone z życiem naszego ciała, z czego wynika, że na mocy swej natury dusza nasza żyje po śmierci ciała naszego.*

I dowód. — Życie zmysłów, jedyne, jakie posiadają zwierzęta, może się wykonywać tylko przez ciało; to też dusza zwierząt, skoro tylko ich ciało umiera, jest niezdolna do żadnego życia; ginie też razem z ich ciałem. Ale nie tak samo się dzieje z duszą człowieka. I rzeczywiście, w art. *Duchowość duszy* udowadniamy, że dusza ludzka jest duchową, to jest, że posiada jakieś życie umysłowe, będące zupełnie życiem niezależnem od organów naszego ciała, czy to w swych czynnościach czy też w swem pierwiastku. To życie przeto nie ustaje w chwili naszej śmierci; na mocy swej natury duchowej dusza nasza żyje po śmierci naszego ciała.

II dowód. — Dążymy zawsze do całkowitego posiadania prawdy i szczęścia, których cień tylko posiadamy tu na ziemi. Pragniemy żyć bez końca. Pragnienia te ożywiają serca wszystkich. Otóż, pragnienia takie, które są powszechne, nie mogą być skutkiem jakiegoś przesądu. Jeśli zaś niema w tem przesądu, to dusza nasza musi być nieśmiertelna, gdyż ciało nasze ginie. Analiza zresztą tych pragnień wykazuje, że one o tyle tylko istnieć mogą w naszem sercu, o ile nasza dusza nie jest śmiertelna z natury swojej. Zwierzęta nie pojmują nic ogólnego; nie mają żadnego pojęcia o dobrem wyższem nad dobro zmysłowe; to też nie pragną posiadania ani prawdy ani życia bez końca. Boją się, co prawda, cierpienia i śmierci, jako nieszczęść przejściowych; pożądają wprawdzie zmysłowych przyjemności, ale pożądania ich nie rozciągają się po za warunki,

w których się one same znajdują. Człowiek zaś, przeciwnie, rozumem swym wznosi się po nad wszystko, co zmysłowe i przejściowe; udowadnia sobie istnienie Boga, pojmuje życie bez końca, życie, w którem pozna on Boga wszelkiej prawdy i w którem poznanie to nasyci jego duszę. Pojęcia te i te pragnienia znajdować się mogą tylko w istocie duchowej, której życie jest niezależne od jakiegokolwiek organu ciała, i która tem samem powinna przeżyć nasze ciało, gdy to ostatnie śmiercią dotknięte zostanie. A zatem, to nasze pragnienie posiadania prawdy i życia bez końca wyraźnie dowodzi, że dusza nasza jest nieśmiertelna, dowodząc jednocześnie, że jest duchowa.

§ III. *Przymioty Boga wymagają, aby nie niweczył naszej duszy.* — Dusza nasza jest z natury swej niezepsowalna, posiada życie własne, życie myśli, dla którego ona sama sobie wystarcza. Jeśli utraci to życie, to jedynie dla tego, że Bóg je jej odejmie, jak je jej udzielił; a jeśli Bóg nie niweczy naszej duszy, to znaczy, że ona przeznaczona jest do życia bez końca. Ale czy Bóg może zniweczyć naszą duszę i czy ją kiedyś zniweczy? To pytanie naprzód rozwiązać nam trzeba, aby wykazać, że jesteśmy nieśmiertelni.

Nikt nie wątpi, że Bóg ma dosyć mocy na to, aby, gdyby chciał, unicestwić naszą duszę. Miał moc stworzyć ją, ma również moc ją w niwecz obrócić. Ale czy przymioty Boga pozwalają Mu unicestwić duszę naszą? Odpowiadamy, że nie; gdyż sprzeciwiałoby się to Jego mądrości, dobroci i sprawiedliwości. A zatem dusza nasza żyć będzie na zawsze.

1. Mądrość Boga wymaga, aby dozwolił żyć naszej duszy. Boć w istocie, mądrość ta wymaga, aby Bóg nic nie działał przeciw planowi, podług którego stworzył i rządzi światem. Otóż, nieśmiertelność duszy zależy od natury rzeczy, i w planie bożym zajmuje miejsce bardzo poważne. A naprzód, zależy ona od natury rzeczy. Bo czyż dusza nasza nie jest z istoty swej nieśmiertelna? Czyż nie pożąda ona życia bez końca? Takie jest zatem jej przeznaczenie, które jej Bóg przy stworzeniu zakreślił. A ponieważ postępowanie boże ze stworzeniami ma w sobie pewną ciągłość, ponieważ dzieła Boże nawzajem się uzupełniają i wzajem sobie nie przeczą, przeto Bóg, stworzywszy raz nasze dusze nieśmiertelnemi, unicestwić ich nie może. Co więcej, nieśmiertelność nasza zajmuje poważne miejsce w planie bożym. Wszak przedewszystkiem przeznaczeni jesteśmy dopiero w życiu pozagrobowem i w wieczności poznać i wielbić Boga. Prócz tego cnota nie znajduje uznania tu na ziemi; znajdzie je ona dopiero w karach i nagrodach po śmierci. Tymczasem, uznanie to jest konieczne, aby istniał porządek w dziele Bożem, aby obowiązek tu na ziemi był spełniany, aby się społeczeństwa tu utrzymywały i aby się świat nie przemienił w jaskinię zbrodni. Jeśli się zaprzeczy nieśmiertelności, trzeba się przygotować na to, że z ogółu stworzenia zniknie to wszystko, co wszechświat w sobie posiada największego, najpiękniejszego, najchwalebniejsze dla Boga, porządku i cnoty; innemi słowy,—to wszystko, co we wszechświecie zajmuje pierwsze miejsce i co w nim jest celem. Oto, do czego doprowadziłoby unicestwienie dusz naszych przez Boga. A zatem mądrość Jego nie

pozwoli Mu ich unicestwić, to bowiem odjęłoby dziełu rąk Jego całą doskonałość.

2. Na równi z mądrością sprzeciwia się temu i *dobroć* boża. Czemże bowiem byłyby nasze dążenia ku szczęśliwości wiecznej, gdyby nam tej szczęśliwości odmówiono? Dążenia te nasze przyczyniłyby się tylko do męczarni dusz naszych, albowiem tu na ziemi nie dają nam zakosztować żadnej radości bez jakiejś przymieszki i bez znudzenia, w życiu zaś przyszłem również nie miałyby znaleść zadosyćuczynienia. Gdyby więc Bóg unicestwiał nasze dusze, byłby istotą złośliwą, jaką wyobrażają sobie pessymiści (ob. art. „Pessymizm"). Ale my udowadniamy (art. *Bóg*, *Stworzenie*, *Opatrzność*, *Pessymizm*), że Stworzyciel świata jest nieskończenie doskonały i nieskończenie dobry. Nie może przeto pozbawiać nas nieśmiertelności. (Prw. *Wieczność piekła*: 5 zarzut).

3. Również i sprawiedliwość boska sprzeciwia się unicestwieniu dusz naszych, któreby nic nie pozostawiało z naszych osób. Sprawiedliwość ta wymaga, aby każdemu stało się zadość względnie do czynów jego. Tymczasem, cóż tu na ziemi widzimy? Bardzo często człowiek uczciwy żyje w boleści, — biedny, wzgardzony, opuszczony, smutny; niekiedy nawet i sumienie w gorzkim ucisku. Obok niego panuje i do zaszczytów prowadzi zbrodnia i oszustwo; lichwiarz korzysta z bogactw źle nabytych: rozpustnik zagłusza się ucztami. Wszystko to aż nadto często widzimy. A przecież sprawiedliwość wymaga, aby każdy czyn cnotliwy został wynagrodzony, a każda zbrodnia aby znalazła należytą karę. W tem życiu nie panuje sprawiedliwość, dopiero w przyszłem może się jej stać zadość. Gdyby Bóg unicestwiał naszą duszę w chwili naszej śmierci, stawiałby nieprzezwyciężoną przeszkodę spełnieniu się odwiecznych praw sprawiedliwości. On jest twórcą tych zasad niezmiennych, On jest nieskończenie sprawiedliwy, a przeto nie może nas unicestwiać przy końcu tego życia. Powinien w tym celu uszanować nieśmiertelność dusz naszych, abyśmy otrzymać mogli nagrodę za czyny nasze dobre i karę za nasze grzechy.

§ IV. *Wiara wszystkich ludów w życie pozagrobowe potwierdza te dowody nieśmiertelności duszy.* — Wszystkie ludy składały ciałom takie objawy czci, które przypuszczały wiarę w życie pozagrobowe. Wiadomo, że tak postępują wszystkie ludy, które w jakimkolwiek stopniu korzystały z dobrodziejstw cywilizacyi. Zauważmy tylko, że pośród wszystkich ludów, jakie zwiedzili podróżnicy, niema ani jednego tak dzikiego plemienia, któreby na swój sposób nie oddawało ostatniego poszanowania ciałom tych, co umarli. Prowadzone na różnych miejscach poszukiwania wykryły grobowce, które świadczą, że tak samo czyniły plemiona przedhistoryczne. Aż do dni naszych utrzymywano, że ludzie pierwotni, ludzie z epoki paleolitycznej, nie grzebali swych zmarłych. Ale opinię tę wywraca dokonane świeżo przy wejściu do groty w Spy, w dolinie Orneau w Belgii, odkrycie grobowców, będących niezaprzeczenie paleolitycznymi.

Skoro wszyscy ludzie mieli i mają zwyczaj grzebania umarłych z pewnemi tradycyjnemi i symbolicznemi ceremoniami, to znaczy, że wszyscy wierzą, iż po śmierci ciała nadal żyć nie przestajemy. Wierzenia te zresztą okazują się nie z samych tylko ceremonii pogrze-

bowych, lecz z bardzo wielu innych szczegółów. Przypuszczają one jednomyślnie, że nie wszystko się kończy z naszem ciałem; pewną tylko niezgodność okazują w zdaniach o naturze życia pozagrobowego. Pod tym względem można ich podzielić na trzy odrębne działy, które zdaniem X. de Broglie już w najodleglejszej starożytności zaznaczyły się następującemi cechami:

„Jedna z tych form, powiada X. de Broglie [1]), zasadza się na zwykłej myśli o życiu pozagrobowem bez szczególnego jakiegoś moralnego charakteru. Uznają, że zmarły żyje bądź to w grobie samym, bądź w jakiemś miejscu podziemnem. Niekiedy nawet życie jego zdaje się być przywiązanem do trupa; w innych razach trwa ono w stanie cienia z połowiczną osobowością. Przyszły los jego zdaje się zależeć od warunków zewnętrznych i materyalnych. Umarły niepogrzebany, któremu nie oddaje się czci należnej, pogrążony jest w cierpieniu; wtedy powraca na ziemię, by błagać lub straszyć żyjących.

„Drugie pojęcie jest podobne do pojęcia chrześcijańskiego. Po śmierci człowiek bywa sądzony za swe czyny; cieszy się on wtedy albo wieczną szczęśliwością w miejscu rozkoszy, albo wrzucony bywa do miejsca cierpień. Ale jakimkolwiek byłby los jego, jest on ostateczny i bezpowrotnie ustalony.

„Trzecie pojęcie jest pojęcie metempsychozy. Istota, która tu umiera, odradza się albo tu na tym świecie, albo na innym jakimś podobnym, bądź jako człowiek, bądź też jako zwierzę, a kara za grzechy i nagroda za czyny cnotliwe dokonywa się przez odrodzenie się w warunkach szczęśliwych lub nieszczęśliwych, w stanie szlachetnym lub nizkim."

Jakże więc wytłómaczyć tę powszechność i trwałość tych wierzeń, jeśliby owe pragnienia, któremi dowodziliśmy nieśmiertelności duszy, nie żyły w sercu wszystkich ludzi, i gdyby one nie kazały tym wszystkim ludziom odczuwać konieczności pozagrobowego istnienia? Wprawdzie pokolenia, które zostawały pod wpływem dzikiej jakiejś cywilizacyi, gdzie poczucie moralne jest mniej żywe, nie zawsze dochodziły aż do upatrywania w innym świecie królestwa doskonałej sprawiedliwości; ale nie mogły jednak i one sobie wytłómaczyć, aby wszystko mogło się kończyć ze śmiercią, jak to im zmysły ich okazywały. Wiara tedy wszystkich ludzi w życie, idące po życiu obecnem, potwierdza te dowody, któremiśmy wykazywali nieśmiertelność duszy ludzkiej.

§ V. *Teorye błędne.* — W artykule niniejszym badamy pytanie o *nieśmiertelności* duszy, a nie o naturze nagród i kar przyszłego życia. (Ob. art. *Niebo*, *Piekło*).

Tymczasem zaś, wszystkie prawie błędy o życiu przyszłem dotyczą pojęcia tych właśnie kar i nagród przyszłych. To też ograniczymy się tu do niektórych tylko błędnych teoryi.

Mówiliśmy przed chwilą, jakie były tradycye ludów o życiu przyszłem. Widzieliśmy, że obok plemion, które przypuszczają pewną wieczność, podobną do tej, o istnieniu której uczy chrystyanizm, inne zdają się przypuszczać, że po za grobem niema ani nagrody za cnotę, ani kary za zbrodnię. Grubego tego pojęcia o życiu przy-

[1]) Problémes et conclusions de l'histoire des religions, ch. II.

szłem roztrząsać tu nie będziemy, albowiem wszystkie prawie dowody, jakieśmy podali o nieśmiertelności duszy, stwierdzają, że Bóg w przyszłem życiu musi oddać każdemu podług uczynków jego, jak tego uczy religia chrześcijańska.

Inne ludy przyjmują *metempsychozę*. Naukę tę starali się rozszerzyć niektórzy pisarze nowożytni. Odparcie tej nauki znajdzie czytelnik w art. *Metempsychoza*.

Na inną także teoryę o życiu przyszłem zwrócona była uwaga publiczna; wypada więc i o tej teoryi powiedzieć słów kilka. Teoryą tą jest teorya o t. zw. *Nieśmiertelności dowolnej*. Mniema ona, że ludzie cnotliwi cieszą się pewną nieśmiertelnością, która jest następstwem i nagrodą ich cnoty, podczas gdy ludzie grzeszni, albo ci co nie chcą wcale drugiego życia, nie żyją dłużej od swego ciała.

Niejaki Petavel-Olleff. (*L'Immortalité conditionnele*) próbował udowodnić ten system czysto teologicznymi dowodami z Pisma św. W ślady jego wstąpił niejaki Renouvier (*La critique philosophique*, 31 Oct. ob. 1878), ale system ten roztrząsa ze stanowiska czysto filozoficznego i nie sądzi, aby można go było udowodnić jakimiś stanowczymi dowodami. „Filozofia krytyczna, powiada on, nie może się spodziewać wydobyć się z czystej niewiadomości w przedmiotach tego rodzaju.“

Inny znów filozof, Karol Lambert, w dużej swej książce starał się udowodnić hypotezę o *nieśmiertelności dowolnej*. Odparłszy naprzód materyalistów, którzy zaprzeczają wszelkiej nieśmiertelności duszy, i wykazawszy, że dusza nie może być skazana koniecznie na zgubę, oparty głównie na tym względzie, że bez nadziei nieśmiertelności człowiek byłby najnieszczęśliwszem stworzeniem na świecie, mniema Lambert, że aby przeżyć swe ciało, trzeba się na to zgodzić, i że dusze ludzi złych nie będą żyły wiecznie. Wychodząc z założenia, że w nas samych nosimy zarodek nieśmiertelności, który może się rozwijać, sądzi on dalej, że zgodnie z zasadami sprawiedliwości, w naszej mocy być powinno módz przyjąć dar życia lub go odrzucić, zważywszy na to, że nie narzuca się nikomu żadnego daru i że Bóg byłby niesprawiedliwy, gdyby nam narzucał życie, którego wcale przyjąć nie chcemy. Tenże Lambert utrzymuje dalej, że piekło mające być udziałem złych, gdyby ci byli nieśmiertelni, przedłużałoby tylko nadal to złe, jakiego ci ludzie dopuszczali się na ziemi, co byłoby znów złem najwyższem, i że świętość boża nie pozwala przedłużać tego najwyższego złego, przymuszając złych do zachowywania istnienia po śmierci ciała.

Kilka tylko zrobimy tu uwag, które zdają się nam wywracać całą teoryę Lambert'a. Widzieliśmy, że nieśmiertelność wynika z natury duszy; otóż wola nasza nie może zmienić tego, co zależy od naszej istoty; może nas ona uczynić dobrymi lub złymi, a tem samem szczęśliwymi lub nieszczęśliwymi, ale nie może nas unicestwić. A zatem nieśmiertelność nasza nie może zależeć od naszej woli, jest ona konieczna, nie zaś dowolna; — prawda że Bóg może nas unicestwić, ale podaliśmy powody, które Mu tego uczynić nie pozwalają, a te powody zdają się być przekonywającymi nie tylko wtedy, gdy idzie o ludzi dobrych, ale nawet wtedy, gdy idzie o złych.

Zresztą, nie chcemy bynajmiej twierdzić, aby filozofia udawadniała, jaki będzie los ludzi złych po śmierci; rzecz-to przedewszystkiem objawienia uczyć nas o tem. — To zaś objawienie powiada nam, że ci ludzie będą wiecznie potępieni. Dowody, jakie stawia Lambert, wcale nie dowodzą niemożliwości piekła. Pierwszy z tych dowodów opiera się na zasadzie, że Bóg nie może nam narzucać życia. Zasada-to błędna i upoważniająca do samobójstwa. Bóg jest mocen dać nam istnienie bez końca, zwłaszcza jeśli nam daje sposoby uczynienia tego istnienia szczęśliwem. Drugi dowód Lamberta opiera się na zasadzie, że piekło jest złem najwyższem. I ta zasada również nie jest dokładna. Złem najwyższem jest grzech czyli obraza Boga, ale nie kara za tę obrazę. Zresztą trzeba przyznać, że kara ta jest dla nas złem najwyższem, ale jakaż-to jest przyczyna tego złego, jeśli nie my sami, którzy się odważamy obrażać Boga? Pytanie to zresztą omawiamy w art. *Wieczność piekła.*

Wszystko tedy, cośmy wyżej powiedzieli dostatecznie wykazuje, że zwolennicy *Nieśmiertelności dowolnej* czyli *fakultatywnej* nie obalili żadnego z tych dowodów, któreśmy przytoczyli na poparcie prawdy, iż nieśmiertelność duszy zależy od natury człowieka, takiej, jaką Bóg ustanowił i utrzymywać musi. *(I. M. A. Vacant).*

X. W. S.

NIEWOLNICTWO. — I. Teologia katolicka uznaje tylko jedno znaczenie tego wyrażenia. W jej rozumieniu, niewolnictwo jest-to całkowite panowanie (pod względem prawnym) jednego człowieka nad pracami i pożytecznymi czynami innego człowieka. Teologia ta zatem nie dopuszcza ani niewolnictwa w znaczeniu pogańskiem, czyli zupełnego panowania jednego człowieka nad samą nawet osobistością innego człowieka, ani też niewolnictwa w znaczeniu ściślejszem, to jest wyłączającem osobistość, ale rozciągającem się bez wyjątku i bez żadnych ograniczeń do wszystkich czynności i prac innego człowieka, ani też wreszcie nie dopuszcza tegoż niewolnictwa, pozbawionego jakiegoś prawnego pochodzenia i sprawiedliwej pobudki. Zgadza się ona na to, aby jakiś zbrodniarz za karę, która mu się słusznie należy, został doprowadzony do tego stanu niewoli; zgadza się na to, aby w pewnych wojnach dawnych, ze względu na polityczny i moralny stan świata, zwyciężeni mogli być niekiedy obracani raczej w niewolę, aniżeli w pień wycinani; zgadza się ona jeszcze i na to, aby w pewnych warunkach, na mocy swobodnych i sprawiedliwych układów, człowiek jakiś albo rodzina cała mogła ustąpić swemu panu całkowitą własność swych prac i swych sił fizycznych. Ale taż rzeczona teologia naucza, że sam Bóg tylko, z wyjątkiem nawet każdego z nas, jest prawdziwie właścicielem władz naszej duszy i członków naszego ciała, rozumu naszego, woli, pamięci, życia. My zaś, w pewnem znaczeniu jesteśmy tylko ich dzierżawcami i administratorami; nie możemy zatem ustąpić bezwzględnej własności tych rzeczy komuś innemu, i nikt inny nie może odebrać jej Bogu. Teologia katolicka przypuszcza, że w istocie rzeczy nie sprzeciwia się to sprawiedliwości i rozumowi, aby jeden człowiek odstępował drugiemu nawet na cały czas swego istnienia, tę pracę, jaką robotnik codziennie odstępuje swemu opiekunowi, swemu panu. Ale jednocześnie taż teologia uczy, że to wieczne odstąpienie swej pracy

nie zgadza się z duchem chrystyanizmu; że w każdym razie zabezpieczone być winny prawa osobistego sumienia, prawa rodziny, religii; że za pomocą sprawiedliwego wynagrodzenia, Kościół i państwo, każde w swym zakresie , mają prawo znieść niewolnictwo; że ucieczka niewolnika, z którym się okrutnie obchodzi lub do zguby prowadzi bezbożny i niemoralny pan jego, jest często uprawniona, a niekiedy w razie możliwości obowiązkowa, że aby sprzedaż niewolników mogła być dopuszczana, trzeba, aby się nie sprzeciwiała żadnej z zasad powyższych; wreszcie, że „handel niewolnikami“ jest obrzydliwą zbrodnią.

II. Nauka ta opiera się 1-o na prawodawstwie mojżeszowem, które nie w zupełności znosi niewolę, gdyż onawobec zdrowego rozumu ostać się może, ale bardzo mądrze reguluje i łagodzi jej zastosowanie *(Exod. XXI, Levit. XXV);* 2-o na zasadach miłości, poszanowania godności duszy i ciała ludzkiego, miłosierdzia i słodyczy, jakiej Chrystus światu udzielił; wszak-to od Niego wychodzi ten wielki ruch wyswobadzający, który wyprowadził z niewoli znaczną część rodzaju ludzkiego; 3-o na sławnym liście św. Pawła do Filemona na korzyść zbiegłego niewolnika jego, Onesima; 4-o na nauce tegoż apostoła dotyczącej równości pod względem duchowym pana z ochrzczonym niewolnikiem; dotyczącej ich jednakowej zależności od najwyższego Pana, który nie widzi między nimi różnicy; dotyczącej owej nadprzyrodzonej cierpliwości, z jaką niewolnik ma znosić swe położenie, jeśli nie może skorzystać z jakiejś sposobności, aby zostać wolnym (I Cor. VII, 20; Gal. III, 27; Efez. VI, 5). 5-o na przykładzie Rzymskich Papieży i na wyraźnem potępieniu, jakie wydali papieże: Paweł III, Urban VIII, Benedykt XIV, Pius VII i Grzegorz XVI przeciw ohydnemu handlowi niewolnikami; 6-o na podziwu godnej wreszcie encyklice Leona XIII *In plurimis*, wydanej pod d. 5 Maja 1888 r. do Biskupów Brazylijskich, z której przytaczamy tu kilka bardzo stanowczych wyjątków: „Potworna-to przewrotność, gdy pewni ludzie uważają innych jako niższych od siebie i jako juczne zwierzęta.—Filozofia starożytna przez dopuszczanie niewolnictwa okazała się w najobrzydliwszy sposób nieludzką i niesprawiedliwą.—W skutek najwyższej dobroci Chrystusa Pana Kościół obalił niewolnictwo i zaprowadził pomiędzy ludźmi prawdziwą wolność, równość, braterstwo, a za to świat, do pomyślności którego tenże Kościół tyle się przyczynił, nie będzie mógł mu oddać dosyć chwały i dziękczynienia. — Pius II i Leon X protestowali całą swą siłą przeciw zdobywcom Amerykańskim, zanadto skłonnym do prowadzenia na nowo niewolnictwa.—Pius VII na kongresie Wiedeńskim żądał całkowitego zniesienia niewolnictwa. — Leon XIII, nieskończenie uradowany wyswobodzeniem niewolników w Brazylii, wszystkie swe usiłowania zwraca ku środkowej Afryce i chce jej nadać wreszcie wolność chrześcijańską. W każdym razie wyzwoleńcy mają pewne do spełnienia obowiązki; niech nie nadużywają wielkiego dobrodziejstwa, jakie im słusznie przyznano.“ Po ogłoszeniu tej Encykliki niepodobna jeszcze wierzyć oskarżeniom, rzucanym przeciw Kościołowi Rzymskiemu.

III. Niemniej jednak następujące powtarzają się jeszcze w tym przedmiocie zarzuty: 1-o Niewolnictwo jest rzeczą z natury swej

złą; tymczasem Pismo św. i Kościół wchodził z niem w układy; 2-o Prawodawstwo pierwszych cesarzy chrześcijańskich i średnich wieków jest niewolnicze; 3-o Dopiero w XIII w., pod wpływem myśli bardziej humanitarnej niż chrześcijańskiej, upowszechniło się wyzwalanie sług i niewolników; 4-o Jeszcze pod koniec zeszłego stulecia istnieli niewolnicy na ziemiach kościelnych, w Polsce mianowicie i we Francyi, gdzie Wolter musiał walczyć w obronie sług z Saint-Claude. — 5-o Największa działalność anti-niewolnicza za naszych czasów wyszła ze strony protestantów i wolnodumców.

Na zarzuty powyższe nie trudna odpowiedź.

1-o. Nie, niewolnictwo tak ograniczone, jakeśmy na początku tego artykułu zaznaczyli, nie jest całkowicie i istotowo prawu naturalnemu przeciwne; nie trzeba przeto ganić Starego i Nowego Testamentu za to, że tolerował pewne zastosowanie niewolnictwa; przeciwnie, trzebaby ganić Pismo św. wówczas, gdyby było przedstawiło jako rzecz z natury swej złą to, co nie jest takie. Biblia zatem i Kościół w żadne nie wchodziły układy z nadużyciami i zbrodniami niewolnictwa; raczej stopniowo je łagodziły, dopóki zupełnie go nie zniosły.

2-o. W tem samem też znaczeniu prawa pierwszych chrześcijańskich cesarzy były niewolniczemi. Nie burzą one odrazu tego, co nie powinno i nie może znikać odrazu; szanują słuszne prawa i sprawiedliwe potrzeby, ale popierają i uświęcają dawny już zwyczaj wyzwalania wobec biskupa; przywiązują następnie do chrztu przywilej wolności cywilnej zarówno na korzyść niewolników, jak wszystkich innych, a *manumissio* czyli wyzwolenie, dokonane przed ołtarzem, stawia wyzwoleńców i ich krewnych pod opieką Kościoła.

3-o. Począwszy od pierwszych wieków chrześcijaństwa wykupywano tylu ilu można było niewolników za jałmużny wiernych a nawet za święte naczynia kościelne; niekiedy bohaterowie chrześcijańscy własną swą wolność poświęcają w tym celu. Jeśli niewola utrzymała się tak długo w Europie, to znaczy, że pod wspólnym wpływem barbarzyńców i katolickiej miłości stała się ona bardzo znośna a często nawet, można powiedzieć, zachęcająca wpośród politycznych i społecznych wstrząśnień w początkach wieków średnich. Wyzwolenia bywały na razie i jeszcze na długo mniej liczne, aniżeli byłyby prawdopodobnie z właściwie zwanem niewolnictwem. A zatem, to nie feodalizm z wyłączeniem katolicyzmu, jak utrzymywano, ma zasługę, że nadawał zupełną swobodę potomkom dawnych sług i niewolników: feodalizm raczej przeszkadzał temu wielkiemu ruchowi, choć go za to bezwzględnie potępiać nie można. Atoli, najwięcej przyczynił się do uleczenia tej społecznej rany w Europie duch chrześcijańskiego braterstwa, duch religijny, działający *pro amore Dei*, *pro mercede animae*, jak mówią często ówczesne świadectwa wyzwoleńcze. Jednocześnie odrębne zakony katolickie, jak *Trynitarze* i in. bohatersko szły pomiędzy niewiernych, by z rąk ich wykupywać chrześcijan. Średniowieczny *humanitaryzm* jest to samo co katolicyzm, a gdy się ukazała nowożytna filantropia, najtrudniejsze zadanie już było spełnione: dawny świat jest wolny, o ile na to pozwala stan prywatnych i publicznych obyczajów. W Afryce Piotr Claver, w Ameryce Bartłomiej Las Casas, a wszędzie indziej misyo-

narze katoliccy pracują nad zerwaniem tych pęt, jakie ciążą na rodzaju ludzkim.

4-o. Poddaństwo, które w zeszłym wieku istniało we Francyi, a które do naszych czasów trwało w Rossyi i indziej, niepodobna przypisywać Kościołowi rzymskiemu; było ono zresztą dalekie od starożytnego niewolnictwa, co niektórzy zdają się przypuszczać. X. Bergier, któremu to zdanie w swoim czasie zarzucano, w ten sposób na to z głęboką znajomością rzeczy odpowiedział: „Gdy filozofowie nasi pisali..., że duchowieństwo świeckie i klasztory mają niewolników pod nazwą czynszowników (*mainmortables*), bawili się nazwami technicznemi i łatwowiernością swych czytelników. Cóż to jest poddaństwo (*la mainmorte*)? Jest-to kontrakt na mocy którego pan ustąpił gruntu koloniście pod warunkiem 1-o czynszu czyli opłaty rocznej w naturze, w pieniądzach lub w pracy; 2-o że kolonista nie będzie mógł sprzedać ani zamienić tych gruntów bez uprzedniej na to zgody pana i bez opłaty praw sprzedaży; 3-o że jeśli kolonista umrze bez spadkobierców należących do tegoż majątku, to spadek należeć będzie do pana. I gdzież tu jest niegodziwość lub surowość tego kontraktu? Krępuje on swobodę takiego kolonisty, to prawda, ale to wielkie jeszcze pytanie, czy taka bezwzględna swoboda jest dobra dla tych, którym brak rozumu, działalności i przodownictwa. (Bergier mógłby przytoczyć smutne następstwa wypędzenia jezuitów z ich osławionych Redukcyi Paragwaju i wiele innych faktów późniejszych). Filozofowie nasi nie są dosyć mądrzy na to, aby nieodwołalnie decydować o tem zagadnieniu. Wypada tu zauważyć, że taki (ówczesny francuski) czynszownik (*mainmortable*) zawsze mógł się wyswobodzić: oddając panu grunt, który ma od niego i trzecią część ruchomości, ma on prawo stanąć wobec sędziego i kazać się orzec wolnym poddanym króla. Wielu panów polskich ofiarowało wolność swym poddanym, a ci odmówili. Do czegóż więc prowadzi tu złośliwa krytyka naszych filozofów?“ Tak mówi X. *Bergier*. Dict. de Theol. wyr. *Esclavage)*.

5-o. Jeśli niektórym wolnodumcom naszych czasów, naśladującym głośniejszych pisarzy protestanckich, zdawało się lepiej powodzić w dziele odkupowania niewolników, aniżeli ich poprzednikom, to zauważyć trzeba, że oni nic innego nie czynili, tylko powtarzali i stosowali stałe zasady katolicyzmu, z mniejszą tylko w pewnych okolicznościach roztropnością i sprawiedliwością. Nie są-to żadni inicyatorzy, tylko poprostu naśladowcy, a Kościół w pomyślnych ich usiłowaniach widzi dalszy ciąg swoich usiłowań. Zresztą, Kościół zajmuje się tą sprawą w najwyższym stopniu miłosierną, a historya współczesnych nam misyi katolickich w Afryce, jest najchwalebniejszą historyą anti-niewolnictwa w XIX wieku.

