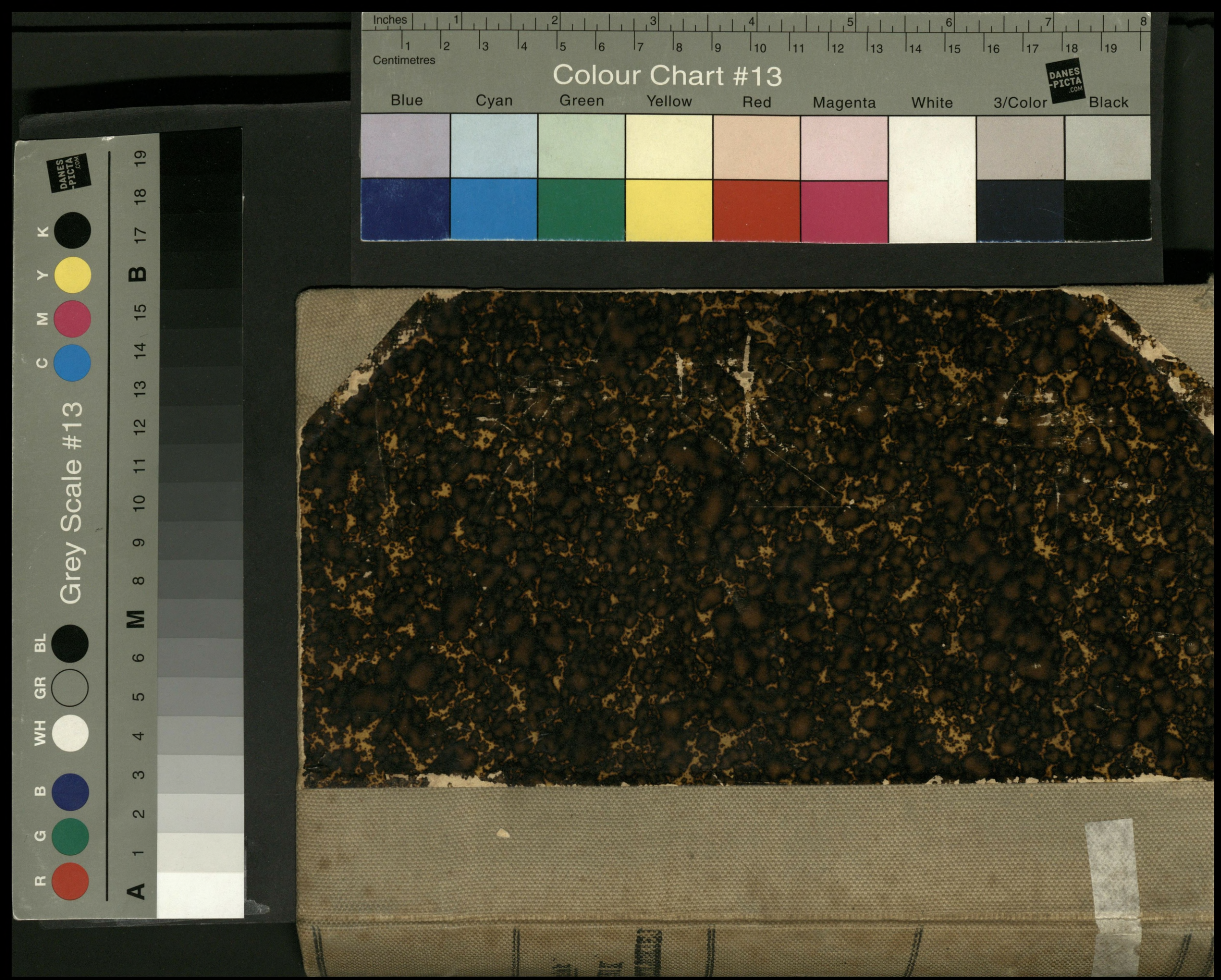
Inches 1 2 3 4 5 6 7 8

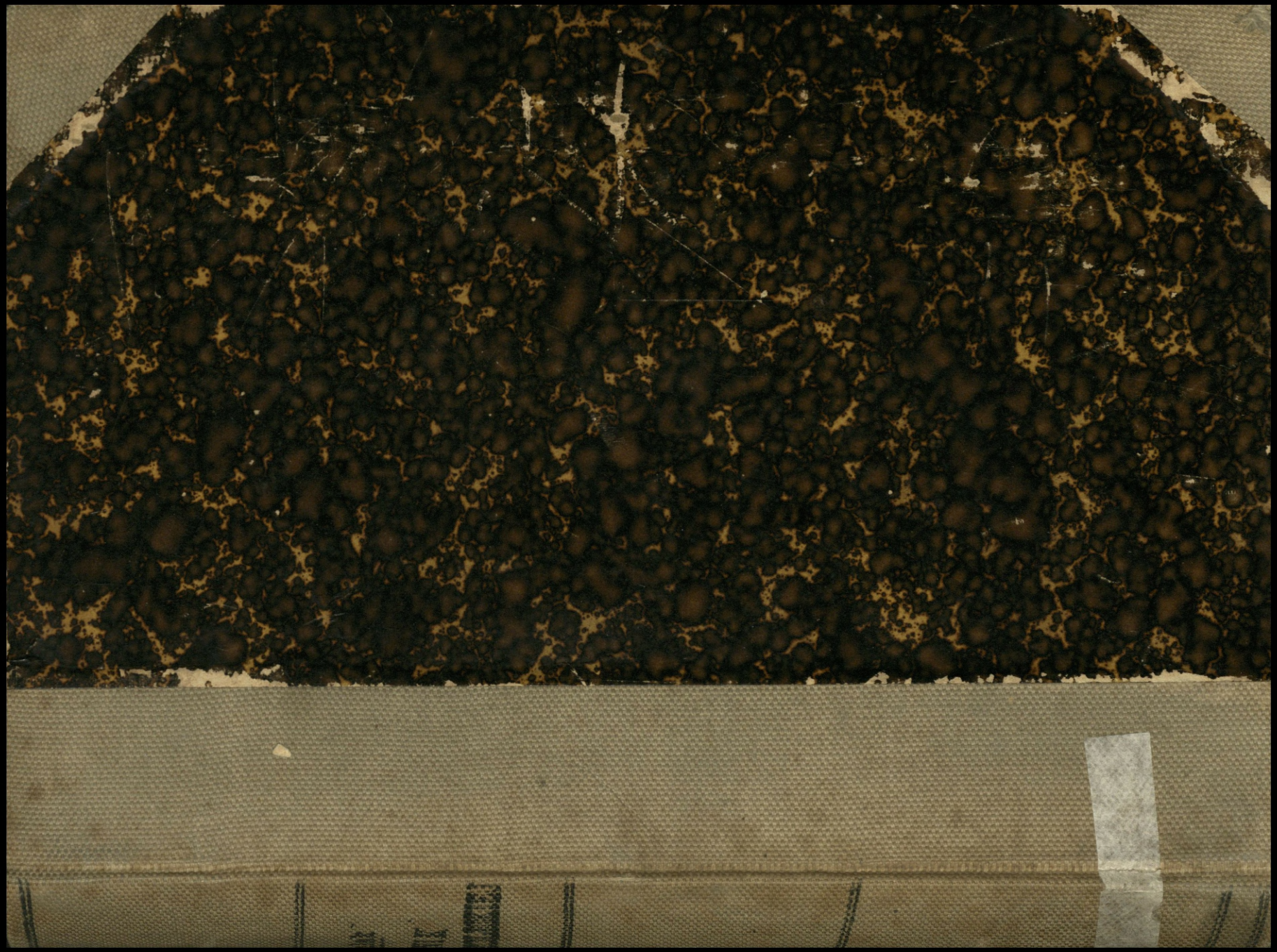
Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

Colour Chart #13

DANES-PICTA.COM

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black





Lpl
94

SŁOWNIK APOLOGETYCZNY

WIARY KATOLICKIEJ.

X. Mróbel

APPROBATUR.

Varsaviae, d. 1 Novembris 1893 anno.

† ***Vincentius***
Archiepiscopus Varsaviensis.

№ 4458.

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
712

SŁOWNIK APOLOGETYCZNY

WIARY KATOLICKIEJ

PODŁUG D-ra JANA JAUGEY'A

OPRACOWANY I WYDANY
STARANIEM

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

BIBLIOTHECA Seminarii Diocces. Cracov.

TOM III.

CZYTELNIA Alumnów Dyecezyi Krakowskiej.

WARSZAWA
W DRUKARNI ST. NIEMIERY, PLAC WARECKI N. 4
—
1896

Дозволено Цензурою.
Варшава 16 Ноября 1895 года.

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

P.

PALAFITY. — I. Pod nazwą *palafitów* (od włoskiego wyrazu *palafitta*, pal, słup), rozumiemy pewne budowle, wznoszone z drzewa na palach, osadzonych na dnie jezior i bagnisk, a z lądem połączone za pomocą kładki lub mostu.

Zdaje się, że ten rodzaj budowli, których istnienia przed czterdziestu jeszcze laty nawet nie przypuszczano, był niegdyś bardzo rozpowszechniony w Europie Zachodniej, a zwłaszcza w Szwajcaryi. Palafity rzeczone zaczęto odnosić do bajecznej starożytności i brano je za dowód niezmiernej jakiejś dawności człowieka; warto więc z tego stanowiska rozważyć rzecz o tych budowlach nawodnych.

Palafity odkryto w zimie z r. 1853 na 1854. Przedsięwzięte z powodu wyjątkowej posuchy ubiegłego lata roboty około sypania tam nad brzegami zurychskiego jeziora odsłoniły przed oczyma robotników jakieś pale, pokryte dotychczas wodą i mułem. Zawiadomiony o tem d-r Keller, przybył natychmiast z Zurychu i bez trudności rozpoznał w tych szczątkach resztki starożytnej jakiejś budowli, wzniesionej na palach ponad powierzchnią jeziora. Odkrycie to zarówno dla niego jak dla innych archeologów szwajcarskich było początkiem całego szeregu systematycznych poszukiwań, które wykryły dwieście przeszło osad, zbudowanych w podobnych warunkach. Samo jezioro Neuchatel zawiera takich osad nie mniej nad 49. Wzdłuż wybrzeży jeziora Konstancyeńskiego wykryto ich 32, na brzegach jeziora Genewskiego 24, w jeziorze Bienneńskiem 16. (*John Lubbock*, L'Homme préhistorique, str. 165).

W większej części tych miejscowości znajdowano więcej niż jedną takich budowli; stąd nadano im nazwę *wiosek* albo nawet *miast* nawodnych. Najznaczniejszem z nich było bez wątpienia Wangen nad jeziorem Konstancyeńskiem: naliczono tam więcej niż 40,000 pali. Podług dokonanych obliczeń, na rozmaitych znanych w Szwajcaryi palafitach mogło razem mieszkać mniej-więcej 100,000 osób, przypuszczając, że wszystkie te budowle były jednocześnie zamieszkane.

Co prawda, to od początku już stawiano sobie pytanie, czy te budowle były rzeczywiście przeznaczone na mieszkanie dla ludzi. Pewien wielkiej powagi uczony szwajcarski, Desor, wypowiedział zdanie, że budowle rzeczone mogły służyć za składy dla narzędzi domowych i za-

pasów żywności. Tym sposobem nawet możnaby wyjaśnić przyczynę tego nagromadzenia rozmaitych przedmiotów, jakie się tam odnajdują, a jakie często nie noszą żadnych śladów użycia (*É. Desor*, Les constructions lacustres du lac de Neuchatel, 1864). Wszelako zdanie to nie uzyskało przewagi. I rzeczywiście, trudno pojąć, aby dla urządzenia prostych tylko składów podejmowano tak olbrzymie nakłady pracy. Następnie, etnografia dzisiejsza ukazuje nam zupełnie podobne budowle, które dziś jeszcze służą za mieszkanie pewnej ilości współczesnych nam ludzi.

W sposobie budowania palafitów daje się dostrzegać pewna rozmaitość. Niekiedy pale, uprzednio na ostro zaciosane, bywają poprostu zagłębione w mule. Niekiedy znów umocowane bywają kamieniami w ten sposób pomiędzy nie narzuconymi, iż stanowią sztuczne małe wyniosłości. Wyniosłości te niekiedy, podwyższając się z czasem wskutek nagromadzenia wyrzucanych z domostw rozmaitego rodzaju resztek, wysunęły się wreszcie nad powierzchnię wody i utworzyły wysepki, niczem się nie różniące od irlandzkich *krennodżów*. Sztuczne te wysepki noszą w Szwajcaryi nazwę *Ténevières*.

Wprawdzie podniosły się głosy przeciwne przypuszczeniu, aby rzeczone wysepki powstały z umyślnie narzucanych kamieni celem umocowania palów. Sądzono mianowicie, że kamienie i wszelkiego rodzaju przedmioty, które spowodowały te sztuczne podwyższenie gruntu, spadały przypadkowo z mieszkań nawodnych [1]). Szczęściem, nie mamy potrzeby silić się tu na rozwiązanie pytania, drugorzędnego zaledwie znaczenia. Czego zaś nikt zaprzeczyć nie może, to zręczności i pracy, jakiej od pierwotnych mieszkańców Szwajcaryi wymagało osadzenie owych tysięcy pniów drzewa na głębokości, dochodzącej do 15 stóp niekiedy. Dziś nawet nie bez trudności przyszłoby zapewnić im siłę oporu, konieczną do walki z uderzeniami fali.

Jakkolwiek przecież ciekawe byłyby owe dziwne mieszkania nawodne, to jednak są one jeszcze mniej zajmujące, aniżeli wyroby przemysłu ludzkiego, u ich podstaw nagromadzone. W cennych tych wykopaliskach tysiącami znajdujemy broń, sprzęty domowe i wszelkiego rodzaju narzędzia, używane przez ówczesnych tych budowli mieszkańców. Jedna tylko taka stacya, w Concise, niedaleko Yverdon, zawierała więcej niż 25,000 narzędzi, robionych z kamienia lub z kości.

Wobec tak olbrzymiego nagromadzenia narzędzi i sprzętów nie trudno wyrobić sobie pojęcie o rodzaju życia tych, co budowali palafity.

Daleko wyżsi oświatą od tych, co w epoce czwartorzędowej polowali w Gallii na słonie i renifery, mieszkańcy palafitów szlifowali kamień i obrabiali metal. W dwóch tylko stacyach: Wangen i Nussdorf, nad brzegami jeziora Konstancyeńskiego, znaleziono więcej, niż 2000 rozmaitego rodzaju siekierek kamiennych, niekiedy—jak naprzykład siekierki jaspisowe—krajowi najzupełniej obcych. (*J. Lubbock*, L'Homme préhistorique, str. 13). Nie mniej liczne są

---

[1]) *Forel.* Les Tènevières des lacs suisses, w dziele Materiaux pour l'histoire de l'homme, t. XIV, str. 193.

inne przedmioty kamienne, jako to: ostrza dzid i strzał, noże, piły i t. p. Co się tyczy przedmiotów z bronzu, to sama tylko stacya Nidau, na brzegach jeziora Bienne, dostarczyła ich z górą 2000. Stacye Cortaillod, Estavayer i Corcelettes, wszystkie trzy położone nad jeziorem Neuchatel, dostarczyły również wielu setek tych przedmiotów każda. W tej liczbie znajdujemy mnóstwo przedmiotów zbytku, w szczególności szpilek do włosów, w niczem nie ustępujących i bardzo podobnych do szpilek dzisiejszych. Te zaś i tym podobne przedmioty nie pozwalają chyba przypuszczać, aby ich właściciele byli ludźmi dzikimi.

Wiemy nadto, że budowniczowie palafitów uprawiali prawie też same gatunki zboża, co my, jako to: pszenicę, owies, proso, a nawet trzy gatunki jęczmienia. Wiemy, że żywili się chlebem do naszego dosyć podobnym, że znali nasze owoce, jabłka, gruszki, wiśnie, śliwki, — że uprawiali rośliny włókniste, między innemi len szczególnie, i z nich wyrabiali tkaniny. Wiemy jeszcze, że ludzi owych otaczały też same zwierzęta domowe, co nas otaczają: posiadali oni oswojone woły, kozy, barany, wieprze, psy, a nawet konie, których oswojenie kładzie wielu na czas późniejszy. Liczne też były gatunki zwierząt, na które polowano wówczas; liczono ich do trzydziestu, a przecież wszystkie one żyją do dni naszych w Europie Zachodniej, z wyjątkiem dwóch: żubra, który się trzyma jeszcze tylko w Białowieskiej puszczy, i tura *(Bos primigenius)*, który jeszcze w średnich wiekach przepełniał lasy Zachodniej Europy.

Żadna ze stacyi przedhistorycznych nie przechowała nam w takiej całości różnych ruchomości po człowieku pierwotnym, jak budowle nawodne w Szwajcaryi. Dzięki ochronnym własnościom torfu, przedmioty, które gdzieindziej szybko bardzo znikły, jak np. owoce, zboże, tkaniny, przedmioty spożywcze, sprzęty drewniane i t. p., w torfie najzupełniej uniknęły rozkładu. Inne zabytki ówczesne nie mogłyby nam dać dokładnego pojęcia o rodzaju życia ludzi ówczesnych, większość bowiem tych zabytków, jak kurhany np., są to groby cmentarne; tymczasem zaś, razem z umarłymi nie zakopywano wszelkich bez różnicy wyrobów przemysłu, lecz te tylko, do których przywiązywano jakieś pojęcie religijne lub symboliczne. Stąd też to zapewne pochodzi, że siekierka stanowi niekiedy całkowitą ruchomość pogrzebową w dolmenach. W palafitach zaś, przeciwnie, dla tego właśnie znajdujemy największą rozmaitość przedmiotów, że przedmiotów tych nie składano umyślnie w jakimś oznaczonym celu, lecz że wypadały one przypadkowo z mieszkań ponad wodą stojących, najczęściej skutkiem pożaru domów.

Chcąc tedy nabrać dokładnego pojęcia o obyczajach odległych owych czasów, badać je trzeba przy pomocy budowli nawodnych i bogatych ich sprzętów. Wówczas znaleźć tam będzie można ślady organizacyi społecznej takiej, która, jak mówi Aleksander Bertrand, daleko pozostawia za sobą zarodki owej cywilizacyi, jaką dziś dostrzegamy u współczesnych nam dzikich.

Nie mamy wszakże zamiaru kreślić tu obrazu tej cywilizacyi, opisywanej już nieraz z mniejszą lub większą dokładnością; głównym naszym celem jest oznaczyć w przybliżeniu wiek i datę tej cywilizacyi.

II. Mieszkania nawodne, same w sobie uważane, bywały we wszystkich czasach. Budowano je w ciągu całego trwania ery historycznej; budują je nawet za dni naszych. Pewien często przytaczany ustęp z dzieł Herodota powiada, że za czasów tego pisarza, t. zn. w V w. przed Chr., Peonowie mieli tego rodzaju mieszkania na jeziorze Prasias, w dzisiejszej Rumelii. „Pośrodku wody na długich palach, opowiada ojciec dziejopisarstwa, bywają umieszczane deski z wąskiem wejściem od strony lądu, tworzącem jedyny most. Mieszkańcy oddawna wspólnym kosztem zagłębiali pale podtrzymujące deski, a potem utrzymywali je, zachowując prawo następujące: każdy od chwili zawarcia małżeństwa był obowiązany osadzić trzy pale, przynosząc drzewo z góry, zwanej Orbel, a każdy poślubia wiele kobiet. Mieszkają zaś w ten sposób: na deskach rzeczonych każdy posiada chatkę, w której mieszka, a w każdej chatce deski otwierają się w rodzaju drzwi, wychodzących na jezioro. Dzieci przywiązują zawsze za nogę sznurem z sitowia, z obawy aby nie wpadły do jeziora.“ *(Herodot V, I).*

W opowiadaniu tem niemasz ani jednego rysu, któregoby nie można odnieść do nawodnych mieszkańców Szwajcaryi, o ile o tem pozwalają sądzić pozostałe resztki ich budowli i wyrobów przemysłu.

Podług świadectwa Hippokratesa, mieszkańcy Phasu, miejscowości położonej u podnóża Kaukazu, mieszkali w takich samych warunkach na bagnach, często zalewanych wodą.