(Prw. *Lehmkuhl*, Theol. Moralis; znakomita rozprawa *Balmesa* w jego dziele Protestantisme comparé au catholicisme. ch. XV — XIX i nota 15; a przedewszystkiem Encyklika Leona XIII pża *In plurimis*. *(Dr. J. D.)*.

X. W. S.

NOC ŚWIĘTEGO BARTŁOMIEJA. Ob. art. *Bartłomiej*.

NOWY TESTAMENT (*Kanon N. T.*). — Nasz boski Odkupiciel, zanim opuścił tę ziemię, powiedział do Apostołów: Idźcie, nauczaj-

cie wszystkie narody; opowiadajcie Ewangelię, dobrą nowinę, wszemu stworzeniu. Uczniowie, idąc za głosem swego Mistrza, napełnieni Duchem św., natychmiast zabrali się do dzieła. „A oni wyszedłszy, mówi św. Marek, przepowiadali wszędy, a Pan dopomagał i utwierdzał mowę przez cuda pozad idące“ (Mark. XII, 20). Pierwsze swoje zabiegi około zbawienia ludzkiego, według porządku z góry ułożonego, rozpoczęli od swoich współrodaków Żydów. Lecz wkrótce zatwardziałość tychże i objawienie boskie skłoniło Piotra i jego towarzyszów do apostolstwa pomiędzy poganami. Piotr zebrał z nich pierwociny, Paweł rozpoczętemu dziełu nadał olbrzymie rozmiary, a inni apostołowie, zebrani naprzód w mieście św., rozeszli się stąd pomiędzy narody pogańskie. Na słowo Apostołów powstawały wszędzie liczne i wspaniałe kościoły i organizowały się pod ich przewodnictwem.

Wszystkie te skutki były owocem żywego słowa. Na wiele lat przedtem zanim się ukazały na świecie księgi Nowego Testamentu, Kościół Jezusa Chrystusa wzrastał i życie chrześcijańskie się w nim rozwijało. Zbawiciel nie powiedział do swoich uczniów: Spisujcie moją naukę i rozszerzajcie wszędzie zawierające ją księgi; to też układ ksiąg Nowego Testamentu nie był z ich strony żadnem wykonaniem jakiegoś ogólnego z góry powziętego planu; popchnięci byli do tego przez przypadkowe do pewnego stopnia okoliczności, aczkolwiek pod natchnieniem Ducha św. W tym lub owym poszczególnym Kościele wynikają jakieś trudności między wiernymi, i trzeba je jaknajprędzej wyrównać; — indziej jakieś nieporozumienie, które trzeba wyjaśnić, tam znów wciskają się nadużycia, które trzeba corychlej opanować i t. d. Tego to rodzaju wypadki zniewalają św. Pawła apostoła do pisania do tych Kościołów; listy jego, zastępujące go pod nieobecność, wprowadziły do tych Kościołów zbawienny wpływ apostolskiej działalności. Św. Mateusz, zanim opuścił Palestynę, pozostawia nawróconym Izraelitom pisane sprawozdanie o życiu Zbawiciela; św. Łukasz układa podobneż opowiadanie na prośbę niejakiego Teofila; temu samemu przyjacielowi posyła swe *Dzieje Apostolskie*. Ogólniejsze potrzeby Kościołów wywołują listy św. Piotra, św. Jakóba, św. Judy i list do Żydów. Św. Marek postanawia sobie w swojej ewangelii przechować piśmiennie naukę Piotra, swego nauczyciela. Listy do Tymoteusza, Tytusa, Filemona, również jak 2-gi i 3-ci list św. Jana, są owocem wzajemnych osobistych stosunków. Apokalipsa podaje szereg objawień, jakie otrzymał św. Jan pod koniec 1-go wieku ery chrześcijańskiej. Tenże sam wreszcie uczeń Chrystusów w podeszłej już starości, naglony prośbami biskupów Azyi, zamyka szereg ksiąg natchnionych, ogłaszając swą ewangelię i pierwszy list, który zdaje się być wstępem do jego ewangelicznego opowiadania.

Pierwsze Kościoły chrześcijańskie, założone i urządzone przez apostołów, nie mogły nie wejść w stosunki jedne z drugimi. Że tak było, dosyć przebiedz imiona osób, jakie św. Paweł pozdrawia przy końcu swych listów. Widzimy mianowicie, że apostoł poleca Kolossanom (IV, 16), aby list, który im przesyła, postarali się przesłać kościołowi Laodyceńskiemu, i aby oni sami przeczytali ten list, który otrzymali odeń Laodycenowie. Taki był zapewne ogólny zwyczaj Kościołów. Każde pismo otrzymane od apostołów natychmiast przepisywano i odsyłano do sąsiedniej gminy, gdzie je sta-

rannie przechowywano. Drogocenny ten zbiór pism wzbogacał się następnie nowymi skarbami, tak iż każdy Kościół tworzył w ten sposób powoli swój Kanon Pism Nowego Testamentu. Skoro otrzymywano pisma apostolskie, czytano je natychmiast zgromadzonym wiernym publicznie, a tym sposobem ich treść stawała się dziedzictwem wszystkich i po pewnym czasie nabrała niezłomnej powagi w całym chrześcijańskim świecie. Ale czy pisma apostolskie od początku cieszyły się takąż samą powagą, co księgi święte Starego Testamentu? Czy zarówno tamte jak te uważano za natchnione przez Boga? Czy wierzono, że w nich znajduje się słowo boże? Zwolennicy racyonalizmu starają się temu wszystkiemu zaprzeczyć. Lecz wystarczy przejrzeć dzieła Ojców apostolskich, aby się o tem przekonać. Św. Barnaba przytacza tekst św. Mateusza, dodając przytem: *Sicut scriptum est; jak napisano;* św. Ignacy (ad Philad. 5) pisze: „Uciekajmy się do Ewangelii, jako do Jezusa obecnego naszym oczom, i do Apostołów, jako do kapłaństwa Kościoła, znajdującego się wśród nas; kochajmy również *Proroków*, ponieważ i oni ogłaszali Ewangelię i pokładali nadzieję w Chrystusie.“ A zatem, Ewangelie, Apostołowie czyli ich dzieła, stawiani są na jednej równi z Prorokami, t. zn. z natchnionemi dziełami Starego Testamentu. Wreszcie św. Piotr w 2-im swoim liście, mówiąc o listach św. Pawła, umieszcza je wyraźnie pomiędzy Księgami natchnionemi (II Piotr III, 15): „niektóre rzeczy, mówi on, w listach św. Pawła trudne ku wyrozumieniu, nieuczeni i niestateczni wykręcają jako i inne pisma“ (ὡς καὶ τας λοιπὰς γραφὰς). Tymczasem wyrażenie: *Pisma* było uświęcone na oznaczenie zbioru ksiąg natchnionych.

Czy niema jednakże różnicy pomiędzy rozmaitemi księgami Nowego Testamentu pod względem powagi, jaką się cieszyły? Niegdyś wielu z protestantów tę różnicę głosiło, a obecnie racyonalizm tęż samą wogóle podtrzymuje różnicę. Trzeba, powiada, księgi Nowego Testamentu tak samo jak Starego podzielić na *protokanoniczne* i *deuterokanoniczne*. Tamte były od początku przez wszystkie Kościoły chrześcijańskie uznane, te zaś dopiero w późniejszym czasie zostały pomieszczone w Kanonie. Wiele Kościołów odrzucało je początkowo a dziś niesłusznie gminy chrześcijańskie przyznają im tę samą powagę co pierwszym.

Twierdzenie to wymaga głębszego zastanowienia się nad niem. Zgadzamy się na chwilę przyjąć formułę naszych przeciwników: księgami deuterokanonicznemi nazwiemy razem z nimi list do Żydów, list 2-gi św. Piotra, list św. Jakóba, list 1-y i 2-gi św. Jana, list św. Judy i wreszcie Apokalipsę.

Jeśli sobie przypomnimy, cośmy wyżej powiedzieli o sposobie, w jaki Kościoły pierwotne powoli formowały Kanon Now. Testamentu, to odrazu zrozumiemy, że wszystkie Kościoły nie mogły tej roboty ukończyć w jednym i tym samym czasie. Kryteryum, mające orzekać o wciągnięciu jakiegoś pisma do kanonu Pisma św., było wszędzie jedno i to samo, a mianowicie: pewność, na prawowitem świadectwie oparta, o apostolskiem pochodzeniu tego pisma. — Bardzo łatwo było wyrobić sobie takie mniemanie o księgach, które przez apostołów były wysyłane albo do Kościołów szczegółowo określonych, albo do biskupów zarządzających głównymi Kościołami, albo też do osób prywatnych, używających wielkiej powagi.

Tak było z trzynastoma pierwszymi listami św. Pawła, z księgą Dziejów Apostolskich i Ewangelii. To też nigdzie nie wątpiono o powadze tych ksiąg świętych, ale pisma bez szczegółowego przeznaczenia, albo też pisane do osób mało znanych, wolniej dawały się poznać w dalszych stronach i trudniej dawały rękojmię swojej autentyczności. Takiemi pismami były: list św. Jakóba, drugi list św. Piotra, pisany do świeżo nawróconych żydów w rozproszeniu będących, list św. Judy, pisany wogóle do wszystkich wiernych, nakoniec 2 małe listy św. Jana, pisane do Elekty i Gajusa, osobistości nieznanych wśród wiernych na obczyźnie.

Co się zaś tyczy listu do Żydów i Apokalipsy, trudność pochodzi ze strony odrębnych okoliczności, które później zaznaczymy.

Po tych wstępnych uwagach, okażemy teraz, że każda z ksiąg deuterokanonicznych Nowego Testamentu była od pierwszych wieków uważana i używana jako księga święta, że ten zwyczaj nigdy nie był przerwany, chociaż potrzeba było mniej lub więcej długiego czasu na to, aby się stał powszechnym w całym Kościele.

Naprzód tedy we wszystkich najstarożytniejszych rękopismach tekstu oryginalnego, jakie dotąd posiadamy,—w Aleksandryjskim, Watykańskim, w palimpseście Efrema, w Synaickim, znajdujemy te księgi pomieszane z protokanonicznemi bez żadnej różnicy. — To samo widzimy w starożytnych przekładach jak: w Itali, w Etyjopskim, Koptyckim i Syryjskim, aczkolwiek Peszyto, w tym stanie, w jakim do nas doszła, nie zawiera 2-go listu św. Piotra, 2-o i 3-o listu św. Jana, jak również listu św. Judy i Apokalipsy. I rzeczywiście, św. Efrem, który nie znał języka greckiego, tych wszystkich ksiąg używa w pismach swoich. Czytał więc je w przekładzie. Jeżeli się poradzimy dzieł starożytnych Ojców, dojdziemy do następnych wniosków: Wszystkie te księgi bez wyjątku były przyjęte jako kanoniczne w całym patryarchacie Aleksandryjskim. U łacinników zaś aż do III-go wieku włącznie brak w Kanonie listu św. Jakóba, 2-go listu św. Piotra i listu św. Pawła do Żydów. Te trzy księgi opuszczone są w sławnym katalogu rzymskim z II-go wieku, odnalezionym przez Muratori'ego; wzmianki nawet niema o nich u św. Cypryana; Tertuljan zna list do Żydów, ale przypisuje go Barnabie i zdaje się nie przyznawać mu boskiej powagi; w Rzymie Gajus i Hipolit nie odnajdują w nim ręki św. Pawła; św. Hieronim wreszcie, przyjmując list ten tylko na wiarę Kościoła Wschodniego, wyraźnie mówi, że łacinnicy nie mają zwyczaju listu tego przyjmować. Nic wszakże nie dowodzi, aby ta zachodnia część Kościoła św. pozytywnie odrzucała tę księgę. Św. Klemens Rzymski znał ją napewno; rzecz nawet bardzo możliwa, że ją sam pod kierunkiem św. Pawła układał; ale trzeba przypuszczać, że list ten wysłany do wiernych Palestyny, dla których był przeznaczony, śladu żadnego po sobie nie zostawił w Rzymie; i że później, powróciwszy do tego miasta, nie mógł początkowo zjednać sobie wiary jako dzieło św. Pawła, dla braku dostatecznych rękojmi. Skądinąd, nie nosi on napisu, zawierającego imię apostoła, i napisany jest w stylu bardzo różnym od stylu innych listów św. Pawła. Co więcej nadużywanie przez heretyków montanistów i nowacyanów niektórych tekstów tej księgi wystarczało do wzbudzenia podejrzeń u wiernych Rzymu, dopóki nie przyszło od wszystkich wschodnich Kościołów przychylne

dla tego listu świadectwo i dopóki nie usunęło przez to wszelkich wątpliwości na Zachodzie.

Podobnie też i list drugi św. Piotra przeszedł z Rzymu na Wschód; ale ponieważ napisał go Apostoł pod koniec swego życia (II Piotr. I, 14), przeto na Wschód został przyniesiony dopiero po śmierci swego autora; i skądinąd znowuż ponieważ różni on się znacznie stylem od pierwszego listu, i ma uderzające podobieństwo z listem św. Judy, przeto tem trudniej było go umieścić w kanonie ksiąg świętych obok listu pierwszego; ostatecznie w V w. zaliczono go do kanonu N. Test.; na Wschodzie jednak nie wątpiono nigdy o jego powadze. Św. Hieronim powiada o liście św. Jakóba, że z czasem nabył on powoli powagi. Zdaje się, że go Afryka nie znała przed IV w., ale z niego prawdopodobnie zaczerpniętą cytatę znajdujemy u Hermasa (*Maud.* 12, 6) i u św. Klemensa Rzymskiego (I Kor. 10). Przeciwnie zaś, list św. Judy, 2-gi i 3-ci list św. Jana i Apokalipsa nie wywoływały żadnych zarzutów na Zachodzie. List św. Judy napotkał pewny opór na Wschodzie z powodu dwóch ustępów, zapożyczonych z ksiąg apokryficznych. Na Zachodzie znajdował się w kanonie już w III-im wieku. Głównie patryarchat Antyocheński podaje nam kanon najbardziej niezupełny. Aż do początku V-go wieku uznawano tam tylko 3-y listy katolickie: św. Jakóba, 1-szy św. Piotra i 1-szy św. Jana. Apokalipsę wogóle również opuszczano. Świadczą o tem katalog św. Cyrylla Jerozolimskiego i pisma św. Jana Chryzostoma, który, zanim wstąpił na stolicę Konstantynopolitańską, był kapłanem Antyocheńskim. Egzarchat Efeski przedstawia odrębność, że Ojcowie II i III-go wieku uznają i przytaczają Apokalipsę, tymczasem dokumenty IV-go wieku usuwają tę księgę z Kanonu. Na księdze tej wspierali się Millnaryści, przy szerzeniu swych błędów. W walce przeciw nim św. Dyonizy Aleksandryjski rzucił pewną wątpliwość co do autentyczności Apokalipsy, nie przecząc wszakże jej boskiej powagi: przypisywał ją kapłanowi Janowi, o którym mówi Papias. Zdanie tego wielkiego męża było wyrocznią w Azyi; przestano więc czytać na zgromadzeniach tę świętą księgę, jako niebezpieczną dla wiary, i tym sposobem zapewne się stało, że powoli zaczęto ją opuszczać w Kanonie.

Taką jest w krótkości historya Kanonu Nowego Testamentu. Przed końcem V-go wieku wszystkie wątpliwości były usunięte, wszystkie trudności rozwiązane. Kościół dowiedział się od apostołów, które księgi Nowego przymierza były natchnione. Ale potrzeba było dłuższego czasu, aby ta tradycya, w jego łonie złożona, mogła się rozszerzyć i dojść do wiadomości wszystkich wiernych. Same nawet wątpliwości, spory, wahania się, jakie tu i owdzie powstawały, pomagały do wyjaśnienia tej tradycyjnej nauki, która w nauczaniu powszechnem raz przyjęta, musiała pozostać na zawsze nienaruszoną. Zupełnie inaczej się rzecz ma z kilkoma księgami apokryficznemi, które pewni pisarze pierwszego wieku przyjmują i przytaczają jako kanoniczne. Katalog Muratori'ego przyjmuje Apokalipsę św. Piotra; św. Ireneusz przytacza dzieło Pastor Hermasa jako pismo natchnione, Tertuljan uznaje za słowo boże księgę Henocha i t. d. Lecz w miarę jak porozumienie pomiędzy Kościołami stało się dokładniejszem, pisma te powoli traciły swoje znaczenie; w V-m zaś wieku, zostały zupełnie wykreślone z kanonu.

Zdaje się, że wobec tego prostego przedstawienia faktów, powinny się same przez się rozproszyć wszelkie mgły, jakie nagromadziła herezya i bezbożność wokoło ksiąg kanonicznych Nowego Testamentu.

Prw. *Kirchhofer*, Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons, Zurich 1884. *Cornély, S. I.*, Introductio in utriusque Testamenti libros sacros, t. I, Parisiis 1885. — *Ubaldi*, Introductio in Sacram Scripturam, t. II. Romae 1882. — *Lamy*, Introductio in Sacram Scripturam, t. II, Mechliniae 1887. — *Aberle*, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1877. — *Hug*, Einleitung zum N. T., t. II, Stuttgart 1847. — *Adalb. Maier*, Einleitung in die Schriften des N. T., Freiburg 1852. — *Reithmayr*, Einleitung in die Bücher des N. Bundes, Regensburg 1852. — de Valroger Introduction aux livres du Nouveau Testament, t. I. Paris 1861. *Frauzelin*, Tract. de S. Scriptura, Sect. I, cap. 2. Romae 1870. *Richard Simon*, Histoire critique du Nouveau Testament.

(J. Corluy).

O.

OBJAWIENIA. — I. Pod tym wyrazem rozumiemy wszelkie objawy nadzwyczajne i pod zmysły podpadające, mocą których przedmiot jakiś, czy to duchowy czy materyalny, wchodzi w pewną łączność ze zmysłami zewnętrznymi albo nawet wewnętrznymi jakiegoś osobnika, który naturalnym sposobem nie mógłby przedmiotu tego dosięgnąć i rozpoznać. Gdy więc Bóg, anioł, dusza ukazuje się pod postacią materyalną, gdy ciało jakieś, na wiele mil odległe, daje się widzieć, słyszeć, dotykać, jak gdyby było obecne, — wszystko to będą objawienia.

II. Wiara Kościoła katolickiego w Pismo św. ani na chwilę nie pozwala wątpić o licznych, wzmiankowanych w Piśmie św. objawieniach, począwszy od ukazania się Boga pierwszemu człowiekowi w raju ziemskim, a skończywszy na owem zapowiedzianem ukazaniu się w dniu ostatecznym Syna Bożego, na świat przychodzącego, „by sądzić żywych i umarłych," jak powiada Symbol Apostolski. — W logicznem tedy następstwie, Kościół stanowczo wierzy w bezwzględną *możliwość* objawień, jakie się działy od początku biblijnego objawienia, a jakich wielkie mnóstwo przytacza historya Kościoła i żywoty świętych. Pytamy zaś, czy Kościół wierzy w rzeczywistość tych objawień? Otóż, całe postępowanie Kościoła w sprawie kanonizacyi świętych i w zarządzie wiernymi, w nabożeństwach i liturgicznych modłach napewno dowodzi, że w objawienia te wierzy, fakta bowiem tego rodzaju bada starannie, gdy się one dzieją w życiu osób, dla których proszą o cześć publiczną, gani lub pozwala na pewne opowiadania o objawieniach, upoważnia wreszcie do obchodzenia, a niekiedy sam uroczyście obchodzi tego rodzaju wypadki, jak objawienie się św. Michała Archanioła w Sycylii (8 maja). Ale czy Kościół w poszczególnych razach nakłada obowiązek wierzenia w rzeczywistość tych objawień czyli wizyi niebiblijnych? Wcale nie. Objawienia te, późniejsze od objawień biblijnych, aczkolwiek nie wychodzą po za granice nieomylności Kościoła, nie mogą przecież stać się przedmiotem orzeczenia wiary, ani też przedmiotem aktu wiary właściwie zwanej; nie byłoby się zatem heretykiem, gdyby się o tych objawieniach wątpiło albo ich zaprzeczało. Dosyć wyraźnie

wprawdzie powiada Kościół, że się je może i roztropnie powinno przyjmować za autentyczne, ale dalej po nad to nie idzie; i o ile się nigdy nie powinno przekraczać naukowej i chrześcijańskiej roztropności, o tyle wierny katolik ma prawo zażywać poważnej i rozumnej swobody badania i sądu tych rzeczy.

III. 1-o Ponieważ ogólne zarzuty przeciw możliwości i rzeczywistości wszelkich objawień i wszelkich nadprzyrodzonych widzeń są te same, jakie się zazwyczaj słyszy przeciw rzeczywistości pierwiastku nadprzyrodzonego, cudów, historycznej wartości Biblii, przeto nie mamy potrzeby tymi zarzutami się tu zajmować. Dość będzie powiedzieć, że przyczyna, w potędze i w mądrości nieskończona, bardzo łatwo może sama przez się lub za pośrednictwem przyczyn drugorzędnych, któremi kieruje i które własną siłą ożywia, może, powiadam, wywoływać zjawiska wewnętrzne i zewnętrzne, do objawień i widzeń konieczne, jak również może je tak doskonale dostrajać do prawidłowego działania sił fizycznych, że porządek świata nic na tem nie ucierpi.

2-o Stawiamy sobie pytanie, jakim sposobem duch czysty, anioł, a przedewszystkiem Bóg, mogą się okazywać w sposób widzialny. Odpowiedź znajdziemy w tem, cośmy powiedzieli wyżej: niema wątpliwości, że natura niemateryalna tych istot sama przez się nie wchodzi w bezpośredni i fizyczny stosunek z naszymi zmysłami, z organicznemi i materyalnemi władzami naszego ciała; lecz posługuje się ona w tym celu jakimś pośrednikiem, jakąś narzędziową przyczyną, która mu ulega i okazuje nam obecność jego myśli, jego wolę. Wielu filozofów zdaje się inne przekładać wyjaśnienie tej cudownej łączności ducha z materyą: usuwają oni mianowicie narzędzie, pośrednictwo, i sądzą, że Bóg albo duch, gdy się okazują, działają na zmysły nasze wewnętrzne lub zewnętrzne, by wywrzeć na nich wrażenie tak samo, jak czyniłyby przedmioty rzeczywiście obecne i zmysłom podlegające. — Jakkolwiek tłómaczenie to nie łatwo godzić się zdaje z opisami większości objawień biblijnych, to jednak nie daje się być niemożliwem, zwłaszcza jeśli się odnosi do objawień niebiblijnych; przytem dostatecznie zabezpiecza ono przedmiotową rzeczywistość jakiejś czynności wyższej i nadprzyrodzonej.

3-o Mniemają nieraz niektórzy, że objawienia i widzenia bywały wynikiem chorobliwych usposobień, żywego i długotrwałego podrażnienia mózgu, wielkiego zmęczenia umysłowego, rozmyślań, przesadnych postów i t. p.

Często zapewne tak bywa, niema wszakże nic bardziej interesującego, jak widzieć te drobiazgowe ostrożności, jakie wskazuje pż. Benedykt XIV, gdy pragnie, aby dowody faktów tego rodzaju, przytaczane w jakimś procesie beatyfikacyjnym, były takiej samej natury, jak dowody, wymagane w procesach kryminalnych (*De beatif. et canoniz. Sanctorum*, lib. III, c. 3, n. 1); — ostrożności, jakich wymagają kanoniści, którzy z największą tylko trudnością dopuszczają świadectwo małoletnich, kobiet, w ogólności osób, których prawdomówność i dobra wiara mogą być podejrzane (Prw. *E. Grandelaude*, *Visions et apparitions* w czasop. *Revue des sc. eccl.* z r. 1873, i w czasop. *Canoniste*, z maja 1888 r.); — ostrożności, jakich wymagają teologowie mistyczni, z których najznakomitsi, tacy jak kard. Bona, jezuita Godinez, benedyktyn Schram i inni, wyliczają dziewiętna-

ście znaków, po których można rozpoznać kłamliwość jakiegoś widzenia; niektóre z tych znaków są następujące: jeśli osoba, która uchodzi za osobę miewającą objawienia, *sit superba*, — *si visiones desideret*, — *si sit arreptitia*, — *vel delira*, — *si sit melancholica*, — *si sit novitia*, — *si sit pauper, dives, juvenis, senex*, — *si sit femina*, — *si visiones suas facile propalet.* Znaki te, rozumie się, nie wszystkie są jednakowo pewne, i same je z wielką roztropnością oceniać trzeba. Atoli, gdy po najstaranniej przeprowadzonem badaniu faktów, władza kościelna pochwala, albo przynajmniej nie gani głoszenia jakiegoś nadprzyrodzonego objawienia, można powiedzieć, że są tam bardzo poważne pobudki, przemawiające na korzyść danego faktu. Skądinąd znów, Kościół pozwala na takie ogłaszanie jakiegoś objawienia dopiero po wydaniu odpowiedniego sądu ze strony biskupa odnośnej dyecezyi. Bardzo dokładny i szczegółowy dekret wydało w tym przedmiocie na XXV posiedzeniu koncylium Trydenckie.

4-o Może zapytać kto jeszcze, jaką korzyść mieć można z takich widzeń i poszczególnych objawień, które nie wchodzą do skarbnicy wiary i do samego ciała nauki katolickiej? — Odpowiadamy na to, że Chrystus Pan nie tylko ustanowił swój Kościół, ale rządzi nim i ustawicznie wspomaga zwyczajnemi i nadzwyczajnemi pomocami, do których w pierwszym rzędzie zaliczyć trzeba pewne świetne i rozgłośne objawienia; że Bóg nie zajmuje się jedynie ogółem wiernych, całym rodzajem ludzkim w massie i jak gdyby ryczałtowo; że troszczy się On o każdą duszę po szczególe, i że jeśli wiele z tych dusz nie może lub nie chce korzystać z tych łask nadzwyczajnych, to niema powodu, aby inne dusze były ich pozbawione: nie należy bardziej krępować szczodrobliwości boskiej, aniżeli się krępuje szczodrobliwość i hojność ludzką. (Prw. *Godinez*, Practica de la teologia mystica. Sevilla 1682; — *Dom Schram*, Institutiones theologiae mysticae. now. wyd. Paryż 1848; *J. Ribet*, La Mystique divine. Paryż 1879 — 1883; — *Fr. Kaulen*, art. Erscheinung we Fryburskim *Kirchenlexicon.* 1886. *X. Bp. Nowodworski*, art. *Objawienie prywatne* w Encykl. Kośc. t. 16. (*Didiot*).

X. W. S.

OBJAWIENIE. — W znaczeniu odrębnem, w jakiem pojmujemy go w tem miejscu, wyraz ten oznacza jakiś czyn nadprzyrodzony, którym Bóg, czy to bezpośrednio sam przez się, czy też przez jakiegoś bożą mocą upoważnionego pośrednika, przekazuje ludziom swą naukę i swą wolę. Wszelkie zatem objawienie, przez Boga udzielone ludzkości, przypuszcza, że ludzkość ta znajduje się w swym bycie naturalnym, obdarzona również naturalną zdolnością poznawania — za pomocą rozumu i stworzeń — Boga oraz niektórych jego doskonałości i przykazań. — Teologia katolicka rozróżnia dwa rodzaje objawień boskich: 1-o objawienia zwrócone do całego rodzaju ludzkiego i cały ród ludzki obowiązujące; są to objawienia *publiczne*, albo poprostu *Objawienie;* 2-o objawienia zwrócone do jednej tylko albo do pewnej ilości dusz, ale będące koniecznym przedmiotem wiary powszechnej; są to objawienia *prywatne.* O tych dwu rodzajach objawień powiemy w dwóch następujących rozdziałach.

§ I. **Objawienia publiczne.** — I. O tym pierwszym punkcie mamy autentyczną naukę Soboru Watykańskiego (*sess.* III, *cap.* 2),

i jej to jedynie słuchać i bronić tu trzeba. 1-o „Podobało się mądrości i dobroci Boga samemu się nam objawić i odsłonić nam wieczne wyroki swej woli drogą nadprzyrodzoną, podług tych słów Apostoła“ (Hebr. I, 1—2): „Rozmaicie y wielą sposobów mówiwszy dawno Bóg oycom przez Proroki, naostatek tych dni mówił do nas przez Syna...“

Boskie tedy objawienie rozpada się logicznie na dwa okresy: okres żydowski czyli Starego Testamentu, i okres ewangeliczny czyli Nowego Testamentu. 2-o „Dzięki temu objawieniu bożemu wszyscy ludzie, w obecnym nawet stanie ich rodzaju, mogą szybko, z zupełną pewnością i bez żadnego błędu poznać te rzeczy boże, które nie są same przez się niedostępne rozumowi ludzkiemu,“ ale które tenże rozum, pozostawiony własnym swym siłom, poznaje ledwie z trudnością, z niepewnościami i z wszelkiego rodzaju błędami. „W każdym jednak razie objawienie jest nie dla tego konieczne; z tego tytułu jest ono konieczne tylko moralnie.—3-o „Absolutnie zaś konieczne jest ono“ dla tego, że Bóg, w nieskończonej dobroci swojej przeznaczył człowieka do celu nadprzyrodzonego, to znaczy do współudziału w dobrach bożych, najzupełniej przewyższających rozum ludzki: gdyż „czego oko nie widziało, y ucho nie słyszało, y w serce człowiecze nie wstąpiło, co nagotował Bóg tym, którzy go miłują“ (I Cor. II, 9). — Nadprzyrodzone to objawienie rzeczy w części przyrodzonych, a w części nadprzyrodzonych, zawiera się w księgach świętych i w tradycyach, zaczerpniętych z ustnego nauczania Chrystusa Pana, albo z natchnienia Ducha Św., i aż do nas przesłanych przez apostołów i ich następców.“ 5-o Skutkiem tego „ktokolwiekby mówił, że jest rzeczą niemożliwą lub niewłaściwą, aby człowiek przez objawienie boskie był pouczany o Bogu i o czci Mu należnej, niech będzie przeklęty.“ — „Ktokolwiekby mówił, że człowiek nie może być boskim sposobem podnoszony ku poznaniu i ku doskonałości, przewyższającej naturalne jego poznanie i doskonałość, ale że sam przez się może on i powinien dojść wreszcie drogą ciągłego postępu do posiadania wszelkiego dobra i wszelkiej prawdy, niech będzie przeklęty!“

II. Przeciwko tej nauce, której ogólne dowody podajemy w wielu artykułach niniejszego *Słownika* (ob. *Bóg*, *Tajemnice*, *Pismo św.*, *Ewangelia*, *Proroctwa*, *Kościół* i t. d.) zarzucają co następuje: — 1-o Wszelkie objawienie nadprzyrodzone jest niemożliwe, nie tylko dla tego, że niema żadnych tajemnic, ale także dlatego, że Bóg nie może inaczej łączyć się z człowiekiem, tylko przez stworzenie i przez rozum. — 2-o Człowiek nie może pojąć prawd boskich; a jeśli je pojmuje, to nie są już one nadprzyrodzone, lecz ludzkie. — 3-o Na cóż się ma przydać objawienie? Czy na to, aby powiększyć ciężar już i tak ciężki przyrodzonych naszych obowiązków względem Boga, i aby jeszcze bardziej zacieśnić już i tak ciasny zakres naszej wolności? — 4-o Dla odróżnienia boskich objawień od hallucynacyi i przywidzeń, trzebaby nadać jakieś kryteryum, którego przecież nie mamy. — 5-o To też istnieje wiele różnych, a nawet sprzecznych ze sobą objawień: jak np. objawienia egipskie, assyryjskie, żydowskie, indyjskie, chrześcijańskie, nie licząc w to całkiem niezgodnych wyjaśnień, jakie tym objawieniom dają tysiączne sekty i najrozmaitsi nauczyciele. Zamęt ten zaś jest dla filozofa rozstrzygającym powo-

dem odrzucenia wszystkich ich razem. — 6-o Objawienie żydowskie i chrześcijańskie, że o innych zamilczę, jest co najmniej problematyczne, że nie powiem błędne; a jeśli ono się stało, to gdzie zapewnić się można, że ono zachowało się w takiej całości, iżby dziś zasługiwało na wiarę?

III. Odpowiedź nasza na te trudności uzupełni jednocześnie poprzednie nasze wyjaśnienie samej nauki o objawieniu.

1-o Wiemy, iż cuda istnieją (ob. art. *Cuda*), a gdyby nawet nie istniały, to Pan Bóg miałby zawsze możność udzielania nam swej wiedzy, swego rozumienia stworzeń, które uczynił, a które my rozumiemy tak mało i nie bez wielkich trudów i licznych błędów. W tym celu czego Panu Bogu potrzeba? Oto, zawiązać pewien stosunek z naszym umysłem, czy-to bezpośrednio czyli bez idei pośredniczących, czy też pośrednio przez myśli, jakie nam już gotowe udzieli, albo jakie nam nasunie za pomocą zjawisk zmysłowych, z których je sami już wywnioskujemy, jak to czynimy ustawicznie w naturalnym porządku rzeczy. Azali Bóg nie jest najwyższym pierwiastkiem rozumowym i prawdą nieskończoną? Stworzywszy samą substancyę naszego rozumu, czyżby go nie mógł wzbogacić wiadomościami darmo weń wlanemi? Czyżby, stworzywszy jestestwa fizyczne, nie mógł niektórym z nich nadać takiego szczególnego przeznaczenia, albo dozwolić im wytworzyć taki skutek symboliczny, z któregoby wynikała dla nas jakaś boska nauka? Cóż znaczą owe deklamacye przeciw pierwiastkowi nadprzyrodzonemu i przeciw cudom? Cuda i pierwiastek nadprzyrodzony istnieje, a tem samem i objawienie, różne od owego języka, jakim Bóg przemawia do naszego rozumu za pośrednictwem stworzenia, jest najzupełniej możliwe.

2-o Nie, człowiek nie może pojąć, to jest nie może poznać najdokładniej (*adequate*) prawd boskich; ale poznać je może częściowo, w sposób niedokładny, aczkolwiek prawdziwy i pewny. I to, przyznać trzeba, — nie tylko prawd nadprzyrodzonych, ale wszystkich bez wyjątku w całości nie poznajemy. Gdyby więc ten zarzut dowodził czegokolwiek, to-by dowodził zadużo. — Raz człowiekowi objawione i przezeń poznane prawdy boskie są w tem znaczeniu prawdami ludzkiemi; ale co do swego przedmiotu i co do swej niedostępności dla obranego z wiary umysłu ludzkiego, pozostają one zawsze nadprzyrodzonemi i boskiemi.

3-o Jeśli objawienie zwiększa nasze obowiązki względem Boga, to zwiększa również i w olbrzymim stosunku dobrodziejstwa boże względem nas. Jeśli ogranicza naszą swobodę umysłową, to chyba swobodę niewiadomości i błędu. Jeśli ono więzi nasz rozum, to podnosi go aż do podniosłej krainy samej wiedzy bożej. I czy można skarżyć się na to?

4-o Zapewne, że potrzeba nam jakiegoś *kryteryum* do odróżnienia objawienia od tego, co niem nie jest. Kościół, tak samo jak sam Bóg, chce, abyśmy tego kryteryum używali zanim wierzyć zaczniemy: *rationabile obsequium vestrum*. Jakoż, *kryteryum* to łatwo odszukać, łatwo w potrzebie zastosować. Możnaby je nazwać zdrowym rozsądkiem, prostym rozumem. Wszak ten to zdrowy rozum nam mówi: fakt ukazania się Boga Mojżeszowi na górze Synai jest pewny; pewny jest również fakt istnienia i bóstwa Jezusa Chrystusa, odkupiciela i nauczyciela świata; pewny przytem jest fakt

istnienia i boskości Kościoła i t. d. I ten sam również zdrowy rozum nam powiada: kłamliwe jest posłannictwo Mahometa, kłamliwa jest jego śmieszna, niemoralna, wszelkim oczywistym pojęciom, jakie nasz umysł naturalnym sposobem posiada o Bogu i Jego prawach, przeciwna jest jego nauka i t. p.

5-o Rozum, filozofia, widząc tę mnogość i sprzeczność dowodów, podających rozmaite religie za objawione, nie powinien ryczałtowo wnioskować, że wszystkie te dowody są błędne, lecz zbadać powinien ich treść i tytuły, na jakie się powołują. Jeśli te widocznie się sprzeciwiają wyraźnym danym historyi i zdrowego rozumu, to trzeba je natychmiast odrzucić; i to będzie los wszystkich objawień z wyjątkiem objawienia żydowsko-chrześcijańskiego. Jeśli zaś nie sprzeciwiają się one tym danym, i jeśli przemawiają za niemi dostateczne dowody zewnętrzne, objawienia te należy uznać za prawdziwe; i to się właśnie ziszcza na objawieniu biblijnem, ewangelicznem, słowem — chrześcijańskiem. Z pośród różnych tłómaczeń tych dowodów objawienia znajduje się jedno tylko prawdziwe, jedno z myślą bożą zgodne: i tu rozum, albo jeśli kto woli — filozofia nie miewa żadnych trudności w rozpoznaniu znaków prawdziwego Kościoła, i w oświadczeniu się za katolicyzmem (ob. art. *Kościół, Papiestwo)*. Wśród tych koniecznych dowodów zewnętrznych na pierwszem miejscu stoją proroctwa i cuda (ob. te art.); zaś dla każdego prawego i poważnego umysłu najzupełniej pewna jest ich możliwość, ich istnienie, możliwość ich stwierdzenia i odróżnienia od hallucynacyi lub oszukaństwa, ktoreby je mniej lub więcej wiernie odtwarzały.

6-o Istnienie objawienia chrześcijańskiego, w którem się zawiera objawienie dawne, czynione począwszy od Adama aż do Mojżesza, ma za sobą dowody historyczne, przyrodzone i nadprzyrodzone, w zupełności do przyjęcia możliwe. Zwrócone przeciw nim w ostatnich czasach napaści okazują się tak samo bezsilnemi, jak napaści dawnych nieprzyjaciół chrystyanizmu. Gdyby te napaści wstrząsnęły rzeczonemi dowodami, to zburzyłyby tem samem wszelką pewność historyczną, wszelką ufność do dowodów i do najniezaprzeczeńszych tytułów; byłoby to rozbicie wszystkiego, co jest w wiedzy ludzkiej opartego na świadectwie i doświadczeniu innych, to jest — najznaczniejszej, jeśli nie najporęczniejszej, a ze stanowiska społecznego najkonieczniejszej części wszystkich naszych wiadomości. Chrystyanizm zatem, jako fakt historyczny, jest najzupełniej nienaruszalny: a z pośród najrozmaitszych sekt, jakie go dawniej i dziś na nieszczęście dzielą, sam tylko Kościół katolicki historycznie i prawnie jest spadkobiercą boskich nauk i boskich obietnic. (Ob. *artykuły wyżej przytaczane)*.

§ II. **Objawienia prywatne.** — I. Kościół katolicki uważa je za *możliwe*, gdyż nie usuwa ich *à priori*, gdy idzie o poddanie ich jego sądowi. 2-o za *rzeczywiste* w pewnych razach, gdyż takowe pochwalał, a wiele nawet zatwierdzał czy-to przez orzeczenia dozwalające lub pochwalające, czy to przez kanonizacyę świętych osobistości, którym te objawienia były uczynione, czy też przez zatwierdzenie lub ustanowienie świąt liturgicznych, na tych objawieniach opartych; 3-o za stosunkowo *rzadkie*, gdyż zawsze je starannie bada, jeśli nie z *pozytywnem* niedowierzaniem, to przynajmniej

z nadzwyczajną oględnością; 4-o za *koniecznie podporządkowane* pod objawienie publiczne, a nawet usprawiedliwić się dające ze stanowiska teologii, która zawsze powoływana bywa do sądzenia o nich przy świetle wiary katolickiej; 5-o za *obce* skarbnicy objawienia ogólnego i powszechnie obowiązującego, gdyż Kościół nigdy nie uważa za heretyków tych, co odmawiają im wiary, aczkolwiek mogą oni być w tem niekiedy nieroztropni i zuchwali.

II. Zdaje się, że niema potrzeby zastanawiać się dalej nad tym przedmiotem, badać jego szczegóły i roztrząsać powody, na których się opiera streszczona powyżej nauka. Przejdźmy zatem do zarzutów, jakie ona wywołuje zazwyczaj: — 1-o Objawienia poszczególne są niemożliwe. — 2-o Są one bezużyteczne. — 3-o Do rozpoznania niemożliwe. — 4-o Bez uciekania się do sofizmatów i wykrętów nie można ich sądzić podług objawienia ogólnego. — 5-o To ostatnie byłoby im raczej podporządkowane, jak to właśnie sądzili protestanci. — 6-o Jeśli zaś są one prawdziwe, to czemu nie obowiązują całego Kościoła?

III. Nieprawdą jest, aby 1-o poszczególne objawienia były niemożliwe. Wszak Pan Bóg, dając objawienie ogólne, wszystkich ludzi obowiązujące, nie utracił ani możności ani wolności dodania doń — w miarę swego upodobania — pewnych objawień o mniejszym zakresie, a niekiedy nawet objawień czysto osobistych. Co się zaś tyczy niemożliwości rzeczonych objawień z powodu rzekomej niemożliwości cudu, tośmy już tę kwestyę rozstrzygnęli poprzednio.

2-o Zgadzamy się na to, że objawienia prywatne są bezużyteczne w tem mianowicie znaczeniu, iż przez nie objawienie publiczne czyli powszechne w niczem się nie wzbogaciło. Ale mogą te objawienia prywatne być bardzo pożyteczne duszom, którym Bóg je udziela, tym duszom, do wiadomości których one dochodzą, a które niekiedy bywają bardzo liczne; mogą się one przydać do rozwoju wiary i pobożności w Kościele, do jaśniejszego rozumienia prawd i dowodów objawienia ogólnego, do dobrego kierowania duszami a nawet całym Kościołem. Znanym przykładem takiej pożyteczności tego rodzaju objawień są objawienia, dotyczące nabożeństwa do Serca Pana Jezusa.

3-o Zapewne, wszelkie objawienie prywatne powinno być badane podług surowych i ścisłych zasad, któreby dozwoliły to objawienie odrzucić, gdyby ono się okazało błędnem, albo je przyjąć, gdyby rzeczywistość jego była pewna, albo wreszcie pozostawić je wątpliwem, gdyby ono nie było ani na pewno błędne ani na pewno prawdziwe. Zasady te są dwojakiego rodzaju, krytyczne i teologiczne: krytyczne ustalają przedmiotowość faktu, teologiczne zaś wykazują zgodność lub sprzeczność myśli objawionych z oczywistą jakąś prawdą naturalną i z prawdą nadprzyrodzoną, zawartą w nieomylnem objawieniu ogólnem. Licznych praktycznych zastosowań tych zasad ogólnych dostarczają dzieła teologów i prawników kościelnych.

4-o Nie wiemy, dla czegoby było wykrętem i sofizmatem sądzić objawienia szczegółowe podług objawienia ogólnego, skoro Kościół to ostatnie objawienie już uprzednio aprobował, nieomylnie do wierzenia przedstawił i autentycznie wyjaśnił; teologowie zaś kato-

liccy są przecież na tyle doświadczeni, że za kryteryum prawdy nie biorą tego samego przedmiotu, który oceniać mają.

5-o Wielu pisarzy protestanckich, pozostawiając każdemu z osobna wolność sądzenia o boskości i znaczeniu Pisma św., widzą się zmuszonymi do przyjęcia rzeczywistości objawień szczegółowych, każdemu z osobna w tym celu czynionych. Ale ich punkt wyjścia jest czysto fikcyjny; system ich jest przeciwny wyraźnej nauce Chrystusa i apostolskiej tradycyi o tłómaczeniu Pisma św.; doświadczenie wreszcie uczy, że wydawane przez poszczególne jednostki sądy o natchnieniu i znaczeniu tekstów biblijnych są zarówno przeciwne prawdzie, jak między sobą niezgodne, — chyba, że przypuścimy nieprzeliczone sprzeczności w samym duchu, objawienie udzielającym. A zatem objawienie ogólne wcale nie zależy od objawień szczegółowych.

6-o Gdy te szczegółowe objawienia są prawdziwie boskie, to obowiązują do wierzenia w nie tych, których Bóg chciał zobowiązać, i tych tylko wyłącznie. Tymi zaś są osoby, którym Bóg to objawienie udzielił, oraz te, dla których historyczna i teologiczna prawda tych objawień jest pewna. Ilość tych osób będzie mniej lub więcej wielka, podług zamiarów i działań boskiej Opatrzności; ale ilość ta nigdy nie obejmie całej ludzkości, a to z tego głównie powodu, że Bóg nie powierzył tych objawień szczegółowych organom i tłómaczom objawienia powszechnego: uczyniłby zaś to napewno, gdyby chciał, aby te objawienia szczegółowe tak samo powszechnie były głoszone i do wierzenia wszystkim podawane.

(Prw. *Ribet*, La mystique divine, t. II; *P. Seraphin*, Principes de théologie mystique; *Schram*, Theologia mystica; *Verhaege*, Manuel de théologie mystique; nadto wyżej podany art. *Objawienia* i t. d.).

(*Dr. J. D.*).

X. W. S.

OBRAZY CUDOWNE MATKI BOSKIEJ. — „Pod koniec zeszłego wieku, powiada O. Matignon *(La Question du surnaturel*, 3 part. ch. VII, p. 507) w obrazach Matki Boskiej we Włoszech dziwne zauważono zjawiska. Posągi, obrazy zdawały się ożywiać; poruszenia oczu, łzy obficie płynące, pot wyraźny i cudowny i tym podobne objawy stawały się jakoby ciągłem objawieniem, raz przepowiadającem jakieś nieszczęścia, to znów budzącem radosne nadzieje. Pius VI pż. ustanowił komisyę, mającą śledzić i opisywać te fakta, które się działy przed oczyma tłumów, zbiegających się ze wszystkich stron świata. To co wszyscy byli widzieli, stwierdziły komisye i świadectwa z górą dziewięciuset świadków.“

Na pamiątkę tych właśnie cudów ustanowiono święto Matki Boskiej Cudownej *(B. M. V. Prodigiorum)*, albo Królowej Pokoju, które to święto duchowieństwo rzymskie obchodzi dn. 9 Lipca.

W 1850 r. dn. 11 Maja i dni następnych zwrócił na się uwagę całego świata nadzwyczajnemi objawami obraz Matki Boskiej w Rimini, malowany w 1796 na płótnie, mającem 60 centymetrów wysokości i 72 centymetry szerokości. Twarz Matki Boskiej zmieniała się i wyrażała rozmaite uczucia. Szczególnie wyraźne były ruchy powiek. Świadkiem tego faktu było mnóstwo ludzi, którzy go widzieli wszyscy w jednej i tej samej chwili i w jednakowy sposób. Przykładano wstążki do oczu i inne przedsiębrano środki, by

się upewnić, czy fakta te nie są skutkiem jakiejś hallucynacyi lub gry światła. Biskup Rimini utworzył komisyę i wysłuchawszy zeznania stu z górą wyborowych a z powodu swego rozumu i charakteru najzupełniej wiarogodnych świadków, dn. 11 Stycznia 1851 r. wydał dekret, orzekający prawdziwość faktu poruszania się powiek na rzeczonym obrazie. Na prośbę biskupa pozwolił Pius IX brewem z dn. 25 Lipca 1850 r. uroczyście obraz koronować.

Fakta te stanowią tylko cząstkę tych, jakiebyśmy mogli przytoczyć. Surowe zaś komisye, naznaczone do ich zbadania, nie pozwalają ich zaprzeczać, a przynajmniej nie pozwalają zaprzeczać powagi świadectwa ludzkiego.—Zresztą, oszustwo lub hallucynacya puszczały w obieg niekiedy dosłowne opowiadania podobne, rzeczywistość których była wszakże wątpliwa.

Zazwyczaj władza kościelna zawczasu przedsiębrała środki zbadania tych objawień. Gdy się zaś w te sprawy mieszała, wydawała swe sądy raczej celem oddalenia łatwowiernego ludu od jakiegoś ogniska błędnych i wątpliwych cudów, aniżeli celem potwierdzenia wiary tłumów.

To też naprzykład Benedykt XIV *(De Canonizatione sanctorum* l. IV p. 2. c. 32, n. 4) przytacza z kolei pięć dekretów kongregacyi Obrzędów, odrzucających cuda podobne. Pierwszym był dekret wydany dn. 4 Kwietnia 1626 r. w przedmiocie obrazu M. B. w Arras, który, jak mówiono, pot z siebie wydawał.—Drugim jest dekret z dn. 26 Lutego 1623 r. Poleca on biskupowi z Pistoi, aby usunął statuę Pana Jezusa, która za świadectwem wielu osób, łzy miała wylewać. — Trzecim jest dekret z dn. 10 Września 1630 r. Odrzuca on cud kropli krwi, które widzieć miano wychodzące z głowy Chrystusa w Spoletto, cierniem ukoronowanej. Czwartym takim dekretem jest dekret z dn. 9 Lipca 1633 r. Poleca on zasłonić obraz Matki Boskiej. Piątym wreszcie z tych dekretów kongregacyi jest dekret z 22 Listopada 1687 r., który orzeka, że fakt, jakoby posąg św. Franciszka krwią spływał w sposób cudowny, nie jest uzasadniony.

Przykłady te dowodzą, że Stolica Apostolska przyjmuje fakta tego rodzaju wówczas tylko, gdy je stwierdzają niezaprzeczone dane. Skoro zaś niektóre z tych faktów przyjęła, to dowód, że one były prawdziwe i nie dawały się w sposób naturalny tłómaczyć. Zresztą, Stolica Apostolska nikomu nie narzucała obowiązku wierzenia w rzeczywistość tych cudów, a sądy jakie w tym przedmiocie wydaje, nie roszczą sobie żadnej pretensyi do nieomylności. *(J. M. A. Vacant).*

X. W. S.

ODKUPIENIE.—Przeciw katolickiemu dogmatowi o Odkupieniu dosyć dużo podnoszono zarzutów, które sprowadzić się dają do ośmiu następujących: do każdego z nich dołączamy odpowiedź, jaką nam daje teologia katolicka.

1-o Sprzeciwia się to rozumowi, aby Bóg karał niewinnego zamiast winnego; tymczasem, podług katolickiego dogmatu o odkupieniu, to właśnie czyniłby Pan Bóg, albowiem karałby niewinnego Chrystusa Pana zamiast grzesznego człowieka.

Zarzut ten polega na błędnem tłómaczeniu nauki katolickiej. Boć według tej nauki Chrystus nie był karany. Pan Bóg nie za-

wyrokował kary śmierci na swego niewinnego Syna, lecz natchnął Go wolą poświęcenia się za grzeszny rodzaj ludzki; zatwierdził i przyjął tę dobrowolną ofiarę Boga-Człowieka na zadosyćuczynienie za krzywdę przez grzech wyrządzoną; dozwolił na zbrodnie sędziów i oprawców. (*Summa theol.* III, qu. 47, a. 3).

Chrystus Pan nie poświęcił się, oddając się wprost na śmierć, lecz dobrowolnie przyjmując i Ojcu swemu ofiarując cierpienia i śmierć, jako nieuniknione następstwa prześladowania ze strony Jego nieprzyjaciół. Umarł On, gdyż nie chciał, (jak to mógł uczynić przeszkodzić wykonaniu planów żydowskich, ani też naturalnych skutków mąk, jakie Mu wrogowie zadali (*Summa theol.* III, qu. 47, a. 5).

2-o Nauka katolicka o Odkupieniu uczy, że śmierć Boga była konieczna dla naprawienia obrazy, przez grzech wyrządzonej; tymczasem zaś, wina człowieka w oczach Bożych nie jest nieskończona: „Aby ją zgładzić przeto, nie było potrzeba śmierci Boga.“

Gdy teologowie mówią o obrazie *nieskończonej*, którą w sobie zawiera grzech śmiertelny, to nie chcą przez to oznaczać obrazy w bezwzględnem i ścisłem znaczeniu nieskończonej, lecz nieskończonej pod pewnym tylko względem. Ponieważ ciężkość wykroczenia i obrazy zależy od godności i stopnia osób obrażonych, przeto, rozumie się, że obraza grzechu śmiertelnego ma pewną nieskończoność, *habet quamdam infinitatem* [1]): I dla czego? Grzesznik, przekraczając dobrowolnie prawo jakieś ważne, wyrządza zniewagę nieskończonemu Majestatowi, nieskończonej osobie Boga. Zniewaga ta przewyższa wszelką miarę skończoną; albowiem ponad Boga niemasz osoby godniejszej i wyższej. Grzech śmiertelny, uważany ze stanowiska Boga obrażonego, wydaje się tak wielkim, że nic pod tym względem nie może go przewyższać. Jakoż, wielkość, po za którą niepodobna pojąć żadnej wielkości większej, jest nieskończona.

Przeciwnie zaś, jeśli rozważamy grzech śmiertelny ze stanowiska grzesznika, jeśli rozważamy złość, poznanie, intencye grzesznika, wtedy grzech nie jest nieskończony; jest on więcej lub mniej wielki, gdyż pierwiastki, które go stanowią, nie zawsze są jednakowe. Dla tego, to teologowie twierdzą, że obraza grzechu ciężkiego przedstawia pewną nieskończoność, aczkolwiek nie jest ona nieskończona pod każdym względem.

Niemniej jednak, ta względna nieskończoność obrazy wystarcza na to, aby udowodnić założenie, że Boga-Człowieka potrzeba dla jej zupełnego zgładzenia i naprawienia. Jak zniewaga nabiera swej ciężkości przedewszystkiem od godności osoby obrażonej, tak samo doniosłość chwały, czci, uwielbienia, zależy istotowo od godności osoby, która daje oznaki poszanowania i czci.

Ta niezaprzeczona zasada dowodzi przedewszystkiem, że zadosyćuczynienie, okazane przez osobę stworzoną, jest zawsze niższego rzędu i nie mogłoby w zupełności wynagrodzić zniewagi Bogu wyrządzonej; nadto dowodzi ona jeszcze, że najmniejszy objaw czci, okazanej przez osobę boską na wynagrodzenie jakiejś zniewagi, i jako zadosyćuczynienie i jako dzieło zasługujące, ma poprostu wartość nieskończoną.

---

[1]) S. Thom. III. qu. 1. a. 2. ad 2. *Prw.* I. II. qu. 87, a. 4.

Przy świetle tych zasad łatwo odpowiedzieć na to zapytanie: czy może cześć, oddawana Bogu przez jakieś jedno stworzenie, albo przez jakąkolwiek ilość stworzeń, uczynić zadość za zniewagi, przez grzechy Bogu wyrządzone? Odpowiedź musi wypaść przecząco. Zniewaga Bogu wyrządzona jest tego rodzaju, że większej nad nią pojąć nie możemy; cześć okazana Bogu przez jedno stworzenie albo przez mnóstwo stworzeń, jakkolwiek wielkie byłyby one, nie usuwa możliwości istnienia czci jeszcze większej. Siły stworzenia zatem nie wystarczają do przeprowadzenia pojednania pomiędzy Bogiem a człowiekiem, z powodu możliwości istnienia stworzeń coraz doskonalszych, a niemożliwości istnienia stworzenia nieskończonego.

Ponieważ znowu Bóg, aby zbawić upadłego człowieka, wymagał za te zniewagi zadosyćuczynienia całkowitego oraz okupu odpowiedniego do ważności łask, przeto hypostatyczne połączenie natury boskiej z naturą ludzką było nieodzowne.

Wcielenie wszakże, nawet w przypuszczeniu istnienia grzechu pierworodnego, nie było bezwzględnie konieczne. Odkupienie bowiem jest dobrowolnem dziełem miłosierdzia bożego, którego to dzieła żadna doskonałość nie wymagała. Mógł Pan Bóg, nie żądając żadnego zadosyćuczynienia, przyznać człowiekowi łaskę nawrócenia się, i odpuścić mu grzechy w zamian za czyny jego pokutne, przy pomocy łaski spełnione. Mógłby się także zadowolnić jakiemś zadosyćuczynieniem i zasługami niezupełnemi *(inadequata)*, położonemi przez człowieka niewinnego i świętego, któregoby ustanowił głową rodu ludzkiego [1]). Atoli Wcielenie Syna Bożego było konieczne w podwójnej hypotezie, że Bóg chciał zbawić ród ludzki i grzech odpuścić i utraconą łaskę przywrócić tylko pod warunkiem całkowitego zadosyćuczynienia i zupełnej zasługi. Dla tego-to Słowo wcielone, Pośrednik między Bogiem a ludźmi, przyjął na się wszystkie nasze niegodziwości; stawia się na miejsce winnych, zamiast ich sam umiera, podnosi ich z upadku, i przez swe cierpienia wprowadza ich ponownie w posiadanie życia nadprzyrodzonego.

3-o Wszelki akt cnoty Wcielonego Syna Bożego posiadał wartość nieskończoną, wystarczającą do przebłagania za wszystkie grzechy, do wysłużenia wszystkich łask; czemuż więc podług nauki katolickiej potrzebna była męka i śmierć Chrystusowa?

Oto dla tego, że taka była wola Chrystusowa i taki był warunek, pod którym Bóg przyjął przedstawione Mu zadosyćuczynienie. Śmiercią swą chciał Chrystus dopełnić naszego odkupienia i zbawienia; Bóg zaś potwierdził i przyjął Jego ofiarę przez wzgląd na cel, dla którego posłał był Syna swego na świat. „Przetoż wchodząc na świat mówi: Niechciałeś ofiary i obiaty, aleś mi ciało sposobił.... Tedym rzekł: Oto idę.... Przez którą wolę iesteśmy poświęceni przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz.“ (Hebr. X. 5. prw. II. 10—14). Każde z dzieł Chrystusa Pana mogło było stanowić całkowitą cenę odkupienia, ale podług zamiarów Zbawcy i przyjęcia ze strony Boga, zasługa ta i zadosyćuczynienie *in actu secundo* stawały się zupełne dopiero przez śmierć na krzyżu.

4-o Śmierć Chrystusowa nie rozwiązała zatargu pomiędzy sprawiedliwością a miłością bożą; zakończył się on na korzyść sprawie-

[1]) Ob. *Suarez.* De Incarnat. Disput. IV. Sect. 2.

dliwości; miłosierdzie bowiem niema już nic do przebaczenia, gdy sprawiedliwość wymagała i otrzymała zupełne zadośćuczynienie za grzech.“ — Taki jest nowy zarzut.

Przedewszystkiem usuńmy wszelką myśl o „zatargu pomiędzy sprawiedliwością i miłością bożą;“ gdyby Bóg był chciał, mógłby ludziom grzechy przebaczyć i łaskę im swą udzielić bez wszelkiego z ich strony zadośćuczynienia; mógł nadto pozostawić ród ludzki w tym opłakanym stanie, w jaki się sam wtrącił. „Zmiłuję się nad tym, komum iest miłościw, a miłosierdzie uczynię, nad kim się zlituię.“ (Rzym. IX, 15). „Kto tobie przyczyta, ieśli zginą narody, któreś ty uczynił.“ (Mądr. XII. 12).

Miłosierdzie skłania Boga do przebaczenia grzechów, sprawiedliwość zaś — do ich ukarania; ale ta skłonność nie narzuca Bogu żadnej konieczności. Gdyby bowiem miłosierdzie z koniecznością popychało Boga do przebaczania, karanie byłoby Mu niemożliwe; i odwrotnie, gdyby sprawiedliwość zmuszała Go do karania, niepodobna-by Mu było okazywać miłosierdzia. Musielibyśmy wreszcie przyjść do tego wniosku, że Bóg w pewnych razach byłby niezdolny przebaczyć lub karać. Rozum więc nasz pojmuje oba te przymioty boże, jako istotowo zależące w swych objawach od wolności Boga; przebacza On albo karze podług tego, czy plany Jego rządzenia światem wymagają aktu surowości, czy też aktu dobroci. Nigdy Bóg nie może działać niezgodnie ze swymi przymiotami, ale sposób, w jaki je okazuje, zależy od Jego wolności, ustanawiającej porządek świata i zgodne z nim czyny sprawiedliwości i miłosierdzia.

Dane te nam tłómaczą, jakim sposobem w odkupieniu rodzaju ludzkiego przez Chrystusa Pana spotkały się i zgodziły się z sobą miłosierdzie i sprawiedliwość Boża. Bóg objawił swą wolę nieskończoną, postanawiając w miłosierdziu swojem dać człowiekowi możność powrócenia do Jego łaski, ustanowienia Jezusa Chrystusa moralnym i prawnym zwierzchnikiem rodu ludzkiego, przyjęcia Jego życia, Jego cierpień, Jego śmierci, jako ofiarę przebłagania i zadośćuczynienia. „Bóg zaleca miłość swoię przeciw nam: że gdyśmy ieszcze byli grzesznymi, Chrystus za nas umarł.“ (Rzym. V. 8—9). „Lecz Bóg (który iest bogatym w miłosierdziu) dla zbytniey miłości swoiey, którą nas umiłował, y gdyśmy byli umarłymi przez grzechy, ożywił nas spółem w Chrystusie, którego łaską iesteście zbawieni.“ (Efez. II. 4, 5).

Pan Bóg okazał swą nieskończoną sprawiedliwość, gdy jako warunek zbawienia ludzi wymagał całkowitego zadośćuczynienia za zniewagę, oraz okupu zastosowanego do darów nadprzyrodzonych. (I Piotr. I. 17—18). Dla tego to właśnie „zranion iest za nieprawości nasze, zstart iest za złości nasze: karność pokoiu naszego na nim, a sinością iego iesteśmy uzdrowieni.“ (Iz. LIII. 5).

Rozważając tę tajemnicę, rozum ludzki może tylko podziwiać mądrość bożą, która umiała wynaleść sposób doskonałego pogodzenia praw boskiej sprawiedliwości ze skarbami niewypowiedzianego miłosierdzia bożego.

5-o „Skoro śmierć Chrystusa Pana jest ofiarą całkowitego przebłagania za przeszłe i przyszłe grzechy wszystkich ludzi, to mamy prawo zawnioskować, że wierni mogą ze spokojnem sumieniem popełniać wszystkie grzechy.“

I to rozumowanie każe przypuszczać o najzupełniej błędnem tłómaczeniu dogmatu katolickiego. Umierając za nas, daje Chrystus wszystkim ludziom możność zbawienia duszy. Ale aby rzeczywiście dojść do zbawienia, trzeba aby człowiek (dorosły) zastosował do siebie samego zasługi Zbawcy. To też pomimo odkupienia, nie wszyscy ludzie się zbawiają, przeciwnie, wielu bywa wiecznie potępionych; taka jest prawdziwa nauka o objawieniu. Odkupienie to przyrównać możemy do miasta ucieczki, które ochrania tylko tych, co się doń swobodnie udają, albo też—do wyroku ogólnego ułaskawienia, który wszystkim winnym daje możność przebaczenia, ale który pomaga tylko tym, co chcą zachować przepisane warunki.