Arabski historyk Abulfeda, żyjący w czasach daleko późniejszych, bo w początkach XIII w., mówi o podobnych budowlach, wzniesionych na pewnem jeziorze, zasilanem wodami rzeki Oronto. „Jezioro to, powiada on, powszechnie się zowie *jeziorem chrześcijan*, albowiem zamieszkane jest przez rybaków chrześcijańskich, którzy tam mieszkają w chatach z drzewa, budowanych na palach.“

Wreszcie przykłady podobnych urządzeń spotykają się za naszych czasów we wszystkich częściach świata. Etnografia zapewnia nas o istnieniu budowli nawodnych, wzniesionych na palach pośród jezior i bagnisk: „W Ameryce, w Wenezueli i u licznych plemion peruwiańskich [1]); w Oceanii, w wielu bardzo miejscowościach, a szczególnie w Nowej-Gwinei, na wyspach Celebes i u Dayaksów, na Borneo; w Afryce, na jeziorze Nyassa i w zagłębiu rzeki Congo, gdzie Cameron napotkał „wioski chat budowanych na palach, prawdziwe palafity nowoczesne“ [2]); w Azyi, gdzie d-r Noulet ukazuje nam mieszkańców Kambodży, zamieszkujących „w domkach bambusowych wzniesionych na palach;“ w samej wreszcie Europie, gdzie, podług świadectwa Lubbock'a *(Homme préhist.* 160), rybacy jeziora Prasias, za przykładem opisanych przez Herodota swych ojców albo poprzedników — mają mieszkać na wodzie.

Do głosu historyi dorzuca swe zdanie archeologia, stwierdzając niedawne pochodzenie pewnej ilości palafitów. Zdaniem badacza mieszkań nawodnych, Chantre'a, wcale niepodejrzanego o chęć samowolnego odmładzania zabytków przeszłości, palafity jeziora Paladru (Isère) nie sięgają dalej nad epokę Karlowingów. A jednak, gdyby nie poręczały nam tego zdania pewne przedmioty najbardziej

---

[1]) *Nadaillac.* Les premiers hommes et les temps préhistoriques, t. I, p. 243.
[2]) L'Année géografique, 1876, 266—280.

charakterystyczne, zwłaszcza medale, możnaby o słuszności jego powątpiewać, tak nieskończenie pierwotny i gruby jest rodzaj tych budowli. „Żaden kawałek drzewa nie nosi na sobie śladu piły lub gwoździa; cała robota zdaje się być dokonana siekierą“ [1]).

Również i stacye nawodne na jeziorze Bourget (Sabaudya) nie wydają się być bardzo dawnemi. W jednej z nich, w Châtillon, znaleziono jakieś naczynie rzymskiego pochodzenia. Inna znów, stacya w Grésine, zawierała żelazo [2]).

Do tejże samej epoki żelaza odnieść należy również, zdaniem Garrigon'a, inną budowlę na palach, ślady której odnalazł on zagrzebane w torfie niedaleko od m. Saint-Dos (Basses Pyrénées).

Wszystko zaś to bynajmniej nie świadczy o wielkiej starożytności nie zbyt zresztą licznych palafitow, odnalezionych we Francyi.

Palafity innych krajów nie wiele też są starożytniejsze. Tak np. w budowlach nawodnych w Bawaryi i we Włoszech znaleziono pewne ślady czasów rzymskich. (*Matériaux*, 1773, p. 404). W krajach północnych palafity są jeszcze późniejsze. *Krennodże* irlandzkie, sztuczne owe na palach narzucone wysepki z ziemi i z kamienia, uważać można za jedno ze szwajcarskimi palafitami, tem więcej, że niektóre z tych ostatnich w niczem się od tamtych nie różnią: a przecież, *krennodże* były w użyciu jeszcze w XVI w. po Chr. (*Lubbock*, Op. cit. str. 163).

Nie są też dawniejsze budowle te w Szwecyi, gdzie je również napotkać można. Archeolog Munro, który je poddał szczegółowemu badaniu, uważa je w większości wypadków za późniejsze od najazdu rzymian i budowę ich przypisuje Celtom. W nich to plemię tuziemcze szukało schronienia wobec najezdców Anglów, Piktów i Szkotów. Pisarz rzeczony idzie nawet dalej; przypuszcza mianowicie, że budowniczowie osad nawodnych w Szwajcaryi należeli do tegoż samego odłamu plemienia celtyckiego [3]).

Nie widzimy, coby można zarzucić temu mniemaniu; boć jeśli *krennodże* należą do naszej ery chrześcijańskiej, to palafity ściśle się z niemi łączą. Są nawet takie, które archeologowie odnoszą do VI w. po Chr. (Palafity w Noville i Chavannes) [4]). Inne są jeszcze późniejsze. Archeolog Gosse zaznacza na brzegach jeziora Genewskiego niektóre palafity, pochodzące z XV w. (*Matériaux* 1885, str. 420), a d-r Keller zapewnia, że na rzece Limnat niedaleko Zurychu były jeszcze w obecnym wieku liczne chaty rybackie, na ten sam sposób pobudowane. (*Lyell.* op. cit. str. 24).

Jeśli wszakże niektóre palafity pochodzą z czasów późniejszych, to nie znaczy przecież, aby wszystkie one były nowożytne. Bywają takie, którychby nie można odnieść do właściwie zwanej epoki historycznej, epoki, która dla Europy Zachodniej rozpoczyna się ledwie w I lub w II w. przed Chr.; jeśli się zaś o starożytności palafitów sądzić będzie z przedmiotów w nich odnalezionych, to ilość tych ostatnich wcale nie jest tak wielka, jak to powszechnie

---

[1]) Matériaux pour l'histoire de l'homme, t. XIX, 142.

[2]) *J. Southall.* The recent origin of man, str. 182.

[3]) Czasop. *Nature*, 15 Oct. 1885; Revue des questions scientifiques 1886 Styczeń, str. 326.

[4]) *Lyell.* Ancienneté de l'homme. Tłóm. franc., str. 32.

przypuszczano. O ile wiemy, z przedmiotów pochodzenia rzymskiego odnaleziono po jakimś tuzinie monet, urn czyli naczyń glinianych w Uhldinghen na jeziorze Konstancyeńskiem, w Nidau na jeziorze Bienneńskiem i w ośmiu innych miejscowościach nad jeziorem Neuszatelskiem: w La Tène czyli Marin, Colombier, Chez-les-Moines, Forel, Gletterens, la Sange, Pont de Thiële i w Corcelettes.

Zasługuje zwłaszcza na uwagę stacya La Tène, w okolicach Marin. Mamy tu zjednoczone razem trzy epoki: epokę kamienia, bronzu i żelaza, ale ostatni ten metal przeważa. Znaleziono tu do pięćdziesięciu mieczów żelaznych, bardzo starannie wyrobionych i typem przypominających miecze, znalezione w Alise, na dawnym teatrze bitwy Cezara z Gallami. Co więcej, w tem samem wykopalisku odgrzebano naczynia gliniane i cegły rzymskie oraz wiele monet, z których jedne były gallijskie, inne zaś rzymskie z wyobrażeniem ces. Klaudyusza i Tyberyusza.

Z drugiej znów strony, w palafitach napotyka się srebro, szkło, bursztyn, jaspis, a zwłaszcza żelazo. Bez wielkiego zachodu wyliczyć możemy siedmnaście wykopalisk, w których ten ostatni metal napotkano. Dowód-to zatem, że też same budowle, które uważają niektórzy za przedhistoryczne, były zamieszkane aż do niedawnej względnie epoki. Skoro się zaś zważy, z jaką łatwością oksyduje się żelazo i znika, nie zostawiając żadnych widomych po sobie śladów, to przychodzi chęć zapytać, zali przypadkiem większa część palafitów nie zawierała go początkowo, i czy skutkiem tego nie należałoby w tej przedhistorycznej klassyfikacyi przyznać palafitom miejsca raczej w epoce żelaza, aniżeli w epoce bronzu?

Co zaś powiększa jeszcze nasze powątpiewanie o nadmiernej starożytności palafitów, to bardzo niewielka ilość mieczów bronzowych, znajdowanych w osadach nawodnych. Prawda, że w tych wykopaliskach liczyć można na setki — jeśli nie na tysiące — inne przedmioty z bronzu, jak np. szpilki do włosów, pierścienie, kolczyki, haczyki na ryby i t. p., ale są to przeważnie przedmioty zbytku, które zdaniem wszystkich nie cechują epoki bronzu, gdyż zarówno znaleść je można w epoce następnej.

Pomimo to przecież chętnie przyznajemy, że budowa palafitów rozpoczęła się w epoce bronzu. Może nawet koniecznie trzeba zgodzić się na to. Jeśli bowiem rzadkością bywają w tych stacyach miecze bronzowe, to przecież noże bronzowe i ostrza pocisków znajdują się tam w wielkiej obfitości. Widzimy tu zatem jakoby dwie, jedna po drugiej następujące, cywilizacye, w ciągu których trwa zwyczaj wznoszenia budowli nawodnych, a obie te cywilizacye, które archeologia przedstawia nam w dolmenach i grobowcach, zaś antropologia w dwóch typach czaszek o kształtach owalnych *(brachycephala)* i podłużnych *(dolicocephala)*, obie te cywilizacye, powiadam, wskazuje nam historya u dwóch grup etnicznych bardzo od siebie różnych, aczkolwiek zarówno aryjskiego pochodzenia, u Celtów i Gallów, którzy kolejno w ciągu ostatnich piętnastu wieków przed erą chrześcijańską zajmowali terytorya Europy Zachodniej. Tym zaś wszystkim, którzyby jeszcze powątpiewali o tem, że bronz razem z kamieniem gładzonym cechuje pierwszą z tych dwóch cywilizacyi, a żelazo drugą, dosyć byłoby, zdaje się, przypomnieć wyraźną ową różnicę, jaka zachodzi pomiędzy wyrobami

przemysłu, znajdowanymi w dolmenach, a takimiż wyrobami, przechowanymi w grobowcach.

Zgodnie z powyższą hypotezą, którą wszystko zdaje się potwierdzać, zwyczaj budowania palafitów powstałby pod wpływem celtyckim na jakie dziesięć lub może dwanaście wieków przed erą chrześcijańską, wówczas, gdy cywilizacya epoki bronzu zaledwie zaczynała przenikać do głębi niedostępnych puszcz wschodniej Szwajcaryi, i utrzymałby się w wielu miejscowościach aż do immigracyi gallijskiej, aż do epoki rzymskiej, a nawet dłużej jeszcze, gdyż w wielu stacyach dostrzeżono ślady epoki chrześcijańskiej. Widzieliśmy zaś powyżej, że w V w. przed Chr., mieszkańcy jeziora Prasias przemieszkiwali na palafitach. Nic nam zatem nie przeszkadza do tegoż samego czasu odnieść świetną epokę cywilizacyi palafitów w Szwajcaryi. *(Hamard).*

X. W. S.

PANTEIZM. — Panteizmem nazywamy teoryę, która pojmuje rzeczy skończone i nieskończone, przypadkowe i konieczne, jestestwa następujące po sobie w czasie i istotę Boga przedwiecznego, jako dwie strony jednego i tegoż samego istnienia.

Chrystyanizm w dogmacie swym o stworzeniu (ob. ten art.) wyraźnie zaznaczył głęboką różnicę pomiędzy Bogiem a światem i stwierdził ich bezwzględnie odrębne i różne istnienie. Rzeczony dogmat, dobrze pojęty, uwydatnia całą niezależność Boga od tego wszystkiego, co nie jest Bogiem, to znaczy od stworzeń bożych. Jakkolwiek wszakże z naciskiem wypowiada zależność świata w odniesieniu do Boga, jakkolwiek uwydatnia tym sposobem nieskończoną odległość, dzielącą istotę Bytu koniecznego i nieskończonego od istoty bytów przypadkowych i ograniczonych, dogmat ten przecież tak samo stwierdza rzeczywiste istnienie stworzeń, jak rzeczywiste istnienie Stwórcy. Tym sposobem nauka chrześcijańska jednocześnie odrzuca ateizm, który przeczy istnienia bytu nieskończonego, i panteizm, który uważa wszystkie byty skończone za pozbawione istnienia własnego, różnego od istnienia Bytu nieskończonego.

Sobór Watykański w następujących wyrazach potępia i do rzędu nauk heretyckich zalicza panteizm: „Jeśliby kto mówił, że istnieje tylko jedna i taż sama substancya czyli istota Boga i wszystkich rzeczy, niech będzie wyklęty.“ — „Jeśliby kto mówił, że rzeczy skończone, bądź cielesne bądź duchowe, wyszły z substancyi boskiej, albo że istota boska przez objawianie się lub rozwój samej siebie staje się wszystkiem *(co istnieje)*, albo wreszcie, że Bóg jest bytem powszechnym i nieokreślonym, który, określając się sam, stanowi powszechność wszechrzeczy w ich rodzajach, gatunkach i osobnikach, niech będzie wyklęty.“ (Constit. *Dei Filius*, *de Deo*, can. 3 i 4).

Nie będziemy mówili w artykule niniejszym o licznych przeobrażeniach, jakim w kolei wieków ulegał panteizm; powiemy tylko, jakim on jest dziś. Otóż, błędna ta teorya przedstawia się dziś pod dwiema głównemi postaciami: pod postacią mistyczną i religijną, oraz pod postacią dyalektyczną i logiczną.

I. *Mistyczny panteizm socyalistów.* — Panteizm pod formą mistyczną wyznają rozmaite wschodnie sekty religijne (ob. art. *Buddyzm, Braminizm)*, jako też dzisiejsi filozofowie, przeważnie z socyalistycznej szkoły Saint-Simonistów.

Założyciel jej, Henryk Saint-Simon (1760—1825) dążył do zatarcia dogmatu chrześcijańskiego w umysłach mass i wyznawał najformalniejszy panteizm. Na czele swych publikacyi takie stawiał określenie Boga: „Bóg jest jeden, Bogiem jest wszystko co istnieje: wszystko jest w nim, wszystko jest przez niego, wszystko jest nim. Bóg, byt nieskończony, powszechny, w swej żyjącej i czynnej jedności wyrażony, jest-to miłość nieskończona i powszechna, która się nam objawia pod dwiema głównemi postaciami, jako duch i jako materya, czyli jako rozum i siła, jako mądrość i jako piękno. Człowiek, ten obraz bytu nieskończonego, jest tak samo jak on, w swej jedności żyjącej i czynnej miłością, a w sposobach, w postaciach objawiania się swego, jest duchem i materyą, rozumem i siłą, mądrością i pięknem.“

Podług Saint-Simona, ludzkość od chwili ukazania się swego przebyła trzy fazy: fetyszyzm, politeizm, i monoteizm; obecnie zbliżył się czas, kiedy wejdzie w nową fazę, w saint-simonistowski panteizm. „Prawodawcy starożytni, mówił on, zajmowali się wyłącznie materyą; Chrystus wyemancypował ducha; po nim przybył Saint-Simon, by zjednoczyć i pogodzić te dwie nierozdzielne połowy naszej istoty.“ Tym sposobem więc filozof ten, który sobie przypisywał tak sławnych poprzedników, głosił *rehabilitacyę ciała;* moralną jego zasadą było zdanie: „Uświęcajcie się w pracy i w przyjemności.“ I w istocie, robi uwagę Franck *(Dict. des sciences philosophiques*, art. *Socialisme)* „skoro duch i materya są jednakowo boskie, i jedno zarówno jest istotne jak drugie czy to naturze Boga, czy to naturze człowieka, to dla czegóż podporządkowywać jedno drugiemu?“ — Na mocy tych samych zasad Saint-Simon zwalczał własność i urządzenie rodziny; wyznawał socyalizm i chciał, aby wszyscy ludzie, zjednoczeni bez rozróżniania rodzin, lecz podzieleni podług zasług i zdolności, ulegali bezwzględnej władzy jednego zwierzchnika, zwanego *Ojcem najwyższym.*

Karol Fourier (1768 — 1837) nie zgadzał się z Saint-Simonem w sprawie urządzeń, jakieby należało nadać społeczeństwu, ale tak samo jak Saint-Simon wyznawał socyalizm epikurejski. Zasadą jego jest myśl, że namiętności są zawsze dobre i że mądrość polega właśnie na schlebianiu wolnemu ich polotowi, a nie na ich poskramianiu, jak to czynią księża, prawodawcy i moraliści. Uzasadnia Fourier to założenie swoje rodzajem panteizmu. Bóg, zdaniem jego, ożywia materyę i życie jej nadaje podług pewnych praw matematycznych. Z teoryi tej płynie dziwny jakiś *hylozoizme.* Planety podlegają cierpieniu i chorobie. Przeciwnie, namiętności człowieka przyrównywa do instynktu zwierząt i do powszechnej attrakcyi, oddziaływającej na gwiazdy i na inne ciała. Wszystko zaś to jest impulsem bożym. Namiętność zatem jest w naturze ludzkiej objawem woli bożej, i bezbożnością byłoby jej się opierać.

Piotr Leroux (1798 — 1871), powiada Brin *(Hist. de la phil. contemp.* 229), wypracował w formie napozór rozumniejszej i bardziej umiarkowanej inny system organizacyi społecznej, i utworzył nową

szkołę, zwaną *humanitarną*. Komunizm jego przypomina zasady panteistyczne i teorye egalistyczne rodziny saint-simoniańskiej, do której on sam należał.“ Leroux wychodzi z zasady, że wszystkie jestestwa z konieczności biorą udział w substancyi boskiej przez pewien rodzaj emanatyzmu i że objawiają w sobie własności istoty nieskończonej, bynajmniej się z nią nie utożsamiając. Sądzi on, że własności te ulegają prawom bezgranicznego postępu. Czynnikiem, zapewniającym rodzajowi ludzkiemu wolność i równość, jest miłość czyli powszechne braterstwo. „Trzeba, powiada on, głosić ludom braterstwo, zacieśniać węzły między ludźmi i między narodami, wezwać wszechświat do wspólności myśli, uczuć, radości. Wówczas dopiero osiągniemy nasz cel ostateczny, szczęście na ziemi.“

Proudhon znów, zamiast być panteistą, oświadcza, że Bóg jest złem. Uczniowie jego, rozrzuceni dziś tu i owdzie we Francyi, dążą do wykluczenia ze społeczeństwa wiary w Boga i do zatarcia religii. Pomimo to jednak namiętny mistycyzm Piotra Leroux pozostał w stylu mnóstwa utworów literackich, dzieł historycznych i filozoficznych, dzienników, romansów, pieśni ludowych, sztuk teatralnych, nacechowanych rodzajem bałwochwalstwa dla ludzkości, rodzajem religii miłości. O przedmiocie tym tak mówi Caro w dziele zatytułowanem: *Les Réligions nouvelles. — L'idolatrie humanitaire:* „Wielokrotnie i głośno okrzyczano w tym wieku upadek chrystyanizmu.... Chętnie zajmowano jego miejsce. Nie zbrakło kandydatów do pontyfikatu przyszłości i na każdym niemal kroku widziano powstających głosicieli objawienia. Było-to jakoby jakieś tłumne zjawienie się *nowych proroków*. I nie jest-to żadna przenośnia. Nie tyle myślimy tu o filozofach, co o illuminatach. Nie są-to już ludzie, gdyż ludzie mogą się mylić, są-to opatrznościowe narzędzia jakiegoś nieogłoszonego dotąd objawienia, a mówiąc ich bluźnierczym językiem, Bóg stał się w nich człowiekiem... Zmieniają się formuły, przepowiednie, obrzędy; na rozmaite sposoby czynią się wezwania liryczne: jedne na sposób rozpustny Joński, inne na surowy sposób Doryjski, ale we wszystkich obrzędach tych nowych religii powtarza się bez przerwy jeden wyraz: *ludzkość*.... Wszyscy ci nowi prorocy pod rozmaitemi formami głoszą boskość człowieka... Bogiem, którego czcić trzeba, jest Bóg zbiorowy, będący tylko abstrakcyjnem pojęciem pokoleń, jest-to gatunek wiecznie postępujący naprzód... W tych dziwnych religiach człowiek odbiera cześć w swem ciele zarówno jak w swem duchu, ubóstwiona jest tak samo materya jak dusza... Żyć jest prawem, wołają ci nowocześni messyasze, rozwijać zmysłowość jest tak samo dziełem świętem jak myśl swą wzbogacać. Wchłaniać życie wszystkiemi porami we wszystkich zmysłach, oto prawdziwe zbawienie... Czemże jest dla tych filozofów i historyków wolność moralna i odpowiedzialność za czyny? Czczym wyrazem. Któż nie zna ich historyi filozofii, tego banalnego optymizmu, wszystko — nawet zbrodnię usprawiedliwiającego w imię jakichś dwuznacznych zasad i słodki uśmiech mającego na ustach dla wszystkich sławnych zbrodniarzy, którzy pozostawili swe ślady i swe imię w historyi? I wszystko to ma być owem: ludzkość w rozmaitych swych fazach jest rozwojem Boga pod obsłoną wypadków? Odtąd już rodzaj ludzki staje się ideałem, którego nazwa, w porę wypowiedziana, wszystkim zbrodniom służy

za wymówkę. — Czemże jest moralność osobista wobec tej moralności wyższej, polegającej na rozwoju gatunku! — Tym tedy sposobem utworzyła się szkoła rewolucyjnego mistycyzmu, która dąży otwarcie do podstawienia wszechwładztwa celu na miejsce wszechwładztwa dobra... Wszystko będzie dobrze, byleby tylko zasada szła prosto do celu, choćby się nawet posługiwała zbrodnią dla przyśpieszenia kroku...“ [1]). W innem znów studyum, o którego treści świadczy sam jego tytuł *(La Réligion de l'ámour)*, tenże subtelny moralista przedstawia z innego stanowiska tę religię humanitarną. Okazuje mianowicie, że religia ta nie uznaje praw innych nad prawa namiętności, a tym sposobem zmierza do zniszczenia zarówno czystości w ognisku domowem, jak sprawiedliwości w społeczeństwie.