6-o Zbawienie ludzi, podług nauki katolickiej, zależy od ich dobrych uczynków; jest ono zatem skutkiem ich czynów, a nie samego tylko odkupienia przez Chrystusa Pana.—Jezus Chrystus jest drogocenną ofiarą, która czyni zadość sprawiedliwości boskiej i krwią swoją wysługuje ludziom łaskę oczyszczenia z grzechów i usprawiedliwienia. Niezależnie od jakiegokolwiek czynu ludzi, przywrócił Chrystus Panu Bogu cześć przez grzech odebraną, spłacił okup za dobra nadprzyrodzone, przywrócił każdemu z nas możność zadośćuczynienia i zbawienia duszy, i na mocy-to właśnie Jego zadośćuczynienia i zasług, Bóg przyznaje każdemu człowiekowi łaskę, przy pomocy której może się on uświęcić i niebo osiągnąć. W tem właśnie znaczeniu męka Zbawiciela jest zasługującą przyczyną zbawienia, tak iż nikt nie może stać się na nowo sprawiedliwym i wejść ponownie w przyjaźń z Bogiem, tylko przez zasługi Chrystusa Pana, jedynego Pośrednika pomiędzy Ojcem Niebieskim a Jego łaski pozbawionemi dziećmi. Ale, podobnie jak współdziałanie przyczyny pierwszej wcale nie wyklucza działalności przyczyn drugorzędnych, tak również zadośćuczynienie i zasługi Chrystusa Pana nie tylko nie wykluczają, ale przeciwnie, wymagają z naszej strony czynów, opartych na zasługach Zbawiciela.

Dobre zaś czyny i zasługi wiernych, do uświętobliwienia i zbawienia konieczne, nie tylko nie zmniejszają skuteczności odkupienia, ale je bardziej jeszcze podnoszą. Albowiem, skoro jest prawdą, że do zbawienia dochodzimy przez własne czyny, to prawdą jest również, że bezwzględnie jesteśmy niezdolni do czynu nadprzyrodzonego bez pomocy łaski, którą Bóg nam udziela na mocy męki Chrystusa Pana. Udzielona człowiekowi zdolność zasługiwania nie tylko nie przyćmiewa zasług Odkupiciela, ale uwydatnia je bardziej i moc ich podnosi, albowiem Chrystus nie tylko sobie, ale także swym członkom wysłużył moc zasługiwania.

Odpuszczenie grzechów i dobrodziejstwa nadprzyrodzone, przyznane rodzajowi ludzkiemu, stanowią dla Odkupiciela pewne wynagrodzenie, należne Mu według ścisłej sprawiedliwości, a zastosowane do Jego zasług; dla nas są-to łaski i dobrodziejstwa darmo nam dawane. Życie wieczne i dobrodziejstwa, które na mocy łaski Jezusa Chrystusa możemy czynami naszymi zasłużyć, są zarazem łaską i nagrodą, gdyż na mocy zasług Chrystusowych, jako też na mocy przyjęcia ich ze strony Boga, mamy rzeczywiste prawo do nagrody.

7-o „Śmierć i nieszczęścia doczesne są wynikiem grzechu. Dla czegoż więc odkupienie, skoro ono ma być skuteczne, nie uwolniło nas od śmierci i od złego na świecie?“

Zarzut ten polega na nieznajomości następstw grzechu i na pomieszaniu odkupienia, takiego jakie nam przedstawia objawienie, z odkupieniem zupełnem jedynie możliwem. W zarzucie tym widoczny jest sofizmat następujący: Odkupienie nie usunęło wszystkich skutków grzechu, mogłoby ono być zupełniejsze, a zatem jest żadne.

Grzech nie tylko ukarany został śmiercią ciała i nieszczęściami doczesnemi, ale także—i przedewszystkiem—śmiercią duszy i nieszczęściem wiecznem, pozbawieniem duszy błogosławionego widzenia Boga i karą piekła. Grzech pierworodny pozbawił ród ludzki najcenniejszych dobrodziejstw i najpodnioślejszych przywilejów. Pan Bóg, widocznym skutkiem swego miłosierdzia, wyniósł wszystkich ludzi do porządku nadprzyrodzonego, powołując ich do błogosławionego widzenia istoty bożej. Na mocy tego postanowienia, pierwsi rodzice nasi cieszyli się przyjaźnią Boga, byli przyozdobieni łaską uświęcającą, nie znali poruszeń namiętności, ataków śmierci i nędz tego życia, mieli prawo do oglądania Boga w szczęśliwości wiecznej. Wszystkie te dobra w zamiarach bożych miały przejść do potomstwa pierwszego człowieka, gdyby on prawo boże zachował.

Niestety, Adam i Ewa nie umieli się oprzeć pokusie, przełamali prawo, a przez grzech swój stali się dziećmi gniewu bożego, stracili łaskę uświęcającą, dar nienaruszalności i nieśmiertelności ciała; poddani nędzom w życiu ziemskiem, przeznaczeni byli na potępienie wieczne w życiu przyszłem.

Grzech Adama skaził całą naturę ludzką, przeszedł na wszystkich ludzi, których był ojcem i, na mocy wyroku woli Bożej, — prawnym przedstawicielem zachowania wobec ludzi pierwotnej sprawiedliwości. Myśmy wszyscy zgrzeszyli w Adamie; rodzimy się wszyscy w stanie grzechu, w jakim się znajdowali Adam i Ewa po po swem czynnem sprzeniewierzeniu się Bogu.

Przy świetle tej nauki możemy sobie urobić pojęcie o odkupieniu bezwzględnie zupełnem, któreby najzupełniej przywróciło pierwotny stan sprawiedliwości ze wszystkiemi jego prawami, przywilejami i łaskami. Ludzie nie zaznaliby grzechu pierworodnego i smutnych jego następstw; rodziliby się obdarzeni wszystkimi tymi darami, jakie posiadali pierwsi rodzice przed grzechem.

Pan Bóg, z powodów godnych Jego mądrości, nie wybrał tego odkupienia bezwzględnie zupełnego; zastosował do rodzaju ludzkiego inne środki nadprzyrodzone, których wyniki są następujące:

Na mocy przyszłej ofiary krzyżowej, już z góry przyjętej przez Boga, Adam i Ewa mieli możność odzyskania łaski uświęcającej, a z nią razem—synostwa bożego i prawa do nieba. Przy tej pomocy bożej mogli oni zachować prawo i wytrwać w stanie łaski, ale na zawsze pozbawieni zostali nienaruszalności i nieśmiertelności ciała, wolności od nędz i dolegliwości tego życia.

Dzieci Adama rodzą się z grzechem śmiertelnym; dopóki są w stanie tego grzechu, dopóty nie mogą dojść do szczęścia, do oglądania Boga. Odkupienie czyni ich zdolnemi — w części przez pomoc skądinąd, a w części przez osobiste ich dobre uczynki—do zostania napowrót dziećmi Boga i do pozyskania nieba. Ci potom-

kowie Adama, tak samo jak ich pierwsi rodzice, nie odzyskują już wszystkich darów stanu pierwotnego; aczkolwiek usprawiedliwieni, pozostają nadal podlegli śmierci, namiętnościom, prawu cierpienia, ale z samych tych cierpień i nędz życiowych dano im łaskę wydobycia dla siebie obfitych zasług. Oto, na czem, według nauki katolickiej, polega dla nich Odkupienie.

8-o Podług Apostoła, Chrystus ma wieczne kapłaństwo, a przeto może ustawicznie zbawiać tych, którzy przez Chrystusa zbliżają się do Boga: gdyż żyje On zawsze, aby się *wstawiać* za nami. (Żyd. VII, 25). Otóż, jeśli potrzeba koniecznie, aby się Chrystus wstawiał za nami w niebie, to trzeba wnioskować, że śmierć Jego nie sprowadziła tych skutków, jakie katolicka nauka przypuszcza.

Atoli, znika wszelka trudność, jeśli się odpowiednio wyłoży istotę tego wstawiennictwa Chrystusowego w niebie.

Przedewszystkiem każdy widzi, że Chrystus nie modli się za nas podług swej natury boskiej; następnie, trzeba tu odrzucić pojęcie takiej modlitwy, któraby przypuszczała w osobie modlącej się stan jakiś niższy od stanu tej osoby, do której się odwołuje o pomoc; modlitwa wreszcie, któraby się nie opierała na zasłudze nieskończonej i na nieskończonej godności osoby, nie może odpowiadać Chrystusowi. Usunąwszy w ten sposób braki, tkwiące w modlitwie stworzenia, przychodzimy do pojęcia wstawiennictwa, dającego się zastosować do Chrystusa, a które św. Tomasz w ten sposób określa: „explicatio propriae voluntatis apud Deum, ut eam impleat.“ (III, q. 21, a. 1) [1]). Wstawiennictwo to przypuszcza w Chrystusie Panu różnicę pomiędzy wolą boską a wolą ludzką, jakoteż pewne podporządkowanie tej ostatniej pod pierwszą. Otóż, różność i podporządkowanie dwóch wól trwa w Bogu-Człowieku nawet po Jego uwielbieniu w niebie, gdzie siedzi On po prawicy Ojca. Władza, jaką ma w niebie i na ziemi, wcale nie przeszkadza Mu objawiać wolę ludzką wobec Boga, owo gorące pragnienie naszego uświątobliwienia i zbawienia. — Tym więc sposobem doskonale pojmujemy wyraźne i czynne wstawiennictwo Chrystusa Pana za nami. Ponieważ jest Odkupicielem i Kapłanem na wieki, przeto wstawiennictwo Jego, — nie tylko nie zmniejsza skuteczności odkupienia, lecz podnosi ją i wyświetla, gdyż nie wytwarza ono żadnych zasług nowych, lecz całą swą moc bierze z zasługi nieskończonej, dokonanej na Krzyżu. „Wstawia się za nami, mówi św. Tomasz, naprzód przedstawiając swe człowieczeństwo, które za nas przyjął, a także wyrażając najświętszej swej duszy pragnienie naszego zbawienia, z którem to pragnieniem wstawia się za nami.“ (*Comment. in Hebr.* VII, 25; lect. IV).

Spokojnie tedy wnioskujemy, że dogmat nasz o odkupieniu zwycięsko się opiera krytyce rozumu ludzkiego. Nie przedstawia on w sobie nic, coby się sprzeciwiało przymiotom bożym, doskonałości natury ludzkiej, zasadom prawa i obyczajów; jest on nawet najzupełniej zgodny ze wszystkiemi pojęciami naszemi o Bogu, o grzechu, o pierwotnym stanie człowieka, o miłości Chrystusa Pana. Tylko to jest prawdą, co mówi Dante: „Ten wyrok Odkupienia

---

[1]) „Wypowiedzenie własnej woli przed Bogiem, aby ją wypełnił.“

jest zasłonięty przed oczyma każdego, kto nie wzrósł w ogniu miłości."

Prw. znakomity art. „Odkupienie" w Encyklop. Kośc. X. bpa Nowodworskiego, t. XVII.

ODPUSTY. — I. O ile stosują się do ludzi żyjących, odpusty są to akty jurysdykcyi kościelnej, zmniejszające lub całkowicie odpuszczające kary doczesne, sprawiedliwości boskiej należne od grzesznika żałującego i rozgrzeszonego. O ile zaś są one stosowane do dusz zmarłych, w czyścu cierpiących, nie są już aktami jurysdykcyi, lecz prośbami i błaganiami zanoszonemi do Boga, aby raczył zmniejszyć lub całkowicie odpuścić kary doczesne, któremi, te dusze są obciążone, i to w tej samej mierze, w jakiej też same kary byłyby przez władzę kościelną odpuszczone poddanym jej zarządowi wiernym, którzy zrzekają się na korzyść umarłych tego osobistego owocu, jaki mieli prawo dla siebie wyciągnąć z przyznanych im i pozyskanych odpustów. Czy więc będą stosowane do żyjących czy do umarłych, odpusty zawsze są aktem macierzyńskiej dobroci Kościoła dla jego dzieci. Atoli, nie są one rozgrzeszeniem czyli czystem i prostem odpuszczeniem: zgodnie z wyrokiem woli Bożej, naruszony przez grzech porządek moralny wymaga ekspiacyi czyli pokuty, która się dokonywa w pokutującym przez miłość nadprzyrodzoną, albo przez cierpienie nadprzyrodzonym sposobem znoszone. Cierpienie ponosił Odkupiciel w nieskończonym stopniu i doniosłości: toż samo N. M. Panna, święci Pańscy, sprawiedliwi, nie w stopniu nieskończonym wprawdzie, ale bardzo znacznym. Cierpienie to Bogu ofiarowane i ściśle przez Boga brane na uwagę, stanowi skarbiec duchowy zadosyćuczynienia, zostawionego do rozporządzenia Kościoła. Cierpienia te i zadośćczynienia, zawarte w tym niewyczerpanym skarbcu, można dodać do osobistych cierpień i zadosyćczynień grzeszników: jak się to dzieje przy spełnianiu Sakramentów św. i przy odprawianiu ofiary eucharystycznej, tak, iż w miarę tego dodatku, odpowiednio się zmniejsza dług kar doczesnych, na grzeszniku ciążących. Kościół, na mocy swej władzy, władzy kluczów, jak ją zazwyczaj nazywają, ma prawo czerpać w tym skarbcu duchowym, a zaczerpnięte tam środki stosować jako całkowitą albo częściową spłatę kar, których nawrócony grzesznik pozostaje winnym sprawiedliwości boskiej: jest-to odpust zupełny albo częściowy. Zazwyczaj, aby dostąpić odpustu, spełnić trzeba pewne warunki; jak np. modlitwy, dobre uczynki, umartwienia i t. d.; ale *warunkowa* ta forma nie należy bezwzględnie do istoty odpupustów, które mogły być niegdyś i jeszcze dziś mogłyby być inaczej przyznawane.

II. Katolicka nauka o odpustach opiera się na fakcie udzielenia hierarchii kościelnej władzy kluczów (Mat. XVI, 19; XVIII, 19); na postępowaniu św. Pawła z kazirodcą z Koryntu (II Korynt. II, 7—9); prw. I Kor. V, 4—6); na teoryi i praktyce Kościoła rzymskiego i innych Kościołów, zwłaszcza Kościoła Afrykańskiego w czasach prześladowania. Opiera się również ta nauka na dogmacie o zadośćuczynieniu powszechnem i nieskończonem, jakie Bogu ofiarował Odkupiciel, na dogmacie o świętych obcowaniu i na tym niezawodnym fakcie, że Najświętsza Panna, święci, sprawiedliwi,

cierpieli więcej, i nadprzyrodzonym sposobem odpokutowali więcej, aniżeli osobisty ich stan moralny wymagał. To też sobór Trydencki, odwołując się do powagi wielu soborów bardzo dawnych (Ancyrański, Neocezarejski, Nicejski, Kartagiński IV i t. d.), oraz bardzo sławnych (Clermoncki, Lateraneński I, Lyoński II, Vienneński), mógł nazwać odpusty „łaskami duchownemi“ i „niebiańskiemi skarbnicami Kościoła,“ których użycie przynosi korzyść „pobożności.“ (Sess. XXI, de Reform. c. IX). Mógł też ten Sobór nauczać, że władzę przyznawania odpustów udzielił Chrystus Kościołowi, że Kościół używał jej od najdawniejszych czasów, i że ten zwyczaj jest bardzo zbawienny „dla chrześcijańskiego ludu.“ (Sess. XXV, *Decr. de Indulg.)*. Mógł wreszcie wyklinać *(ibid.)* tych, co uważają odpusty za niepożyteczne, albo którzy przeczą, aby Kościół miał władzę ich udzielania.

III. Przeciw tej nauce i przeciw udzielaniu odpustów liczne podnoszono zarzuty. Podajemy tu główniejsze niektóre: 1. Odpusty nie mają określonego przedmiotu: grzesznik skruszony i rozgrzeszony nic więcej nie potrzebuje. 2. Ponieważ one są tylko odpuszczeniem kar kanonicznych, dziś już wyszłych z użycia, przeto nie mają żadnego znaczenia w oczach bożych. 3. Śmieszna-to rzecz do tego zniesionego prawodawstwa używać form przestarzałych w rodzaju tych np.: odpust 40 lub 100 dniowy, odpust 7 lat i 7 kwadragen, zupełny lub częściowy, dla żywych lub dla umarłych! Czyżto umarli potrzebują odpustu, albo czyż mogą zeń korzystać? 4. Odpusty są zachętą do grzechu, a nie do pokuty. 5. Sprzedawano je przez licytacye publiczne, i one stanowiły przedmiot gorszącego handlu, przeciw któremu trzeba było wmieszania się protestantyzmu. 6. Kościół znajduje w nich jedno z najlepszych źródeł dochodu i dla tego właśnie ich podtrzymuje, aczkolwiek wie dobrze skądinąd, że w podobnym przedmiocie jego władza rozgrzeszenia i odpuszczenia jest żadna. 7. Zresztą, dziwnie zmienił się Kościół w rozdzielaniu tych mniemanych przywilejów, które ani są podobne dziś do tych, jakie były w średnich wiekach i w pierwotnym Kościele. 8. Co się tyczy *skarbnicy* odpustów, te dobrze wykazali protestanci, że niemasz innej nad tę, którą te odpusty napełniają dzięki łatwowierności ludu. 9. Sam Rzym musiał się zgodzić na to, że do tej sprawy wdarło się dużo oszustwa, zabobonów i nadużyć, i sam on pracuje dziś jeszcze nad tem, aby w przedmiocie odpustów zaprowadzić więcej nieco przyzwoitości i prawidłowości. 10. Najsumienniejsi teologowie, nie mogąc usunąć odpustów, próbowali przynajmniej zmniejszyć i udoskonalić ich używanie; przypominali papieżom i biskupom, że aby udzielać odpustów, trzeba ważnych rzeczywistych pobudek, odpowiednich przywilejowi, o jaki tu chodzi. wiernemu zaś ludowi przypominali, że nie mógł pozyskać odpustów bez uprzedniego spełniania z wielką żarliwością osobistych czynów pokutniczych. 11. Ołtarze uprzywilejowane, obrazki z odpustami, zbiorki modlitw odpustowych, *heroiczny akt ustąpienia* odpustów duszom czyścowym i t. p. rzeczy tak dalej nie mogą być cierpiane, że synod w Pistoi, odbywany pod kierunkiem pobożnego biskupa Ricci, a po tym synodzie wielu uczonych i pobożnych katolików nie mogło się wstrzymać od ich zwalczania.

IV. Odpowiedź, jaką na te zarzuty podamy, dokładniej okre-

śli i żywiej wyjaśni ten przedmiot, tak mało znany a złośliwie przekręcany.

1. Przedmiot odpustów jest bardzo realny. Grzesznik w buncie przeciw Bogu, nietylko zasługuje na piekło; zanim się tam dostanie, nie ma on prawa do dóbr i przyjemności doczesnych; a jeśli Bóg pozwala mu ich używać, to jedynie przez swą opatrzność i miłosierdzie. Podług ścisłej sprawiedliwości, grzech śmiertelny zasługuje na wszystkie kary doczesne i na karę wieczną. Zapewne, rozgrzeszenie sakramentalne odpuszcza razem z grzechem karę wieczną; nadprzyrodzona miłość skruszonego grzesznika dla Boga może mniej lub więcej, a niekiedy nawet całkowicie — znieść dług kar doczesnych; pokuta sakramentalna ma również szczególną skuteczność pod tym względem; wreszcie nawet dobrowolne lub chętnie przyjęte zadosyćczynienia i pokuty penitenta samego oraz innych, którzy je nań podejmują, z pewnością zmniejszają dług jego. Ale ileż-to razy się zdarza, iż niedostateczna jego miłość dla Boga, niedostateczna sakramentalna lub osobista pokuta, brak pomocy bratniej w tem trudnem dziele pokuty, przywiązanie człowieka do grzechu powszedniego aż do śmierci trwające, tak wielkim ciężarem przygniatać go będą, że odeń będzie się mógł uwolnić dopiero po wielu latach pobytu w czyścu! Celem właśnie tego zmniejszenia albo całkowitego usunięcia tego ciężaru udziela Kościół odpusty żyjącym i umarłym.

2. Wierne dopełnianie kar kanonicznych w dawnej karności kościelnej miało rzeczywistą wartość w oczach bożych: a gdy Kościół ówczesny zmniejszał ich wielkość, często przygniatającą słabość grzeszników, ofiarowywał Bogu za nich odpowiednie zadosyćuczynienie, zaczerpnięte ze skarbnicy duchowej; bez tego zaś zadośćuczynienia poświęcałby się człowiek niechybnie na daleko dłuższy i daleko straszniejszy czyściec. Macierzyńska ta względem grzesznika pobłażliwość była już wówczas duchowym i teologicznym odpustem, którego pojęcie wyżej wyłożyliśmy. Dziś pokuta kanoniczna jest już zniesiona, i oczywiście dzisiejsze odpusty odnoszą się do niej tylko przypadkowo i zupełnie zewnętrznie; nie łączą się też one z pokutą sakramentalną, którą Kościół utrzymuje po za i po nad odpustami; te ostatnie bywają udzielane w imię Odkupiciela przez całkowite lub częściowe skreślenie kar doczesnych, jakich sprawiedliwość wieczna ma prawo żądać od grzesznika, dopuszczonego do pokuty. W tych zaś warunkach jakże można powiedzieć, że odpusty mają znaczenie tylko ceremonialne albo nawet czysto archeologiczne?

3. Wiele formuł, w jakich odpusty bywają udzielane, pochodzi z czasów, kiedy karność pokuty kanonicznej była w pełnym rozwoju; ale niema się prawa temu dziwić albo z tego szydzić. Te same bowiem formuły jasno i doskonale wypowiadają rozległość przyznanego w odpuście przywileju: tak więc wyrażenie „sto dni odpustu“ oznacza, że Kościół rzeczywiście i wobec Boga odpuszcza pewną ilość kar doczesnych, równą tej, jakąby się zyskiwało, gdyby się dziś pokutowało przez sto dni podług dawnej surowej karności pokutnej pierwszych wieków Kościoła; siedm lat i siedm kwadragen odpustu równa się odpuszczeniu tej ilości kary doczesnej, jakąby się uzyskało, pokutując dziś podług tejże karności przez siedm lat i przez siedm Wielkich Postów, w czasie których zwiększano

zwykłą w ciągu roku surowość pokuty; odpust zupełny jest odpuszczenie wszystkich kar doczesnych, jakich kto jest winien na sumieniu; odpust za zmarłych jest ustąpieniem na korzyść dusz czyścowych tych zadosyćuczynień czyli pokut, jakie zyskało się dla siebie samego, a jakie Kościół w ten sposób przenieść pozwala na dusze, trzymane zdala od nieba przez długi, tu na ziemi zaciągnięte, czy to przez grzechy śmiertelne już odpuszczone, czy też przez grzechy powszednie przebaczone lub nie przebaczone. Nic nad to rozumniejszego!

4. Odpusty są, bez żadnej wątpliwości, ulgą i macierzyńską pobłażliwością. Ale bardzo przypominają one grzesznikowi ciężkość jego grzechów, surowość sprawiedliwości bożej, ciężkość kar czyścowych, czystość duszy, wymaganą do osiągnięcia nieba, potęgę i dobroć Zbawcy oraz Jego Kościoła, olbrzymią korzyść ze świętych obcowania, zacność czynów miłosierdzia, wykonywanych na korzyść dusz czyścowych i t. d. Są one przeto wielką praktyczną zachętą do życia dobrego i dobrej śmierci. Jeśli zaś gnuśni i nieoświeceni chrześcijanie nadużywają odpustów, aby więcej grzeszyć, to na nich samych spada odpowiedzialność za to.

5. Historycy protestanccy przesadzają ilość nadużyć, jakich powodem były odpusty, a my moglibyśmy dać na to rozstrzygające dowody. Niemniej jednak przyznajemy, iż rzeczywiście istniały pod tym względem nadużycia, których Sobór Trydencki nie wahał się stwierdzić i nadzwyczaj energicznie napiętnować (loc. cit.). Nie czekano zresztą Lutra i jego towarzyszy, aby ogłosić i zreformować opłakane zboczenia, jakim ulegli niektórzy kwestarze i głosiciele odpustów: nie omieszkały karcić ich sobory Lateraneński, Lyoński, Vienneński, aczkolwiek nie mogły im całkowicie zaradzić. Sobór Trydencki był pod tym względem szczęśliwszy, a może energiczniejszy. Ale czyż można z powodu nadużyć zewnętrznych jakiejś rzeczy, wnioskować iż rzecz ta jest wewnętrznie zła sama w sobie? Oczywiście że nie.

6. Mówić, że odpusty są najlepszym dochodem Kościoła, jest to nie wiedzieć, co się w rzeczywistości dzieje. Rzecz dziś możliwa, a odnośnie do średnich wieków pewna, że wiele świątyń oraz instytucyi miłosierdzia i nauczania w znacznej części zawdzięcza swe powstanie i utrzymywanie się odpustom, udzielanym ich dobroczyńcom. Ale stąd jeszcze daleko do sprzedaży i do świętokupczego wyzysku, jaki Kościołowi zarzucają. Jeśli Kościół używa tu władzy kluczów, to znaczy, że ją posiada i że jej nie może posiadać bezużytecznie. Używał jej wpierw jeszcze, zanim przy wykonywaniu tej władzy wmieszały się jakiekolwiek kwesty. Używa zaś odpustów nieskończenie częściej, gdy ta przymieszka kwesty nie istnieje wcale, aniżeli kiedy ona istnieje. Po tem zaś wszystkiem któż będzie strofował Kościół za to, że uznaje i nagradza, nie mówię, że kupuje lub płaci—przywilejami duchownymi objawy synowskiego przywiązania i szlachetności swych dzieci? Może to dowcipnie, ale z pewnością bardzo kłamliwie—przypisywać papiestwu i episkopatowi jakieś nadużywanie władzy i handel, będące w wyraźnej sprzeczności z ich rzeczywistym charakterem, i jeśli z zewnątrz Kościoła można się mylnie na tę sprawę patrzeć, to nigdy z wewnątrz.

7. Teologowie nowożytni doskonale rozróżnili trzy okresy w dziejach odpustów; początkowo były to przedewszystkiem roz-

grzeszenia, następnie zamiany, a począwszy od wieków średnich odpusty rozgrzeszające i zamieniające. Ale równocześnie ciż sami teologowie udowodnili, że istotowe pojęcie odpustów, takie jakieśmy na początku podali, pozostało zawsze toż samo pod rozmaitemi formami: odpust był zawsze i zawsze pozostanie odpuszczeniem ze strony Kościoła kar doczesnych, jakich sprawiedliwość Boża wymaga od nawróconego grzesznika. Protestanci naśmiewali się bardzo ze skarbnicy odpustów albo raczej zadosyćuczynień ChrystusaPana i świętych: nie udowodnili oni jednak tego ani nie udowodnią nigdy, aby Zbawiciel nie uczynił zadość nieskończenie więcej, aniżeli potrzeba było dla zbawienia świata; aby święci nie czynili więcej pokuty, aniżeli było potrzeba dla odpokutowania za ich własne grzechy; aby Bóg zapomniał lub bezużytecznem uczynił jakiekolwiek z tych nadmiernych i zbywających zadośćczynień i pokut; aby władza związywania i rozwiązywania, zatrzymywania lub odpuszczania grzechu lub następstw tego, nie rozciągała się aż do kar doczesnych, na grzesznika zsyłanych. Otóż, skoro ani jednego z tych zdań przeczących nie udowodnili, przeto nie mają żadną miarą prawa przeczyć tradycyjnej nauki Kościoła o skarbnicy odpustów; nie mają prawa kuć z niej pojęć śmiesznych i przypisywać ich Kościołowi, który ich nigdy nie miał.

8. Powiedzieliśmy, co trzeba sądzić o rzekomych nadużyciach wcześniejszych od Soboru Trydenckiego i reformy, dokonanej przez to zarówno uczone jak pobożne zebranie. Że niektóre z tych nadużyć — mniej krzyczące a najjaskrawsze — z trudnością znikały lub łatwo odżywały, nic nadto naturalniejszego, zważywszy przywiązanie natury ludzkiej do złego i skłonności do powrotu do grzechu. Stąd idzie ciągła praca św. Kongregacyi Odpustów w Rzymie nad usuwaniem wszelkiego błędu i wszelkiego nadużycia, a także nad poprawianiem prawodawstwa, w którem Ojcowie Trydenckiego Soboru zalecili pewne zmiany (Sess. XXV. loc. cit.). Wnioskować z tego o błędności omawianej tu nauki, byłoby to prowadzić najbłędniejsze rozumowanie.

9. Niegodną przypisuje się myśl niektórym nadmiernie surowym teologom, jak np. Cajetano'wi lub Euzebiuszowi Amort'owi, gdy się im podsuwa zamiar zniesienia odpustów, z powodu że pragnęli więcej oględności w ich udzielaniu i więcej utrudnień w ich pozyskiwaniu. Autorów tych wyparła się Szkoła; rygorystyczne ich żądania odepchnięto, jako nie dość faktycznie i prawnie uzasadnione, zważywszy, że Kościół nie jest znów tak dobroduszny, aby im wierzył, i że odpusty nie są, jakby oni chcieli, prostym tylko dodatkiem do starań i do osobistej pokutniczej żarliwości wiernych. Ci wszakże teologowie bynajmniej nie zasługują na potwarcze miano odgłosu Wikleffa, Husa, Piotra z Osma i Lutra.

10. Co zaś do jansenistowskiego Scipiona Ricci i jego zuchwałego synodu w Pistoi, to niestety, nie mamy potrzeby go bronić od zarzutu jansenizmu, aż nadto uzasadnionego własnemi jego słowami i czynami. Również nie potrzebujemy mówić, że następcy ich w walce z odpustami nie byli wcale katolikami z przekonania, lecz więcej lub mniej wyraźnymi jansenistami lub racyonalistami: że książki, obrazki, katalogi odpustów lub praktyki pobożne, przez Stolicę Apostolską zatwierdzone, są najzupełniej bez

zarzutu; że wreszcie *akt heroiczny*, którym pewne umysły się odstraszały, jeśli się go rozumie tak, jak go Rzym upoważnia i aprobuje, nie zawiera w sobie nic, coby nie było najzupełniej zgodne z teologią, z rozumem, z miłością względem dusz czyścowych.

(Prw. *Faucieux*. Les Indulgences devant l'histoire et le droit canon, w czasop. Revue des Sciences ecclésiastiques z r. 1887 i 1888. *Kirchenlexicon* Fryburski, art. Ablass. *Encyklop. kośc.*. *X. b-pa Nowodworskiego* t. XVII, art. Odpust). *(Dr. J. Didiot)*.

X. W. S.

ODPUSTY. *(Sprzedaż O'w)*. — Historya nas uczy, że Kościół niegdyś za pewne grzechy nakładał pokutę kanoniczną; ale niezaprzeczoną również jest historyczną prawdą, że tenże Kościół skracał te kary albo zmieniał ich naturę przez *odpusty*, bądź przez wzgląd na żarliwość skruszonych i pokutujących grzeszników, bądź też dla zapewnienia użyteczności publicznej. Tak np. w czasach wojen krzyżowych przyznawali papieże odpuszczenie kar doczesnych, należnych za grzechy już odpuszczone, tym wszystkim, którzy brali udział w wyprawach do Ziemi św.; krzyżowcy tedy zyskiwali „odpust." Tak samo również w XV w. przyznawano często odpusty tym, którzy składali pewną ofiarę na budowę lub na uposażenie szpitali i kościołów. Był-to jeden ze środków, jakich władza kościelna często i z korzyścią używała celem pobudzania swych dzieci do dawania jałmużny. Stąd poszło, że za Aleksandra VI papieża, Juliusza II, Leona X dosyć często udzielano odpustów pod warunkiem złożenia pewnej określonej jałmużny. To właśnie składanie jałmużny protestanci lubią nazywać *Sprzedażą odpustów*.