II. *Panteizm dialektyczny.* — Jak panteizm mistyczny socyalistów okazuje się w pewnem piśmiennictwie, tak samo panteizm dialektyczny Hegla dziś jeszcze wywiera pewieu wpływ na umysły.

Czytelnik nasz zna ten panteizm. Kant, analizując rozum ludzki i jego pojęcia, rozróżnił w nich to, co sam nazwał *numen*, czyli to, co jest nieświadome siebie i co ukrywa się pod zasłoną znaków, i *fenomen* czyli to, co widać i co okazuje się w czasie i w przestrzeni. Miał on z czasem mieć uczniów, którzy — jak naprzykład *krytycy* nowocześni — mieli odrzucić istnienie *numenu*, a przyjąć istnienie samych tylko *fenomenów;* byli wszakże między nimi i tacy, którzy całą swą uwagę zwrócili na *numen*, a myśl naszą i cały świat zewnętrzny uważali za proste tylko jego objawy. Do liczby tych ostatnich należał Hegel. Ten znów za podstawę i tło wszystkich rzeczy uważa *ideę*, którą przedstawia jako pierwiastek odwieczny i konieczny, który się wszakże bezustannie przekształca i udoskonala w naszej myśli i we wszechświecie. Jak więc widzimy, system ten za jedno bierze to, co skończone i to, co nieskończone: jest-to zwykły panteizm.

Długo panowały w Niemczech panteistyczne zasady Hegla, ale dziś nie mają już bezwzględnie oddanych sobie zwolenników; pozostawiły jednak swe piętno na rozmaitych teoryach, które wielkie dziś mają tam wzięcie.

Schopenhauer utrzymuje tak samo jak Hegel, że istnienia przemijające są tylko objawem jakiegoś nieświadomego siebie Boga, który jest ich przedmiotem; ale w przeciwieństwie do Hegla istotę tego Boga każe widzieć w woli; z tych następnie zasad wyprowadza wniosek, że istnienie świata jest złem, że wskutek tego trzeba pracować nad unicestwieniem tego świata, przeszkadzając objawiać się woli absolutnej. Pessymizm ten liczy wielu zwolenników (ob. art. *Pessymizm).*

Idealiści rozmaici, jak Vacherot i Renan, w tem mianowicie zgadzają się z Heglem, że tak samo jak on za jedno biorą Boga i ideał naszego rozumu; atoli Bogu temu przyznają jeszcze mniej rzeczywistości, aniżeli przyznawał jej rzeczony filozof niemiecki (ob. art. *Idealizm).*

Niemniej jednak przetrwał panteizm heglowski daleko lepiej w swych logicznych wywodach, aniżeli w swych zasadach. Z niego

---

[1]) *Caro*, Etudes morales sur le temps présent. 2-e étude.

to głównie wywodzi się sceptycyzm, objawiający się w krytyce religijnej, historycznej i filozoficznej.

Na podstawie-to heglowskiego panteizmu oparł Strauss swą zasadę o niemożliwości cudów (ob. art. *Cuda*). Gdyby Bóg nie był istotą wyższą od praw świata, to rzeczywiście mógłby działać tylko podług tychże praw świata. Strauss więc, jako pierwszą regułę krytyki, którą stosował do Ksiąg świętych, postawił zasadę, że żadnego cudu nie można przyjąć za fakt historyczny. Rzekoma ta zasada stała się podstawowym dogmatem wszystkich szkół egzegetycznych, które usiłowały wywrócić historyczną powagę Biblii. Ponieważ wszelka błędna zasada z konieczności prowadzi w następstwie do błędnych wniosków, przeto rzeczone szkoły, aby odrzucić cuda i uchylić się od przekonywającej siły licznych świadectw, które stwierdzają ich istnienie, musiały podkopać same podstawy wszelkiej pewności każdego świadectwa i wszelkiej pewności historycznej.

Zresztą, nie trzeba było nawet tak z daleka obchodzić, aby od panteizmu Hegla przejść do sceptycyzmu. Boć skoro, jak sądził ten filozof, byt *per excellentiam* jest czemś, co się stało, to byt ten jednocześnie istnieje i nie istnieje wcale. Jest-to, podług formuły Hegla, byt-nicość; w nim się jednoczą przeciwieństwa. Tymczasem, twierdzenia te, przyjęte przez szkołę rzeczoną, wywracają podstawową zasadę logiki i wszelką podstawę odejmują pewności. A zatem logika heglowska przyjmuje tożsamość przeciwieństw, tożsamość prawdy i błędu, dobrego i złego; albo raczej, trzymając się tej sprzecznej ze sobą samą logiki, ani prawda ani błąd nie istnieje przedmiotowo; wszystko jest podmiotowe w tem, co prawdziwe, piękne i dobre. „Jedna zasada, powiada Scherer [1]), opanowała umysł nowożytny. Zasada ta, którą zawdzięczamy Heglowi, wyraża się w ten sposób: Twierdzenie jedno, jakiekolwiek-by ono było, nie jest prawdziwsze od twierdzenia wręcz przeciwnego. To znaczy, że wszystko na świecie jest względne i sądy absolutne są błędne.“

Logiczne zatem wnioski, jakie się wyprowadzają z panteizmu, czyto mistycznego, czy dialektycznego, dążą do zagłady wszelkiej moralności, wszelkiego społecznego porządku, podstaw wszelkiej pewności i najpierwotniejszych prawideł logiki. I nie zapominajmy nadto, że raz przyjąwszy zasadę, z której się te wnioski straszne wywodzą, niepodobna już ich uniknąć. Wnioski te zatem są jednym więcej dowodem błędności tej zasady; są one najbardziej uderzającem odparciem panteizmu.

Wreszcie, bezpośrednie udowodnienie prawd, jakich panteizm zaprzecza, znaleść będzie można w art.: *Bóg*, *Stworzenie*, *Wszechrzeczy pochodzenie*, *Opatrzność*, gdzie wykazujemy istnienie Boga rzeczywistego; nieskończenie doskonałego, całkowicie różnego i odrębnego od świata, który On stworzył i któremu bezustanne daje istnienie. *(J. M. A. Vacant).*

X. W. S.

PAPIESTWO. — Nazwa *papież*, *papa*, oznacza w języku greckim *ojca;* stąd *papiestwo* znaczy tyle co ojcostwo, ojcostwo widzialne,

[1]) Przytoczony p. *Canet.* La libre pansée, str. 223.

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit. im. F. Dzierżyńskiego

przez Chrystusa Pana ustanowione dla zarządu nadprzyrodzoną Jego rodziną, Jego Kościołem widzialnym. Ponieważ zaś w Kościele tym wykonywa się to ojcostwo trzema sposobami i w trzech stopniach — przez Najwyższego Pasterza, przez biskupów, przez kapłanów, — stało się przeto, że nazwę *papieża* nadawano — nie tylko najwyższemu Pasterzowi, *Papieżowi wielkiego Rzymu*, lecz także innym biskupom, a nawet zwykłym kapłanom. Ale na Zachodzie nazwa ta dziś i od wielu wieków zastrzeżona została samemu tylko biskupowi rzymskiemu, *ojcu ojców* i pasterzowi pasterzy. *Papiestwo* zatem, w znaczeniu, jakie mu tu nadajemy, jest-to urząd, nadprzyrodzonym sposobem powierzony biskupowi rzymskiemu.

II. Wszystko co mamy do powiedzenia o papiestwie, streszczamy w czterech zdaniach, które będą przedmiotem czterech rozdziałów niniejszego artykułu: 1-o Chrystus ustanowił swój Kościół na osobie apostoła św. Piotra, jako na podwalinie, i pod władzą jego, będącą władzą prawdziwego monarchy duchowego; 2-o Chrystus chciał, aby to znaczenie św. Piotra było wieczne w Kościele, i przyznał je na zawsze biskupom rzymskim, papieżom, prawym następcom św. Piotra; 3-o urząd św. Piotra i jego następców, odnośnie do zarządu Kościołem, jest urzędem prawdziwego prymatu; 4-o tenże sam urząd, odnośnie do nauczania Kościoła, jest urzędem nieomylnym.

§ 1. Św. Piotr i Kościół Chrystusów.

I. Odnośnie do tego pierwszego punktu posłuchajmy autentycznego orzeczenia samego Kościoła na Soborze Watykańskim (*Sess.* IV, przedm. i roz. I): „Ażeby episkopat pozostawał jednym i nierozdzielnym i ażeby przez tę jedność biskupów ogół wszystkich wiernych był zachowany w jedności wiary i społeczności, Chrystus Jezus ponad innymi apostołami umieścił błogosławionego Piotra i na nim osadził wiecznietrwały pierwiastek i widzialną podwalinę tej podwójnej jedności, aby na jego trwałości pobudować świątynię wieczną, i aby na sile jego wiary wznosiła się wspaniała budowa Kościoła, mająca sięgać aż do nieba“ [1]). „Nauczamy przeto i orzekamy, zgodnie ze świadectwem Ewangelii, że Chrystus Pan bezpośrednio i wprost przyobiecał i udzielił błogosławionemu apostołowi Piotrowi prymat jurysdykcyi nad całym Kościołem bożym. Do samego bowiem tylko Szymona, do którego przedtem był powiedział, że będzie się nazywał *Cephas*, i od którego otrzymał wyznanie: *Tyś iest Chrystus Syn Boga żywego*, powiedział Pan te uroczyste wyrazy: *Błogosławionyś iest Simonie Bariona, bo ciało y krew nie obiawiła tobie, ale Ociec móy, który iest w niebiesiech. A ia tobie powiadam, iżeś ty iest opoka, a na tey opoce zbuduię Kościół móy, a bramy piekielne nie zwyciężą go. Y tobie dam klucze królestwa niebieskiego, a cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane y w niebiesiech, a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane y w niebiesiech.* (Mat. XVI, 16 — 19). „Samemu też Szymonowi Piotrowi Chrystus po swem zmartwychwstaniu powierzył władzę najwyższego pasterza i przewodnika całej owczarni, gdy rzekł: „Paś owce moie, paś baranki moie“ (Jan XXI, 15—17).

---

[1]) Leo Mag. *Serm.* 4, *al.* 3, cap. 2, *in die natalis sui.*

Ponieważ dogmatyczny powyższy wykład omawianej prawdy zawiera dowody z Pisma św. wyjęte, przeto niema potrzeby ponawiać tu dowodów biblijnych; ograniczymy się przeto tylko na uwadze, że na poparcie tej prawdy mamy najstarsze i najautentyczniejsze dowody historyczne, które aczkolwiek może mniej rozwinięte, niżby się pragnęło, nie mniej jednak są silne i wyraźne. Przypominamy mianowicie dekret pp. Stefana I przeciw heretykom nowochrzczeńcom, dekret pp. Gelazego na synodzie rzymskim r. 494, list pp. Leona IX do cesarza Michała Cerularyusza, potępienie drugiego zdania Marsyliusza z Padwy przez pp. Jana XXII, potępienie siódmego zdania Jana Husa przez Sobór Konstancyeński i pp. Marcina V, i wreszcie potępienie zdań następujących, przedstawionych Inkwizycyi rzymskiej za panowania Innocentego X: „Św. Piotr i św. Paweł są to dwaj zwierzchnicy Kościoła, którzy w nim stanowią jedną tylko głowę; są to dwaj przywódcy i najwyżsi zwierzchnicy Kościoła katolickiego, najściślejszą jednością ze sobą złączeni; są to dwie głowy Kościoła powszechnego, prawdziwie bosko w jedną złączone; są to dwaj najwyżsi pasterze i przełożeni Kościoła, jedyną jego głowę stanowiący.“ Zdania te były osądzone i jako heretyckie uznane „w tem znaczeniu, że głoszą zupełną równość pomiędzy św. Piotrem i św. Pawłem, bez żadnego podporządkowania i poddania tego ostatniego pod powagę tamtego, w zakresie władzy najwyższej i w zarządzie Kościołem powszechnym.“ Naukę, zawartą w powyższych aktach papieskich potwierdza w sposób najoczywistszy bardzo wyraźna i stała tradycya Ojców Kościoła, teologów i egzegetów.

II. Pomimo to jednak, ze strony protestantów i jansenistów, racyonalistów i regalistów zarzuca się: 1-o że Chrystus nie zamierzał czynić Kościoła swego tak *jednym*, jak to Rzym sądzi i naucza; 2-o że Piotr święty w kolegium apostolskiem nie miał tego przeważającego znaczenia najwyższego zwierzchnika, prawdziwego monarchy; 3-o że przydomek jego, *Cephas* czyli opoka, jest tylko nie zbyt pochlebną alluzyą do jego upartego charakteru, i nic więcej; 4-o że Chrystus oświadczył, iż zbuduje Kościół nie na osobie Piotra, ale co najwyżej na wierze jego i na wierze innych apostołów w bóstwo Chrystusowe; 5-o że bramy piekielne jeśli nie mogły przezwyciężyć tej wiary, to przecież przemogły samego Piotra, który zdradził swego mistrza i który przeto nie był ową nieporuszoną opoką Kościoła; 6-o że władza związywania i rozwiązywania zarówno udzielona została innym apostołom jak św. Piotrowi, że zatem oni mają tak samo jak on klucze królestwa niebieskiego i że tak samo jak on są pasterzami baranków i owiec; 7-o legendowe zatem przywileje, jakie Piotrowi później nadawano, są czystym wymysłem, jeśli nie jego osobistej wyobraźni, to przynajmniej wymysłem ambitnych papieży, lub kapłanów, pragnących wywyższenia swych miast Antyochii, Aleksandryi lub Rzymu, wreszcie samych nawet wiernych, oczarowanych jeśli nie uwiedzionych historyą, przyznać trzeba, bardzo ciekawą tej tak dziwnej a tak pociągającej osobistości apostolskiej.

III. — Odpowiadamy: 1-o Udowodniliśmy w artykule *Kościół*, że Kościół katolicki jest prawdziwą i silną jednością, która czyni

zeń jedno jedyne społeczeństwo, jedną jedyną budowę moralną i nadprzyrodzoną. Sam przeto pierwiastek tej jedności powinien być bardzo silny i bardzo realny; a tym właśnie pierwiastkiem jest sama osoba *Szymona, Syna Janowego, który jest Cephas czyli Piotr*, najzupełniej określony samemi słowami Chrystusa Pana, i jedynie przez Niego oznaczony w dwóch znanych tekstach biblijnych, które tu przedewszystkiem mamy przed oczyma. (Mat. XVI, 16, 17; Jan XXI, 15—17).

2-o Jakkolwiek Piotr św. został po innych apostołach zaliczony do grona apostolskiego, to przecież naprzód otrzymał od Mistrza bardzo znaczący przydomek *Cephas*, *Petrus*, Opoka (Jan I, 42). Aczkolwiek nie jest najbardziej umiłowany, otrzymuje wszakże od tej chwili pierwsze miejsce w rzędzie apostołów, przyznawane mu przez nich wszystkich, jak świadczy Ewangelia, zarówno przed jak po śmierci i zmartwychwstaniu Zbawiciela. Jeśli może Cephasowi opiera się Paweł w przedmiocie karności kościelnej odnośnie do zwyczajów żydowskich, to z pewnością tegoż Piotra idzie szukać w Jerozolimie, aby pod sąd jego poddać swe apostolstwo i swe głoszenie Ewangelii. Chociaż obecność św. Jana Mniejszego w Jerozolimie, gdzie jest on pierwszym biskupem, dosyć go uwydatnia w dziejach pierwszych lat po Zesłaniu Ducha św., to niemniej jednak Piotr pozostaje głównym apostołem, a nawet księciem apostołów; okazują to wyraźnie *Dzieje Apostolskie*, napisane przez św. Łukasza, każdemu, kto systematycznie zamykać nie chce oczu na światło prawdy.

3-o Przydomek *Cephas* w żadnym razie nie może mieć znaczenia ubliżającego, ani w chwili, kiedy Jezus mu go przyznaje, ani gdy mu go przypomina, wskazując nań jako na podstawową opokę, mającą dać Kościołowi jedność, spoistość, trwałość. Zresztą, charakter Szymona Piotra żadną miarą nie zasługiwał na taką ocenę: nie ma on wcale nieugiętości i twardości opoki; jest-to charakter raczej kochający, porywczy, gorący, szlachetny, i naturalnie cokolwiek słaby.

4-o Dosyć będzie powołać się na tekst biblijny: „Ty iesteś opoka, a na tey opoce zbuduię Kościół mój," aby się przekonać, że owym fundamentalnym kamieniem Kościoła nie jest ani wiara Piotrowa, ani boskość Chrystusa, ani wspólna wiara Piotra i apostołów w tęż boskość, lecz formalnie i jedynie jest nim *osoba* Piotra; miał on być nazwany *Opoką* (*Vocaberis Cephas* (*Jan* I, 42), i rzeczywiście tak nazwany został (*tu es Petrus* Mat. XVI, 16), albowiem Chrystus zbudował na nim Kościół, jakby na jakiejś opoce (*tu es Petrus et super hanc petram* etc.). Gdyby zaś wiara Piotra lub wiara innych apostołów była owym kamieniem, przeznaczonym do dźwigania budowy Kościoła, wówczas powyższe słowa Chrystusa byłyby niezrozumiałe i niemądre. A jakkolwiek niektórzy ojcowie Kościoła, niektórzy egzegeci katoliccy, chcieli obok naszego tłómaczenia, opartego na zdrowym rozumie i tradycyi, podawać inne, bardziej wyszukane i subtelne, to jednak nigdy nie myśleli przeczyć pierwszego tłómaczenia, lecz pragnęli tylko mniej lub więcej udatnie uzupełnić prostą i jasną prawdę.

5-o Wówczas gdy św. Piotr upadł, gdy się zaparł swego Mistrza, nie był jeszcze zwierzchnikiem Kościoła, urzędem tym bowiem

obdarzony został dopiero po zmartwychwstaniu Pańskiem, i gdy mu Chrystus powiedział: „Paś owce moie, paś baranki moie.“ Nie miał jeszcze wówczas tej *łaski stanu*, mającej niedopuścić zdrady Kościoła przez odłączenie go od prawdy i dobra, objawionego przez Boga. I rzeczywiście, nie potrzebował jeszcze wówczas tej łaski, tej nadprzyrodzonej assystencyi boskiej, gdyż działał wtedy jako osoba prywatna, nie zaś jako zwierzchnik Kościoła, mający prawo rozkazywać wiernym i rządzić nimi. Zresztą, nawet już po ostatecznem objęciu tego wzniosłego urzędu, Piotr mógłby był upaść w grzechy osobiste ciężkie, a tem samem jeszcze nie zatracić swej nadprzyrodzonej siły *węgielnego kamienia Kościoła;* gdyż udzielona mu assystencya boska rozciąga się tylko do czynów jego władzy i do sprawowania takowej; po za tem assystencya rzeczona nie czyni go bezgrzesznym i nieomylnym; a jeśli, jak to w przeważnej większości nauczają teologowie, Piotr św. został *umocniony w łasce* od chwili objęcia swego najwyższego urzędu, stało się to nie gwoli tego urzędu, lecz jedynie gwoli apostolstwa, które mu było wspólne z innymi apostołami, i które im udzielało tenże sam przywilej bezgrzeszności. A przeto, w historyi życia św. Piotra nic nie upoważnia do mówienia, że zbywało mu na tej trwałości, jaką Chrystus Pan przypisuje podstawie i podwalinie Kościoła.