Podniesiono te zarzuty zwłaszcza z powodu odpustu, udzielonego przez Leona X w. r. 1517 r. Nie będziemy tu badali, czy cel Leona X zapewnienia sobie środków materyalnych na dokończenie budowy olbrzymiej bazyliki św. Piotra w Rzymie usprawiedliwiał w zupełności ogłoszenie odpustu ogólnego. Niech nam tylko będzie wolno tu zauważyć, że ci co dawali swe jałmużny na budowę kościoła św. Piotra, przyczyniali się do wzniesienia świątyni, przeznaczonej na użytek ogólny, który nie miał szkodzić chwale Ducha chrześcijańskiego. Zresztą, krytyka anti-kościelna zwraca się głównie już nie przeciw samej bulli odpustowej, gdyż ta była napisana w zwykłej formie, ani przeciw jej przedmiotowi, lecz przeciw temu sposobowi, w jaki przepisy tej bulli były stosowane. Tu, trzeba to przyznać, było nadużycie widoczne i tej natury, że mogło istotnie zohydzić odpusty. Aby z tej bulli wydobyć środki materyalne, jakich oczekiwał Leon X, i przesłać takowe do Rzymu, potrzeba było głosicieli pośredników. Kancelarya rzymska, która w duchowieństwie świeckiem nie znajdowała dosyć żarliwych kollektorów, widziała się zmuszoną przybrać pewnych koniecznych pośredników, oddając im prawo głoszenia i udzielania odpustów. W Niemczech prawo to nabył Albert, biskup Moguncki, ten później ustąpił je bankierowi Fuggerowi z Augsburga. W tem więc było pewne kupczenie, którego skutkiem było pewne zohydzenie religii, oraz przepuszczenie po drodze części złożonych jałmużn. Co więcej jeszcze głosiciele odpustów posługiwali się niekiedy pewnymi oszukańczymi sposobami, nadającymi takim odpustowym

kazaniom, na które zbiegały się tłumy ludu, pozory jakiegoś raczej jarmarku, aniżeli pobożnego zgromadzenia. Rzecz pewna, że nie wszystkie błazeństwa, jakie protestanci wypowiadają przeciw Tetzlowi, są uzasadnione; nieprawdą jest np., aby ten pierwszorzędny i zdolny teolog a dobrej woli człowiek umyślnie w błąd wprowadzał ludzi, dowodząc siły odpustów po za uczynkami pobożności, które przecież są ich warunkiem istotnym; uwolnił się on sam później od tych oszczerstw na podstawie najważniejszych świadectw, które później protestant Seydemann ogłosił. To jedno tylko zarzucić można Tetzlowi, że przy spełnianiu swego zadania nie umiał zachować odpowiedniej godności.

Dowodem na to, że odpusty były „sprzedawane," ma być ten fakt, iż kartki odpustowe wydawano tylko za pieniądze. — Ale pieniądze te, była-to właśnie żądana jałmużna, kartka zaś — było-to materyalne zaświadczenie o udzielonem rozgrzeszeniu.

W każdym jednak razie trzeba przyznać, że przy udzielaniu tych odpustów popełniano karygodne nadużycia, i możemy się zgodzić z kardynałem Pallavicini'm, który mówi, że „gdyby Leon X więcej był otoczony teologami i radami ich objaśniany, działałby z większą ostrożnością w rozdzielaniu odpustów."

(Ob. *Evers*, Martin Luther, Mainz 1883, t. I. *Karl Wil. Hermann*, Johannes Tetzel, der päpstliche Ablasspraediger. Frankfurt a. M. — *Janssen*, Gesch. d. deutschen Volkes t. I). *(O. Guilleux).*

X. W. S.

OFIARA. *(Powszechność O'y).* — Ofiara, właściwie zwana, jest-to oddanie bóstwu jakiegoś przedmiotu, należącego do tego, kto go ofiaruje, połączone ze zniszczeniem tego przedmiotu, albo też z obróceniem go na inny cel religijny, przez co ofiarujący pozbywa się swej własności. Zasadniczy cel ofiary jest podwójny: 1) uznanie władzy najwyższej, najwyższego panowania bóstwa, i zapewnienie sobie tym sposobem jego opieki i względów; 2) otrzymanie przebaczenia grzechów, obrażających Boga lub bogów, w których się wierzy.

Wobec starożytności i powszechności zwyczaju składania ofiar, który to zwyczaj czyni z tej ofiary jakoby jeden z warunków istnienia ludzkości, niepodobna zaprzeczyć, aby ofiara, pomimo iż mogła być pierwszemu człowiekowi objawiona przez Boga, nie była naturalnym sposobem przez człowieka poznana jako rzecz konieczna, jako potrzeba jego życia. Może być, że początkowo, w religii objawionej i w woli bożej, przedstawiała ona ofiarę Chrystusową i w niej miała główny powód swego istnienia; ale ludzkość, która do tego stopnia zatraciła pamięć czasów pierwotnych, że cześć oddawała naturze, zapomniała już o tej prawdzie, a ofiara miała dla niej pochodzenie naturalne i wartość wewnętrzną, bez żadnego względu na przyszłą ofiarę Zbawiciela ludzi, nieznanego wówczas powszechnie. Człowiek wierzył, i dziś jeszcze na tysiącznych miejscach kuli ziemskiej wierzy, że ofiara jego sama przez się ma moc łagodzenia niebios i sprowadzania łask na ziemię. Historya stwierdza, że ofiara była zwyczajem powszechnym. Gdyby zaś w każdej epoce czasu były niegdyś albo i teraz jeszcze pewne jakieś ludy dzikie, którymby ten zwyczaj powszechny był obcy, dowodziłoby

to jedynie, że obniżenie się intelligencyi tego ludu przyczyniło się do zatracenia w nim uczucia tej konieczności i postawiło go niejako po za ludzkością.

Zwłaszcza ludy z pewną cywilizacyą powinny tu służyć za przykład i okazywać, czem jest człowiek na mocy swej natury. Natura upadła nie jest *naturą*. Jakoż, u wszystkich starożytnych cywilizowanych ludów, do jakiejkolwiek sięgnęlibyśmy epoki ich dziejów, znajdujemy ofiarę już ustaloną i spełnianą podług tak dawnych już niekiedy obrzędów, że nie znano już dokładnie ani ich pochodzenia ani znaczenia. Nie możemy tu wymieniać wszystkiego, co o tem mówi historya, ani też przechodzić kolejno wszystkich ludów; dosyć będzie wymienić główniejsze ludy w najdawniejszych znanych nam epokach czasu:

Grecy. Poezye Homera przepełnione są opisami ofiar. Przypomnijmy tylko niektóre szczegóły: *Odyss.* (IX, 553). Ulysses w ucieczce od Cyklopów składa ofiarę Jowiszowi, aby się uwolnił od gniewu Poseidona. (*Ibid.* VI, 322), Theano składa w ofierze Athenie kosztowną szatę, aby pozyskał jej opiekę przeciw Diomedesowi; *Ibid.* X. 371; Ulysses składa Athenie łupy, zdobyte na Dolonie, jako dziękczynienie za pomoc, jakiej mu udzieliła; *Ibid.* XIX, 260, złożono ofiarę bogom na potwierdzenie złożonej przysięgi.

Rzymianie. Nie możemy tak daleko sięgać w ich dzieje, jak w historyę Greków, ale odkąd znamy Rzymian, widzimy ich zawsze przywiązujących największą wagę do kultu zewnętrznego i do ofiar. Już przed Numą widzimy t. zw. *Feriae latinae*, w których krew skazanego na śmierć zbrodniarza musiała zrosić ołtarz Jowisza (Tit. Liv. I. 55, II. 40 i t. d.); później owo *Ver sacrum*, ceremonia w której latynowie składali bogom ofiarę z tego, co mieli najdroższego, i owe *Oscilla*, małe lalki, które zawieszano na drzewach zamiast ludzi, których już nie ofiarowywano (Ob. Tit. Liw. XXII, 9, 10). — *Festus in Mamertini.* Numa pomnożył ceremonie i ofiary, okazując w ten sposób, że Sabinowie mieli ich bardzo dużo.

Persowie. Awesta podaje nam dużo odnośnych danych. Największej uwagi godne jest wyrażenie bardzo często powtarzane o ofiarach dawnych bohaterów, którzy bogom składali w ofierze prawdziwe hekatomby (Ob. np. *Yesht* V, 21 ust; IX, 2 ust;). Całe zresztą Yeschty przepełnione są temi wyliczaniami (np. *Yesht* V, IX, XV, XVI, XVII i t. d.).

Indye. Zbyteczna rzecz prawie zastanawiać się nad ofiarami hinduskiemi; wszak księgi Wedów są przeważnie tylko rytuałem ofiar. Jedna z kart kapłańskich wyróżniała się nazwą *hotar*, ofiarnicy. Przytoczmy choćby tylko ten urywek: „Z tego drzewa i z tego masła składam ci ofiarę, a Agni, abyś zwiększył mą siłę, abym odniósł stokrotną korzyść. (Rig-Ved. III, 18, 3). — Atharvan Veda znów urządza ofiary ludzkie (ob. Sanh. 30). Wierny wyznawca wedyjski sam składa często swe własne ciało w ofierze (*tanoani*).

Azya Mniejsza. Tu mamy przed sobą daleko bardziej jeszcze starożytne świadectwa. Księga Rodzaju, uważana już tylko jako zwykła księga historyczna, dostarcza nam świadectw dawniejszych, aniżeli jakiekolwiek inne. Znajdujemy tam naprzód ofiarę Melchizedecha (XIV, 18), ofiarę Abrahama (XXII, 13), złotego ciel-

ca Izraelitów, który nam jednocześnie dowodził, że zwyczaj składania ofiar istniał w Egipcie.

Chaldea. Religia chaldejska i babilońsko-assyryjska zawierała zwyczaj składania ofiar.

Chiny. Ten sam zwyczaj znajdujemy w Chinach w czasach najdawniejszych, o jakich pamięć przechowano dotychczas. Fohi ok. r. 3000 rozkazał wybrać zwierzęta i ofiarować je Panu nieba; Chin-nong, ok. r. 2900 ustanowił ofiarę na 12 miesiąc dla podziękowania niebu za jego dobrodziejstwa i t. p. (Ob. *Tong-kien-kong-men*, za panowania tego króla).

Ameryka. Gdy Hiszpanie dostali się do Ameryki, znaleźli tam wszędzie zaprowadzony zwyczaj składania ofiar. *Codex Vaticanus*, który na tablicach hieroglificznych podaje roczniki państwa meksykańskiego, na różnych tablicach przedstawia nam ofiary krwawe. W 1555 r. w skutek rokoszu ludności gubernator hiszpański kazał ściąć drzewa święte, pod któremi rokoszanie składali ofiary (*Prv.* Antiquitie of Mexico, pl. XI, p. 169; pl. X, p. 168, IV). Meksykanie ofiarowywali swe własne ciało przez umartwienie, nacinanie i t. p.

W powszechnem też użyciu były ofiary niekrwawe. W Peru zarówno jak w Meksyku w dni świąteczne ofiarowywano bogom ubranie przez oddawanie go ubogim. Jeśli zaś od tych ludów przejdziemy do afrykańskich murzynów, to znajdziemy w Dahomeju np. tak samo zupełnie rozwiniętą wiarę w konieczność ofiary. Liczne szczegóły odnoszące się do tego zwyczaju znaleść można w książce X. Bouche'a *La côte des esclaves* (pp. 104 — 134). Z tąż samą łatwością i pewnością możnaby wskazać odnośne rysy w innych częściach świata. Ale to, co się wyżej rzekło, wystarcza aby okazać, że zwyczaj ofiary w kulcie bożym był powszechny i że jest on przeto oparty na samej naturze rzeczy. *(C. de Harlez).*

X. W. S.

OFIARY U HEBRAJCZYKÓW. — Biblia nas uczy, że ofiary, istniejące u Żydów na długo przed ukazaniem się Mojżesza, były przezeń uznane za ważne, że Mojżesz oznaczył dokładnie naturę, czas, ceremonie zewnętrzne rozmaitych ofiar, składanych Jehowie. Ale racyonaliści nie chcą uznać w Mojżeszu prawodawcę Hebrajczyków; w ich oczach rytuał, *Księga Kapłańska*, powstał dopiero po powrocie z niewoli, i powinien być przypisany Ezdraszowi. Twierdzenia tego, wyraźnie Biblii przeciwnego, dowieść usiłują okazując, że rozmaite przypisywane Mojżeszowi szczegóły, rytuału ogólnie poznano i w powszechny zwyczaj wprowadzono dopiero po niewoli; odnośne poglądy racyonalistów roztrząsamy w artykułach *Świątynia*, *Święta*, *Kapłaństwo* (ob. te art.); tu zaś badamy ich system odnośnie do ofiary. Według nich, a w szczególności według Wellhausena, takie ofiary, jakie są opisane w księdze *Kapłańskiej*, zaczęły obowiązywać dopiero od Ezdrasza: jeśli się zaś, powiadają, uważnie przejrzy dokumenta dawniejsze od tej historycznej osobistości, to się będzie w nich wprawdzie widziało ofiary, ale najzupełniej różne od ofiar rytuału kapłańskiego. Przejrzyjmy zatem w ślad za Wellhausenem, księgi święte, aby się przekonać o wartości tych argumentów.

1-o. Przedewszystkiem krytyka stwierdza, że w całym Pentateuchu sama tylko księga Kapłańska, to jest rytualne prawa Mojżeszowe „przywiązują odrębną wagę do kwestyi, odnoszących się do rozmaitego rodzaju ofiar i ich rytuału...“ W księdze przymierza (Wyjś. XX—XXIII) niema mowy o rytuale, tylko się zaleca „nie składać ofiar innemu bogu prócz Jahveh... Aczkolwiek wydano pewne przepisy negatywne odnośnie do bóstw pogańskich, to przecież żadnego niema śladu przepisów pozytywnych o rytuale, jakiego się trzymać należy.“ Z tego widać, do czego Wellhausen prowadzi: a mianowicie—do wniosku, że Księga Wyjścia (XX — XXIII) jest daleko dawniejsza, aniżeli autor Księgi Kapłańskiej, jedna przedstawia Hebreów przed niewolą, druga po niewoli. A wszystko zaś to dla tego, że Mojżesz nie mówi w Księdze Wyjścia tego samego, co mówi w Księdze Kapłańskiej! Przy takiej logice i my też moglibyśmy zawnioskować, że autor *Ogniem i mieczem* np. nie jest tym samym pisarzem, co autor *Quo vadis*, bo dwie te książki nie są napisane ani w tym samym przedmiocie, ani w tym samym celu.

2-o. Nowy argument ma dodać nieco siły pierwszemu, który jej skądinąd potrzebuje: jehovistyczne pismo ukazuje nam wiele ofiar przed Mojżeszem: Noe, Abraham, Izaak i Jakób składali ofiary, a Kain i Abel także już ofiarowywali swe ofiary Panu. Przeciwnie zaś w księdze Kapłańskiej niema mowy o tych starożytnych ofiarach, Mojżesz zaś zajmuje się tylko przyszłemi ofiarami, a nie troszczy się o te, które mogły być przedtem. „Uderzający-to kontrast!“ powiada Wellhausen, i ma wielką słuszność, zawsze bowiem bywa „uderzający kontrast“ pomiędzy opowiadaniem historycznem, jakiem jest Księga Rodzaju, która zajmuje się opowiadaniem przeszłości, a księgą prawną, jaką jest księga Kapłańska, która zajmuje się urządzeniem przyszłości; właściwie należałoby dowieść przedewszystkiem, że Mojżesz nie mógł ani jednej ani drugiej napisać księgi.

3-o. Rzeczony racyonalistowski krytyk chce przyjąć tak dokładny i tak szczegółowy rytuał księgi Kapłańskiej tylko jako kult zcentralizowany. Otóż, nie wchodząc w wartość tego argumentu, zauważymy tylko, że zwraca się on przeciw samemu autorowi, albowiem zewnętrzny kult Hebreów, począwszy od Mojżesza, miał zawsze za prawowitą podstawę jedność *świątyni* (ob. t. art.).

4-o. Po tych przedwstępnych argumentach Wellhausen zaniechał szukania innych dowodów w Pentateuchu, którego układ jest przecież dla niego omawianą kwestyą sporną: bierze więc inne księgi historyczne i stara się z nich udowodnić, że począwszy od Mojżesza aż do zajęcia Jerozolimy nie znano rytuału, przypisywanego dziś Mojżeszowi. Na potwierdzenie swego założenia przytacza. *a)* Gedeona, którego ofiarę omówiliśmy na innem miejscu, gdyśmy wykazywali jej prawomocność (ob. art. *Gedeon); b)* Saula,—tymczasem epizod, do którego czyni alluzyę Wellhausen (I Reg. XIV, 34), żadną nie jest ofiarą, tylko zwykłą ucztą, i bardziej jeszcze dowodzi, że za czasów Saula znano pewne przepisy rytualne. Jest inna jeszcze ofiara, od tamtej prawdziwsza, złożona przez Saula (XIII), ale ponieważ złożona była wbrew pewnym zakazom rytualnym, przeto Pan Bóg odrzucił Saula; dla czegóż-to krytyk o tej ofierze nie wspomina wcale? *c)* Naamana: Syryjczyk ten mówi o składaniu ofiar podług

rodzinnego rytuału syryjskiego (IV Król. V, 17); nie dowodzi to wszakże bynajmniej, aby Hebrajczycy nie mieli własnego odrębnego rytuału. Słowem, Wellhausen aby dowieść, że za Sędziów i Królów Hebrajczycy nie znali rytuału ofiarnego, powołuje się na takie tylko szczegóły, które albo wcale nie są ofiarami, albo które nie pochodzą od ludu hebrajskiego: bardzo zaś wyraźne przykłady zupełnie przemilcza, ograniczając się na gołosłownem twierdzeniu, że one pochodzą z „późniejszych przeróbek."

5-o. Po historykach przychodzi kolej na proroków: według Wellhausena, polemika tych ostatnich polega na zwalczaniu zamieszania, jakie się wówczas wytworzyło pomiędzy kultem zewnętrznym, a religią; przywiązywano już więcej wagi do praktyk zewnętrznych, aniżeli do uczuć wewnętrznych; prorocy zaś zmniejszają doniosłość pierwszych, a wynoszą znaczenie drugich. Razem z krytykiem przyznajemy, że prorocy często ganią to usposobienie Hebrajczyków do pomnażania ilości czynów zewnętrznych i do uważania się następnie za zwolnionych od cnót wewnętrznych; za natchnieniem bożem trzymali się w tem hasła, jakie im zostawił jeden z ich przodków: więcej warte posłuszeństwo aniżeli ofiara. Ale gdzie Wellhausen się myli, to przedewszystkiem, gdy z tego wnioskuje, że Hebreowie nie uważali wówczas praktyk kultu religijnego za instytucyę boską. Prawda, że ofiary te, aczkolwiek pochodziły od Jehowy, same przez się nic nie były warte, jeśli się nie przyczyniały do wzbudzania w duszy Hebreów uczuć czci, poszanowania i posłuszeństwa, jakie ci winni byli Bogu; jeśli ofiary tych skutków nie sprowadzały, wówczas były tylko czynnościami obojętnemi, a nawet złemi, w tem mianowicie znaczeniu, że kazały przypuszczać pewne poszanowanie, pewną uległość, które rzeczywiście w sercach nie istniały.

Dodajmy nadto, że od czasu schizmy dziesięciu pokoleń wiele z tych ofiar składano po za Jerozolimą. Niema przeto nic dziwnego w tem, na co się powołuje Wellhausen, a co wyrzekł Jehova do Izraelitów przez usta Amosa proroka: „Chodźcież do Bethel, a niezbożnie czyńcie: do Galgal, a rozmnażajcie przestępstwo: a przynoście poranu ofiary wasze, przez trzy dni dziesięciny wasze,—boście tak chcieli synowie Izraelscy." (IV, 4, 5). Że w wierszach powyższych Amos zdaje się uważać zwyczaje współczesnych sobie za „osobiste fantazye," to bynajmniej nie znaczy, aby Pan Bóg nigdy nie miał żądać ofiar i dziesięcin; i owszem, to znaczy, że zabronił Bóg wznosić licznych świątyń, i że pomimo to izraelici chodzili do Bethel i Galgal, gdzie do schizmy dołączali bałwochwalstwo. Dla tegoż samego powodu napisano nieco dalej: „Mam w nienawiści y odrzuciłem święta wasze: ani przymę woni gromad waszych" (V, 21). A to dla czego?— głównie dlatego, że we wszystkich tych uroczystościach, zostały pogwałcone prawa rytualne przez Mojżesza ustanowione, — dla tego, że były tam same tylko ofiary, a nie było posłuszeństwa. „Izaliście mi ofiary y obiatę ofiarowali na puszczy przez czterdzieści lat domie Izraelski?" Słowa te tłómaczy Wellhausen, jakoby Bóg powiedział: „Nie ofiarowaliście mi wówczas, to też i dziś mi nie ofiarujecie; podczas gdy, przeciwnie, słowa te w myśli proroka zawierają jedną więcej skargę przeciw Izraelitom, którzy do epoki Wyjścia z Egiptu odmawiali posłuszeństwa Bogu, by czcić bałwany: takie tłómaczenie jest starsze od tłómaczenia nowożytnej krytyki, znajdujemy

je bowiem w mowie, jaką miał św. Szczepan do żydów. (Act. Ap. VII, 42; *prw.* Ps. XCIV, 10).

Skądinąd znów, żali się Jehova przez usta Ozeasza proroka: „Namnożył Ephraim ołtarzów ku grzeszeniu: stały mu się ołtarze na grzech. Napiszę mu rozliczne prawa moje, które były poczytane jako obce. Ofiary przynosić będą, a Pan nie przyjmie ich.“ (Oz. VIII, 11, nst.). I tu także głównie z powodu mnóstwa ołtarzy i pogwałcenia rozlicznych przepisów Jehovy Pan nie przyjmuje ofiary Hebreów; są-to te same powody, jakie skłoniły Boga do powiedzenia przez Izaiasza: „Pełenem całopalenia baranów: łoju tłustego bydła.“ (I, 11). Jeśli prorok Micheasz mówi: „Izali mu ofiaruję całopalenia?... Izali Pan może być ubłagan (może sobie podobać) tysiącami baranów? Pokażę tobie człowiecze co iest dobro, y czego Pan chce po tobie: Zaiste żebyś czynił sąd“ (VI, 6 — 8); jeśli Jeremiasz z oburzeniem woła: „Dorzućcie wasze ofiary do waszych ofiar dziękczynnych y iedzcie ich mięso!“ — to zawsze dla jednego i tego samego powodu: dla tego mianowicie że Hebrajczycy do ofiar nie dołączali posłuszeństwa. Lecz oto inny znów prorok, Ezechiel, wyraźnie mówi o ofiarach i ich ceremoniach, w obrazie, przedstawiającym przyszłe odbudowanie świątyni Jerozolimskiej (XI—XLVIII). Trzeba więc było, aby Ezechiel znał księgę Kapłańską i aby tem samem ta ostatnia była wcześniejsza od upadku Judy; napróżno Wellhausen utrzymuje, że prorok nigdyby nie usiłował wznieść tego obrazu, gdyby istniał już przed jego oczyma w tej Księdze Kapłańskiej ten pierwowzór, jaki on przedstawić zamierzał. Niektóre szczegóły dowodzą, że w proroctwie Ezechiela jest mowa o idealnem, nie zaś o czysto materyalnem, odnowieniu świątyni; obraz ten więc miał cel odrębny, nie mniej jednak liczne jego podobieństwa do księgi Kapłańskiej dowodzą, że ta ostatnia była już znana, gdy się okazało proroctwo Ezechiela.

Wellhausen nie zadawalnia się na ustanowieniu dwóch okresów w historyi ofiary, z których jeden rozpoczynał się od patryarchów, drugi od epoki Ezdrasza, nie zaś od Mojżesza; idzie on dalej i myśli oznaczyć cechy, po których rozróżnićby można ofiary pierwszego i drugiego okresu. Tak więc 1-o jego zdaniem, aż do Ezdrasza składanie ofiar nie było zastrzeżone dla rodziny Levi albo dla jakiejkolwiek innej uprzywilejowanej kasty; teoryę tę odpieramy w art. *Kapłaństwo*. 2-o. Mniema tenże krytyk, że przed Ezdraszem ofiara była zazwyczaj połączona z biesiadą, podczas gdy po nim przeważa całopalenie, a tem samem już niema uczty, gdyż całopalenie winno być spalone całe. Na poparcie swego systemu Wellhausen przytacza uczty z ofiarami przed epoką Ezdrasza; ale niema w tem nic dziwnego, gdyż prawo rozróżniało całopalenie od ofiar zapokojnych, których część mogła być spożyta. Pascha szczególnie posiadała cechę uczty; a zatem w historyi ofiar przed Ezdraszem niemasz nic, coby się nie zgadzało z istnieniem rytuału ofiar, i z drugiej znów strony, jeśli można podczas tego okresu czasu przytaczać ofiary połączone z ucztami, to można również doskonale wymienić całopalenia, jak np. złożone przez Saula (I Reg. XIII, 9), przez Salomona (III Reg. III, 4) i t. d. 3-o Nie będziemy zbytnio nalegali na ostatnią zaznaczoną przez Wellhausena, a żadnym dowodem nie popartą różnicę: „Odtąd (po Ezdraszu) powodem składania ofiar jest grzech

a celem—przebłaganie. Chciano zapewne bogatemi ofiarami oddziaływać na wątpliwe i groźne usposobienie bóstwa; ale daleka była wówczas jeszcze myśl, że można spłacić jakąś winę przez złożenie pewnej określonej ofiary. Starożytność hebrajska nie umiała w ten sposób mierzyć i ważyć gniewu bożego."

My zaś, przeciwnie, z całą stanowczością twierdzimy, że nietylko wiele ofiar wcześniejszych od Ezdrasza miało charakter przebłagalny, ale że wszędzie, nawet u ludów pogańskich, żyła myśl, iż wyrządzone bóstwu zniewagi można było naprawić ofiarami przebłagalnemi: tak np. Filistyni, zabrawszy i strzegłszy arkę Pańską, nie oddają jej bez uprzedniego złożenia przebłagalnej ofiary (I Reg. VI); tak samo Jakób składał ofiary za grzechy, jakie synowie jego popełnić mogli. (Job. I, V), i t. d. Byłoby to zatem zastanawiające a nawet nieprawdopodobne, aby Hebreowie przed Ezdraszem nie znali przebłagalnej wartości ofiar, gdyż to jest myśl, którą się odnajduje u wszystkich ludów i to począwszy od najodleglejszej starożytności. Trzebaby rzeczywiście daleko poważniejszych i lepiej uzasadnionych twierdzeń na to, aby w puch rozbić żydowską i chrześcijańską tradycyę, która Mojżeszowi przypisuje prawodawstwo księgi Kapłańskiej, a tem samem i ceremoniał ofiarny. (*Duplessy*).

X. W. S.

OFIARY Z LUDZI. — Nowożytni racyonaliści, nie zadowolnieni z obniżenia Jehowy do poziomu boga czysto narodowego (ob. *Monoteizm*), próbowali nadto wykazać niemoralność zewnętrznego kultu, jaki mu oddawali Hebreowie. Między innymi racyonalistami J. Soury utrzymywał, że Izraelici składali Bogu ofiary z ludzi. Prawda, że bywali Izraelici, którzy, otoczeni bałwochwalczymi Chananejczykami, nie umieli się oprzeć złemu przykładowi i dali się porwać nie tylko politeizmowi, ale towarzyszącym mu potwornym zwyczajom, wśród których znajdujemy ofiary z ludzi; jednakże wyprowadzać z tego faktu wniosek, że Hebreowie składali Bogu ofiary z ludzi, znaczyłoby tyle, co utrzymywać, że w dzisiejszych państwach europejskich wolno ludzi mordować, bo tu i owdzie zdarzają się takie morderstwa. Wiara w Jehovę wyraźnie zabraniała ofiary z ludzi (Lev. XX, 25, Deut. XII, 31) i to pod karą śmierci; a mówiąc o tych okrutnych ofiarach, wiara ta ukazuje w nich zwyczaj, nie już narodowy, ale cudzoziemski, od którego chce zabezpieczyć Hebreów.

Jednakże racyonaliści, widząc niemożliwość oparcia się na bałwochwalczych ofiarach, składanych Molochowi, nie zaś Jehowie, usiłują przytoczyć pewne fakta, w których chcą widzieć ofiary z ludzi, złożone na rozkaz i na cześć Jehowy:

1-o. *Ofiara Abrahama:* jest-to jedyny przykład w Biblii, w którym Jehova żąda na ofiarę człowieka, ale czyni to jedynie w celu kuszenia Abrahama, to znaczy w celu wypróbowania jego wiary; zresztą sam sposób zakończenia tej ofiary dowodzi, jaki wstręt ma Jehova do ofiar z ludzi.

2-o. *Ślub Jeftego*: niema żadnej pewności, aby Jefte obiecał i dopełnił ofiary ludzkiej; ale gdyby nawet popełnił tę zbrodnię, to i w tym razie jeszcze byłby-to tylko odosobniony jakiś wypadek, z zasady potępiony i w żaden sposób nie mogący być przypisanym religii mojżeszowej (ob. art. *Jefte*).

3-o. *Ofiarowanie Agaga* dokonane przez Samuela: dosyć przeczytać opis tego wydarzenia w Biblii (I Reg. XV), aby się przekonać, że to był akt polityczny, nie zaś ofiara religijna: Bóg polecił wytępić Amalecytów, Samuel więc, zabijając Agaga, wypełnił tylko rozkaz boży i naprawił nieposłuszeństwo Saula, który uwolnił króla Amalecytów od śmierci.

4-o. Jeśli *Gabaonitowie* skazali na śmierć siedmiu potomków Saula (II Król. XXI), stało się to przez zemstę za sposób postępowania tego króla z nimi: „trzeba chyba nie mieć lepszych dowodów, powiada Vigouroux, żeby karę przemieniać w ofiarę, a szubienicę w ołtarz.“

5-o. *W ofiarowaniu pierworodnych* Jehovie chcą racyonaliści upatrywać wspomnienie ofiar ludzkich, jakie dawniej istnieć miały; ale stosunek ten wymyślili ciż sami racyonaliści dla tego, że im był potrzebny; w rzeczywistości zaś, Biblia wyraźnie nas uczy, że pierworodni z ludzi bywali wykupywani, a pierworodne ze zwierząt składane Jehovie na ofiarę, na pamiątkę owego pamiętnego dnia, kiedy Bóg dla wyzwolenia swego ludu, śmiercią nawiedził wszystkich pierworodnych Egiptu, począwszy od pierworodnego z ludzi, aż do pierworodnego ze zwierząt. (Ks. Wyjścia 13 — 15).

6-o. Czemże innem jest *obrzezanie*, powiada Soury, jeśli nie pewnem przekształceniem tych ofiar (ludzkich), wytworzonem z konieczności skutkiem łagodniejszych obyczajów? — Na to zaś zauważymy, że początek i cel tego religijnego obrzędu wyraźnie opisuje Księga Rodzaju (XVII, 10); zresztą istniał on już dawno przed Jeftem.