6-o Prawda, że Chrystus Pan wszystkim apostołom razem nadał władzę związywania i rozwiązywania (Mat. XVIII, 18), ale przedtem powierzył ją był Piotrowi osobiście (Mat. XVI, 19), wskazując tym sposobem pierwszeństwo Piotra w posiadaniu i używaniu tej władzy. Nadto zauważyć trzeba, że klucze królestwa niebieskiego, to znaczy oczywiście władza najwyższa w monarchii kościelnej, powierzone zostały samemu tylko Piotrowi; że jemu jedynie przyznany został przymiot i urząd opoki Kościoła; że jemu samemu nakazuje Chrystus paść baranki i owce, to znaczy całą owczarnię swoją. Jeśli zatem władza związywania i rozwiązywania, władza kluczów, władza pasterska, władza podtrzymywania Kościoła i utrzymywania go w jedności, należy do wszystkich apostołów, to zawsze pod powagą Piotra z podporządkowaniem innych pod jego pierwszorzędną godność, i w jedności wiary oraz kultu, którego on jest centrum.

7-o Wobec najwyraźniejszych faktów nie może się ostać teorya, podług której przywileje św. Piotra miałyby być wytworem jego własnej gorącej wyobraźni, ambicyi następców jego w Rzymie, pewnych duchownych próżnego ducha, i wiernych, pociągniętych naiwnem uwielbieniem dla świętego. Przedewszystkiem wiemy z Ewangelii, że gdyby Piotr mógł mieć jakieś ambitne pragnienia w epoce umysłowego i moralnego urabiania go przez Mistrza, to z jednej strony czujność i energia Zbawiciela, a z drugiej rychło pobudzona zazdrość Dwunastu wystarczałyby aż nadto do stłumienia tych pragnień. Wszelkie znów nadużycie przywilejów po Wniebowstąpieniu Pańskiem jest jeszcze bardziej niemożliwe. Z natury swej nie był on ani najzdolniejszy, ani najbardziej wykształcony, ani najbardziej pociągający z całego grona apostołów. Taki Jakób, Jan, Paweł, oparliby mu się i silnie i zwycięsko.—A może następcy jego mogli go wywyższać ku własnej korzyści? Czyż mogli tego dokonać w ciągu trzech wieków prześladowania i katakumb, wobec Ewangelii tak

jasnej, wobec tradycyi tak niedawnych, wobec współzawodników, którzy nie omieszkaliby tego wykryć i tajniki tej samochwalczej przesady odsłonić? Czyżby to mogli przeprowadzić później, wobec znamienitych doktorów Kościoła, takich, jakich podobnych świat nie widział i nigdy może nie ujrzy, takich Atanazych, Grzegorzów Nazyanzeńskich, Chryzostomów, Bazylich, Hieronimów, Augustynów?—A jeśli tego przeprowadzić nie mogli papieże, to czyżby mogli dokonać tego zwykli kapłani i to w tym jednym celu, aby podnieść sławę i wpływ Rzymu, Antyochii i Alexandryi? Co więcej, ambitne to wdzieranie się jednostek musiałoby z konieczności wywołać opór, a ten musiałby zostawić jakieś ślady po sobie; tymczasem zaś żadnego śladu nie widzimy. Żaden biskup, żaden doktór Kościoła nie przeczy władzy przyznawanej Piotrowi. Tradycya chrześcijańska zaś od początku jest na tym punkcie jednomyślna. I wreszcie, cóż więcej mówi Kościół dzisiejszy na pochwałę św. Piotra, czegoby Chrystus pierwszy nie powiedział? Kościół powiada, że Piotr jest prawdziwym zwierzchnikiem, głową widzialną, duchowym królem, węgielnym kamieniem, niebieskim *kluczníkiem*, pasterzem powszechnym, środkiem i konkretnym pierwiastkiem jedności, podstawą i filarem Kościoła katolickiego. Ale toż samo wypowiedział Chrystus, i to z taką jasnością, że, powtarzając to, tradycya nie tylko nic nowego nie tworzy, ale musi to powtarzać pod karą zdradzenia i zaparcia się świętych słów objawienia.

§ II. Dziedzictwo św. Piotra.

I. Gdyby założony przez Chrystusa Kościół miał zniknąć razem z apostołami, Piotr nie potrzebowałby następców, a urząd jego wyżej opisany byłby z natury swej pozostał bez spadkobierców. Ale wiemy (ob. art. *Kościół*), że założona przez Chrystusa budowa duchowa ma trwać aż do końca wieków. Ponieważ zaś opiera się na *Cephas*, jako na niewzruszonej opoce, której zawdzięcza swą jedność, swą trwałość i wieczność, stąd przeto z konieczności wynika, że i sam urząd odrębny i właściwy Piotrowi powinien trwać aż do końca wieków. Ale jakżeż mógłby trwać przez wieki, skoro Piotr nie jest nieśmiertelny i poległ w męczeństwie?

Odpowiada nam na to Sobór Efeski *(Act.* III) przytoczony przez Sobór Watykański *(Sess.* IV, c. 2): „Święty i błogosławiony Piotr.... żyje, rządzi i sądzi w następcach swych, biskupach świętej Stolicy Rzymskiej, przezeń ustanowionej i krwią jego uświęconej.“ A św. Leon dodaje: *(Serm.* III (II), c. 3): „Trwa więc nadal rząd, przyjęty przez tego, który jest prawdą; a błogosławiony Piotr, strzegąc trwałości kamienia, jak to był otrzymał, nie porzucił, raz je przyjąwszy, rządów Kościoła.“ I rzeczywiście, ktokolwiek jest następcą Piotra na stolicy biskupiej, ostatecznie przez życie jego i śmierć w Rzymie ustanowionej, „otrzymuje, powiada Sobór Watykański, zgodnie z ustanowieniem samego Chrystusa, prymat Piotra nad Kościołem powszechnym.“ *(Ibid.)* Dla tego to św. Ireneusz powtarzał *(Contra Haereses* l. II, c. 3): „Konieczna rzecz była zawsze, aby cały Kościół, t. zn. wszyscy wierni łączyli się z Kościołem rzymskim z powodu jego wyższego pierwszeństwa władzy, „aby wszyscy wierni, jak powiada synod Akwilejski z r. 381, „na

podobieństwo członków ciała, zjednoczonych pod jedną głową, złączyli się także w całość jednego jedynego ciała pod wpływem tej świętej Stolicy, z której na wszystkich chrześcijan spływają prawa Świętych obcowania.“ Zbyteczna dodawać do powyższych inne jakiekolwiek teksty Ojców lub Soborów kościelnych; dosyć powiedzieć, że cała tradycya dostarcza nam ich mnóstwo bardzo pięknych i bardzo wyraźnych.

II. Przeciw tej nauce i temu kościelnemu rozumowaniu słyszeć się dają pewne zarzuty, z których główniejsze są następujące: 1-o Chrystus nic nie mówił o tem życiu Piotra w jego następcach i tym ostatnim żadnej nie dał rękojmi. 2-o Skoro Kościół raz został ustanowiony przez pośrednictwo Piotra, skończyło się zadanie tego ostatniego; biskupi rzymscy są zupełnie tegoż samego stopnia, co biskupi Antyochii, Aleksandryi i t. d. 3-o Boć jakżeby mogli biskupi rzymscy mieć nad innymi pierwszeństwo z prawa bożego, skoro wiadomo, że wszelki przywilej osobisty ginie razem z osobą, która nim była obdarzona? 4-o Aczkolwiek św. Piotr przybył do Rzymu, przedtem był wszakże biskupem Antyochii i Alexandryi. 5-o Zresztą, czyżby jego wola, najbardziej nawet Rzymowi przychylna, mogła przenieść na jego następców w tem mieście przywileje wyłącznie boskiego porządku? 6-o Papieże rzymscy, celem wyniesienia się ponad innych metropolitów, powzięli zręczną i bardzo szczęśliwą myśl podawać się za jedynych następców Piotra, jak również wmówić naprzód w wiernych i w niższe duchowieństwo, a następnie w pewną ilość biskupów zachodnich a nawet wschodnich, że z otrzymaniem palliusza stają się spadkobiercami jego ducha i jego władzy; wznowiona to legenda o Mojżeszu i Jozuem, o Eliaszu i Elizeuszu. 7-o Cesarze rzymscy, królowie innych państw ciągnęli zyski z powodzenia tych ambitnych usiłowań i wciągnęli swe ludy na drogę poddaństwa i moralnej abdykacyi, z czego spodziewali się wielkich dla siebie dobrodziejstw. 8-o Tej religijnej i politycznej uzurpacyi odważniej się oparł Wschód, aniżeli Zachód. Ale nareszcie otrząsnął się i Zachód i zerwał pęta tyranii kapłana Rzymskiego. Niebawem skończy się era rzymskich uzurpacyi.

III. Odpowiedź na powyższe zarzuty: 1-o Jeśli Chrystus nie wypowiedział słowa o dalszem życiu Piotra, to przecież życia tego ustanowił fakt i określił jego znaczenie, co więcej znaczy, aniżeli wyraz. A gdy oświadcza, że Cephas będzie kamieniem, skałą, na której zbuduje Kościół, niepokonalny przez najazdy piekła, czyż tem samem nie twierdzi, że Cephas pozostanie zawsze podstawą i fundamentem tegoż Kościoła? Czyż może istnieć budowa bez fundamentów? Cephas zatem trwać będzie tak długo, jak Kościół na nim zbudowany. Ale jakimże sposobem, skoro nie jest nieśmiertelny (a wszak Chrystus przepowiedział śmierć jego)? Właśnie, za pośrednictwem jego następców, którzy względem społeczeństwa katolickiego, względem kościelnej monarchii nigdy nie przestaną spełniać zadania węgielnego kamienia. Dzierżyć oni będą klucze królestwa niebieskiego, jak Cephas, jak on będą związywali i rozwiązywali, będą umacniali swych braci, jak on ich umacniał, gdyż Kościół zawsze potrzebować będzie władzy kluczów, władzy związywania i rozwiązywania, władzy podtrzymywania chwiejnych i umacniania słabych, słowem władzy Piotra takiej, jaką ustanowił Chrystus. Piotr zatem uwie-

czniony zostanie w następcach, których mu Chrystus da i którym udzieli, jak niegdyś jemu, swych boskich i niezmiennych rękojmi.

2-o Gdyby Piotr był tylko narzędziem, delegatem, sługą Chrystusa w założeniu Kościoła, zadanie jego nie miałoby przetrwać okresu tego założenia. Ale nie takie było zadanie jego. Chrystus Pan uczynił z niego kamień węgielny, niewzruszoną opokę swego Kościoła, ustanowionego na to, by trwał aż do końca świata,—koniecznego zwierzchnika, na którego prawie i władzy polega to wielkie i niepokonalne królestwo duchowe. Chrystus nie chce w niem żadnej zmiany konstytucyi lub dynastyi. Papież, któryby nie był dokładnie, całkowicie i jedynie następcą Piotra, nie należałby do Kościoła, a ci którzyby go słuchali, nie byliby tym Kościołem. Dla tego to zadanie Piotra nigdy się nie ma skończyć, tak samo jak istnienie założonego na nim Kościoła; a spadkobiercy jego Stolicy, depozytaryusze jego czynności i jego władzy, biskupi rzymscy, są z konieczności także kamieniem węgielnym i jedynym, z którego cały budynek wiecznie swą trwałość czerpać powinien. Niemożliwa to rzecz przeto, aby kiedykolwiek papież rzymski został poniżony do rzędu innych biskupów.

3-o Gdyby udzielony św. Piotrowi prymat był przywilejem osobistym, nagrodą za jego zasługi lub apostolskie prace, nie przechodziłby wówczas do jego następców; tak samo również, gdyby celem jego było zapobiegać trudnościom doczesnym, troszczyć się o potrzeby przejściowe. Ale rzecz się ma zupełnie inaczej. Sobór Watykański *(Ibid)* powiada, że prymat ustanowiony został dla zbawienia i trwałości Kościoła; a zatem „wiecznie istnieć powinien, jak sam Kościół, dzięki assystencyi Jezusa Chrystusa.“ Piotr umiera, ale jego zadanie, urząd, prymat są nieśmiertelne.

4-o Żadnej niema wątpliwości, że Piotr przybył do Rzymu, że przebywał tam jako biskup, że tam życia dokonał jako męczennik. (Ob. art. *Piotr św. w Rzymie).* Żadnej również nie podlega wątpliwości, że przedtem przebywał on w Antyochii i w Alexandryi, gdzie jego katedra biskupia wielką cześć odbiera. Ale już wówczas, gdy przebywał w tych miastach, był on z prawa, z woli bożej i z woli własnej biskupem Rzymu. Stawszy się zaś faktycznie biskupem Rzymskim, na Alexandryę i Antyochię zachował tylko tę jurysdykcyę, jaką zachowuje papież nad całym Kościołem albo nad poszczególną jakąś dyecezyą, której administracyę sobie zastrzega, nie będąc przez to jedynie i wprost jej biskupem. A zatem główny prymat zawsze był przywiązany do Stolicy Rzymskiej, a śmierć św. Piotra na górze Janiculus utrwaliła go tam na wieki.

5-o Rozumiemy doskonale, że Zbawiciel mógł pozostawić samemu Piotrowi wybór ostatecznej stolicy prymatu, i że biskup po nim na tej stolicy następujący byłby z prawa bożego prawdziwym zwierzchnikiem i prymasem Kościoła powszechnego. Ale nie przypuszczamy, aby te rzeczy w ten sposób były załatwiane. Rozumniejsze jest, a nawet bardziej z tradycyą zgodne przypuszczenie, że sam Zbawiciel wybrał Rzym i polecił go Piotrowi. W tym zaś wypadku nic oczywistszego i pewniejszego nad boskie prawo biskupów rzymskich do powszechnego prymatu. Stąd prosty wniosek, że prymat ten boską wolą nadany Rzymowi, nie mógłby mu być ludzką wolą odjęty. Papież, któryby się zrzekł biskupstwa rzymskiego,

by zostać biskupem w Cahors, byłby biskupem w Cahors, jak mawiał Jan XXII pż., ale przestałby być papieżem.

6-o Chęć wyniesienia się po nad innych metropolitów byłaby ze strony biskupów rzymskich zarówno niemądra jak próżna. Inaczej się dzieje w Kościele i w jego hierarchii, aniżeli w państwach świeckich i względnej ich przewadze nad sąsiadami. W rocznikach katolicyzmu nie można byłoby wskazać żadnego prawdziwego wypadku, w którymby jednemu biskupowi udało się narzucić swą władzę drugiemu biskupowi; wyniesienie się tego rodzaju musiało być zawsze zapoczątkowane lub potwierdzone przez biskupa rzymskiego. A ten czyżby mógł ze szkodą wszystkich innych biskupów przywłaszczać sobie przewagę, przeciwną samemu urządzeniu Kościoła i ustanowionej przez Chrystusa i apostołów hierarchii? To rzecz poprostu niemożebna. Zresztą, jakimże sposobem staćby się to mogło? Czyżby siłą? Ależ historya nie omieszkałaby tego zaznaczyć i wkrótce okazać zwycięską reakcyę pogwałconego prawa. Może drogą perswazyi i dobrowolnych układów? ale za jakichkolwiek nieuków uważalibyśmy lud, duchowieństwo i episkopat wieków ubiegłych, to przecież nie przyjęliby oni tak łatwo wydarzenia takiej doniosłości i tak dotkliwych następstw praktycznych. Wspomnienia ze Starego Testamentu nic tu nie znaczyły; a gdyby biskupi rzymscy niesprawiedliwie opanowali władzę, jaką dziś wykonywają, to niebawem opinia publiczna, — że nie powiem sobory i ich klątwy—unicestniłyby to przedsiewzięcie. Miarę możemy brać z owych, z pewnością daleko mniej śmiałych, pokuszeń uzurpacyi, zaszłych rozmaitymi czasy w Niemczech, w Anglii i t. d., którym nie udało się bez wielkiego protestu w świecie chrześcijańskim zaprowadzić zmian religijnych.

7-o O jakichże to cesarzach i o jakich królach się myśli, gdy się mówi, że polityką swą przyczynili się do utrwalenia błędu o nieustannem życiu Piotra w biskupach rzymskich? Czyżby to byli prześladowcy i poganie? Zapewne że nie. Czy może pierwsi cesarze chrześcijańscy? Ale ci właśnie samem swem nawróceniem uznali to apostolskie następstwo, które im przedstawiono jako dogmat i które zastali już wyznawane powszechnie w Kościele. A może ci cesarze, co po nich nastąpili — Teodozyusz W., Justynian? Ale znów cesarze ci, ze czcią największą obwarowywując swemi prawami prawa biskupa rzymskiego, ulegali wierze katolickiej, najzupełniej ustalonej i przez wszystkich najdokładniej znanej; następnie zaś, najlepsi cesarze tak wielką okazują skłonność ku absolutyzmowi, że tacy wielcy mężowie jak Konstantyn W., Teodozyusz W., Justynian i in., nie byli wcale aż do fanatyzmu oddani władzy duchownej papieży, których majestat przyćmiewał własną ich władzę. Tacy Karolowie Wielcy lub Ludwikowie Święci rzadcy są w dziejach, a przecież i tu powstaje taka np. *Sankcya progmatyczna*, w wysokim stopniu nieprzyjemna dla Rzymu, którą wielu przypisuje poprostu synowi Blanki Kastylskiej. Znaczy to, że panujący docześni wiedzą, że w papieżach mają jednocześnie sędziów i pasterzy, nadzorców zarazem i ojców. Z pewnością skorzystaliby wiele, nawet pod względem doczesnym, na zachowaniu się względem papieży z należnem poszanowaniem, ale nie wielu to rozumie, a przed Pepinem i Karolem W. żaden może dokładnie tego nie pojmował. A zatem nie w ludzkiej polityce szukać trzeba źródła papieskiego prymatu.

8-o Nie ma się prawa utrzymywać, że Wschód lepiej się oparł, aniżeli Zachód olbrzymiej uzurpacyi ze strony papieży. Co Wschód początkowo myślał i jak postępował względem papieży, świadczą Sobory Chalcedoński *(Act.* 2) i III Konstantynopolitański *(Act.* 18), św. Polikarp i Dyonizy Alexandryjski *(Ap.* Euzeb. v. 24, VII, 9); Bazyli *(Ep.* 70 ad Damasum) i Chryzostom *(Epp.* ad Innoc. I), że przemilczę setki innych świadectw, które mógłbym tu przytoczyć. Co się zaś tyczy Zachodu, to prawda, że pseudoreformatorowie XVI w. mogli oderwać obszerne kraje od jedności rzymskiej, ale przecież nie mogli ani znieść praw papieskich, ani stłumić pożądań dusz iście chrześcijańskich, które dziś, kiedy przeszła zapalczywość walk pierwotnych, bardziej niż kiedykolwiek odczuwają konieczną potrzebę łączności z Piotrem, w biskupach rzymskich zawsze żyjącym.

§ III. Prymat papieski.

I. Dokładnego i autentycznego pojęcia o prymacie papieskim, jak również najważniejszych dowodów o jego rzeczywistości, zaczerpniemy z uchwał Soboru Watykańskiego. Przedewszystkiem czcigodne to zgromadzenie Kościoła odnawia *(Sess.* IV, c. 3) głośne owo orzeczenie Soboru ekumenicznego Florenckiego, stanowiące, że „Św. Stolica apostolska i Biskup Rzymski dzierży prymat na świat cały, a tenże biskup rzymski jest następcą św. Piotra, księcia Apostołów, prawdziwym zastępcą Chrystusa Pana, zwierzchnikiem całego Kościoła, ojcem i nauczycielem wszystkich chrześcijan; jemu to w osobie św. Piotra powierzył Chrystus całkowitą władzę paszenia, rządzenia i kierowania Kościołem powszechnym, jak to zawiera się również w aktach soborów ekumenicznych i w świętych kanonach.“ Taka też jest nauka Ewangelii, samych papieży, jak również generalnych i partykularnych Soborów.