7-o. Ale oto nowy argument, wynaleziony przez J. Soury'ego: „W ciągu całego trwania monarchii, powiada on, ofiary ludzkie istniały... zwłaszcza w dolinie Ben-Hinnôm... Tam znajdował się sławny Tophet, rodzaj ołtarza ognia, albo ogniska świętego, podtrzymywanego przez kapłanów. Oto słowa Izaiasza: Tak jest, od wczoraj (dawno) Tophet przygotowany, jest przygotowany dla Molocha, jest on głęboki i szeroki. Stos jego ma ognia i drew w obfitości, *Tchnienie Jahveh płonie jako potok siarki.* Na ten-to stos rzucali Hebreowie swe pierworodne. Jahveh, płomień ofiarny, pożerał te ofiary.“

Wobec tego tłómaczenia Soury'ego wystarczy podać dokładne znaczenie tego urywku Biblii: mowa tu o Assyryjczykach, którzy mają napaść na Izraela; prorok, chcąc przepowiedzieć ich porażkę, okazuje stos gotowy już pochłonąć ich trupy: „Bo nagotowan jest od wczorayszego dnia Topheth, od króla zgotowany, głęboki y rozszerzony. Podniata iego ogień, y drew wiele: poddymanie Pańskie iako rzeka siarki podpalająca je.“ (Iz. XXXI, 33). Ani tu śladu, jak widać, ofiary z ludzi! Jakże więc mógł Soury zmienić w ten sposób myśl Izaiasza? Łatwo to będzie zrozumieć, skoro się porówna oba tłómaczenia: naprzód tedy Soury przez Topheth tłómaczy wyraz, który, zdaniem najlepszych hebraistów, jest tylko obrazowem wyrażeniem dla oznaczenia miejsca, gdzie palono trupy; następnie czyta on *Molek* zamiast *Melek*, skutkiem czego wprowadza Molocha tam, gdzie jest mowa o królu *(Melek)* Assyryi; wreszcie tłómacząc wyraz *baar* przez *płonąć*, zapomina o dopełniaczu tego wyrazu: — zapomnienie wszakże bardzo ważne, gdyż nadaje ono części zdania,

podkreślonej w przekładzie Soury'ego, znaczenie tak dwuznaczne i tak przerażające, że z niego wywnioskować można wszystko, cokolwiek się zechce.

Te błędy w przekładzie są tak widoczne i tak ważne, że znakomity dzisiejszy orientalista, Vigouroux, pomimo całego swego umiarkowania, uważa je za największe brednie; sami nawet racyonaliści, takie znakomitości w tym kierunku, jak Gesenius, Knobel, Hetzig, Ewald i t. d. wszyscy przyznają, że powyższemu urywkowi Izaiasza nie można dać innego znaczenia, tylko to, jakie myśmy wyżej podali; ponieważ zaś ostatni ten argument Soury'ego jest najsilniejszy z tych, któreśmy mieli do zwalczenia, przeto wolno nam zawnioskować o ludzkich ofiarach u Hebreów to samo, co racyonalista Wellhausen był zmuszony wyznać w przedmiocie ofiary pierworodnego: „Tego przerażającego okupu żadnego nie znajdujemy śladu.“ — (Ob. *Vigouroux*, Bible et déconvertes t. III; *Billuart*, De religione, digressio de voto Iephte; *Schegg*, Der Prophet Jesaia, t. I, str. 316). *(Duplessy).*

X. W. S.

OPATRZNOŚĆ. — Naukę Kościoła katolickiego o Opatrzności streszcza Sobór Watykański w następujących wyrazach (Constit. *Dei Filius.* c. I): „Bóg przez swą Opatrzność strzeże i rządzi wszystkiem co uczynił, dosięgając od końca aż do końca mocnie i rozrządzając wszystko wdzięcznie; albowiem wszystko jest wobec niego odkryte, nawet to, co ma się stać skutkiem wolnego działania stworzeń.“

Opatrzność boska jest-to plan, podług którego Bóg rządzi światem i prowadzi go do jego celów. Ale czy istnieje taka Opatrzność? Czy Bóg rządzi światem, gdy go raz stworzył? Te zaś rządy boże nad światem czy odnoszą się tylko do ogólnego celu wszechświata, czy też rozciągają się do każdego gatunku jestestw, do każdego stworzenia, do każdego zjawiska? Jest-to pierwsze pytanie, na które odpowiedzieć musimy.

Mamy wszakże i drugie podobne. Bóg wyprowadził świat z niczego, aby uczynić zadość swej dobroci przez rozlewanie swych darów na stworzenia; taki jest cel wszechświata (ob. art. *Stworzenie).* A zatem, jeśli Opatrzność istnieje, powinna urządzić wszystko względnie do tego celu, a tem samem w zarządzie światem powinna się objawiać dobroć boża więcej, aniżeli jakikolwiek inny przymiot boży, świat zaś powinien przed oczyma naszemi rozwijać same tylko dobrodziejstwa boże. Jakim więc sposobem znajduje się złe na ziemi? To jest drugie zagadnienie, które rozwiązać nam trzeba.

I. *Czy Opatrzność istnieje, czy rozciąga się do wszystkich stworzeń i do wszystkich ich działań?*

Wskazawszy naprzód odnośne błędy, wyłożymy i wyjaśnimy naukę katolicką o Opatrzności, udowodnimy jej istnienie, jako też wykażemy, jakim sposobem zgadza się jej działanie z działaniem stworzeń.

I. Błędy. — Ci co odrzucają istnienie Boga, nie uznają tem samem Jego Opatrzności; na ich zarzuty odpowiedzieliśmy w art. *Bóg.* Opatrzności tej przeczą również ci, co działanie boże uważają za niepotrzebne do rozwoju świata; takimi są przeważnie ewolucyo-

niści, dla których siły i prawa natury są jedynemi przyczynami działającemi w świecie. Racyonaliści znów, jeśli nie znoszą zupełnie, to przynajmniej bardzo ograniczają Opatrzność, opierając się na zasadzie konieczności praw natury i na niezależności wolnej woli naszej; tym zaś sposobem chcą zwalczyć istnienie lub możliwość cudów, skuteczność modlitwy i współudział Boga w naszych czynnościach.

Przeciwnie znów, inny rodzaj błędów przeczy działania stworzeń w świecie i w samym Bogu tylko szuka jedynej przyczyny wszystkich zjawisk, jakie się dzieją we wszechświecie. Tak sądzą panteiści (ob. art. *Panteizm);* ale nie oni sami błędowi temu ulegli. Podtrzymywali go również Malebranche i zwolennicy okazyonalizmu. Okazyonalizm bowiem czyni Boga jedyną przyczyną sprawczą wszystkich rzeczy, a stworzenia uważa tylko za okazyę, nie zaś za przyczynę prawdziwie sprawczą skutków, jakie tym stworzeniom przypisujemy. Według tej teoryi, gdy robotnik rąbie drzewo siekierą, a następnie je pali, wówczas nie robotnik-to ani jego siekiera, ani ogień sprowadzają te skutki, lecz Bóg sam sprawiałby to pękanie drzewa i zamienianie go na popiół; On-to sam tylko ma być sprawcą tego wszystkiego, co się dzieje na świecie. Zupełnie tak samo niektórzy heretycy, poświęciwszy część należną wolnej woli naszej w czynach zasługujących na zbawienie, mniemali, że sama tylko łaska boża wytwarza w nas te czynności bez żadnego z naszej strony właściwie zwanego współpracownictwa.

II. *Wykład i wyjaśnienie nauki katolickiej.*

Nauka katolicka przypuszcza we wszystkich czynnościach stworzeń jednoczesne działanie Boga i tychże stworzeń. Stworzenia są prawdziwemi przyczynami swych czynów, ale tylko przyczynami drugorzędnemi; to jest, działają one własną swą mocą, którą im wszakże udzielił i zachował Stwórca i która działa zawsze pod wpływem przyczyny pierwszej.

Stwórca jest przyczyną pierwszą wszystkiego, co się na świecie dzieje. Nie tylko, że przyczyny drugorzędne od Niego otrzymują to wszystko, co stanowi ich siłę, ale nadto od Niego mają one to, co sprawia, że one działają, słowem, pod Jego działaniem przechodzą one od możności do czynu. Tak np. aby ptak jakiś śpiewał, nie tylko trzeba, aby otrzymał od Boga organa ciała, któremi jest obdarzony, ale nadto potrzeba jeszcze, aby Bóg, ta pierwsza przyczyna sprawiła to, żeby ten ptak mógł te organa ciała w ruch wprawić i żeby taż przyczyna razem z nim współdziałała, iżby głos jego był słyszany. Nic na świecie, nawet nasze czyny wolne, nie mogą się uchylić od tego działania bożego, które przenika wszystko!

Dodajmy nadto, że Bóg od wszystkich wieków aż do najdrobniejszych szczegółów przewiduje wszystko, co istnieć będzie w biegu czasów. Otóż, ponieważ wszystkie rzeczy w ten sposób zależą od Boga, i przewidziane przezeń zostały jeszcze przed stworzeniem, przeto Bóg rozłożył wszystko bądź w naturze, bądź w życiu, postępowanie i dzieje pojedynczych ludzi, społeczeństw i całej ludzkości, a w oznaczonym czasie wytwarza i wytwarzać pozwala wszystko, co w planach swych ułożył dla osiągnięcia celów, jakie sobie zakreślił.

Jeśli przeciwnicy nasi z trudnością pojmują tę naukę, dzieje się

to najczęściej dla tego, że nie rozumieją tego sposobu, w jaki Bóg działa przez swą Opatrzność.

Nie trzeba zapominać, że w Bogu jest tylko jeden akt wieczny, zawsze ten sam, który jednak ma moc dokonywania w stworzeniach — wtedy kiedy chce—wszystkich przewrotów i wszystkich przekształceń, jakie z góry postanowił. Znaczyłoby to, że zle rozumie działanie boże, ktoby w Bogu przypuszczał jakieś zmiany, podobne do tych, jakie w nas się dzieją, gdy cokolwiek działamy. Bóg, nie zmieniając się tak jak my, wytwarza w nas wszystkie te zmiany siłą swej woli niezmiennej, wiecznej, nieskończonej.

Nie trzeba sobie wyobrażać następnie, że działanie boże przeszkadza działaniu stworzeń. Wcale nie; stworzenia są prawdziwemi przyczynami wszystkich swych czynności. To ogień się pali, to ptak śpiewa, to wolna wola człowieka swobodnie coś postanawia, ale jednocześnie Bóg skutecznością swych odwiecznych dekretów wytwarza gorąco w ogniu, śpiew w ptaku i wolne postanowienia w naszej woli.

Wreszcie źle-by sądził, ktoby przypuszczał, że Bóg na nasz sposób pojmuje całe mnóstwo zjawisk, jakie następują po sobie tu na ziemi. My, stworzenia ograniczone, nie mogąc myśleć o każdem z tych zjawisk oddzielnie, łączymy je w pewne całości, mające jedne i te same cechy. Tym sposobem rozróżniamy rodziny, gatunki i rodzaje, których poszczególne cechy odnajdujemy w każdem jestestwie, część ich stanowiącem. Tak samo również określamy prawa, których te same zjawiska urzeczywistniają się w tych samych warunkach. Gdybyśmy każdego poszczególnego bytu nie mogli odnieść do jakiegoś gatunku lub rodzaju, każdego poszczególnego zjawiska do jakiegoś prawa, to niepodobna-by nam było w tej nieskończonej rozmaitości wszechświata rozpoznać bytów i zjawisk, niepodobna byłoby zrozumieć rozwoju świata ani przewidzieć wypadków, jakieby się stać powinny w pewnych określonych warunkach. Nie mielibyśmy zatem ani wiedzy, ani sztuki, ani przemysłu, podobni do zwierząt bezrozumnych, albo niżsi nawet, ponieważ nie mamy tych instynktów, jakie im dozwalają unikać niebezpieczeństw, w pośród których żyją. — Każdy byt zatem i każdy fakt musimy odnosić do jakiegoś prawa, zwłaszcza, gdy chcemy opanować przyrodę naszym przemysłem i zmusić ją do wykonywania naszych zamiarów. Tak np. wzniósłszy się od jakiegoś faktu, do pojęcia praw ogólnych, na podstawie tych praw ogólnych oznaczamy drogi, jakich się trzymają stworzenia w rozmaitych zjawiskach, jakich przyczyną lub świadkami jesteśmy. — Ale nie, sądzić nam z naszych słabych pojęć o pojęciach Boga! Bóg posiada rozum bez granic. Widzi zatem wszystko jednocześnie, bez zamieszania i bez zmęczenia,—wszystkie stworzenia i wszystkie ich czynności aż do najmniejszych szczegółów; nie ma On potrzeby rozmieszczać je podług rodzajów i gatunków, ani też uprzytomniać sobie praw ogólnych, których wykonywaniem rozrządza. Mógłby Bóg ułożyć świat z wielkiego mnóstwa bytów, z których każdy tworzyłby oddzielny gatunek i byłby poddany prawom zupełnie odrębnym; z tej zaś całości mógłby zapewne wyprowadzić jakieś zdumiewające rezultaty. Podobało Mu się jednak utworzyć świat zupełnie inaczej, stworzyć na nim gatunki, w które wchodzi mnóstwo podobnych do siebie osobników

i oznaczyć tym tworom prawa ogólne, które wszystkie jestestwa, obdarzone tymiż samymi przymiotami, zachowują w jednych i tych samych warunkach. Tym przeto sposobem obdarzył wszechświat tą odrębną pięknością, która się rodzi z przedziwnej jedności, urzeczywistniającej się w cudownej różności. Tym sposobem złożył w przyrodzie środki, które dozwalają człowiekowi zbadać jej siły i stać się jej królem.

Atoli jeśli człowiek dla przeprowadzenia rozwoju jestestw musi się uciekać do praw ogólnych, to oczywiście nie tak się dzieje z Bogiem. Źle pojmowałby Opatrzność, ktoby ją chciał ograniczać do wykonywania praw ogólnych, a odmawiałby jej możności spełnienia czegokolwiek, coby tym prawom się sprzeciwiało. Opatrzność odnosi się do szczegółów, i gwoli tych szczegółów właśnie prawa ogólne z woli bożej istnieją.

Pierwszem tych praw następstwem jest to, że Bóg dla wyższego jakiegoś dobra może od czasu do czasu wytwarzać zjawiska, niezgodne z temi ogólnemi prawami. (Ob. art. *Cuda).*

Innem znów następstwem jest to, że ogólne prawa świata są tylko wyrazem Opatrzności bożej; że Opatrzność objawia się przez samo wykonywanie tych praw ogólnych, i że pomimo to taż sama Opatrzność działa w odrębny sposób w każdem jestestwie, któremu dozwala osiągać swój cel odrębny, a które jednocześnie przyczynia się do ogólnego dobra wszechświata.

III. *Udowodnienie istnienia Opatrzności.*

Dla istnienia Opatrzności, jakeśmy widzieli, potrzeba i wystarcza, aby nic się w świecie nie działo niezgodnie z planem, jakiego Bóg chciał od wieków mocą swej woli najwyższej, bez względu na to, czy się posługiwał dla urzeczywistnienia swego planu przyczynami drugorzędnemi, czy też okazał swą interwencyę po za temi przyczynami. Otóż, dwa mamy sposoby udowodnienia istnienia tej Opatrzności. Możemy ją wykazać albo na podstawie tego przedziwnego widoku, jaki przed oczyma naszemi rozwija całość wszechświata, albo też na podstawie wiadomości naszych o istnieniu i przymiotach Boga; ale najlepiej się przekonamy o istnieniu Opatrzności, gdy przy dowodzeniu niniejszem zestawimy oba rzeczone sposoby.

Zapewne, że porządek istniejący na świecie wystarcza do udowodnienia istnienia jakiegoś wyższego rozumu, który to wszystko urządza. Ale granice wiedzy naszej nie dozwalają nam ogarnąć wszystkich zgodności wszechświata, a uczony, który nie zna Boga, nie zawsze może rozróżnić, czy ta zgodność, którą dostrzegamy, z konieczności przypuszcza plan z góry powzięty, czy też jest ona tylko poprostu mechanicznym wynikiem sił przyrody. Niemniej jednakże, świat nam przedstawia — jeśli nie w jestestwach prostych, to przynajmniej w jestestwach złożonych, zwłaszcza w organizmach żyjących, pewne kombinacye i pewien porządek, który dąży do celu widocznie z góry powziętego i który przypuszcza, że rozumny jakiś budowniczy wprawia w ruch ślepe siły, będące we wszechświecie. To też apologeci dowodzą istnienia Boga z istnienia nieskończenie mądrej Opatrzności, która przewodniczy porządkowi świata (ob. art. *Bóg).*

Również i cuda, proroctwa i wszelki współudział boży, okazujący się po za prawami natury, dowodzi istnienia Opatrzności; stwierdza on bowiem, że Bóg działa w świecie i osiąga w nim swe cele środkami, jakie mu się podobają; aczkolwiek wszakże rzeczywistość tych faktów jest niezawodna, jakeśmy to indziej udowodnili (ob. art. *Cuda*, *Kościół*, *Proroctwa)*, to jednak nie uwzględniają jej ci, co odrzucają prawdę, o którą nam tu chodzi.

Dobrze zatem będzie odwołać się nam do przyrodzonej naszej znajomości Boga i Jego przymiotów, aby powyższe dowody uzupełnić i okazać, że Opatrzność rozciąga się do wszystkiego tu na ziemi. I rzeczywiście, nie trudno udowodnić, że wszystko co istnieje, istnieje drogą stworzenia, którego Bóg jest sprawcą; łatwo również stwierdzić, że każde stworzenie zachowuje swe istnienie tylko przez wolę bożą, gdyż do tej woli należy oznaczać zarówno trwanie jak przymioty każdego jestestwa. To też można powiedzieć, że zachowywanie jestestw przez Boga równa się ciągłemu ich stwarzaniu. I istotnie, zależność stworzeń od swego Stwórcy nie jest mniejsza po stworzeniu, aniżeli była w chwili, kiedy one otrzymywały istnienie, a jeden i ten sam akt potęgi i woli bożej wyprowadził je z nicości i utrzymuje przy bycie. To też prawdą jest, że nic rzeczywistego nie wytwarza się w świecie, coby nie było skutkiem woli bożej; Ona to bowiem udziela i ustawicznie zachowuje swym stworzeniom wszystko to, co w nich stanowi siłę i działalność. Bóg zatem wykonywa całą swą zwierzchniczą władzę nad wszystkimi bytami i nad wszystkimi ich czynami, nawet najbardziej wolnymi, i to nie tylko w tem znaczeniu, że zakreśla prawa, jakich te byty trzymać się winny, lecz także w tem znaczeniu, że jest On przyczyną, sprawcą tego wszystkiego, co jest rzeczywiste w tych bytach i w ich czynnościach, i że On ułożył całość świata, włączając te ich czynności do swoich planów. Przy pomocy zatem swej Opatrzności, z pod której się nic nie usuwa, rządzi Bóg jestestwami nieżyjącemi i żyjącemi, istotami wolnemi, poszczególnymi ludami i całą ludzkością. To też „poznajemy Boga, powiada Bossuet *(Traité de Libre Arbitre*, ch. III) jako byt, który wie wszystko, który przewiduje wszystko, który opiekuje się wszystkiem, który czyni co chce ze swemi stworzeniami i do którego powinny się odnosić wszystkie wydarzenia świata. Gdyby się zaś w tym porządku Opatrzności bożej nie zawierały stworzenia wolne, to odejmowałoby się jej władzę prowadzenia tego, co jest najznakomitszego we wszechświecie, to jest stworzenia rozumne."

„Ale czyby nie można powiedzieć, że ta zależność istoty stworzonej powinna się rozciągać do samych tylko rzeczy, które są, nie zaś do sposobu i formy ich bycia?—Żadną miarą powiedzieć tego nie można; gdyż sposoby i formy bycia, w tem co w nich należy do samego bytu, muszą z konieczności pochodzić od pierwszego Bytu. Naprzykład, że ciało jakieś ma taki kształt lub że w takiej znajduje się pozycyi, to należy z pewnością do bytu; rzecz bowiem pewna, że ciało to ma taki układ, ponieważ zaś układ ten jest w niem czemś prawdziwem i rzeczywistem, przeto za swą pierwszą przyczynę powinien mieć ogólną przyczynę wszystkiego co jest.

„I gdy się mówi, że Bóg jest przyczyną wszystkiego co jest, to chcąc ograniczyć to zdanie do samych tylko substancyi z wyklu-

czeniem sposobów ich bycia, trzebaby powiedzieć, że w rzeczywistości tylko ciała pochodzą od Boga, ale nie ruchy tychże ciał, ani warunki ich bytu ani ich rozmaite urządzenia, które przecież stanowią cały porządek świata.

„Skoro zaś trzeba, aby istniał jakiś twórca tych warunków i tego urządzenia pewnych ciał, które tworzą gwiazdy i żywioły, to jakże można myśleć, żeby nie było potrzeba do tegoż samego twórcy odnosić warunków i urządzeń, które się dostrzega między ludźmi, to znaczy: ich towarzystwa, ich państwa, ich wzajemnych zależności, na czem przecież polega cały porządek rzeczy ludzkich?

„Tak więc sam rozum okazuje, że nie tylko każde jestestwo samo przez się istniejące, ale każdy porządek jestestw musi pochodzić od Boga, i że, tem bardziej jeszcze, porządek rzeczy ludzkich musi od Boga pochodzić, ponieważ bowiem stworzenia wolne są bezwątpienia najszlachetniejszą cząstką wszechświata, przeto najbardziej na to zasługują, aby Bóg niemi rządził.“

Tak więc, wszystko: zarówno prawa świata fizycznego, podług których gwiazdy poruszają się w przestrzeni, jak prawa rządzące tymi ruchami, przemiany i chemiczny skład ciał fizycznych, prawa rządzące rodzeniem się, rozwojem i zanikiem jednostek i gatunków w królestwie roślinnem i w królestwie zwierzęcem, instynkta, jakie podziwiamy w owadach, w ptakach i we wszystkich istotach żyjących, rozum ludzki, prawa, według których tworzą się nasze myśli i nasze wolne czyny, nasza wiedza, wynalazki, sztuka, nasze postępowanie, porządek społeczeństw, życie jednostek i stowarzyszeń, rozwój ludów, przechodzących po scenie świata, wyniesienie ludzkości do porządku nadprzyrodzonego, wcielenie Chrystusa Pana, Odkupienie nasze, postępowanie Kościoła przez wszystkie wieki, wieczna szczęśliwość wybranych, — słowem, wszystko jest na swój sposób spełnieniem najwyższej woli Wszechmocnego.

„Nie mówmy przeto, powiada Bossuet (*Discours sur l'Histoire universelle*, liv. III, ch. VIII), nie mówmy już więcej o przypadku, o losie, albo też mówmy o nim tylko, jako o nazwie, którą pokrywamy naszą niewiadomość. To co jest przypadkiem wobec naszych niepewnych zamiarów, jest uporządkowanym planem w zamiarze wyższym, to jest w tym zamiarze wiecznym, który ogarnia wszystkie przyczyny i wszystkie skutki w jednym i tym samym porządku rzeczy. Tym sposobem wszystko zmierza do jednego i tego samego celu.“

Wszędzie, gdzie tylko nie bierze udziału jakiś byt wolny, wszystko podlega prawom natury, a prawa te są tylko pewnym planem, jaki Bóg zakreślił światu materyalnemu. Wola uchyla się od tego tak bezwzględnego determinizmu; nie mniej jednakże w najbardziej nawet wolnych swych czynach tak dalece ulega ona skutecznemu wpływowi Boga, że wreszcie niechybnie czyni to, co Bóg przewidział.

Posłuchajmy jeszcze Bossuet'a, który był jakby opanowany myślą o Opatrzności (*ibid*): „Ten długi łańcuch poszczególnych przyczyn, który tworzy i rozbija państwa, zależy od tajemnych rozkazów boskiej Opatrzności. Z wysokości niebios dzierży Bóg wodze wszystkich królestw; wszystkie serca trzyma w swem ręku; raz wstrzymuje namiętności, to znów popuszcza im wędzideł i tym sposobem

porusza cały rodzaj ludzki. Jeśli chce czynić zdobywców, strachowi każe biedz przed nimi, a im samym i ich żołnierzom udziela ducha niepokonanej odwagi. Jeśli chce czynić prawodawców, posyła im ducha swej mądrości i przezorności; każe im zapobiegać nieszczęściom, państwu zagrażającym, i zakładać podwaliny publicznego spokoju. Zna mądrość ludzką nie daleko sięgającą; oświeca ją tedy, rozszerza jej widnokręgi, a potem pozostawia ją własnej jej niewiadomości; zaślepia ją, wywraca i miesza: wije się ona wówczas, miesza się i gubi w swych własnych subtelnościach, a własne jej ostrożności bywają nieraz jej matnią. Tym sposobem wykonywa Bóg swe straszne sądy podług zasad nieomylnej zawsze swej sprawiedliwości, On to przygotowywa skutki w przyczynach bardzo odległych i działa tak silnie, że skutki tego działania idą nadzwyczaj daleko! Taż sama też Opatrzność rozdziela ludziom łaski nadprzyrodzone, które ich do zbawienia prowadzą, wykonywa względem nich swą dobroć, miłosierdzie lub sprawiedliwość, a gdy przejdzie czas próby, karze grzeszników i wiecznie nagradza zasługi świętych. Ona to codziennie słucha modłów naszych, a swe zamiary i swe rozkazy objawia przez proroctwa, objawienia i cuda."

IV. *Jakim sposobem działanie Opatrzności zgadza się z działaniem stworzeń.*

Zachodzi pytanie, czy to działanie boże, które wszystkie rzeczy świata prowadzi, znosi tem samem działanie stworzeń? Powiedzieliśmy wyżej, że wielu tak sądziło. Niektórzy racyonaliści są zdania, że Opatrzność nie działa wówczas, gdy stworzenia działają; przeciwnie znów okkazyonaliści utrzymywali, że wszędzie, gdzie działa Opatrzność, przyczyny drugorzędne wobec niej znikają. Zwolennicy tych systemów, wyobraziwszy sobie rodzaj zatargu pomiędzy Bogiem a stworzeniami, przed sąd swój powołali obie strony i wydali wyrok, na mocy którego: racyonaliści zamknęli Opatrzność w ciasne granice i sprowadzali ją najczęściej do zupełnej niemocy, okkazyonaliści zaś obdzierali stworzenia z wszelkiej przyczynowości.

Dla odparcia tych teoryi dosyć będzie zauważyć, że Opatrzność objawia się zarówno w działaniu przyczyn drugorzędnych naturalnych, jak w dziełach nadprzyrodzonych, i że zatarg, jaki sobie wyobrażają niektórzy, wcale nie istnieje i istnieć nie może.

I rzeczywiście, w świecie rozróżnić możemy pięć rodzajów faktów: 1-o fakta naturalne, niezależne od wolnej woli stworzeń, 2-o fakta naturalne, zależne od wolnej woli każdej poszczególnej jednostki; 3-o zjawiska społeczne i wydarzenia historyczne, w których bierze udział wiele oddzielnych wól wolnych i przyczyn bezwolnych, 4-o skutki modłów, wysłuchanych przez Boga, 5-o cuda, objawienia i inne dzieła, których stworzenia nie mogą naturalnym sposobem wytworzyć, a których Bóg jest jedynym sprawcą.

1-o *Działanie Opatrzności w wydarzeniach naturalnych, które nie zależą od wolnej woli stworzeń.* — Zagadnienie to jest najłatwiejsze odnośnie do skutków naturalnych, nie podlegających wolnej woli stworzeń. Wszystkie te skutki wytwarzają się w sposób stały i zgodny z pewnemi określonemi prawami. Nauka przypisuje te skutki stworzeniom bezwolnym, których współudział jest koniecznym warunkiem urzeczywistnienia tych skutków.

Wprawdzie Malebranche i okkazyonaliści przeczyli, aby stworzenia były rzeczywiście przyczynami tych skutków, ale błąd ten już dawno przed tem odparł św. Tomasz z Akwinu. Ponieważ substancya stworzeń posiada istnienie rzeczywiste, aczkolwiek od Boga zależne, a także, ponieważ stworzenia te działają tylko przez tę siłę, jaką otrzymują od Boga i przez Jego współudział, nadto jeszcze, ponieważ wszystkie czynności stworzeń wchodzą w zakres planu, jaki Bóg od wieków powziął i jaki przez te stworzenia i razem z niemi urzeczywistnia, przeto też i działalność ich nie mniej jest rzeczywista i skuteczna.

Po tem wszystkiem zaś niepodobna zrozumieć, jak można w tych prawach przyrody szukać zarzutu przeciw Opatrzności boskiej, prawa te bowiem są wyrazem pewnego opatrznościowego planu, zakreślonego jestestwom, od praw tych zależnym. Niepodobna zrozumieć, jak można sądzić, aby nauka nasza nie zgadzała się z odkryciami nowożytnej wiedzy, wówczas gdy rzeczone odkrycia mogą nas tylko jeszcze bardziej wtajemniczyć w znajomość tego przedziwnego planu.

Napróżno również przeciwstawiają nam ryzykowne teorye ewolucyonizmu i transformizmu (ob. te art.); albowiem gdyby one nawet były udowodnione, to i w takim razie jeszcze znaczyłoby to tylko, że one wyrażają pewne prawa, jakie Bóg wszechświatu zakreślił.

Jakikolwiek przeto byłby rozwój zjawisk tego świata, Opatrzność jest dogmatem, który koniecznie przyjąć trzeba; albowiem rozwój rzeczony zależy od wolnych postanowień, jakie Bóg od wieków wydał, a jakie stworzenia, z wszelkiego rozumu obrane, bezwiednie wykonywają.

2-o *Działanie Opatrzności w wolnych postanowieniach jednostek.* — Wolne czyny ludzkie również ulegają Opatrzności boskiej i wchodzą w odwieczny plan, jaki Bóg sobie zakreślił. Z tego zaś rozmaici heretycy wnioskowali, że czyny te nie są wolne; atoli, nauka katolicka zawsze utrzymywała, że współudział Boga i wiecznych Jego wyroków pozostawia albo raczej daje tym czynom ludzkim całkowitą wolność. „Nic, powiada Bossuet (*Traité du libre arbitre* ch. IV), nie może nas upoważniać do powątpiewania o tych dwóch ważnych prawdach, gdyż i jedną i drugą udowadniają takie dane, którym przeczyć nie możemy. Ktokolwiek bowiem zna Boga, nie może wątpić, aby Opatrzność Jego, zarówno jak wszechwiedza, nie rozciągała się do wszystkiego; i ktokolwiek zastanowi się nieco nad sobą samym, z taką widocznością pozna swą wolność, że nic nie zdoła przyćmić pojęcia i uczucia, jakie o tej wolności swej posiada; i jasno widzieć będzie, że dwie te rzeczy: wolność woli i Opatrzność Boga, na tak koniecznych przyczynach oparte, nie mogą jedna drugiej niweczyć... Zamiast zatem niweczyć jedną przez drugą, powinniśmy tak prowadzić nasze myśli, aby nic nie zaciemniało odrębnego bardzo pojęcia, jakie o każdej z nich posiadamy. I nie należałoby się dziwić, gdybyśmy ich nie umieli bardzo dobrze godzić ze sobą. Pochodziłoby to bowiem stąd, że nie znalibyśmy sposobu, w jaki Bóg prowadzi wolność naszą,—rzecz, która nie nas, lecz Jego dotyczy, i której sekret mógł Pan Bóg sobie zastrzedz, nie czyniąc nam przez to krzywdy.“

Sekret ten jest tajemnicą, na którą starały się rzucić pewne światło dwa sławne systemy teologiczne: Tomistów i Molinistów. Podług Tomistów, Bóg porusza naszą wolę w czynie wolnym, nie czyniąc go wszakże koniecznym; podług molinistów zaś, Bóg, aby osiągnąć swe cele, przy zarządzie wszystkiemi rzeczami świata bierze na uwagę usposobienie naszej woli, które zna, i wolne tej woli postanowienia, które od wieków przewiduje, sam bowiem zostaje po za granicami czasu, a przyszłość, obecność i przeszłość są dlań czemś jednem i tem samem.