Z zasady powyższej wynika: 1-o że prymat papieski z prawa bożego polega na władzy powszechnej, z natury urzędu wynikającej *(ordinaria)*, bezpośredniej, prawdziwie biskupiej, mocą której papież może rządzić wszystkimi wiernymi i wszystkimi pasterzami nie tylko w tem co dotyczy wiary i moralności, ale także w przedmiocie karności kościelnej i zarządu Kościołem; 2-o że prymat ten ma prawo swobodnego przy wykonywaniu swego urzędu znoszenia się ze wszystkimi pasterzami i ze wszystkimi wiernymi, których ma podtrzymywać w jedności i zwracać ku niebu; 3-o że jest on również z prawa bożego najwyższym sędzią wiernych, że do jego sądu uciekać się można we wszystkich sprawach kościelnych, że wyrok jego nie może być przez nikogo potwierdzany ani też zdanie jego sądzone przez kogokolwiek. „Jeśli więc kto mówi, wnioskuje Sobór Watykański, że biskup rzymski ma tylko urząd doglądania i kierowania, nie zaś zupełną i najwyższą władzę jurysdykcyi nad Kościołem powszechnym, i to nie tylko w rzeczach wiary i moralności, ale także w rzeczach odnoszących się do karności i zarządu Kościołem, rozszerzonym po całym świecie; albo że posiada on tylko przeważną część, nie zaś całą pełnię tej władzy; albo też, że przynależna mu władza nie jest bezpośrednia i do urzędu przywiązana *(ordinaria)*, czy to nad wszystkimi Kościołami, czy nad każdym z nich oddzielnie, czy to nad wszystkimi pasterzami i wiernymi, czy to nad każdym z nich, — niech będzie wyklęty.“

II. Wszelako, przeciw tej nauce i tym dowodom—tak biblijnym jak tradycyjnym, słyszeć się dają niekiedy pewne zarzuty, z których główniejsze są następujące: 1-o Jeśli Sobór Watykański mówi prawdę, to biskupi są tylko wikaryuszami apostolskimi, nie zaś prawdziwymi pasterzami z własną i do urzędu przywiązaną władzą nad wiernymi. 2-o Prawo apelacyi, czy to od papieża do Soboru ekumenicznego, czy od papieża do najwyższej władzy świeckiej, czy też od papieża źle powiadomionego do papieża lepiej powiadomionego, lub do jego następcy, bądź wreszcie od papieża do całego Kościoła i do samego Chrystusa Pana, jest prawem rozumnem, bardzo potrzebnem, nieraz bardzo słusznie wykonywanem. 3-o Należałoby przynajmniej ograniczyć jurysdykcyę papieską do dziedziny wiary i moralności; przesadą jest nie do zniesienia rozciągać ją do innych rzeczy, jak to czyniła polityczna ambicya niektórych papieży, którzy wynosili i strącali cesarzy i królów, którzy nadawali lub odbierali swobody polityczne i konstytucye społeczne. 4-o Biblia nie zawiera nic, coby upoważniało do takich nadużyć w tłómaczeniu praw i w działaniu: papieże bywają w tych razach uzurpatorami. 5-o Przeciw tym ich śmiałym a zręcznym zabiegom nie mniej wyraźnie protestuje pierwotna tradycya chrześcijańska: pomiędzy władzą papieską pierwszych trzech wieków a władzą papieską w IX w. niema nic wspólnego; pomiędzy tym wiekiem ostatnim a w. XIII zachodzą wielkie różnice; później zaś podboje kuryi rzymskiej stają się coraz śmielsze, i samemu nawet Lutrowi nie udało się ich powstrzymać. Wspierani przez zakony religijne, a głównie przez jezuitów, papieże nowożytni ustawicznie zwiększają władzę papieską; i jeśli pod względem doczesnym rewolucya francuska i wypadki, które ona zrodziła, władzę rzeczoną doprowadziły do upadku i wreszcie takowego dokonały, to pod względem duchowym władza ta nigdy nie była tak ambitna, tak tryumfująca, jak na Soborze Watykańskim, na którym dawne urządzenia kościelne ostatecznie ustąpiły miejsca nowemu katolicyzmowi.

III. Nie trudno rozwiązać powyższe zarzuty: 1-o Biskupi katoliccy, nawet obok prymatu papieskiego, pojmowanego w myśl Soboru Watykańskiego, zachowują właściwą sobie władzę, zwyczajną i bezpośrednią jurysdykcyę nad powierzonemi sobie owieczkami. We wszystkich państwach monarchicznych widzi się zawsze jeden i ten sam objaw, że najwyższa władza państwowa nie tamuje władzy częściowych zarządców lub sędziów; zarówno jedna jak druga dosięga bezpośrednio obywateli państwa, z zachowaniem wszakże podporządkowania jednej władzy pod drugą: „Władza papieska, powiada Sobór Watykański *(Ibid)*, nie tylko nie szkodzi bezpośredniej i zwyczajnej jurysdykcyi biskupiej, mocą której ustanowieni przez Ducha Św. biskupi, następcy apostołów, jako prawdziwi pasterze, pasą i kierują wyznaczoną każdemu cząstką owczarni, lecz owszem ostatnią tę władzę najwyższy i powszechny pasterz potwierdza, umacnia i wspomaga, podług owych słów św. Grzegorza W.: Godnością moją jest godność Kościoła powszechnego. *Godnością moją jest stała siła mych braci. Prawdziwie czuję się zaszczyconym, gdy należna każdemu godność nie bywa mu odmówiona. (Ep.* ad Eulog.

Alexandrin.).—Co się zaś tyczy zwykłych wikaryuszów apostolskich, to ci, jakkolwiek otrzymaliby konsekracyę biskupią, posiadają tylko władzę nadzwyczajną i delegowaną, nie zaś władzę własną i jurysdykcyę zwyczajną.

2-o Apelacya od władzy kościelnej do parlamentu jest rzeczą najbardziej nieuzasadnioną i żadną; jak od wyroku czysto świeckiego nie możnaby się odwoływać do sędziego kościelnego, tak bardziej jeszcze nie możnaby wyroku papieża rzymskiego poddawać pod jakąkolwiek władzę doczesną. Apelować od papieża do Soboru ekumenicznego znaczyłoby tyle, co stwierdzać wyższość Soboru od papieża, takie zaś mniemanie byłoby i bezzasadne i najzupełniej błędne: „Nie należy sądzić wyroków Stolicy Apostolskiej," pisał pż. Mikołaj I do ces. Michała, a zasadę tę uznawała i czciła cała chrześcijańska tradycya.—Niema też sensu apelować od papieża do całego Kościoła, gdyż wszyscy wierni, łącząc się z Soborem generalnym, wcale nie powiększają znaczenia jego i jurysdykcyi. Wreszcie apelacya od papieża do papieża lepiej powiadomionego, jak to czynił Luter i in., albo od papieża do jego następcy lub nawet do samego Chrystusa, może wprawdzie w wyobraźni pospólstwa wywoływać pewne wrażenie, ale pod względem prawnym nie ma absolutnie żadnego znaczenia. Chrystus bowiem chciał, aby żyjący w swych następcach Piotr św. był najwyższą widzialną potęgą duchową, najwyższym i ostatecznym sędzią w Kościele: tymczasem zaś apelować od jednego do tegoż samego czyli od trybunału widzialnego do trybunału niewidzialnego, jest rzeczą w wysokim stopniu z naturą prawa i rządu niezgodną. Wówczas nawet, gdyby się sądziło być i gdyby się w rzeczywistości było pokrzywdzonym przez wyrok papieski w jakiejś sprawie, w której papież mylić się może, należałoby cierpliwie znieść tę przykrość, i—w razie niemożliwości uzyskania od papieża zmiany wyroku—poświęcić swą sprawę osobistą na ołtarzu dobra wyższego rzędu, dla spokoju i zbudowania ogółu, wiedząc o tem, że o sprawiedliwość wszechstronnie doskonałą nie łatwo na tym świecie, nawet niekiedy w samym zarządzie kościelnym, gdzie przecież wydają się wyroki z taką przezornością, jaką nie zawsze widzieć można w najważniejszych i najbardziej nieodwołalnych wyrokach ludzkich.

3-o Prymat papieski ma się rozciągać do całej dziedziny, jaką dlań przeznaczył Chrystus; a dziedziną tą jest Kościół, nic więcej nad Kościół, ale cały Kościół. Osoby i rzeczy, żadną miarą nienależące do Kościoła, żadną miarą nie podlegają jurysdykcyi papieskiej. Ale ci co z istoty swego stanu lub przypadkowo należą do porządku kościelnego, w tym samym stosunku zależą od papieża. W tym też duchu kanoniści papiescy mogli utrzymywać, że ponieważ samo wykonywanie i warunki władzy politycznej są faktami porządku moralnego, prawami bożemi się rządzącego, przeto rzeczone wykonywanie władzy mogło podlegać ocenie papieża i zależeć od jego władzy duchownej. I rzeczywiście, w teoryi tej niemasz nic takiego, coby się sprzeciwiało prawowitemu rozdziałowi obu władz i sprawiedliwej ich wzajemnej niezależności. Rozumie się, że taka zasada musi być roztropnie stosowana z obawy, aby nie wywołała więcej złego niż dobrego,—a pewne czyny średnio-

wiecznych papieży, takich jak Grzegórz VII, Innocenty III, Bonifacy VIII, nie byłyby dziś ani możliwe ani pożyteczne; ale nielogicznością byłoby z tej względnej niestosowności lub niedogodności zasady wnioskować o jej nieprawności lub bezwzględnej niestosowności.

Zauważyć tu jeszcze musimy, że to obyczaje i ówczesny układ polityczny społeczeństw wyposażył ówczesnych papieży w te prawa i przywileje, jakie następnie usunąć miały rewolucye i inne zmiany społeczne. Mniejsza o to, czy te prawa i przywileje były natury czysto politycznej, czy też były oparte na samej władzy papieskiej, której były zastosowaniem i pewnem niejako przykrojeniem do środowiska i do epoki czasu, w jakim papieże ci żyli; to pewna, że prawa rzeczone były słuszne a często bardzo dla ogółu pożyteczne, czego dowodem samo ich ustanowienie i długowieczne trwanie. Papieże przeto, którzy te prawa wykonywali, odpowiadali oczekiwaniom ówczesnych ludów i czuwali nad ich pożytkiem. Skoro zaś zmieniły się warunki czasów i otoczenia, prawa czysto polityczne mogły zaginąć i pociągnąć za sobą pewne odrębne formy, pod któremi musiał się okazywać niezmienny w swej istocie prymat papieski. Krótkie te uwagi powinny najzupełniej wystarczyć do ostrzeżenia czytelnika przed głośnemi oskarżeniami, jakich przedmiotem stało się papiestwo z powodu swego niegdyś mieszania się do spraw politycznych.

4-o Biblia na punkcie prymatu papieskiego jest bardzo wyraźna. Czyż bowiem nie samemu Piotrowi i jego następcom, których władza jest taż sama, powierzył Chrystus władzę kluczów, władzę paszenia całej owczarni, wyższą po nad wszystko władzę związywania i rozwiązywania? Otóż, władza ta ściśle równa się władzy króla w jego królestwie, i to króla nie konstytucyjnego, nie ograniczanego przez władzę parlamentarną, często równą, jeśli nie wyższą od władzy jego. Piotr jest tak dalece królem i pasterzem, że jest jedynym i węgielnym kamieniem, na którym się wspiera cała budowa społeczna, Kościół Chrystusów. — Stąd to drogą konieczności wypływają wszystkie przywileje prymatu jego; jest on wszędzie biskupem i właściwym pasterzem — z jurysdykcyą zwyczajną *(ordinaria)*, jest on sędzią powszechnym, bezpośrednim lub drogą apelacyi, wszelka rewizya lub kassacya jego wyroków jest niemożliwa; inaczej ten król duchowny, ten monarcha nadprzyrodzonym sposobem ustanowiony, ten pasterz najwyższy, nie byłby tem, czem go nam w wyraźnych i stanowczych słowach opisuje Ewangelia.

5-o Starannie rozróżniać trzeba samą władzę papieską, co do swej istoty zawsze tęż samą, od jej zewnętrznych objawów, które się zmieniają względnie do różności czasów i zewnętrznych warunków. Któż żądać będzie, aby papieże ukrywający się w katakumbach albo pod mieczem liktorów pochyleni, roztrząsali sprawy polityczno-religijne, w których późniejsi cesarze i królowie chrześcijańscy żądać od nich będą współdziałania? Czyżby kto wymagał, aby ukryci na cmentarzu Kaliksta lub Pretekstata, zwoływali Sobory ekumeniczne, uroczyście rozsyłali nuncyuszów i legatów do rozmaitych narodów, aby zakładali Kongregacye kardynalskie, uniwersytety katolickie, zakony bogomyślne lub rycerskie?

Pójdźmy dalej w kolei wieków i, zatrzymawszy się na panowaniu Karola W., zapytajmy przeciwników, czyby żądali od ówczesnych papieży, aby w owych czasach żywej wiary tworzyli Syllabusy i rozsyłali Encykliki o swobodzie sumienia i niezależności dziennikarstwa? Będziemyż żądali od Innocentego III takich środków, do jakich się uciekał Grzegórz XVI lub Pius IX w przedmiocie rozszerzenia wiary, ustanawiania i działalności wikaryatów apostolskich w republikach amerykańskich, organizacyi hierarchii katolickiej w Anglii? Zaprawdę nie! Niech zatem przestaną przeciwnicy prymatu nazywać podbojem i najazdem nowych przystosowań działalności papieskiej do wypadków konkretnych historyi ludzkiej. Potem zaś niech nam powiedzą, co też brakło papieżom, naprzykład, II-go lub III-go wieku, do tego, aby byli również rzeczywistymi papieżami, jak ich następcy XIII, XVI lub XIX wieku? Niech powiedzą przeciwnicy prymatu, w czem inaczej rozumieli swe wielkie zadanie Leon X, Leon XII, Grzegorz VII, aniżeli taki Leon I ppż. lub św. Grzegórz Wielki? Niechby, szanując wymagania ówczesnych czasów, sprobowali dziś dać inną odpowiedź na rozmaite ówczesne kwestye, aniżeli ta, jaką wówczas dawali ci wielcy papieże. Z tą samą władzą, ale przy zewnętrznych czynnikach odmiennych, w okolicznościach najzupełniej różnych, wyniki działania tejże władzy nie mogłyby być też same: będą one mniej lub więcej zadawalniające i świetne, sięgać będą mniej lub więcej daleko, często nosić na sobie będą pozory odmienne, ale Piotr pozostanie zawsze tem, czem go uczynił Chrystus, a papieże zawsze będą tylko Piotrem, żyjącym w Kościele, na nim założonym.

Sobór Watykański nic nie zmienił w Kościele i w papiestwie. Próżno też usiłowali niektórzy malkontenci wmówić w politykę niemiecką, że jej wiele zależy na nowym jakimś katolicyzmie: ani w siebie ani w nią wmówić tego poważnie nie potrafili; to też działalność tych malkontentów i ich deklaracye przeciw jezuitom i papieżowi zakończyły się dla nich śmiesznie i upokarzająco. *Starokatolicyzm* udowodnił tylko to, że istnieje katolicyzm stary a zawsze młody, który się nie zmienia, lecz się rozwija i śmieje się z ruchliwych a zmiennych fal złości ludzkiej, której napaści mogą miotać, ale nigdy nie mogą zatopić łodzi Piotrowej.

§ IV. Nieomylność papieska.

I. Aby sobie wyrobić pewne i dokładne pojęcie o tem, co Kościół wierzy i naucza o tym ważnym przedmiocie, aby mieć również dokładny szkic główniejszych dowodów, na jakich się wspiera ten dogmat, posłuchajmy co o tem mówi Sobór Watykański w odnośnem sławnem swem orzeczeniu: (Sess. VI, c. 4.) „Odwieczna wiara Stolicy Apostolskiej, stała praktyka Kościoła, orzeczenia samych nawet soborów ekumenicznych, tych zwłaszcza, na których łączył się wschód i zachód w jedności wiary i miłości, okazują, że najwyższa władza doktrynalna zawiera się w prymacie apostolskim, udzielonym Biskupowi Rzymskiemu, jako następcy Piotra, księcia Apostołów.“ To samo właśnie wypowiada wyraźnie znana formuła Hormisdasa papieża, którą Hadryan II papież przedstawił do podpisu ojcom VIII soboru ekumenicznego a IV konstantynopolitańskiego. Toż samo potwierdził II sobór ekumeniczny Lyoński. Toż

samo wreszcie poświadczył sobór ekumeniczny Florencki w swem orzeczeniu, które przytoczyliśmy w poprzednim rozdziale. Całe zaś zachowanie się Stolicy Apostolskiej w przedmiocie nauki i wiary, herezyi i błędu, okazuje najwidoczniej, że Stolica ta uważa się za obarczoną zadaniem najwyższego nauczycielstwa, i że zależy jej na wypełniauiu tego zadania w całej jego rozciągłości, „ażeby, jak mówi św. Bernard, nawet szkody wierze wyrządzone znalazły najwyższe uleczenie tam, gdzie wiara nie może doznać osłabienia“ (Ep. 190), to znaczy we władzy i w prymacie Biskupa Rzymskiego.

Ze zdaniem Stolicy Apostolskiej zgadzało się najzupełniej w tym razie powszechne przekonanie Kościoła: „Wszyscy czcigodni Ojcowie przyznawali to rzeczywiście, a prawowierni święci Doktorowie uznawali i naśladowali (Ś-tej Stolicy) naukę apostolską, wiedząc dobrze, iż ta Stolica Piotrowa pozostaje zawsze wolną od wszelkiego błędu, podług owej boskiej obietnicy Zbawiciela, danej książęciu jego uczniów: *„Alem ia prosił za tobą, aby nie ustała wiara twoia, a ty niekiedy nawróciwszy się, potwierdzay bracią twoię“* (Łuk. XXII, 33). Kończy zaś tę kwestyę Sobór Watykański następującem uroczystem orzeczeniem: „Nauczamy i orzekamy, jako dogmat przez Boga objawiony, że biskup rzymski, gdy przemawia *ex cathedra*, to znaczy, gdy spełniając urząd pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan, mocą najwyższej apostolskiej swej władzy orzeka, że jakaś nauka o wierze lub moralności ma być wyznawana przez Kościół powszechny, wskutek przyobiecanej mu w osobie św. Piotra boskiej asystencyi, cieszy się tą nieomylnością, którą boski Odkupiciel chciał, aby Kościół Jego był obdarzony w razach, gdy orzeka jakąś naukę, odnoszącą się do wiary i moralności; jak również, że takie orzeczenia Biskupa Rzymskiego z natury swojej, nie zaś na mocy zgody Kościoła, są niezmienne. Jeśliby więc ktokolwiek, co nie daj Boże, odważył się przeczyć naszemu orzeczeniu, niech będzie wyklęty!“

II. Przed i po orzeczeniu tego dogmatu, poruszono mnóstwo przeciw niemu zarzutów. Wiadomo, jakiego rozgłosu nabrały one w czasie Soboru Watykańskiego, z jaką siłą i wytrwałością je w świat rzucano, z jakim zasobem wiedzy je odpierano. W artykule niniejszym wskażemy tylko główniejsze i najbardziej ciekawe, a rozjaśnienie ich pozwoli nam lepiej wniknąć w teologiczne zrozumienie dogmatu. 1-o. Sam zdrowy rozum nie pozwala wierzyć w nieomylność człowieka; łatwiej dałoby się przypuścić nieomylność jakiegoś soboru lub akademii naukowej. 2-o. Tembardziej, że raz uznawszy się za nieomylnych, papieże bez nauki, bez rozwagi i roztropności orzekać będą rzeczy świeckie najmniej naukowe i najmniej pewne. 3-o. Jakiekolwiek zresztą zachowanoby ostrożności, to jednak doktrynalne wyroki papieskie będą mogły, co najwyżej dosięgnąć, nigdy zaś przekroczyć granic prawdopodobieństwa: sama tylko oczywistość albo samo tylko słowo boże mogą nam zapewnić bezwzględną pewność. 4-o. Chrystus nie przyobiecał tej nieomylnej pewności orzeczeniom papieskim; słowa Jego wyrzeczone do Piotra nic o tem nie mówią. 5-o. Również i apostołowie nic o tem nie wiedzieli i nie mówili. 6-o. Piotr pobłądził aż do zaparcia się swego Mistrza; jakżeby więc potem miał wysłużyć dla siebie i dla

swych następców przywilej tak wielki, innym apostołom i następcom na ich stolicach odmówiony? 7-o. Ponieważ Piotr pobłądził co do samej istoty wiary chrześcijańskiej, przeto wielu z jego następców grubo i opłakanie się myliło. 8-o. To też tradycya kościelna wcale przychylna nie jest tym ultramontańskim pretensyom: co najwięcej, dowodzi ona, że wprowadzono je w praktykę przez jakiś rodzaj *modus vivendi* wobec samowolnych postanowień biskupa rzymskiego, gdy nie można było wyjść inaczej z walk religijnych, albo też gdy chodziło o samo istnienie katolicyzmu; ale bynajmniej tradycya ta nie dowodzi, aby wówczas przyjmowano słowo papieża za ostateczny, bezwzględny i nadprzyrodzony wyraz prawdy objawionej. 9-o. Ultramontańskie te pretensye do nieomylności są powolnym, ale widocznym wytworem pychy i ambicyi Rzymu papieskiego, wynoszącego się przez pamięć starożytnej Romy, nadużywającego przyznanego Piotrowi prymatu honorowego, usiłującego wyrównać w porządku duchownym władzy Konstantynów i Justynianów w porządku świeckim, — Rzymu, umiejącego zjednać sobie zwolenników z pośród mnichów i średniowiecznych scholastyków, ośmielającego się powoli do spełnienia aktu nieomylności wpośród Europy, znużonej teologicznym parlamentaryzmem Bazylejskiego i Konstancyeńskiego soborów, korzystającego, celem umocnienia się, z nienasyconej i nieprzezwyciężonej ambicyi jezuitów i ich zwolenników, występującego następnie przeciw jansenistom, źle widzianym przez rządy państwowe, i wreszcie nakazującego krótkowidzącemu i zależnemu soborowi ubóstwić się w ognistej a razem mistycznej osobie Piusa IX. 10-o. Tu bardziej jeszcze aniżeli gdzieindziej widoczna jest uzurpacya, a mężowie stanu, którzy Kościół papieża nieomylnego wzbraniali się uznać za dawny Kościół prawowity, z którym ich poprzednicy i oni sami utrzymywali stosunki dyplomatyczne i zawierali konkordaty, stwierdzili tylko sytuacyę historycznie i prawnie niemożliwą; pomiędzy ewangelicznym Piotrem omylnym i upadłym, a papieżem rzekomo nieomylnym, jakiego nam dał Sobór Watykański, niemasz nic wspólnego. 11-o. Cóż wreszcie ma znaczyć owa formuła *ex cathedra*, której nikt dostatecznie wyjaśnić nie umie, i którą rozmaicie rozmaici pojmują, tak, iż w praktyce rzekomy ów przywilej nieomylności staje się bezużytecznym, gdyż nigdy się nie wie, kiedy się spełniają warunki, do jego urzeczywistnienia konieczne.

III. Na te zarzuty, których doniosłości i siły, jak widać wcaleśmy nie zmniejszali, dajemy następujące odpowiedzi:

1-o. Rozum ma prawo odmawiać wiary w nieomylność człowieka; dobrzeby nawet czynił, gdyby nie wierzył w nieomylność jakiejś akademii lub kongresu naukowego. Ale też nie o tem tu mowa, tylko o nieomylności samego Boga. Nikt o niej chyba powątpiewać nie będzie, nikt jej również zaprzeczyć nie może, chybaby naprzód zaprzeczył możliwości wszelkiego działania bożego *ad extra*, niemożliwości natchnienia przez Boga lub takiego towarzyszenia *(assistentia)* umysłowi ludzkiemu, żeby ten w pewnych określonych warunkach całkowicie był zachowany od błędu. Natchnienie było udziałem pisarzy biblijnych, nie jest zaś przyznane ani soborom ekumenicznym ani papieżom. Asystencyę zaś, chroniącą umysł skończony od możliwych jego słabości, ma sobie przyznaną

Kościół nauczający, zgromadzony na soborach ekumenicznych i rozproszony po rozmaitych dyecezyach, jako też zwierzchnik Kościoła, papież. Przez to ani Kościół ani papież nie stają się bezgrzesznymi, nie są również przez to nieomylni we wszystkiem, lecz tylko w orzeczeniach doktrynalnych, jakie wygłaszają o wierze i moralności. W tych zaś razach rękojmią ich nieomylności nie są ani ich wiedza, ani zdolności, ani sumienie, ani naukowa ich uczciwość; są to tylko środki podporządkowane pod prawdziwą przyczynę i najwyższą rękojmię, jaką jest sam Bóg.

2-o. Z tego wynika, że nie mamy potrzeby obawiać się jakiejkolwiek nieroztropności lub zuchwalstwa, jakiegoś pośpiechu lub uprzedzenia ze strony papieży przy wydawaniu tych wyroków ostatecznych, wymagających wiary ze strony Kościoła. Obawy takie wówczas tylko byłyby słuszne, gdyby rękojmią prawdziwości nauki papieży byli oni sami. Ale czegóż się obawiać, skoro to sam Bóg jest jedynem źródłem ich nieomylności? Bóg zaś, skoro raz obiecał, czemużby nie miał udzielać papieżom swej asystencyi przedewszystkiem dlatego, aby ich uchronić od zbytniego pośpiechu, nierozwagi, nieroztropności, zarozumiałości? Czemużby nie miał dopuścić, aby swe nieomylne wyroki wydawali wówczas dopiero, gdy one będą konieczne i dostatecznie dojrzałe?

3-o. Nadto wynika stąd jeszcze, że skoro postanowienia, wydawane przez papieży po dokładnem ich rozważeniu a niedotyczące wiary i moralności chrześcijańskiej, mogą dosięgać i zazwyczaj dosięgają bardzo wysokiego stopnia prawdopodobieństwa i powagi, to orzeczenia doktrynalne o wierze i moralności, będąc poręczonemi przez samego Boga, posiadają pewność bezwzględną, najzupełniej identyczną z tą pewnością, jaką przedstawia słowo boże: orzeczenia te nie są wprawdzie natchnione jak Pismo św., ale są tak samo jak Pismo św. niezłomne.

4-o. Chrystus bardzo wyraźnie przyobiecał tę nieomylność Piotrowi i jego następcom. Nietylko powiedział doń: „Alem ia prosił za tobą, aby nie ustała wiara twoia, a ty niekiedy nawróciwszy się, potwierdzay bracią twoię,“ które-to wyrazy mogą mieć znaczenie tylko pod warunkiem zapewnienia Piotrowi takiej boskiej asystencyi, którąby dozwoliła temu apostołowi być dźwignią jego braci, innych biskupów, w razie gdyby ci się chwieli w wierze i moralności; nietylko udzielił mu władzę kluczów, to znaczy najwyższą moc otwierania królestwa niebieskiego i rządzenia wszystkiem bezspornie, czego znów nie można byłoby zrozumieć bez doktrynalnej nieomylności; nietylko uczynił go najwyższym pasterzem wszystkich pasterzy i wszystkich wiernych, oczywiście z obowiązkiem i władzą wskazywania, gdzie jest prawda i dobro, któremi karmić się winni, gdzie jest błąd i zło, których się bezwzględnie strzedz mają, co znów przypuszcza w nim przywilej jakiejś odpowiedniej do jego zadania nieomylności, ale jeszcze, — i na to szczególny nacisk położyć trzeba, jeśli się pragnie gruntownie zrozumieć naukę Mistrza, Chrystus uczynił Piotra opoką, czyli skałą podstawową, na której zbudowany został Kościół, i której, niemniej jak samego Kościoła, bramy piekielne nigdy nie przemogą. Tymczasem przypuśćmy, że Piotr albo który z jego następców narzuca Kościołowi powszechnemu jakąś naukę heretycką lub niemoralną: jeśli Kościół na nią się

zgadza, bramy piekielne przemogły go i jego kamień węgielny; jeśli się zaś Kościół na tę naukę nie zgadza, wówczas odłącza się od Piotra, który przestaje już być jego podstawą, jego podporą, jego *substratum;* jeśli wreszcie Kościół nietylko się nie zgadza, ale zobowiązuje Piotra do wyrzeczenia się jej, a tym sposobem sprowadza go do prawdy i dobra, natenczas on sam się staje opoką i podporą tego, którego Bóg uczynił opoką, kamieniem, *cephas;* z tego widać, jak są te trzy hypotezy przeciwne ustanowieniu Zbawcy i boskiemu Jego słowu.

5-o. Apostołowie, uznając prymat Piotra, jakeśmy to rzekli, w fakcie tym czy też raczej w tej zasadzie z pewnością widzieli wynik nieomylności doktrynalnej, jaką sam Chrystus Pan był do prymatu przywiązał i jaką z niej dosyć jasno wyprowadzał. W każdym razie zaś, jeśli czyny apostołów, które zresztą znamy bardzo niedokładnie, nie świadczą o tem, aby oni wyraźnie wyznawali tęż samą naukę co my o tej nieomylności, to powód tego jest bardzo prosty: posiadali oni bowiem, jako apostołowie, osobisty przywilej nieomylności, który ich zwalniał od uciekania się do najwyższego wyroku ich zwierzchnika, do czego są obowiązani ich następcy. Nie zostawili zaś o tem formalnego na piśmie orzeczenia dla tego, że wystarczało nakazywać posłuszeństwo umysłu i serca względem Kościoła takiego, jaki Chrystus ustanowił, jaki im okazywał ich ustny katechizm, względem Kościoła nieomylnego w Piotrze i w jego następcach, nieomylnego w każdym apostole, lecz nie w jego osobistych następcach, nieomylnego wreszcie w całym episkopacie, pozostającym w jedności ze swym zwierzchnikiem. Jużeśmy wyżej powiedzieli i jeszcze przy sposobności powiemy, że Kościół pierwotny, z chwilą kiedy się nadarzyła po temu sposobność, czynem i pismem zaświadczał, że nieomylność tę w ten sposób rozumiał: Kościół tedy uznawał nieomylnymi samych apostołów, tak jak znów ci ostatni uznawali nieomylnym Chrystusa.

6-o. Zaparcie się św. Piotra w niczem nie dotyczy niniejszej kwestyi. Przedewszystkiem, wówczas gdy Cephas w ten sposob zdradzał swego Mistrza, nie był jeszcze obdarzony prymatem papieskim; nie był jeszcze nawet papieżem, a Kościół wcale jeszcze nie istniał. Następnie, upadek jego nie polegał na błędnem orzeczeniu *ex cathedra*, zwróconem do całego chrześcijaństwa. Prawda, że smutny ten upadek nie bardzo przemawiał na korzyść Piotra, ale Chrystus, gdy udziela jakiegoś przywileju nie na korzyść osobistą, nie zwraca uwagi na osobiste zasługi; nadto Piotr i jego następcy są w pewnych razach nieomylni nie dla własnej korzyści lub przyjemności, ale dla dobra Kościoła. To też nie nam szukać przyczyny, jaką rządziła się Opatrzność przy wyborze tych raczej osób niż innych. Chciejmy przytem zwrócić uwagę i na to, że towarzysze Piotra cieszyli się tym samym przywilejem nieomylności co on, nie z tego samego wprawdzie powodu, lecz z powodu swego apostolstwa; biskupi zaś, którzy zbiorowo po nich następują, zbiorowo również gdy są zebrani na soborze ekumenicznym, wstępują w ich nieomylność. Nie należy znów tak przesadzać boskiej hojności względem Piotra, iżby dla niego zdawała się ona zapominać o wszystkich innych.

7-o. Wszak mówiliśmy, że papieże mogą się mylić teoretycznie i praktycznie w swem życiu prywatnem, w swych wyrokach sądowych i administracyjnych, a nawet w swem nauczaniu, gdy ono nie ma cechy i doniosłości jakiegoś orzeczenia, zwróconego do całego Kościoła i dotyczącego wiary i moralności. Atoli, co się tyczy orzeczeń tego rodzaju, niemasz ani jednego, któreby było błędnie wydane przez papieża. Znane wypadki z papieżem Honoryuszem, Wigiliuszem, Liberyuszem, osławione zajście z procesem Galileusza *(ob. t. art.)*, prywatne dzieje papieży Marcellina i Alexandra VI, starannie roztrząsano przed, w ciągu i po Soborze Watykańskim, i uznano je, tak samo jak zaparcie się Piotra, za nienależące do omawianej tu sprawy o nieomylności; to też chętnie o nich przemilczamy.

8-o. Tradycya chrześcijańska nietylko nie jest przeciwna dogmatowi o nieomylności papieskiej, ale owszem, od pierwszych czasów chrystyanizmu jest mu najwyraźniej przychylna. Do tego, cośmy już o tem wyżej powiedzieli, dodamy jeszcze ten tylko fakt oczywisty i niezaprzeczonej dowodowej siły, że zawsze i w Kościele pierwotnym i później, wszelką naukę, potępioną przez Rzym, uznawano za heretycką, a wszelką przezeń przyjętą — za prawowierną. Za odstępcę od wiary Chrystusowej uważano tylko tego, kto odstępował od wiary Piotra; a wielkim, jedynym środkiem usprawiedliwienia, do jakiego uciekali się katolicy, niesłusznie podejrzywani o błędy w wierze, było zaświadczenie o całkowitej zgodności swej z nauką papieską. Powtarzamy, że fakt-to najdawniejszy, najbardziej znany i najpewniejszy. Otóż, jakże inaczej tłómaczyć to można, jeśli nie przekonaniem powszechnem o nieomylności papieża? Papieża powiadam, bo Stolica Apostolska bez papieża jest abstrakcyą, Kościół rzymski bez biskupa rzymskiego nie jest prawdziwie nieomylny, a nawet wcale nie jest Kościołem. A fakt ten, w całości swej tak nadzwyczajny, mówiąc po ludzku, a tak zwykły w rocznikach chrystyanizmu, dobitnie wykazuje, że nie szło Kościołowi o zaprowadzenie jakiegoś *modus vivendi* w krytycznej chwili, o zażegnanie walk i uspokojenie sporów, ale rzeczywiście szło o niezaprzeczoną i niezłomną zasadę wiary: było się katolikiem lub się nie było, względnie do tego, czy się wierzyło lub nie tak jak wierzył papież. Był zatem papież najwyższym Nauczycielem, nieomylnym Mistrzem, upoważnionem przez Boga narzędziem Objawienia bożego.

9-o. Zanim jeszcze Rzym papieski miał możność i chęć marzenia o chwale Rzymu pogańskiego, który go ścigał w katakumbach i amfiteatrach, już cały Kościół uznawał papieży za nieomylnych, a św. Ireneusz *(Contra Haeres.* lib. III, c. 3) i sam nawet św. Cypryan *(Epp.* 45, 52; *De Unitat. Eccl.* n. 1), wyrażali jedynie powszechne przekonanie chrześcijan, gdy pisali powyższe rozgłośne teksty w księgach swoich, które to teksty byłyby niezrozumiałe bez wiary w nieomylność następców Piotra. Nie inaczej też działali i głosili chrześcijanie Wschodu, św. Dyonizy Aleksandryjski naprzykład, Orygenes i inni *(Athan. De Sent. Dyon.* n. 13; *Euzeb. Histor. Eccl.* VI, 36; etc.). Gdyby prymat, udzielony Piotrowi przez Chrystusa Pana a przez cały Kościół uznany, był tylko jakimś prymatem honorowym, to z pewnością żaden wiek, żadna dyecezya,

żaden biskup nie zgodziłby się na zamianę jego na prymat jurysdykcyi i nieomylnego nauczycielstwa; historya Kościoła nie dozwala wierzyć, aby kiedykolwiek episkopat był do tego stopnia niedbały, iżby się bez żadnego protestu przyglądał takim intrygom. Lubią się niektórzy powoływać na pierwszych cesarzy chrześcijańskich, i powiadają, że majestat ich rozbudził w biskupach rzymskich ambitne pragnienie wyrównania im, a z czasem ich przewyższenia; ale właśnie ta władza cesarska, na ogół nie bardzo wówczas łaskawa dla władzy papieskiej, byłaby ją raczej ze wszystkich sił swoich opanowała i zdławiła, gdyby nie była już uprzednio stwierdziła faktycznego i prawnego istnienia duchowej papieskiej wyższości. Mrzonki-to upatrywać w mnichach i średniowiecznych scholastykach jeśli nie pierwszych wynalazców, to przynajmniej wielkich czynników i popleczników nieomylności papieskiej. Alboż-to wówczas nie czuwał episkopat katolicki nad swem duchowieństwem i nad szkołami, i czyż nie sprowadzał śmiałków do właściwej ich miary, gdy teoryami swemi lub niewłaściwem działaniem z niej wychodzić chcieli? Czyż-to scholastycy nie okazywali dość niepodległości ducha, i czyż nieraz nie nabawiali niepokoju samych nawet papieży, których rzekomo, zdaniem niektórych, mieliby być dźwignią i podporą? Możliwa to rzecz, że zgorszenia na soborach w Konstancyi i Bazylei dały lepiej niektórym odczuć potrzebę nieomylnego Piotrowego prymatu, ale nie mniej przecież jest rzeczą historycznie stwierdzoną, że i gallikanizm zyskał szeroką podstawę, jeśli nawet nie swe narodziny, w sporach i niesnaskach tej dramatycznej konstancyeńsko-bazylejskiej epoki czasu.

Dwojakie to zjawisko powtórzyło się w XVI w.: kiedy z jednej strony rewolucya protestancka uwydatniała olbrzymie dobrodziejstwo instytucyi nieomylnego nauczyciela i pasterza, i kiedy skłaniała największych świętych i największych ludzi, a mianowicie powstające wówczas Towarzystwo Jezusowe, do obrony przywilejów biskupa rzymskiego, jako prawdziwego palladyum wiary katolickiej, z drugiej strony taż sama rewolucya protestancka rozsiewała na wsze strony, nawet w narodach wiernych staremu Kościołowi, ducha swobody i sceptycyzmu, teoretycznego i praktycznego racyonalizmu, który z pewnością nie wtórował temu, co nazywają ultramontańskiemi ambicyami i rzekomemi usiłowaniami papieży uchodzenia za nieomylnych. Jeśli papieże energicznie strzegli swej władzy w sprawie jansenizmu, to nie czynili nic takiego, czegoby nie uczynili ich poprzednicy pierwszych wieków, i to niekiedy z daleko większą gorliwością i stanowczością. I co za nierozum wreszcie, nie chcieć nic więcej widzieć w orzeczeniu nieomylności papieskiej na soborze watykańskim, tylko wynik błędów jakiegoś papieża i niegodnego episkopatu! Jak gdyby papież był jakimś bezgranicznym autokratą, a episkopat — tłumem jakimś bez myśli i bez serca! Nie, zaprawdę, episkopatowi wcale nie zbywało na wolności, wiedzy i sumieniu; i już choćby ze stanowiska naturalnego powaga orzeczenia episkopatu jest bardzo znaczna, ale ze stanowiska nadprzyrodzonego, i w oczach każdego, kto wierzy w nieomylność Kościoła, nieomylność najwyższego Pasterza została orzeczona ze wszelkiemi temi rękojmiami prawdy, jakiemi się cieszą najpewniejsze dogmaty.

10-o. Papież wówczas orzeka lub przemawia *ex cathedra*, „z wysokości swej apostolskiej stolicy,“ gdy na mocy powierzonego Piotrowi urzędu pasterskiego naucza jako mistrz i najwyższy nauczyciel całego Kościoła, z tytułu urzędu swego jako opoka podstawowa, na której opiera się Kościół, z tytułu obowiązku swego paszenia wszystkich owieczek Chrystusa, słowem, gdy przemawia *jako papież, wszystkich zobowiązujący do wierzenia w to, czego naucza*. *Cathedra* czyli *stolica* w tradycyjnym języku Kościoła oznacza stolicę czyli urząd biskupa i stolicę czyli urząd nauczyciela. Papież, jako biskup powszechny, jako nauczyciel powszechny, jest nieomylny w tych rzeczach, w których sam Kościół musi być nieomylny, którego ten papież jest zwierzchnikiem i głową, a zatem w przedmiotach wiary i moralności, oraz w tych wszystkich rzeczach, które się tak ściśle łączą z wiarą i moralnością, iż bez nich wiary i moralności nie możnaby ani głosić, ani wyjaśniać, ani bronić.

Nic zaś łatwiejszego zazwyczaj, jak wiedzieć, czy papież w danym razie przemawia jako papież, z wolą zobowiązywania nas do wierzenia w to, czego naucza; oświadcza to bowiem albo sam, albo każe urzędownie o tem ogłosić, albo świadczą o tem okoliczności, w których papież dogmatyczne swe postanowienie ogłasza, albo wreszcie episkopat, teologowie i wierni jednozgodnie uznają dane jakieś postanowienie papieskie za nieomylne. Jeśli zaś w rzeczywistości zachodzi na tym punkcie poważna jakaś wątpliwość, wówczas niema obowiązku wierzenia pod karą klątwy w postanowienie papieskie, które zresztą z innych względów może obowiązywać na sumieniu.

(Prw. w *Słowniku* niniejszym art.: *Kościół*, *Galileusz;* kard. Franzelin, *De Traditione*, *De Ecclesia;* kard. Manning, *Histoire du Concille du Vatican;* Palmieri, *De Romano Pontifice;* i t. p.).