Wszelako ani jeden ani drugi system nie rozwiązuje trudności całkowicie:

Uznajemy więc, że trudność ta istnieje, ale wcale nie mówimy, aby nauka o Opatrzności sprzeciwiała się nauce o wolności; mówimy, że nie wiemy, jak się te dwie nauki ze sobą zgadzają, a tajemnicę tę zaliczamy do rzędu tych, które nas wstrzymują, gdy chcemy powiedzieć ostatnie słowo o prawdach najbardziej udowodnionych.

Bossuet, wyliczywszy mnóstwo prawd, których pewne strony są oczywiste i w pełnem przedstawiają się świetle, a z których inne pozostają w cieniu, w ten sposób kończy: „Kiedy się zabieramy do rozumowania, powinniśmy naprzód przyjąć za rzecz niewątpliwą, że możemy w sposób bardzo pewny poznać wiele rzeczy takich, w których jednak nie rozumiemy wszystkich wzajemnych zależności i wszystkich następstw. Stąd-to idzie owa pierwsza zasada logiki, że nigdy nie trzeba porzucać prawd raz już poznanych, jakakolwiek zdarzałaby się trudność przy ich godzeniu ze sobą; ale przeciwnie, trzeba zawsze, że tak powiem, silnie dzierżyć jakoby dwa końce łańcucha, aczkolwiek nie zawsze dostrzega się środka, którędy pośrednie ogniwa jego przechodzą“ *(Ibid).*

3-o *Działanie Opatrzności w zjawiskach społecznych i w wypadkach historycznych, w których zbiega się mnóstwo wól i innych przyczyn.* — Skoro Bóg może wpleść wolne czyny każdej poszczególe jednostki w swój plan opatrznościowy, który kieruje rozwojem wszechświata, to o ileż Mu jest możliwsze wciągnięcie w tenże plan wszystkich wypadków i wszystkich zjawisk społecznych, tworzących wątek historyi ludów i ludzkości! Wszak nawet politycy ludzcy, których wzrok w porównaniu z nieskończoną wiedzą bożą tak niedaleko sięga, też same wypadki umieją przewidzieć i takowe prowadzić! Zaś przyczyną tych wypadków bywa zazwyczaj wielka ilość wól wolnych, a w tłumie największa ilość składających go jednostek niewątpliwie ulegnie namiętnościom, jakie tym tłumem miotają, albo jakie umiano w sercu tych jednostek rozbudzić.

Niesłusznie zatem przeciwnicy nasi oskarżają historyków katolickich o fatalizm historyczny dla tego, że ci pragmatyczni historycy widzą w dziejach narodów spełnienie się zamiarów bożych. Niesłusznie również przypuszczają niekiedy, że katolicka nauka, która Bogu przypisuje kierownictwo państw i narodów, wymaga aby Bóg w każdej chwili współdziałał celem nadania wypadkom innego biegu, niż ten, jaki-by one miały wskutek połączonego działania wolnej woli ludzkiej i warunków, w jakich się ta wola dokonywała, jako też, aby Bóg sprowadzał z drogi osobistości historyczne i ludy, którymi wypadki te rządzą. Bóg, który od wie-

ków zna usposobienie ludzi i najtajemniejsze ich myśli, dla którego najbardziej powikłane rachuby polityków są prostą igraszką, Bóg ten, powiadam, może urzeczywistniać w dziejach swe plany, dozwalając ludziom działać podług ich namiętności i upodobań, i prowadząc ich nieomylnie do swego celu po tych drogach, na które sposobem naturalnym wprowadzają ich wypadki. Opatrzność zatem nie więcej zmusza Boga do bardziej bezpośredniego wdawania się w rozwój ludzkości, aniżeli w rozwój systemu słonecznego. Wszak Bóg nadał prawa ludzkości tak samo, jak je nadał gwiazdom; tak samo rozłożył wszystkie okoliczności, w których miał kazać rodzić się, żyć i umierać zdobywcom, prawodawcom, filozofom, uczonym, tym wszystkim, którzy mieli wejść do łona społeczeństw i utworzyć ludy, mające się spierać o posiadanie ziemi, jak przygotował wszystkie żywioły, które miały dostarczyć materyi ciałom niebieskim, i planet systemowi słonecznemu. Nic więc nie przeszkadzało Bogu oznaczyć już z góry rozwoju ludzkości i pochodu planet. Ludzie tylko sami wykonywają plany boże swobodnie, podczas gdy materya spełnia je bezwolnie. To też, jakkolwiek niekiedy inaczej wdaje się Bóg w rozwój świata, to przecież najczęściej rządzi On narodami przez prawa raz tylko ustanowione. Nikt się temu dziwić nie będzie, gdy przeczyta to, cośmy powiedzieli o sposobie, w jaki Bóg zwykł wysłuchiwać nasze modły (ob. ar. *Modlitwa)*, i gdy sobie przypomni, że podług nauki katolickiej Bóg udziela Kościołowi najprzedziwniejszy z jego przywilejów, przywilej nieomylności, nie przez żaden cudowny współudział, lecz przez prostą tylko asystencyę, dozwalającą działać przyczynom naturalnym, wszystko urządzającą w ten sposób, aby niedopuścić błędu w nauczaniu papieża i ogółu biskupów. Ci co badają filozofię historyi, ekonomię polityczną i nauki społeczne, mogli odkryć pewne prawa życia społeczeństw, plemion, ludów i ludzkości całej; a te właśnie prawa były tylko wyrazem opatrznościowego planu bożego.

4. *Opatrzność boża i skuteczność modlitwy.* Wszystkie nasze prośby bierze Bóg na uwagę w planie, podług którego świat się rozwija. Zarzuty podnoszone w przedmiocie skuteczności modlitwy podajemy w oddzielnym artykule *Modlitwa.*

5. *Działanie Opatrzności w cudach, w objawieniach, w proroctwach i w tym podobnych nadprzyrodzonych dziełach.* — Dzieła te wytwarza Bóg bez żadnego współudziału przyczyn drugorzędnych. W innych miejscach „Słownika“ udowadniamy (ob. art. *Cuda)*, że nadprzyrodzone te dzieła są możliwe i że się doskonale zgadzają z przymiotami i z innemi dziełami bożemi.

Przeto ograniczymy się tu tylko na zaznaczeniu, że dzieła nadprzyrodzone wchodzą w plan opatrznościowy, jaki Bóg powziął od wszystkich wieków. Nawet pierwsze miejsce zajmują w nim one, gdyż Bóg powołał wszystkich ludzi do celu nadprzyrodzonego. To też podług słów św. Pawła, Bóg czyni wszystko dla swoich wybranych. Dla tego to naród żydowski i Kościół katolicki pomimo maluczkich środków materyalnych, zajmują tak wielkie miejsce w dziejach świata. Nic dziwnego przeto, że podług objawień, uczynionych prorokom, wyniósł Bóg a potem zdruzgotał olbrzymie monarchie, aby zachować lud izraelski i aby przygotować pod zasiew Ewangelii kraje, które tęż Ewangelię naprzód przyjąć miały.

II. *Czy niema nic dobrego na tym świecie i jakim sposobem istnienie złego zgadza się z działaniem najlepszej Opatrzności?*

1. *Zagadnienie o istnieniu złego na świecie.*

Nic uchylić się nie może od działania Opatrzności, jakeśmy to wyżej okazali. Nadto, Pan Bóg stworzył i zachowuje świat jedynie dla zadośćuczynienia swej dobroci i dla udzielenia stworzeniom skończonym czegoś z tych dóbr, jakie się znajdują w Jego nieskończonej istocie (ob. art „Stworzenie"). Zdaje się zaś, że z tych zasad wnioskować można, iż tu na świecie wszystko jest dobre, i że złe istnieć tu nie może.

Na nieszczęście, dane doświadczenia nie zgadzają się z wnioskiem tego rozumowania. Złe pod tysiącznemi postaciami istnieje na świecie. Nie mówimy tu o złem, które nazwano *metafizycznem* i które polega na braku doskonałości bezwzględnej u stworzeń: ale brak ten nie jest złem w stworzeniach, z natury swej ograniczonych, byłby on złem tylko w Bogu. To też zdrowy rozum ludzki złego metafizycznego nie zalicza do nieszczęść prawdziwych. Ale złe, które jest prawdziwym brakiem, którego rzeczywistość cały świat uznaje, przedstawia się nam pod bardzo wielu i rozlicznemi postaciami. Złem tem są u wszystkich jestestw niedoskonałości, które im nie dozwalają odpowiadać ich celowi; u jestestw obdarzonych wrażliwością jest-to boleść; u jestestw rozumnych i wolnych jest-to grzech czyli pogwałcenie obowiązku; złem tem jest bardziej jeszcze pewien rozdział zadowolnienia lub cierpienia, nieodpowiednich do zasługi jednostek, społeczeństw i narodów.

II. *Błędne rozwiązania powyższego zagadnienia.*

Ten widok złego, które przeszkadza szerzeniu się dobrego w świecie, był powodem do myślenia wielu sektom, że Bóg nie jest jedynym pierwszym początkiem wszystkich rzeczy. Po za Bogiem przeto wymyśliły one jakiś pierwiastek wieczny, któremu przypisywały wytworzenie się złego. Do takich teoryi należy *dualizm* wyznawany przez *manichejczyków*.

Poczucie niezliczonych cierpień, przepełniających istnienie zwierząt i ludzi, dało początek innemu dziwaczniejszemu jeszcze błędowi, *pessymizmowi*. Nauka ta, oddawna sformułowana przez buddyzm, znalazła zwolenników pomiędzy współczesnymi filozofami w Niemczech. Poświęcamy mu też artykuł odrębny. (Ob. art. „Pessymizm"). Tu zaś wystarczy powiedzieć, że teorya pessymizmu uważa, iż ogół cierpień, doświadczanych w świecie, jest nieskończenie większy, aniżeli ogół pomyślności, stanowiących wątek istnienia bytów. A zatem, zdaniem pessymistów, istnienie ma być złem, a pierwiastek wszechrzeczy miał dać to istnienie dla unieszczęśliwienia tych bytów, nie zaś dla okazania im swej dobroci.

Przeciwnie znów, podług zdania *optymistów*, świat ma być możliwie dobry, ze względu na to, że mądrość Boga skłania Go do włożenia we wszechświat wszelkiej doskonałości i wszystkiego dobra, jakie stworzenia przyjąć są zdolne. Naukę tę wygłaszał Leibnitz, a i pomiędzy współczesnymi filozofami znajdujemy jej zwolenników: Franciszek Bouillier, napisawszy poprzednio jej obronę w *Dictionaire des sciences philosophiques*, art. *Optimisme*, takie daje jej streszczenie: „Jako w najwyższym stopniu mądry, a jedno-

cześnie w najwyższym stopniu potężny, Bóg nie może nie czynić najlepiej; świat przeto, jako dzieło rąk Jego, powinien być najlepszy ze wszystkich możliwych światów. Ale ten najlepszy ze światów, względem którego Bóg swą wolę objawia, jest najlepszy pod względem całości rzeczy, a nie pod względem szczegółów tychże, najlepszy ze względu na wszechświat, nie zaś ze względu na oddzielne światy lub na oddzielne gatunki bytów; jest on najlepszy nie w odniesieniu do stworzenia takiego, jakiem ono jest, lecz do takiego, jakiem ono bezustannie się staje, łącznie ze wszystkiemi nieokreślonemi postępami, których zarodek świat ten w sobie zawiera. Uważać dzisiejszy świat za najlepszy, stały i nieporuszony, byłoby-to kłaść granice wszechmocy Bożej; Boga godzien jest jedynie ten tylko najlepszy ze światów, którego żaden stopień doskonałości, żaden stopień czasu lub przestrzeni nie ogranicza."

Również i Malebranche sądził, że świat stworzony przez Boga, powinien być możliwie najlepszy, ale ten oratoryański filozof wyprowadzał tę najwyższą doskonałość z wcielenia Syna Bożego, to znaczy ze źródła nadprzyrodzonego.

III. *Prawdziwe rozwiązanie powyższego zagadnienia.*

Powiedzieliśmy już indziej (ob. art. *Bóg*, *Stworzenie)*, że wieczny pierwiastek rzeczy jest jedyny, i że tem samem odrzucić trzeba dualizm manichejczyków; do tego jeszcze dodajemy, iż powszechnie przyjęta w Kościele katolickim nauka powiada, że w rzeczywistości świat jest dobry, ale że nie jest możliwie najlepszy, a zwłaszcza, że Bóg, gdy postanowił go stworzyć, w mnóstwie stworzeń możliwych miał wolność wyboru tych, które Mu się podobało powołać do bytu.

IV. *Dowody, że świat nie musi być możliwie najlepszy.*

1 dowód. Udowadniamy w artykule *Stworzenie*, że Bóg wyprowadził świat z nicości, nie będąc do tego żadną koniecznością zmuszonym, i że dla wytłómaczenia aktu stworzenia wystarcza, aby stworzenie otrzymało cząstkę jakąś bytu stworzonego..., powiedzieliśmy bowiem, że każda cząstka bytu stworzonego jest sama w sobie dobra.

2. *Zarzut optymistów.* W imię optymizmu Leibnitza, Franciszek Bouillier stawia taki zarzut nauce o zupełnej wolności Boga w wyborze jestestw mniej lub więcej dobrych, jakie stworzyć postanowił. „Nauka ta, rzecze on, *(ibid.)*, formą tylko się różni od indyferentnej wolności Duns Scota, i do tych samych zupełnie dochodzi wniosków. I istotnie, niemasz środka pomiędzy optymizmem, a wolnością indyferentną ze wszystkiemi jej nadużyciami. Jeśli nie istnieje świat lepszy ze stanowiska woli bożej, to stąd bezpośrednio wynika, że wola boża jest obojętna wobec wszelkich pobudek, i że przy każdej sposobności może ona się jednakowo decydować za lub przeciw. A zatem, wszelki wzgląd na przyczynę celową, na porządek i mądrość, musi bezwzględnie ustąpić nietylko w fizyce, ale także w metafizyce, albowiem nic nas nie zapewnia, że Bóg przełożył to, co mądrzejsze, nad to co mniej mądre, i porządek nad nieporządek. Trzeba będzie wierzyć, że Pan Bóg mógł i że jeszcze może czynić coś wręcz przeciwnego temu, co czynił, zmieniać złe w dobre i błąd w prawdę."

3. *Odpowiedź na zarzut optymistów.*

Odpowiadamy tedy, że aczkolwiek Bóg podług swego upodobania stworzył wszystkie jestestwa, nie mógł przecież uczynić tego, co jest samo w sobie niemożliwe lub sprzeczne; a tem samem że są pewne prawa, od których nie mógł uwolnić stworzeń; są to zaś te prawa, które wynikają z samej istoty boskiej, z zasady, że jedna i ta sama rzecz nie może jednocześnie być i nie być.

Na mocy tej zasady wszystkie stworzenia powinny się znajdować w zależności od Boga; albowiem być stworzonym, znaczy tyle, co otrzymać istnienie, zależne od woli bożej. Na mocy tejże samej zasady przeciwieństwa, wszystkie stworzenia powinny posiadać cząstkę istnienia czyli dobrego; to bowiem, co nie jest czemś, istnieć nie może. Wreszcie, zawsze na podstawie tejże samej zasady, każde stworzenie powinno dopóty zachować swe istotowe własności, dopóki mu Bóg zachowuje istnienie; nie może ono bowiem postradać tych przymiotów, nie przestając jednocześnie istnieć. Dla tego to właśnie Bóg w stworzeniu rzeczy nie może zmieniać złego w dobre, ani błędu w prawdę.

Te są więc prawa, jakich Bóg, nawet zdaniem Duns Scota, z konieczności się trzyma w wytwarzaniu i w zachowaniu świata. Ale prawa te stosują się jednakowo do wszystkich bytów możliwych, do lepszych zarówno jak do mniej dobrych, a tem samem wolno było Bogu pozostawić lepsze byty w nicości, a dać istnienie bytom mniej dobrym. Mógł zatem Pan Bóg wytworzyć świat, na którym byłoby mniej bytów, a tem samem i mniej doskonałości, aniżeli na naszym dzisiejszym świecie. Pan Bóg nie potrzebuje stworzeń, albowiem w pełni swej własnej istoty znajduje On wyraz i zaspokojenie wszystkich swych przymiotów.

Mądrość Boga okazuje Mu wszystkie światy możliwe; wszechmoc dozwala Mu urzeczywistnić te, które chce; z pomiędzy zaś tych wszystkich światów podobało mu się stworzyć świat nasz. Nie sądźmy atoli, aby zewnętrzne dzieła boże dawały nam miarę mądrości i potęgi bożej, gdyż to, co skończone, nie może stanowić miary tego, co nieskończone. Jednakże, gdyby nasz świat był możliwie najlepszy, gdyby on się w taki sposób narzucał twórczej woli bożej, że ona-by nie mogła stworzyć lepszego odeń świata, wówczas świat dzisiejszy dawałby miarę mądrości i potęgi bożej; takie zaś twierdzenie prowadziłoby nas do zdania, że świat dzisiejszy nie jest mniej nieskończony ani mniej konieczny, niż Bóg; tak rozumiany optymizm otwierałby wrota panteizmowi.

Dla tych samych właśnie względów nie narzucało się Bogu wcielenie, jako nieodzowne uzupełnienie doskonałości stworzeń; to też optymizm Malebranche'a sprzeciwia się nauce teologii katolickiej.

V. *Dowody, że świat jest dobry, pomimo złego, jakie się na nim spotyka.*

1. *Pierwsze źródło doskonałości: rozmaitość i wzajemna zależność jestestw.* — Bóg mógł stworzyć jeden tylko byt nie podlegający zmianom; mógłby również stworzyć jestestwa bez wzajemnego oddziaływania jednych na drugie. W takiem stworzeniu nie byłoby wcale porządku, gdyż porządek przypuszcza jedność w rozmaitości; ale też nie byłoby i nieporządku, gdyż nieporządek bywa tyl-

ko tam, gdzie powinien istnieć porządek. Bóg atoli postanowił wytworzyć swe stworzenia w innych warunkach: chciał mianowicie udzielić nietylko bytu, ale nadto zdolności rozwijania się i oddziaływania na inne byty. Jednocześnie zaś chcąc udzielić stworzeniom bardzo tylko ograniczony współudział w swych doskonałościach i w swej władzy, rozmnożył je aż do wyrobienia wielu rozlicznych gatunków, a każdy gatunek ubogacił mnóstwem osobników, które w jestestwach żyjących przechodzą przez szereg przemian. W ten sposób, gdy każde jestestwo odsłania nam cośkolwiek z doskonałości i mocy bożej, to rozum i mądrość boża objawiają się przedewszystkiem w cudownych skutkach, wynikających ze skombinowanych działań tych jestestw rozlicznych. Brak nam tu miejsca na uwydatnienie wszystkich zgodności stworzenia. Dobrze jednak będzie przypomnieć niektóre przynajmniej z tych cudów, a później wyjaśnić, skąd pochodzi złe na tym świecie.

Stworzenia, przed naszemi oczyma rozrzucone, tworzą cztery królestwa, jedne względem drugich podporządkowane, i w ten sposób zgodnie zestawione, że jestestwa wyższe ze swemi odrębnemi własnościami łączą własności, wspólne wszystkim przedstawicielom królestw niższych. Cztery te królestwa są-to: królestwo mineralne, złożone z jestestw, pozbawionych władzy rozwijania się, a tem samem i życia; królestwo roślinne, złożone z jestestw żyjących, które się rozwijają, ale są obrane z wszelkiego czucia; królestwo zwierzęce, złożone z istot żyjących i czujących, ale nie mających rozumu i wolności; królestwo ludzkie, złożone z istot żyjących, czujących, rozumnych i wolnych; przedstawiciele tego ostatniego królestwa obdarzeni są władzą, rozciągającą się do wszystkiego: rozporządzają oni siłami natury prawie podług swego upodobania; zdolni są poznać Boga i Jego nieskończone przymioty, mają nawet moc uchylenia się od praw sprawiedliwości i cnoty, jakie im są nadane, tak iż działając swobodnie, są prawdziwą przyczyną tego dobrego, jakie czynią. Nadto, wiara nas uczy, że ponad tem królestwem ludzkiem istnieją hierarchie anielskie, z duchów czystych złożone. Taż sama wiara nam mówi, że stworzenia rozumne i wolne, ludzie i aniołowie, powołane są do życia nadprzyrodzonego, będącego pewnym tajemniczym współudziałem w życiu samego Boga, i stanowiącego odrębny porządek po nad porządkiem rzeczy naturalnym.

Otóż wszystkie jestestwa, wchodzące w skład wzmiankowanych wielkich podziałów, w ten sposób oddziaływają wzajemnie jedne na drugie, że stworzenia, które się zdają być więcej wydziedziczonemi, biorą udział w dziełach tych stworzeń, które zajmują pierwszy szereg, jako też, że istoty najdoskonalsze mogą się rozwijać tylko przy współudziale istot najmniej doskonałych. Tak więc roślina może żyć tylko przyswajając sobie substancye roślin i innych zwierząt; człowiek potrzebuje ciała, podobnego do ciała zwierząt, aby dusza jego rozumowała i swobodnie coś postanawiała; nadprzyrodzone życie łaski zaszczepia się na przyrodzonem życiu naszem i życia tego pierwiastki przekształca, wcale ich nie niwecząc. Światło, nie będące samo z siebie substancyą, lecz zwykłą przypadkową własnością porządku materyalnego, działa na wzrok nasz i stawia nas w pewnej łączności z gwiazdami, krążącemi w nieskończonej odległości od ziemi. Tym więc sposobem, jestestwa i przyczyny naj-

bardziej nieznaczne zajmują przez skutki swe doniosłe miejsce w największych dziełach stworzenia; i pomimo ich gry nieustannej i bardzo urozmaiconej, wszystkie te przyczyny z przedziwną jednością harmonizują ze sobą, tak iż sprowadzają rzeczy dziwne, których my sami świadkami jesteśmy.

W planie tym jestestwami, wytwarzającemi bezpośrednio dzieła najdoskonalsze, są te jestestwa, które spożytkowują współudział największej ilości przyczyn drugorzędnych, a ponieważ rzeczone dzieła najdoskonalsze są celem tych jestestw, przeto jestestwa wyższe znajdują w tych przyczynach drugorzędnych liczne nieodzowne dla się środki osiągnięcia swego celu. To też nie bez podstawy sformułowali filozofowie pozytywistowscy to prawo: że jestestwa są doskonałe ze względu na rozliczność ich zdolności, władz i organów ciała. Wprawdzie doskonałość działań jakiegoś jestestwa stworzonego nie wynika jeszcze z samego faktu złożoności tych działań, gdyż najdoskonalsze nasze działania, jak np. nasze sądy i nasze czyny wolne są względnie bardzo proste, i wytwarzają się tylko przez rozumną stronę naszej duszy; ale świat nasz tak już jest urobiony, że wielka ilość przyczyn przygotowuje działania najdoskonalsze i działań tych bywa warunkiem: stąd wynika, że jestestwa najdoskonalsze bywają zazwyczaj w ten sposób zorganizowane, że ulegają działaniu największej ilości przyczyn. Innemi słowy, ponieważ cel stworzeń wyższych w naszym świecie widzialnym jest doskonalszy, przeto Bóg dał im większą ilość środków do osiągnięcia tego celu; dla tego też musiał Bóg uzbroić je w liczniejsze zdolności. To też człowiek, który jest na ziemi królem stworzenia, znajduje w rozumie swym środki, dozwalające mu spożytkować wszystkie siły, jakie nasza ziemia w sobie ukrywa. Stąd się bierze ów nieustanny a wciąż wzrastający postęp w zakresie przemysłu i wynalazków.

2-o. *Drugie źródło doskonałości: stałość praw natury.*

Innem źródłem doskonałości dla naszego świata, świata takiego, jaki Bóg stworzył, jest stałość praw natury w jestestwach pozbawionych rozumu.

Dzięki tej stałości jesteśmy pewni, że wszędzie i zawsze w tych samych okolicznościach powtórzą się te same zjawiska. Stałość ta daje nam możność przewidzenia tych skutków, jakie się zrodzą z pewnych sił w grę wprowadzonych przez przyrodę albo przez naszą pomysłowość; stałość ta dozwala nam uniknąć grożących nam niebezpieczeństw i podbić wszystkie żyjące i nieożywione jestestwa pod naszą wolę.

Stałość ta również nie jest bez pewnej korzyści dla życia i zachowania zwierząt; jakkolwiek bowiem ślepy instynkt niemi rządzi, i jakkolwiek ulegają one tylko podnietom przyjemności lub cierpienia, to jednak pamięć ich przypomina im wygody, jakie ta lub owa przyczyna im przyniosła. Uciekają więc lub unikają tej przyczyny, względnie do tego, czy ona im przyniosła cierpienie lub przyjemność; otóż, ponieważ prawa natury są stałe i ta sama przyczyna wytwarza zawsze te same skutki, przeto zwierzęta rzeczone w tych czysto zmysłowych poddawaniach ze strony pamięci i w nawyknieniach, jakie te ponawiane poddawania w nich wytworzyły, znajdują bardzo poważne środki zachowania siebie samych i swoich gatunków.

Również łatwo zrozumieć, że ponieważ rośliny przymocowane

są do ziemi, z której wyrosły, i że tem samem nie mogą iść gdzie indziej szukać pomyślniejszych dla swego życia i rozwoju warunków, przeto niemniej od innych stworzeń potrzebują one, aby te pomyślne warunki zapewniała im stałość naturalnych własności środowiska, w jakiem się one rozwijają.

Tak więc stałość praw natury, nie mniej jak rozmaitość jestestw, przyczynia się do omawianej doskonałości świata; dzięki bowiem tej rozmaitości i tej stałości, jestestwa wyższe znajdują w jestestwach niższych nieodzowne pomoce do osiągnięcia swego celu.

3-o. *Trzecie źródło doskonałości: uczuciowość człowieka i zwierzęcia.* — Oprócz złożoności organów ciała i ich środków poznawania, potrzeba było tym jestestwom wyższym pewnej odrębnej zdolności, któraby je skłaniała do unikania tego, co je oddala od ich celu, i do poszukiwania tego, co je do celu rzeczonego zbliża. Tą odrębną zdolnością jest u zwierząt wrażliwość albo czucie, (*appetitus sensitivus*), które im pozwala doświadczać przyjemności lub boleści w miarę, jak przedmioty, z którymi te zwierzęta mają jakąkolwiek łączność, odpowiadają lub nie odpowiadają ich potrzebom.

4-o. *Czwarte źródło doskonałości: rozum i wolna wola człowieka.* Do wrażliwości czyli czucia dołącza się u człowieka rozum i wolna wola. Wolna wola stawia nas ponad podnietami naszej wrażliwości i dozwala nam działać podług danych naszego rozumu. Dzięki wolnej woli naszej unikamy determinizmu, ciążącego nad wszystkiemi jestestwami; zmuszamy je do służenia naszym celom podług własnego upodobania, i wreszcie sami działamy z tą całkowitą niezależnością, która wszystkim czynom naszym nadaje wartość moralną, jakiej nigdy posiadać nie będą dzieła, wynikające z fatalistycznej gry ślepych sił natury. Tak więc nasze czyny cnotliwe stają się zasługującymi, i dają nam prawo do szczęścia. Z tego wynika, że błogosławiona nieśmiertelność, jaką cieszyć się będą święci, będzie nie tylko nadprzyrodzonem dziełem Boga, ale także dziełem rąk ich własnych i koroną należną ich cnocie.

5-o. *Zło rodzi się głównie z tych czterech źródeł doskonałości świata.* — Doskonałość zatem rozmaitych jestestw, z których jest świat urobiony, z czterech głównie pochodzi przyczyn: 1-o z różnorodności i wzajemnej zależności jestestw; 2-o ze stałości praw natury; 3-o z czucia czyli wrażliwości zwierząt; 4-o z rozumu i wolnej woli człowieka. Ze stałości-to praw natury i z wzajemnej zależności stworzeń wynikają zarówno owe potworności, niekształtności, choroby, wytwarzające się w niektórych jestestwach, jak trzęsienia ziemi, wylewy, burze, pożary i wszelkiego rodzaju katastrofy, w których życie człowieka i jego szczęście bywa składane w ofierze działaniu sił ślepych, którym tenże człowiek oprzeć się nie może. Wrażliwość-to czyli czucie zwierząt jest źródłem boleści, bez której sama śmierć nawet musiałaby być uważana jako zakończenie się dóbr życia, nie zaś jako zło we właściwem jego znaczeniu. Wreszcie, wyższa-to część naszej duszy sądami swymi, źle rozjaśnionymi i postanowieniami zanadto niezależnemi, wtrąca nas w błędy i w grzechy.

Ponieważ więc te przyczyny są źródłem doskonałości świata, a zwłaszcza człowieka, będącego najszlachetniejszym jego mieszkańcem, ponieważ przyczyny te wytwarzają dobra bez porównania wię-

ksze, aniżeli zło jakie z nich wynika, przeto, chcieć te przyczyny ze świata usuwać znaczyłoby to olbrzymio temuż światu szkodzić.

Dobrą się zatem okazuje Opatrzność, że je podtrzymuje nawet wówczas, gdy skutki ich są szkodliwe niektórym poszczególnym jestestwom.

6-o. *Zło jest źródłem wielu dóbr wielkich.* — Zresztą, wszystko na świecie jest tak zgodnie ułożone, że niemasz jednego odrębnego złego, z któregoby nie wynikało jakieś dobro większe aniżeli to, którego to zło jest brakiem. Niewiadomość nasza nie dozwala nam często tego zrozumieć, ale jasno to dostrzegamy wszędzie tam, gdzie naukowe badania rzuciły jakiekolwiek światło.

Niepodobna wątpić o tem w odniesieniu do świata materyalnego. Widzieliśmy wyżej, że bez stałości praw natury zarówno człowiek jak zwierzęta żyćby nie mogły. Gdy nieubłagane skutki tych praw gubią jakieś jestestwo żyjące, gdy pozbawiają je jakiegoś organu ciała albo jakichkolwiek pociech, to pozbawiają one to jestestwo tylko dóbr, jakie ono zawdzięczało tym samym prawom. Dodajmy nadto, że strach przed niebezpieczeństwami, jakiemi natura fizyczna nam grozi, bywa jedną z najskuteczniejszych podniet wiedzy i przemysłu ludzkiego. Gdyby Bóg chciał od dziś przerobić nasz świat, gdyby w ten sposób obliczał skutki praw przez się ustanowionych, aby człowiek z ich strony nie miał nic do cierpienia, wówczas człowiek otoczony wszelkiem bezpieczeństwem, nie omieszkałby postradać wszystkich zysków, jakie zawdzięcza działaniu swego rozumu, a niebawem ujrzanoby całą ludzkość pogrążoną w najzupełniejszej niewiadomości, w najbezwstydniejszej gnuśności i w najbardziej upokarzającej niemoralności.

Tak samo również i dla tych samych powodów boleść, połączona z pozbawieniem dóbr porządku zmysłowego, bywa przyczyną naszej działalności i naszej duchowej wielkości. To też nawet wówczas, gdyby ogół boleści jestestw żyjących był większy, aniżeli ogół ich przyjemności, boleść byłaby jeszcze dobra, gdyż ona jest warunkiem dóbr wyższych, aniżeli dobra porządku zmysłowego. Ale przyjemność zajmuje we wszystkich istnieniach miejsce daleko znaczniejsze, aniżeli boleść (ob. art. *Pessymizm*). Prócz tego u człowieka boleść, znoszona przez cnotę... otrzymuje z tego tytułu taką wartość, która z boleści tej czyni jedno z największych dóbr tego świata.

Błąd jest tak samo jak boleść źródłem dobrego. Obawa pomylenia się pobudza uwagę naszą i podnieca nas do poszukiwania prawdy.

Sam tylko grzech czyli zło moralne nie może nam bezpośrednio dostarczyć żadnych korzyści; ale taki jest warunek dobra największego ze wszystkich, albowiem możność grzeszenia jest następstwem wolnej woli naszej, dzięki której najlichszy z ludzi jest panem swych czynów, spełnia cnotę, zasługuje na życie wieczne i przyczynia Bogu więcej chwały, aniżeli wszystkie razem stworzenia bezrozumne. Zresztą, grzech może być w nas źródłem cnót odrębnych, jak np. pokuty, oraz bodźcem do spełniania zaniedbywanych dotąd obowiązków. Jeśli grzech ten jest rokoszem przeciw Bogu, to przecież daje Bogu sposobność okazania swej sprawiedliwości, a nadewszystko miłosierdzia. To też dobroć boża, zwłaszcza gdy rozważamy nasze odkupienie przez Chrystusa Pana, zdaje się nam więcej podziwu

godna odnośnie do człowieka-grzesznika, aniżeli odnośnie do niewinnego. I tu więc jeszcze umiał Bóg wydobyć dobre ze złego. (Ob. art. *Zło*).

7-o. *Wnioski: Zło nie niweczy doskonałości ogółu wszechświata.* — Zło zatem nie przeszkadza dobru i doskonałości ogółu świata. I owszem przeciwnie, niedoskonałości, jakie nam przeciwnicy nasi przeciwstawiają w pewnych poszczególnych wypadkach, wynikają właśnie z wypełniania się praw, stanowiących piękno wszechświata. Niedoskonałości te są złem w odniesieniu do jakiegoś poszczególnego jestestwa, jakie rozważamy, ale nie w odniesieniu do całości stworzenia. Jest-to złe dla drobnego zwierzęcia, ginącego w zębach lwa; ale trzeba-ż, aby i lew znalazł pożywienie dla siebie. Jest-to dla człowieka złe straszne wpaść w grzech śmiertelny; ale dla rodu ludzkiego jest-to wielkość posiadanie owej wolności, która zawiera w sobie zdolność uchylenia się od praw moralności.

Moglibyśmy jeszcze dodać, że nawet u swych ofiar zło istnieje zawsze tylko jako przypadek w dobrem; że ponieważ Bóg jest twórcą tego tylko, co w nas jest rzeczywiste, przeto zło będące tylko brakiem bytu, nie może być przypisywane Bogu, zwłaszcza w istotach wolnych, które są panami wyboru pomiędzy dobrem i złem; ale te metafizyczne uwagi są zbyteczne w naszem udowodnieniu, a to cośmy powiedzieli dostatecznie dowodzi, że zło wcale nie niweczy doskonałości świata, i że się wyjaśnia samemi tylko cechami tejże doskonałości, bez żadnej potrzeby uciekania się dla zrozumienia jego istnienia aż do jakiejś przyczyny od Boga niezależnej.

8-o. *Odpowiedź na pewne odrębne trudności.* — Pomimo wszystkiego jednak pozostaje nam jedna jeszcze trudność, na którąśmy dotąd nie dali odpowiedzi. Podług tego, cośmy wyżej powiedzieli, wszystkie wypadki, i te, które się wydarzają zgodnie z prawami, jak również te, które się tym prawom sprzeciwiają, słowem wszystkie—dzieją się podług pewnego opatrznościowego planu. Czy wszakże Bóg, który chce brać na uwagę wszystkie zasługi i który pragnie zbawienia wszystkich synów Adama, czy ten Bóg, mówię, rzeczywiście w ten sposób uszykował wypadki, aby otrzymać ten cel podwójny? Fakta nie zdają się tego dowodzić. Boć cóż widzimy w rzeczywistości? Często szczęście uśmiecha się tym, co żyją w zbrodni, podczas gdy boleść otacza życie człowieka cnotliwego. Łaska wiary i łaska pokuty, które niebo otwierają, bywają często udzielane tym, co się ich okazali niegodnymi, podczas gdy zdaje się, że są odmawiane tym, którzy w ciągu całego swego życia zachowywali przykazania moralności naturalnej.

Gdy znów od życia jednostek przejdziemy do historyi społeczeństw, podobnyż widok roztoczy się przed naszemi oczyma. A gdy się zastanowimy nad rozwojem całej ludzkości, to czyż będziemy mogli powiedzieć, że wypadki historyczne zwracają ludy ku Kościołowi Chrystusowemu? Od początku świata, a nawet od narodzenia Chrystusa Pana największa część ludzi żyła bez znajomości religii prawdziwej, a obecnie racyonalizm zalewa massy ludowe, które wiara zdawała się najlepiej zasłaniać od jego zalewu.

Oto w paru słowach nasza odpowiedź:

Co się tyczy jednostek, to Bóg w swem miłosierdziu nie ka-

rze wszystkich zbrodni, jak-by miał po temu prawo; i któżby za to śmiał Mu czynić wyrzuty? Ale też wynagradza wszystkie zasługi. Wszelako, życie wieczne dopiero jest czasem wielkich nagród. Z tego zatem, co tu widzimy, niepodobna nam ocenić postępowania Boga, tem więcej, że przyznaje On niekiedy na tym świecie bogactwa, poszanowanie ze strony ogółu ludzi i inne dobra naturalne tym, co nie będą zbawieni, a to w celu wynagrodzenia ich cnót naturalnych. Co się tyczy dóbr nadprzyrodzonych, jakiemi są np. wiara i łaska nawrócenia, to żaden akt cnoty naturalnej wysłużyć ich nie może. Dóbr tych darmo udziela Bóg tym, których wybrać raczy; ale wybór Jego pada najczęściej na tych, którzy się ich okazali najmniej niegodni, teologowie zaś nauczają, że Bóg tym, co spełniają swe obowiązki, nigdy nie odmawia łask nadprzyrodzonych, które otwierają niebiosa. Więcej zatem mają Bogu dziękować ci, co należą do liczby wybranych, aniżeli inni; ale nikt nie ma prawa narzekać.

Co się zaś tyczy narodów i społeczeństw, to ponieważ one nie żyją w wieczności, u tronu bowiem Bożego wszyscy wybrani stanowią jedną tylko rodzinę, przeto, właściwie mówiąc nie można utrzymywać, aby one otrzymywały karę lub nagrodę w innem życiu. Nie trzeba wszakże sądzić, aby dobra materyalne były jedynemi dobrami, jakie Bóg przyznaje jakiejś rodzinie lub narodowi. Jedną z najpiękniejszych nagród jest dla nich chwała i zaszczyt służenia za narzędzie do przeprowadzenia wielkich celów i zamiarów bożych. Zresztą, rodziny i narody są ustanowione dla wygody stanowiących je osobników. A przeto, największem dla nich dobrem jest wytwarzać ludzi cnotliwych, a nadewszystko świętych. Wreszcie, jeśli bywają jakie od tej zasady wyjątki, co trudno odgadnąć, to nie mniej wszakże prawdą pozostaje, że narody, szanujące i spełniające cnoty religijne, sprawiedliwości, umiarkowania i t. p., w samych tych cnotach daleko więcej znajdują sił moralnych odnośnie nawet do samego porządku materyalnego, aniżeli w bezbożnych wyrachowaniach i w brutalnej sile.

Co się znów tyczy ogółu ludzkości, to przyznać trzeba, że aż do dnia dzisiejszego większość stanowiących ją narodów żyła zdaleka od prawdy. Jakież więc mogą być tego przyczyny? Trzeba ich szukać przedewszystkiem w grzechu, którym ludzkość cała oddaliła się od Boga w osobie pierwszego naszego rodzica. Odkąd krew Chrystusowa odkupiła wszystkich, których był Adam zatracił, większa ilość ludów poznała prawdę i wstąpiła na drogę zbawienia. Ale czemuż to zwycięstwo religii prawdziwej nie było prędsze i zupełniejsze? Niestety, tego wiedzieć nie możemy, gdyż nie znamy przeznaczeń, jakie Bóg zachowuje dla ludzkości. Możemy jednak zauważyć, że Opatrzność, zarówno tu jak wszędzie, więcej dopuszcza działać przyczynom drugorzędnym, aniżeli sama się miesza przez pośrednictwo cudów. Nie wątpimy zatem, żeby Bóg nie miał kiedyś wydobyć dobrego ze złego i wyprowadzić światła z ciemności. Po upadku herezyi, racyonalizm dziś zanadto wiele wydziera dzieci z rąk matki ich, Kościoła św.; ale Bóg sprawia, że jednocześnie w oddalonych gdzieś krajach rodzi się codziennie tyleż, a może i więcej Kościołowi dzieci, aniżeli kłamstwo i błąd zdoła ich porwać z pośród nas dla siebie. *(J. M. A. Vacant).*

X. W. S.

OPĘTANI W LOUDUN, ob. art. *Loudun.*

OPĘTANIE DYABELSKIE, ob. art. *Szatan (Opętanie S'kie).*

ORDALIA, ob. art. *Sądy Boże.*

ORZECZENIA KOŚCIOŁA. — I. Wyrażenie to służyło do oznaczenia rozmaitych postanowień władzy kościelnej czy to w przedmiocie wiary, czy też w przedmiocie obyczajów i karności kościelnej. Dziś zaś wyrażenie to używa się zazwyczaj na oznaczenie dekretów lub wyroków, przez rzeczoną władzę wydawanych w sprawach dotyczących wiary; to też dekrety te nazywają orzeczeniami dogmatycznemi i orzeczeniami wiary. Orzeczenia te, podług etymologii wyrazu łacińskiego *(definitiones)*, mają za zadanie określić granice prawdy przez Boga objawionej oraz obowiązku przyjęcia jej, jaki na nas ciąży. Orzeczenia te wskazują, „określają“ to, co należy do wiary, i to co należy do swobodnej opinii; to co jest zgodne z nauką nieomylnego Pana, Chrystusa, i to co jest jej przeciwne.—Orzeczenia te są dwojakie: *Soborowe* i *Papieskie*, względnie do tego, czy były wydane przez Sobór, bądź ekumeniczny bądź partykularny, czy też przez Najwyższego Pasterza po za wszelkiem zgromadzeniem soborowem. Te ostatnie dzielą się jeszcze na orzeczenia jedynie *osobiste*, które wyszły od najwyższego pasterza jako prywatnego nauczyciela albo jako od pasterza jakiejś części Kościoła; i na orzeczenia *uroczyste*, *publiczne*, *autentyczne* czyli *ex cathedra*, gdy one wychodzą od papieża jako od papieża, to znaczy jako od pasterza i nauczyciela Kościoła powszechnego, którym on chce rządzić i który chce nauczać z wysokości swej apostolskiej stolicy na mocy powołania swego i przy assystencyi Ducha św.

II. Orzeczenia synodów partykularnych nie są nieomylne i same z siebie nie są niezmienne. — Orzeczenia zaś soborów ekumenicznych, prawnie zwołanych, pod przewodnictwem Papieża odbywanych i przezeń potwierdzonych, cieszą się tym przywilejem nieomylności a tem samem obowiązują wszystkich chrześcijan do przyjęcia ich aktem wiary szczerej i nieodwołalnej. Nikt w Kościele katolickim nie wątpi o tej nauce. Wszak Chrystus wyrzekł do swych apostołów: „A ia prosić będę Oyca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami mieszkał na wieki, Ducha prawdy.“ (Jan XIV, 16); „gdy przyjdzie ten Duch prawdy, nauczy was wszelkiej prawdy.“ (Jan XVI, 13); i jeszcze w innem miejscu: „a bramy piekielne nie zwyciężą go.“ (Mat. XVI, 18), t. j. Kościoła, który jest „filar i utwierdzenie prawdy.“ (I Tym. III, 15).

Oczywistem następstwem tych obietnic i orzeczeń jest to, że Kościół nie może się mylić ani w błąd swych wiernych wprowadzać przy najzupełniejszem i najuroczystszem spełnianiu swego nauczycielstwa, przy dogmatycznych orzeczeniach swych soborów ekumenicznych.—Takie jest właśnie jedno z nieomylnych orzeczeń dogmatycznych, wydanych przez jeden z najbardziej ekumenicznych i najpóźniejszych soborów, przez sobór Watykański na IV sessyi w d. 18 Lipca 1870 r., które to orzeczenie nas poucza, cośmy winni wierzyć odnośnie do znaczenia i powagi orzeczeń papieskich: „Biskup rzymski, gdy przemawia *ex cathedra*, to jest, gdy spełniając urząd

pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan, na mocy najwyższej apostolskiej powagi, orzeka, że jakaś nauka w przedmiocie wiary lub obyczajów, powinna być wierzona przez Kościół powszechny, cieszy się całkowicie, wskutek przyobiecanej mu w osobie św. Piotra boskiej asystencyi; tą nieomylnością, którą boski Odkupiciel chciał, by Kościół Jego był obdarzony, gdy określa naukę, dotyczącą wiary lub obyczajów; a przeto, te orzeczenia biskupa rzymskiego są niezmienne same przez się, nie zaś na mocy zgody Kościoła.“ Naprzód przypomniał sobór Watykański świetne dowody tej nauki i znane owe słowa Chrystusa Pana do św. Piotra: „Tyś iest opoka, a na tey opoce zbuduię kościół móy, a bramy piekielne nie zwyciężą go“ (Mat. XVI, 16). „Paś owce moie, paś baranki moie“ (Jan XVI, 15—17); „alem ia prosił za tobą, aby nie ustała wiara twoia, a ty niekiedy nawróciwszy się, potwierdzaj bracią twoię“ (Łuk. XXII, 32; — jako też orzeczenia dawniejszych najznakomitszych soborów, jak IV Sob. Konstantynopolitańskiego, II Lionskiego oraz Florenckiego, i stały zwyczaj Kościoła; — jak również niezmienne postępowanie samych nawet Najwyższych Pasterzy, których orzeczeniom Ojcowie Kościoła nie omieszkali nigdy okazywać bezwzględnego posłuszeństwa. — Jakeśmy widzieli, Sobór Watykański przypuszcza i wyraźnie przypomina dogmat nieomylności Kościoła, i oświadcza, że właśnie tą a nie inną nieomylnością cieszy się biskup rzymski w swych dogmatycznych dekretach; oświadcza on również, że przedmiotem rzeczonej nieomylności jest nauka odnosząca się do wiary i obyczajów, podana do wierzenia całemu Kościołowi, a tem samem zawarta w skarbnicy objawienia boskiego, nie prywatnego, lecz autentycznego i publicznego.

III. Natrafiamy tu na dwa działy zarzutów, jedne zwrócone przeciw nieomylności orzeczeń soborowych, drugie — uderzające na nieomylność orzeczeń papieskich. 1-o Nie tylko przeczą, aby sobory powszechne i Kościół rozproszony był nieomylny, (o czem gdzie indziej mówimy: ob. art. *Koncylia*, *Kościół* i t. d.), ale twierdzą nadto, że niepodobna wiedzieć, kiedy naprawdę jest sobór ekumeniczny, a kiedy nie jest; że aby te orzeczenia dogmatyczne były nieomylne, trzebaby, żeby jednozgodnie były powzięte, co jest rzeczą w dziejach niesłychaną, i co prawdopodobnie nigdy się w przyszłości nie zdarzy; że podług nauki wszystkich teologów, sobór generalny jest wówczas tylko nieomylny, jeśli sam papież posiada tę nieomylność, co znów jest rzeczą wątpliwą, niepewną, gdyż Sobór Watykański nie mógł jej orzec, nie wpadając tem samem w pewne błędne koło rozumowania; że zresztą, wszystkie orzeczenia soborowe nie mogą uniknąć tego sofistycznego postępowania; że wreszcie, przypuszczając nieomylność papieską, prawdziwą i za prawdziwą przyjętą, zgromadzeni na soborze biskupi nie mają już nic do sądzenia, nic do postanawiania, z czego znów wynika całkowite zniesienie wszelkiego soborowego orzeczenia, jak się to wyraźnie okazuje z dekretów soboru Watykańskiego, które są wydawane w imię papieża samego orzekającego, z prostą tylko approbatą Soboru. — 2-o Ponieważ orzeczenie papieskiej nieomylności jest wątpliwe, przeto wszystkie przez papieży wydane dekrety dogmatyczne są niepewne. Jakże można wierzyć w osobistą nieomylność człowieka, podobnego do innych ludzi? A jeśli ten człowiek posiada

warunki, konieczne do orzekania czegoś nieomylnie, to jakież są one i kto nam nieomylnie zaręczy, że te warunki bywają zachowywane? Jeśli zaś jest jakakolwiek pod tym względem wątpliwość, to jakiż obowiązek nakładać można wiernym i teologom? Kto przeszkodzi jakiemuś nieroztropnemu papieżowi orzekać jakieś szczegóły, których orzekać nie należy, lub wprowadzać nowości w przedmiocie wiary i obyczajów? Cóż czynić wówczas pomiędzy takim papieżem niesłusznie orzekającym, a sprzeciwiającymi się Mu biskupami? Gdzież będzie ucieczka dla sumień? Gdzież będzie fundamentalny kamień Kościoła, tylu walkami wstrząśnionego?

1-o Odpowiadamy przedewszystkiem, że ekumeniczność soborów jest faktem bardzo prostym i do stwierdzenia łatwym (ob. art. *Koncylia*). Orzeczenia soborów, aby były nieomylne, potrzebują być tylko soborowe, a będą niezawodnie takiemi wówczas, gdy będą miały większość głosów, łącznie rozumie się z głosem papieża, bez którego niemasz większości soborowej, czyli Kościoła nauczającego, jak niema ciała bez głowy, domu bez kamienia węgielnego; jednomyślność głosów byłaby cudem bardzo pożądanym, ale wcale nie koniecznym.

— Orzeczenia Kościoła odnośnie do tych przywilejów nie stanowią żadnego błędnego koła; albowiem zanim się Kościół ogłosił niezmiennym i nieomylnym, dał rozumne i przekonywające dowody swej nadprzyrodzonej powagi i władzy nauczania prawdy bez przymieszki błędu. Mógł przeto Kościół na soborze Watykańskim orzec nieomylność swego Zwierzchnika, nie popełniając przez to najmniejszego sofizmatu. Nie potrzebujemy tu rozstrzygać niezałatwionego jeszcze zagadnienia teologicznego, czy mianowicie, niezależnie od papieża rzymskiego, ciało biskupie całego Kościoła posiada właściwy dar nieomylności; dosyć nam stwierdzić ekumeniczność jakiegokolwiek soboru, by być zupełnie przeświadczonymi o jego nieomylności w przedmiocie dogmatycznym. Z tąż samą łatwością, nawet wobec nieomylnego papieża, uznajemy prawdziwie doktrynalny i prawny charakter wyroków, wydawanych przez biskupów na soborze generalnym; jedno bowiem z dwojga, albo gdy te wyroki są wydawane, papież nie objawił jeszcze swego zdania, a wówczas sprawa nie jest jeszcze przesądzona; biskupi sądzą o niej z całą najzupełniejszą swobodą swego sumienia i wiary; ściśle biorąc, wyrok ich jest orzeczeniem, aczkolwiek dopiero po wyroku papieskim staje się ono najwyższem i niezmiennem; — albo też papież wygłosił już *ex cathedra* swe zdanie o badanej przez biskupów kwestyi, a wówczas ci ostatni nie mogą, rozumie się, sądzić o niej inaczej, niż papież, ale mogą jeszcze z właściwą sobie powagą dawać swe głosy, swe przyzwolenie, swe poparcie tym orzeczeniom; mogą oni tak jak i on razem z nim sądzić, razem z nim i tak samo jak on rozprzestrzeniać prawdę, którą on rozprzestrzenia po świecie; zupełnie tak samo np., jak kapłani razem z biskupem odprawiający najśw. eucharystyczną ofiarę, czy to dawniej czy dziś jeszcze w ceremonii święceń kapłańskich, tak jak biskup i razem z nim rzeczywiście konsekrują. Aczkolwiek więc na czele orzeczeń dogmatycznych sob. Watykańskiego czytamy imię Piusa IX, nic to jednak nie przeszkadza, że czytamy tam również approbatę soborową, *sacro approbante concilio*, i że ona tam rzeczywiście była dana, nie jako proste jakieś

przyzwolenie lub uniżony poklask, lecz jako prawdziwy wyrok i prawdziwe świadectwo sędziów i świadków, razem z ich zwierzchnikiem przez samego Boga upoważnionych do orzekania prawdy, zawartej w skarbnicy objawienia.

2. A zatem, orzeczenie papieskiej nieomylności na sob. Watykańskim żadną miarą nie jest niepewne, i niezaprzeczoną swoją powagą pokrywa ono wszystkie orzeczenia papieskie, wydawane *ex cathedra* od początku chrystyanizmu, nie żeby one były same w sobie i przedmiotowo wątpliwe, lecz że mogły być takiemi w odniesieniu do umysłów, które nie były dostatecznie przeświadczone o prawd tych nieodwołalnej wartości. Zbyteczna też dodawać, że wszystkie dekrety dogmatyczne, jakie Stolica św. będzie mogła głosić w przyszłości, znajdują już z góry poręczenie w tem samem orzeczeniu z d. 13 Lipca 1870 r. Prawda, że człowiek z natury swej jest omylny, a błąd stanowi dlań to niebezpieczeństwo, od którego on nigdy nie będzie się mógł sam przez się uchronić. Ale czyż Bóg nie jest nieomylny z istoty swojej? Czyż nie jest On dość silny na to, aby mógł, jeśli zechce, uchronić człowieka od mylenia się lub w błąd wprowadzania innych? Czyż nie jest On dość dobry, dosyć mądry, aby chciał w swym Kościele przygotować bezpieczne schronienie dla umysłu ludzkiego, miotanego falami opinii i uderzanego burzami zwątpienia i negacyi? Co mógł uczynić, uczynił; opowiada nam to Ewangelia, stwierdza i zapewnia Tradycya, a określa Kościół; a jeśli Kościół to określa, to znaczy, że on o tem wie, i orzekając to, nie potrzebuje się lękać jakichkolwiek zaprzeczeń lub jakichkolwiek osłabień swego słowa, któreby mogły dlań być przerażającą porażką. Przez Ducha św. strzeżony z wysokości, jest wprawdzie papież człowiekiem, ale człowiekiem oświeconym i rządzonym przez Boga, tak iż ex cathedra może on orzekać tylko prawdę bożą; wówczas nie jest on już człowiekiem jak każdy inny, lecz podobny do tych, jakich Bóg niekiedy wybierał na swych posłów i tłómaczów swej woli wobec innych ludzi. Nie jest on ani bezgrzeszny, ani wszechwiedzący, ani cudotwórca, ani natchniony, ani prorok; jest on poprostu tylko zabezpieczony przeciw zwykłym warunkom swej natury, w okolicznościach, w których idzie o nauczanie całego Kościoła, na mocy jego urzędu Pasterza powszechnego, nie codziennie i nie we wszystkich chwilach życia, nie jako każdy poszczególny doktór Kościoła lub jako osoba prywatna, lecz wyłącznie jako *papież*, orzekający *ex cathedra*.

Rzecz pewna, że zanim zostaje ogłoszone jakieś orzeczenie dogmatyczne, pozostają do spełnienia pewne przedwstępne obowiązki: trzeba się modlić, zastanawiać, badać, radzić się innych, zważywszy, że papież nie jest ani natchniony ani żaden prorok. Ale sam Bóg to daje, że on spełnia te obowiązki, i nie dozwala mu się w nich zaniedbywać. Gdy więc orzeczenie jakieś będzie wydane przez papieża zdrowego na umyśle i wolnego w swych czynnościach, wszystkie wówczas zachowane będą warunki przez Boga ustanowione; ale sam ten fakt jeszcze nie będzie stanowił o orzeczeniu. Gdy zaś powstają rozsądne o fakcie tym wątpliwości, gdy w wyroku papieskim trudno wyraźnie rozpoznać cech orzeczenia *ex cathedra*, wówczas albo sam papież, albo jego następca rozjaśni tę wątpliwość i światło to uzupełni: tymczasem zaś zanim to nastąpi, dekret ów niepewny przyjęty

być winien z poszanowaniem i uległością, jakie religia przepisuje i jakich wymaga odnośnie do dekretów, niższych od orzeczeń dogmatycznych, wyższych jednak od zwykłych zdań kanonisty lub teologa (ob. art. „Kongregacye Rzymskie“). Bezpodstawna-to zatem obawa zależenia od papieża w swych orzeczeniach nieroztropnego, przyjaciela zmian i nowości, niepamiętnego na tradycye swych przodków. Stróżem takiego papieża, naturalnie niebezpiecznego, będzie nadprzyrodzona Opatrzność, której assystencya obiecana Piotrowi i jego następcom. Nic on nie przedsięweźmie przeciwko prawdzie, albo przynajmniej, jeśli pójdzie za swą namiętnością, przedsięwzięcia jego nie wydadzą żadnego orzeczenia przeciwnego objawieniu. Wszak Chrystus modlił się zań w osobie Piotra, aby nie ustawała wiara jego i aby mógł umacniać swych braci w wierze. Ci więc nie znajdą się nigdy wobec zwierzchnika, któryby jako Głowa Kościoła nauczał błędu lub herezyi. Nigdy nie będą potrzebowali przeciw niemu, jako przeciw Głowie, występować; nigdy się odeń w takiej ilości nie odłączą, iżby przez to samo istnienie Kościoła było narażone lub w swej istocie dotknięte, gdyż Chrystus osadził go na opoce i oświadczył, że moce piekielne nie przezwyciężą go. Całkowite zatem odszczepieństwo, takie, któreby postawiło papieża z jednej, a cały episkopat z drugiej strony, jest z pewnością niemożliwe, nie z powodu naturalnych sił moralnych, jakie katolicyzm w sobie posiada, lecz z powodu sił nadprzyrodzonych, które na wewnątrz i na zewnątrz utrzymują jedność i żywotność tego wielkiego ciała Kościoła.

Prw. *Palmieri*, De Rom. Pont. *Card. Menning*, Hist. du Conc. du Vatican. *(D. J. D.)*.

X. W. S.

KONIEC TOMU DRUGIEGO.



Biblioteka Wojsk. Akad. Polit.
im. F. Dzierżyńskiego

SPIS RZECZY

w tomie II-im zawartych.

str.

H.

Herezya 5
Honoryusz Papież i nieomylność papieska. 8
Hus Jan 16
Hypnotyzm 21
Hysterya 37

I.

Idealizm 42
Indeks 46
Inkwizycya (Zasady inkwizycyi) 51
Inkwizycya (Historya inkwizycyi) 56
Inwestytura 79
Izaiasz 84

J.

Jahel. 117
Jakób 118
January święty 135
Jefte 138
Jehowa 139
Jezuici jako spowiednicy . . . 141
Jezuickie państwo niezależne w Paragwaju 142
Jezus Chrystus 142
Języki 169
Joanna d'Arc. 179
Joanna papieżyca 181
Jonasz 187
Jozue 196
Józef. 199
Judyta 203
Jus primae noctis 205

K.

Kabała 214
Kamień 214
Kanon 219

str.

Kanossa. 226
Kapłaństwo u Hebrajczyków. . 234
Kardynałowie 241
Katakumby (Chrześcijańskie K'y Rzymu) 245
Klemens XIV 273
Kobieta (Dusza kobiety) . . . 278
Koncylia 280
Konfucyusz 280
Kongregacye Rzymskie. . . . 284
Konstantyn Wielki 292
„ (Chrześcijańskość K'a) 295
Konstantyn W. (Darowizna K'a) 301
Konwulsyoniści 395
Kosmogonia 316
Kościół 320
Kościół (Wewnętrzna organizacya K'a w I i II w.) 363
Kościół (pierwotny i dziejopisarstwo protestanckie) 372
Kościół katolicki i rewolucya . 394
Kościół i wiedza 398
Kościół (Rozdział Kościoła od państwa) 398
Kościół (Po za Kościołem niema zbawienia). 405
Kościół (Nietykalność Kościoła). 417
Kościół (Dobra kościelne) . . . 428
Królowie (Boskie prawa królów) 435
Królobójstwo. 438
Krytyka biblijna u racyonalistów 439
Krytyka biblijna u katolików. . 443
Krzyż 447
Księgi święte chińczyków. . . 453
Kult religijny i sakramenta . . 463

L.

O. Lachaise 475
Lao-ce 478
O. Lavalette 483
Lichwa i Kościół 486
Liczby (Wyrażanie liczb u Hebrajczyków) 486

	str.
Liga święta i Stolica Apostolska	488
Loretto	491
Lot	504
Loudun	519
Lourdes	517

M.

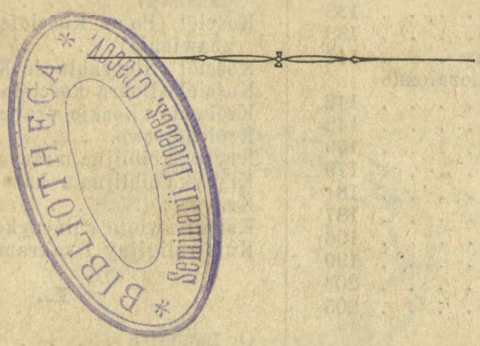
Machabejskie księgi	619
Magdeburg	520
Mahometanizm	523
Malachiasz	529
Małpolud	533
Małżeństwo	533
Manasses	541
Manna	542
Massonia	544
Materyalizm	544
Matka Boska cudowna	578
Maurowie	578
Maya, Marya	582
Merodach-Baladan	582
Messyasze	584
Messyasz	582
Metempsychoza	594
Męczeństwo	595
Męka Messyasza w proroctwach	599
Micheasz	626
Mikołaj I	631
Misye	634
Misyonarze	638
Mity	644
Modlitwa	647
Mojżesz	651
Monita secreta	655
Monizm	662
Monogenizm	664
Monoteizm hebrajczyków	664
Moralność	669
Moralność jezuicka	689
Mortara	691
Morze martwe	692
Morze czerwone	693
Murzyni i misyonarze	694
Mrówka	699
Msza święta	699

N.

Nadprzyrodzony pierwiastek	705
Nantes	708
Nawrócenie	713
Nepomucen (św. Jan)	722
Niebo	725
Nieomylność Kościoła	728
Nieomylność papieska	728
Niepokalane Poczęcie	728
Nieśmiertelność duszy ludzkiej	730
Niewolnictwo	736
Noc św. Bartłomieja	739
Nowy Testament	739

O.

Objawienia	745
Objawienie	747
Obrazy cudowne Matki Boskiej	752
Odkupienie	753
Odpusty	760
Odpusty (sprzedaż O'w)	765
Ofiara	766
Ofiary u Hebrajczyków	768
Ofiary z ludzi	772
Opatrzność	774
Opętani w Loudun	793
Opętanie dyabelskie	793
Ordalia	793
Orzeczenia Kościoła	793



BIBLIOTEKA NAUKOWA WAP
J.2
32164/
168/SE 12