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

PAPIESTWO i JEGO PRZECIWNICY: *Macchiavelli*, *Protestanci.* — Jak w Kościele chrześcijańskim urząd apostołów miał z woli bożej trwać rzeczywiście w episkopacie, tak samo również urząd św. Piotra czyli jego prymat miał trwać zawsze w jego następcach, t. j. w tych mężach, którym tenże Piotr przy swej śmierci urząd swój przekazał czyli pozostawił. Że zaś swe życie doczesne zakończył Piotr św. w Rzymie jako przywódca i biskup rzymskiego Kościoła, przeto rzeczony urząd prymatu historycznie się wiąże z osobą biskupów rzymskich czyli papieży. Najwyższy urząd tych papieży jako prawowiernych następców św. Piotra czyli ich pierwszeństwo przed innymi biskupami uznawała cała starożytność chrześcijańska, o czem świadczą niezliczone i niezbite dowody z pierwszych wieków Kościoła. I nietylko wierni uznawali ten prymat, to papiestwo biskupa rzymskiego łącznie z jego przywilejami, ale także uznawali je heretycy, a nawet sami pogańscy cesarze i uczeni.

Piętnaście wieków pośród ludności panował, kwitł i duchem swym, duchem Chrystusowym przejmował umysły Kościół chrześcijański i jego władza, w papiestwie zorganizowana i przez papiestwo działająca. Kościół ten, jako mistyczne ciało Chrystusowe wśród ludzi żyjące, znajdował wszędzie życzliwe przyjęcie, miłość,

cześć, posłuszeństwo. Papiestwo było w nim przez Boga ustanowionym i przez każdego uznawanym najwyższym zwierzchnikiem. Na skinienie tego widzialnego zwierzchnika, jakoby na skinienie samego niewidzialnego Zwierzchnika, Chrystusa Pana, pochylały się wszystkie umysły i wszystkie wole od krańca do krańca chrześcijańskiego społeczeństwa. Jednocześnie władza duchowna rzymskiego *Pontifex Maximus* była zarówno widzialnym zwierzchnikiem chrześcijaństwa, żyjącem sercem Kościoła, jak jedynym punktem środkowym, około którego od piętnastu wieków obracała się wszystka władza chrześcijańska.

Otóż ten przez Boga ustanowiony porządek rzeczy został na schyłku średnich wieków w niebywały sposób napadnięty i na coraz większe niebezpieczeństwo narażany. Pierwszym niebezpiecznym przeciwnikiem był florentczyk, *Niccolo Macchiavelli* (1469—1527), założyciel nowego klasycznego dziejopisarstwa i polityki nowożytnej, który w dziełach swych „Dzieje florenckie," „Uwagi nad pierwszemi dziesięciu księgami Liviusza" i „Monarcha," wygłaszał niesłychane dotychczas zasady i poglądy o chrystyanizmie, o Kościele i papiestwie. Macchiavelli, powiada Hipler [1]), „w swych studyach nad starożytnością i w popieraniu niemiłosiernej polityki całkowicie zatracił ducha chrześcijańskiego. Zarówno chrześcijaństwo samo, jak Kościół, prymat i kapłaństwo pojmuje on jako karykaturę. To też jest on właściwie przywódcą owej, od jego czasów tak licznej grupy historyków, którzy utrzymują, że papieże są odpowiedzialni za wszystkie nieszczęścia Italii. Nie wie on albo zapomina, że przecież świat starożytny dlatego runął, iż zatracił siłę życiową, że chrystyanizm wprowadził nowe życie w organizm ludzkości, że Kościół uratował dla ludzkości zdrowsze pierwiastki starożytnej kultury, barbarzyństwo złagodził i średniowieczne prawo narodów stworzył, że prymat papieski, jako punkt środkowy jednego przez Chrystusa ustanowionego Kościoła, historyczną koniecznością musiał dla siebie obrać siedzibę w stolicy starożytnej potęgi, wielkości i oświaty, jako też że Rzym spełnił w tym charakterze nieskończenie wyższe zadanie, gdy podbił wszystkie ludy pod słodkie jarzmo Ewangelii, aniżeli za pogańskich cesarzy, kiedy wszystkie ludy zbrojną stopą deptał. I nie dość na tem Macchiavelli'emu, że odmawia Kościołowi zasług, jakie miał przed humanizmem, ale nadto ze szczególną lubością wskazuje na wykroczenia, jakie się zdarzały w granicach Kościoła, co zresztą w czasach takiego Alexandra VI nie było zbyt trudne. Składa więc na barki Kościoła to, co przeciw temuż Kościołowi się działo, jak gdyby wykroczenia osób kościelnych mogły świadczyć przeciw samemu Kościołowi! Wszak były to właśnie wykroczenia, które pochodziły z działania wolnej woli ludzkiej przeciw wymaganiom prawa naturalnego, boskiego i kościelnego, i które dlatego właśnie, że sprzeciwiają się prawu wyższemu i świętszemu, nabierają szczególnie odrażającej szpetności. A jednak tenże sam Macchiavelli, gdy po ciężkich doświadczeniach i po twardych próbach życia czuł się bliskim śmierci, szukał i znalazł pociechę i pomoc u tegoż samego rzymsko-katolickiego Kościoła,

[1]) Die christliche Geschichts-Auffassung (2-e Vereinsschrift d. Görres-Gesellschaft für 1884, str. 71 nst.

dla którego był tak obcy myślą i życiem, którego łaski i błogosławieństwa tak stanowczo w swych pismach odrzucał; umarł 22 Czerwca 1527 r., w pięćdziesiątym zaledwie ósmym roku życia, z żalem i szczerze się wyspowiadawszy.

W odpowiedzi na oskarżenia, jakie Macchiavelli i jego naśladowcy podnosili przeciw Kościołowi i papiestwu w imię jedności i wielkości Włoch, przytaczamy słowa Leona XIII, wypowiedziane w breve z dn. 15 Sierpnia 1883 r.: „Zaiste, historya niezatartemi zgłoskami przekazała potomnym zasługi rzymskiego Kościoła i papiestwa dla Europy a w szczególności dla Włoch... W pierwszym rzędzie zaliczamy tu fakt, że Włochy pozostały wolne od rozdwojenia religijnego...; wiadomo również powszechnie, że po upadku panowania rzymskiego papieże-to przedewszystkiem mężny opór stawili okropnym barbarzyńców najazdom, że wielokrotnie tylko ich przezorności i wytrwałości zawdzięczano, iż dzikość wrogów bywała odpierana, a ziemia włoska od ognia i miecza, Rzym od ostatecznej ruiny zachowany.... A i to także przyczyniło się do szczególnej pomyślności Włoch, że papieże odważnie się opierali niesprawiedliwym uroszczeniom książąt, że w razach niezgody państw europejskich nawoływali takowe do zawarcia pokoju, a tym sposobem dzikie napady Turków z chwalebnem męztwem powstrzymywali... Potęga i rozgłos Włoch za morzami zakwitł w czasie wypraw krzyżowych, do których zachęta wyszła ze strony papieży; papieży-to również mądrość nadała mieszczańskim rzeczompospolitym prawa, rozwój i trwałość. Sławę, jaką sobie zdobyły Włochy na polu sztuki i literatury pięknej, zawdzięczają po większej części Stolicy Apostolskiej; grecka bowiem i rzymska literatura z pewnością-by przepadła, gdyby resztek tych dzieł wspaniałych nie byli uratowali od zniszczenia papieże i duchowieństwo.“

Daleko śmielsza i gwałtowniejsza, ale też i daleko niebezpieczniejsza, aniżeli pisma Macchiavelli'ego, była napaść tak zwanych Reformatorów, czyli założycieli protestantyzmu, na zorganizowaną w papiestwie i przez nie działającą władzę Kościoła, na samo wreszcie papiestwo. Ten, pierwszy właściwie i w następstwa najsmutniejszy, protest przeciw Kościołowi rozerwał chrześcijańską rzeczpospolitę, mocno nadwerężył powagę najwyższego jej zwierzchnika, gwałtownie powstrzymał rozwój zadania i działalności tego serca Kościoła, i coraz nowe spowodował protesty.

Pierwszy protest był *religijny:* Luter rzucił w świat potworne hasło: „precz z papiestwem,“ „papież — to antychryst!“ Za nim poszedł protest *filozoficzny* Woltera. Po nim zabrzmiał protest *polityczny* Mirabeau'ego. Po wszystkich przyszedł Proudhon, i rzucił w masy ludowe protest *socyalistyczny.* Wszystko zaś to ma znaczyć: Precz ze społeczeństwem, z rodziną, z religią, z własnością! Za słowem poszły czyny, za protestem—rewolucya. Naprzód wystąpiła rewolucya *religijna,* protestantyzm religijny, następnie, w konsekwentnym dalszym rozwoju — rewolucya *filozoficzna* czyli *racyonalistyczna,* za nią zaś *polityczna,* pókiśmy wreszcie za dni naszych nie stanęli wobec groźnej rewolucyi *socyalnej.* I tak-eśmy szli od protestu do protestu, aż wreszcie przyszliśmy do ogólnego protestantyzmu, który się zwie *socyalizmem.*

Aby usprawiedliwić swe oderwanie się od papiestwa i nieposłuszeństwo względem jego władzy, już wówczas rzekomi ci reformatorowie i wślad za nimi dzisiejsi ich zwolennicy wymyślili frazes, że *tylko Chrystusa uznają za głowę swego Kościoła;* dla rządów Kościołem powszechnym nie powinien istnieć żaden urząd i żaden jego przedstawiciel. Ma to innemi słowy oznaczać, że ludzie ci w zasadzie uznają odosobnienie Kościołów za słuszne i za stan normalny. Jest-to jednakże, jak powiada Döllinger *(Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat* str. 31)—droga bardzo pochyła, po której stąpały samodzielne Kościoły. Naprzód mówiono: uznajemy samych tylko patryarchów, z których każdy rządziłby jedną cząstką Kościoła, ale nie uznajemy żadnego papieża, żadnej Głowy innych biskupów. Następnie przyszedł Kościół anglikański i rzekł: ani papieża, ani patryarchów, sami tylko biskupi! Ze swej strony znów protestanci niemieccy wołali: żadnych biskupów! sami tylko proboszcze, a nad nimi konsystorz! Później przyszły nowe sekty protestanckie w Anglii i indziej i oświadczyły, że nie potrzebują żadnych proboszczów, tylko kaznodziejów. Wreszcie zjawili się „przyjaciele“ (Quakrowie) i innych wiele stowarzyszeń religijnych, i zrobili takie odkrycie: i kaznodzieje też są zbyteczni; każdy niech będzie swym własnym prorokiem, nauczycielem i kapłanem. Niżej spaść dotąd się jeszcze nie udało, ale w Stanach Zjednoczonych już i nad tem myślą.“ Tyle Döllinger.

Przedstawione tu powolne opadanie jest historycznie najzupełniej stwierdzone. Otóż tak to się przedstawia w historycznym rozwoju wypadków ów frazes protestancki: uznajemy samego tylko Chrystusa za głowę naszego Kościoła.

Przeciwnicy papiestwa nazywają je *uzurpacyą, instytucyą woli Chrystusa przeciwną*, ale pominąwszy nawet wszystkie teologiczne przeciw temu frazesowi argumentacye, zarzut ten sam przez się upada; jak to bowiem doskonale wykazał Döllinger (loc. cit. str. 25), sama natura i architektonika Kościoła, a szczególniej jego *jedność* i *widzialność* koniecznie wymagają papiestwa. Wszak Kościół boży ma być Kościołem powszechnym, Kościołem narodów; taki zaś Kościół wobec rozumu i dziejów pojąć się nie da bez prymatu, bez najwyższego, wszystko pod sobą jednoczącego zakończenia. Wszelka całość żyjąca wymaga punktu środkowego, wszystko wkoło jednoczącego, wymaga zwierzchnika, któryby poszczególne części jednoczył, i to—pewną jakąś określoną osobistość, pewnego obranego przedstawiciela jakiegoś urzędu, odpowiadającego naturze i wymaganiom Kościoła. Protestanckie zatem Kościoły ani teologicznie ani biblijnie uzasadnić się nie dadzą.

W cóż się tedy obrócił artykuł apostolskiego symbolu wiary o jednym powszechnym Kościele? Aby się choć cośkolwiek poratować, wymyślili teologowie protestanccy pewną abstrakcyę, urojenie, „tajemnicze, święte społeczeństwo, cichy związek duchów, *Kościół niewidzialny.*“ Ale w jakichże niedościgłych sferach przebywa owo „Święte społeczeństwo?“ Gdzież ten Kościół niewidzialny ma mieć miejsce pobytu, i dokądże ma się zwrócić ten, kto chce doń wstąpić, kto chce szukać w nim prawdy, ratunku i szczęścia? Cokolwiek sarkastycznie określa go Döllinger: „Ten „cichy związ-

zek duchów“ nie ma ani ręki ani nogi, nie mówi ani nie słyszy, niema tam ani nauki, ani moralności, ani szafarstwa kościelnych środków łaski; ale prawda! wszystkie te rzeczy są zbyteczne, duchy bowiem, z których żaden nie wie nic o drugim, ani w dobrem ani w złem nie mogą wzajem na siebie żadnego wpływu wywierać.“ Sam nawet znany protestancki teolog, Ryszard Rothe, musiał wyznać (Aufänge der christl. Kirche, str. 100), że „Kościół niewidzialny jest *contradictio in adjecto*. Żadną miarą bowiem nie można wynaleźć dlań takiej treści, na której-by nie ciążyła jedna z dwóch ostateczności: albo nazwa rzeczona jest na jego oznaczenie niewłaściwa, albo też, on sam w sobie żadnej niema rzeczywistości. Dla tego zaś powstało to wyobrażenie, że faktycznie zatracono pojęcie Kościoła w jego najdoskonalszym rozwoju, t. j. pojęcie Kościoła katolickiego.“

O ile niepojęte, nierozumne i śmieszne jest pojęcie „Kościoła *niewidzialnego*,“ o tyle smutny i rozpaczliwy jest widok rozdwojenia *rzeczywistych* Kościołów protestanckich bez papiestwa. Smutny ich obraz skreślił nam z wielką siłą Hefele (*Beiträge z. Kirchengesch.* II, 45). Na tego raka rozdarcia, powiada znakomity ten pisarz, cierpi protestantyzm od pierwszych chwil swego istnienia. Od początku widzimy go rozdartym na liczne sekty. Naprzód Zwickau'scy prorocy łącznie z Karlostadyuszem, odłączywszy się od nowej luterskiej formy religijnej, utworzyli drugą formę religijną, tak zwaną naprawę Kościoła. Dalsza forma protestantyzmu wyszła jednocześnie od Zwingliusza z Zurychu; inną znów zaprowadzał Tomasz Münzer w Turyngii; Kalwin wyparł Zwinglianizm z większej części Szwajcaryi; odrębną znów postać protestantyzmu przerzuciła lubieżność jednego człowieka na grunt angielski; nowe formy i nauki rozprzestrzeniali inni prywatni nowatorowie; samo najbliższe otoczenie Lutra, ku największej jego zgryzocie, rozrywał t. zw. Kryptokalwinizm; w Niderlandach strumienie krwi nie zdołały przytłumić Arminianizmu; na południu i północy, na wschodzie i zachodzie Niemiec osiadali Antytrynitarze, a w rocznikach dziejów angielskich przerażającemi zgłoskami zapisały się spory pomiędzy episkopalnymi a purytanami. Sam Luter już gorzko się użalał na zupełny brak jedności w protestantyzmie. *Dopóki panował papież*, powiada on, dopóty zgrai słychać nie było, gdyż silny spokojnie posiadał swój zamek. Ale teraz przyszedł silniejszy nadeń, a że dyabeł widzi, iż praktykowane dotychczas w papiestwie hałasowanie i łomotanie się nie udaje, chwyta się czegoś nowego, i hałaśliwie wykrzykuje najrozmaitszemi dzikiemi wiarami i naukami. „Ten żadnego chrztu nie przyjmuje, tamten Sakrament odrzuca, inny znów stawia jakiś świat nowy między tym światem a przyszłym. Niektórzy uczą, że Chrystus nie był Bogiem, jedni mówią to inni owo, *i jest tyle prawie sekt i wiar, ile głów*. Dziś niemasz nikogo zanadto nieokrzesanego; skoro mu się cośkolwiek przyśni lub zamarzy, to zaraz myśli, że mu to Duch Ś-ty podaje, i zaraz chce być prorokiem“ [1]).

---

[1]) List do chrześcijan Antwerpii z r. 1525. Luter's Werke, wyd. de Wette t. III, str. 61.

Ale może później wstąpiła jedność w życie protestantyzmu? Bynajmniej, owszem coraz więcej będzie sekt i rozdziałów: jak grzyby po deszczu wyskakują Kwakrowie, Herrenhutowie, Metodyści, Mennonici, Kollegianci, Latitudinaryści, Levellersowie, Irwingianie, Momiersowie, Swedenborgianie i t. d., tak iż niebawem widzimy ich legionami całymi! Każde stronnictwo rozpada się znów na mniejsze stronnictwa, każda sekta na mniejsze sekty, aż wreszcie w niektórych krajach, jak w Ameryce naprzykład, dosłownie się sprawdza wyrażenie Lutra: „ile głów tyle sekt.“ Na zdrowym pniu nie wyskakuje tyle narostów. Ten proces rozdwojenia w łonie protestantyzmu bez przeszkody posuwa się dziś coraz dalej, i nie trzeba proroczego ducha na to, aby przewidzieć, że przyszłość procesu tego nie powstrzyma, lecz że całą tę do podstaw wstrząśniętą budowę zamieni w chaotyczną ruinę.

Widzą to i przyznają poważniejsi protestanci w Niemczech, Danii i Szwecyi (ob. *Evangelisch Kirchliche Anzeiger* z Września 1884 r.). Ale tak być musiało, gdyż protestantyzm odrzucił zasadę powagi kościelnej, z ustanowienia Chrystusowego skupionej w papiestwie, i odłączył się od katolickiej jedności. A ten to właśnie rozpaczliwy obraz rozdarcia i podziału protestantyzmu jest najlepszem odparciem owego kłamstwa historycznego, jakie Luter w świat rzucił a zwolennicy jego dalej rozszerzyli, że papiestwo jest uzurpacyą, że jest instytucyą woli Chrystusowej przeciwną. I owszem, wobec tego rozpadnięcia się protestantyzmu jakże wspaniałym, olbrzymim i wpływowym wydaje się Kościół katolicki w przeszłości i w teraźniejszości ze swą silną wszechświatową jednością, ze swem jedynem w swoim rodzaju, do żadnej innej instytucyi niepodobnem papiestwem, z tym kamieniem węgielnym i koroną widzialnego Kościoła, z tym punktem środkowym i wszystką całość w sobie jednoczącym! Nic też dziwnego, że sam nawet filozof „Nieświadomego,“ Edward Hartmann, widzi w rzymskim Kościele, w „ultramontanizmie,“ prawdziwego przedstawiciela Chrystyanizmu historycznego [1]), a na widok owego rozdarcia protestantyzmu głośno oświadcza, że „jeśli już wreszcie musi być jakiś Kościół, który mnie w jakikolwiek sposób do celu prowadzi, to poszukam przynajmniej jakiegoś potężnego Kościoła i uchwycę się raczej skały Piotrowej, aniżeli któregokolwiek z niezliczonych protestanckich sekciarskich Kościołów“ (ob. *Geschichtslügen*, n. 7, Paderborn, 1889).

X W. S.

PAPIESTWO (*„Nieograniczona władza“ P'wa).*— Rozmaici apostaci kościelni, altkatolicy, protestanci i t. p. chętnie miotają przeciw papiestwu następujące lub tym podobne frazesy: „Samowolna, nieograniczona, bezwzględna, despotyczna władza papiestwa,“ „papieska wszechmoc i pełność władzy,“ „rzymska omnipotencya,“ „dążenie do panowania nad światem,“—i starają się tego rodzaju frazesy usprawiedliwić historyą. Atoli, ile słów tyle kłamstw w tem wszystkiem!

---

[1]) Die Selbstzersetzung des Christenthums, p. X.

Żeby czytelnik mógł się gruntowniej przekonać o prawdzie ostatnich powyższych słów naszych, odsyłamy go do odnośnych traktatów w dziełach Hergenröthera (*Kath. Kirche und christlicher Staat* (wyd. nowe) str. 80—86), i Döllingera (*Kirche und Kirchen*, str. 38—48), z których przeważnie zaczerpnęliśmy niżej podane uwagi.

Przedewszystkiem papież nie jest jedynym piastunem władzy kościelnej, lecz obok niego, jak to wyraźnie poucza Sobór Trydencki, mają biskupi własną władzę (*ordinaria*) prócz tej, którą im papież nadaje (*delegata*).

Podług zeznania takiego Alexandra III i Innocentego III pży, jak również podług ogólnego zdania teologów i kanonistów, papież jest *bardzo ograniczony* w wykonywaniu swej władzy właśnie z powodu wzniosłości tejże władzy, albowiem nic czynić nie może ponad prawo boskie; krępuje go nadto poczucie wielkich obowiązków, stojących obok wielkich jego praw i przywilejów; również i zewnętrznie ograniczają papieża duch i zwyczaje Kościoła, poszanowanie należne uchwałom Soboru ekumenicznego, wzgląd na dawne postanowienia i zwyczaje, słuszne prawa godności biskupiej, stosunek do świeckich panujących, łagodny sposób rządzenia, od dawna na Stolicy Apostolkiej przyjęty a w samym celu i ustanowieniu prymatu („paś“) zaznaczony, nieodzowny wreszcie dla władzy duchownej wzgląd na ducha i opinię narodów.

Bardzo trafnie wyraża się o tem Döllinger (loc. cit. str. 38): „po za Kościołem katolickim weszło niemal w zwyczaj przedstawiać władzę duchowną, jako władzę nieograniczoną i absolutystyczną, żadnego prawa nad sobą nieuznającą. Mówi się często o rzymskiem wszechwładztwie, o niezarzuconem jeszcze dotąd dążeniu do powszechnego panowania. Nieraz słyszeć się daje, że Rzym nie dozwala nigdy upaść żadnemu uroszczeniu, jakie raz powziął, wstrzymuje się raczej odeń, aby przy pomyślniejszych warunkach znów je odświeżyć.

Otóż, wszystkie te oskarżenia i wyobrażenia są niesłuszne i niesprawiedliwe. Władza duchowna jest zacieśniona bardziej, aniżeli przypuszczać można; przeznaczeniem jej bowiem jest przedewszystkiem, jak-to wielokrotnie stwierdzali papieże, strzedz praw i rządów kościelnych oraz wszelkie przeciw nim wykroczenia odpierać. Kościół zaś posiada oddawna stały swój rząd i własne, aż do najdrobniejszych szczegółów obmyślane prawodawstwo. Stolica Apostolska zatem powołana jest przedewszystkiem do starannego własnym przykładem zachowania postanowień kościelnych. Pod tym tylko warunkiem może ona liczyć na posłuszeństwo względem siebie poszczególnych Kościołów, na zaufanie i poszanowanie ze strony wiernych. Stąd też każdy gruntowny znawca kościelnego prawodawstwa z całą pewnością może w większości wypadków przewidzieć, jakie będzie w danym razie orzeczenie papieskie. Nadto, znaczna część urządzeń kościelnych opiera się, z katolickiego punktu widzenia, na przykazaniach boskich i jest wskutek tego dla każdej władzy, — nawet dla władzy papieskiej, nietykalna. Żaden papież nie może dyspensować w rzeczach, należących do zakresu prawa bożego. „Cóż więc powstrzymać może papieża? — zapytuje de Maistre. — Wszystko,—kanony kościelne, prawa, narodowe zwy-

czaje, monarchowie, sądy państwowe, sejmy, prawne przedawnienia i umowy polityczne, obowiązek, obawa, roztropność, a szczególniej owa królowa świata—opinia publiczna.“ W dalszym ciągu (str. 41 nst.) przedstawia Döllinger cały szereg odezw papieskich lub ze zgodą papieża w nowszych czasach wydanych, a z gruntu wywracających rozpowszechnione w Niemczech szczególniej i w Anglii mniemanie, jakoby Stolica rzymska niegdyś i dziś jeszcze przypisywała sobie władzę despotycznie samowolną.

Do tej sprawy odnoszą się również owe kłamliwe posądzenia, dotyczące stosunku papiestwa do władzy świeckiej, jakie niektórzy opierają na bulli „Unam Sanctam“ Bonifacego VIII z r. 1302. Przedewszystkiem bulla ta bywa często źle rozumiana, a znaczenie jej nadmiernie przeceniane. Bulla ta, którą zredagował prawdopodobnie Idzi Rzymianin (ob. Kraus. Oesterr. Viertelj. f. Theol. 1862, I), zastrzega dla Stolicy Apostolskiej nie jakieś zwierzchnicze panowanie nad poszczególnemi państwami, lecz stawia tylko ogólne zasady, dotyczące stosunku władzy duchownej do świeckiej, a uznane wówczas powszechnie przez prawo publiczne i do wszystkich państw chrześcijańskich zastosować się dające. Tak dalece zaś bulla ta nie jest wynikiem osobistej „żądzy panowania“ Bonifacago VIII, że w głównej swej treści prawie *dosłownie* jest wzięta z dzieł średniowiecznych teologów [1]).

Jako miarę tych odezw papieskich przytaczamy tu następujący ustęp z odezwy Kard. Antonelli'ego, ówczesnego prefekta propagandy, wydanej dn. 23 Czerw. 1791 r. do arcybiskupów i biskupów katolickiego świata: „Trzeba starannie rozróżniać pomiędzy prawdziwemi prawami Stolicy Apostolskiej, a tem, co jej przypisują w najnowszych czasach ludzie, wrogo dla niej usposobieni. Stolica rzymska nigdy nie uczyła, żeby inowiercom należało niedochowywać wierności i wiary, albo żeby wolno było naruszać przysięgę złożoną królom, z katolicką jednością niezłączonym, albo też żeby papieżowi wolno było doczesne ich prawa i posiadłości naruszać.“

Pismo to przedrukowywano dość często (np. we franc. Ami de la réligion, t. XVIII, i u Döllingera loc. cit. str. 46), ale zamykają nań oczy tysiączni „historycy,“ literaci i mówcy, aby tem łatwiej coraz dalej w świat popychać to stare a bezzasadne kłamstwo historyczne (ob. *Geschichtslügen*, n. 9).

X. W. S.

PAPIESTWO I RZYM W DZIESIĄTYM WIEKU.—Papiestwo w dziesiątym wieku przedstawia pole, na którem owe luterskie „*Odium papae*“—nienawiść do papieża—i stały pomocnik jego kłamliwe dziejopisarstwo zbierało i zbiera dziś jeszcze najobfitsze plony. Same już napisy odnośnych rozdziałów w książkach historycznych, dawniej i dziś jeszcze w Niemczech i indziej używanych, a zwłaszcza w pro-

---

[1]) Prw. *Phillips*, Kirchenrecht III, 256; *Alzog*, Kirchengesch. 10 wyd. not. 2. *W. Wartens*, Das Vaticanum und Bonifaz VIII. München 1888; *Scheeben*, Die Bulle *Unam Sanctam* u. ihr. neuester Gegner (monachijski starokatolicki professor Berchtold). „Katholik,“ Mai i Czerw. 1888, str. 449—561.

testanckich podręcznikach historyi kościelnej jaskrawo głoszą, że dowiedzieć się tu można o czemś szczególnie ciekawem i pieprznem o Rzymie i papieżach. Arnold np. w I rozdziale X księgi I części swej *Ketzergeschichte* dzieli rzeczony okres czasu na ośm paragrafów, których napisu słusznie wahamy się tu przytoczyć; Henke *(Allg. Gesch. d. christl. Kirche* II, 85) daje taki napis: „Bezwstydny sposób życia niektórych papieży.—Szerzące się zepsucie obyczajów;“ Neander *(Allg. Gesch. d. christl. Religion*, IV wyd., str. 6), kładzie ogólny napis: *„Rzym siedzibą wszelkich występków,“* podczas gdy Kurtz *(Lehrb. d. Kirchengesch. für Studirende* (!) wyd. VIII, t. I, cz. II, str. 109), poprzedza swe długie wywody o czasach i osobie takiego Sergiusza III i Jana X następującymi pełnymi smaku wyrazami: „Rzymska Pornokracya!“

Weszło w zwyczaj, powiada Hefele *(Beiträge zur Kirchengesch.* I, 227), nazywać wiek dziesiąty okresem najbardziej ciemnym z całej historyi Kościoła. Tymczasem doświadczenie przekonywa, że człowiek chętnie przedstawia sobie i innym jako ciemny ten okres czasu, o którym najmniej wie, i tym sposobem ciemności własnego umysłu przenosi na czasy historyczne.

Do utrwalenia i rozszerzenia tego poglądu w szczególny sposób przyczynili się Centuryatorzy Magdeburscy. Byli oni zdania, że „skutkiem gniewu bożego zniszczyły Kościół w dziesiątym wieku ludzkie podania, tyrania biskupów i przywódcy tych ostatnich — cezaro-papieże. Kościołem mieli jakoby zarządzać bezbożnicy, przestępcy i bałwochwalcy, a cały świat chrześcijański—jak długi i szeroki—opanowały ciemności. Niezliczone haniebne cechy antychrysta piętnowały tych, co sobie przywłaszczali piękne imiona kierowników i przedstawicieli Kościoła.“ Jak rybacy wyszukują perły w gorzkawo-słonych falach oceanów, tak centuryatorzy szukali w owym okresie czasu najbezwstydniejszych anegdotek i skandalicznych historyi Rzymu. Tem się też tłómaczy, że także i ci historycy późniejszych i dzisiejszych czasów, którzy centuryatorów uważają za swych mistrzów, podobnie jak tamci myślą, piszą i — w dalszym ciągu kłamią.

Jednak i kardynał Baroniusz w Rocznikach swych przedstawia historyę dziesiątego wieku w nadmiernie czarnych barwach. Wiek ten z powodu surowości swej i braku świetlanych i wielkich wypadków Baroniusz nazywa wiekiem żelaznym, z powodu przebierających miarę okropności złego — ołowianym, z powodu zaś braku pisarzy — ciemnym. Tym więc sposobem Cezar Baroniusz, jak powiada Hefele (op. cit. str. 228), „nadzwyczajnie się przyczynił do rozszerzenia złego imienia dziesiątego wieku. Ponieważ zaś ówczesne stosunki we Włoszech były najsmutniejsze, a on znał je nieskończenie lepiej, aniżeli stosunki wewnętrzne państw innych, łatwo mu przeto było takowe uogólnić i powszechny stan świata jako rozpaczliwy przedstawić. Gdyby Baroniusz znał np. szczegóły ruchliwego życia naukowego klasztorów niemieckich w dziesiątym wieku, zdanie jego w wielu punktach wypadłoby z pewnością przychylniej. Nadto, ma on jeszcze jedną winę, która jednocześnie jedna mu wielką sławę miłośnika prawdy. Jakkolwiek stanowczym jest ultramontaninem i zawsze zbrojnym rycerzem w obronie Stolicy Apostolskiej, to przecież nie tylko zebrał z sumienną dokładnością wszystkie złe

wiadomości o papieżach, jakie znalazł w historycznych źródłach, ale nadto okazał się zanadto łatwowiernym i chętniej łamał laskę nad jakimś papieżem, aniżeli zwracał miecz krytyki przeciw nieprzychylnym mu źródłom.“

Ustępstwa Baroniusza z radością pochwycili protestanci i na sposób centuryatorów żarliwie je spożytkowali przeciw Kościołowi katolickiemu. „Napróżno silił się m. im. Mabillon przeciwstawić ciemnym stronom strony jasne,“ powiada protestat Vogel w piśmie swem o Ratherynszu z Werony i o wieku dziesiątym (str. VI). Na podstawie zaś powagi takiego Baroniusza także i katoliccy historycy zgadzali się na sąd ogólnie przyjęty o ciemnocie wieku dziesiątego, taki np. uczony Möhler [1]), taki zazwyczaj rozważny i przebiegły Katerkampf [2]), wolnomyślny Ritter [3]). Tym sposobem po obu stronach, u katolików i protestantów, utrwalił się sąd ujemny o wieku dziesiątym. Conclamatum erat!

A jednak, powiada Hefele (*op. cit.* 228), badania historyczne ostatnich dziesiątków lat rzuciły pewne nowe światło na ciemny dotychczas wiek dziesiąty, a Gams w wydawanej przez się Historyi Kościoła Möhlera (I, 187) powiada: „W najnowszych czasach zaszła pewna zbawienna reakcya w sądach o wieku dziesiątym. Przekonano się, że obaj dworscy biskupi Luidprand z Cremony i Ratheryusz z Werony, na zdaniu których dotychczas bezwzględnie polegano, nie są ani reformatorami, ani uczciwymi, prawdomównymi sprawozdawcami. Zdołano szczęśliwie usprawiedliwić niektórych złośliwie okrzyczanych papieży. Przekonano się, że wyprowadzanie wniosków ze stosunków włoskich o stosunkach całego Kościoła jest błędne. Przekonano się, że stan Kościoła w Niemczech był wówczas lepszy, aniżeli kiedykolwiek przedtem i potem. Poznano i oceniono wpływ i doniosłość moralnego odrodzenia, jakie we wszystkich kierunkach rozchodziło się z Clugny po Europie zachodniej. Nauczono się należycie oceniać obu wielkich angielskich reformatorów: Dunstan'a i Turketal'a. Dostrzeżono, że na ten właśnie wiek przypada nawrócenie znaczniejszych i większych narodów Europy. Odnaleziono pewną ilość nowych historyków i dokumentów historycznych, rzucających jaśniejsze i łagodniejsze światło na ten okres czasu, który odtąd już nie zasługuje na miano wieku żelaznego lub ołowianego. Nauczono się też oceniać treść historyczną wielu żywotów świętych, przypadających na wiek dziesiąty.“

Z katolickich historyków niemieckich następujący uczeni przyczynili się do oczyszczenia sławy poszczególnych, mocno dotąd napadanych papieży owego czasu: Damberger, Döllinger, Hergenröther, Duret, Hefele, Höfler, Alzog, Floss, Gfrörer, Gröne, Gams. Ale i z protestanckich uczonych przyczyniło się wielu, że dziś daleko łagodniej, daleko sprawiedliwiej bywają sądzone owe czasy i większość ich papieży. Do takich protestanckich uczonych należą: Pertz, Ranke, Waitz, Dönniges, Jaffé, Giesebrecht, Dümmler, Wattenbach.

---

[1]) Kirchengesch. wyd. Gams'a I, 180.

[2]) Kirchengesch. IV abth. 472.

[3]) Handbuch. d. Kirchengesch. I, 426.

Tym też trudniej zrozumieć, czemu zawsze jeszcze toż samo dawne plugactwo, jakie nagromadzili centuryatorzy, z lubością rozgrzebują i przed oczy wierzącej publiczności rzucają niektórzy sui generis literaci po encyklopedyach, podręcznikach, czasopismach. Dla tego samego też musimy tu poruszyć niektóre szczegóły z owych czasów i najbardziej napastowanych papieży, aby przy każdym z nich wykazać, jak na tem zwłaszcza polu kłamstwo historyczne szeroko się rozsiadło.

Prawda, że wiek dziesiąty był to czas bardzo ponury i smutny. Wskutek upadku Karolingów wywiązały się wielkie religijne i polityczne zamieszania. Na północy Włoch walczyli ze sobą o koronę królewską dwaj potężni pretendenci, napady Saracenów prawie cały półwysep czyniły niepewnym, większe zaś miasta, szczególnie sam Rzym, jęczały pod tyranią przemożnych rodów szlacheckich. W Rzymie istniało stronnictwo hrabiego Tuscyi, na którego czele stały trzy osławione kobiety: Teodora Starsza i jej córki: Teodora Młodsza i Marozya, — stronnictwo, które na jakie pięćdziesiąt lat przywłaszczyło sobie nietylko rządy świeckie, ale nadto z największą szkodą Kościoła wdarło się do władzy duchownej, zniszczyło swobodę wyborów kościelnych, a na Stolicę Apostolską wprowadzało tylko swoich zwolenników i swe kreatury. Że znikły wówczas moralność i dobre obyczaje, że występkom otworzono wrota naoścież, że urzędy kościelne, a nawet najwyższy urząd — papiestwo dzierżyli poczęści ludzie niegodni, — wszystko to było koniecznem następstwem takich czasów i okoliczności. Historyk Katerkamp, który, opierając się na Baroniuszu, patrzy jeszcze bardzo ponuro na osoby i wydarzenia owych czasów, podaje następujący godny uwagi ich obraz: [1]) „Aż do końca dziewiątego wieku usiłowali papieże z większą lub mniejszą zasługą i skutkiem złe usuwać albo przynajmniej powstrzymywać; ale w dziesiątym wieku nie oszczędzono samej nawet Stolicy Apostolskiej; musimy tu jednak zauważyć, że zgorszenia owe, na które Kościół rzymski zaczął jakoby niedomagać, rozwijały się nie z wewnątrz Kościoła, lecz z zewnątrz zostały mu narzucone, a mianowicie przez dwór toskański, który już w czasie wojny pomiędzy Berengaryuszem a kr. Ludwikiem zdobył sobie w Rzymie wielką swobodę działania, a po usunięciu Hugona zaczął tam rządzić z nieograniczoną samowolą. Z wyjątkiem jednego tylko bardzo niemoralnego wydarzenia ekshumacyi zwłok Formozego papieża i okaleczenia takowych, dokonanego pośród gorszących okoliczności na rozkaz Stefana VII papieża, co zresztą przypisać należy raczej duchowi zemsty politycznej i nierozumowi tego papieża, aniżeli złym jego obyczajom, wszystkie inne zgorszenia dziesiątego wieku pochodzą od tych papieży, których gwałtem narzuciła Kościołowi (bez swobodnych wyborów) samowola możnych, jacy rządzili Rzymem, a szczególnie samowola wyuzdanych i zepsutych kobiet dworu toskańskiego; duchowieństwo rzymskie żadnego w tych zgorszeniach nie brało udziału.“

W podobny też sposób opisuje te stosunki Döllinger: [2]) „W po-

[1]) Kirchengesch. IV Abth. 475 nst.
[2]) Lehrbuch d. Kirchengesch. X, 2-gie wyd. Regensb. 1843, I, 425.

łożeniu tem Stolica Apostolska podobna była do człowieka skrępowanego powrozami, któremu nie można przypisywać tej hańby, jaką cierpieć musi, będąc pozbawionym wolności.“

Prócz tego nie trzeba zapominać, że o czasach tych posiadamy ledwie jakieś wiadomości niedokładne, często niejasne i ze sobą sprzeczne, a przytem mniej lub więcej duchem stronnictw zabarwione, tak, iż wiadomości te powinniśmy przyjmować z największą tylko ostrożnością i z koniecznem niedowierzaniem. Głównym sprawozdawcą najokropniejszych właśnie historyi z owych czasów jest Luidprand, człowiek zostający w służbie cesarskiej, a następnie przez Ottona Wielkiego zrobiony biskupem Kremony. Aby czytelnikowi naieżycie zcharakteryzować tego kronikarza, pozwolimy sobie tu przytoczyć niektóre o nim sądy ludzi kompetentnych. Hefele, historyk niemiecki pierwszorzędnej powagi, nazywa go „chciwym oszczerstw Luidprandem,“ człowiekiem, pełnym „kłamstw i złych pomówień,“ któremu tenże Hefele udowadnia cały szereg kłamstw historycznych [1]). Historyk Gröne tak o nim sądzi: [2]) „Kronikarz, który nam pod imieniem Luidpranda skreślił dzieje i czyny swych czasów, okazuje się nam człowiekiem dzikiej i niskiej nienawiści, podobnym raczej do lekkomyślnego, niskiego i plugawego pamflecisty, niż do poważnego dziejopisarza.“ B. Niehues [3]) nazywa go „pożądliwym pisarzem,“ który następnie jako „późniejszy przeciwnik“ rodu Teodory usiłował „w historycznem wspomnieniu“ zbrukać pamięć jej i jej córek, a w opowiadaniu jego „z trudnością odróżnić można prawdę od wymysłu, romans od historyi.“ Jak ci katoliccy uczeni, tak samo niepodejrzani protestanccy historycy charakteryzują tego fabrykanta kłamstw historycznych, którego założyciele protestanckiego dziejopisarstwa bez żadnych zastrzeżeń w swych dziełach przepisali byli. Tak np. powiada Schlosser w swojej *Weltgeschichte* (VI, 163): „Luidprand pojmuje wszystko ze strony najpospolitszej, przyczyn wypadków szuka w najmniejszych i najniższych sprężynach, a najbrudniejsze historye i najnieprzyzwoitsze anegdotki rozpowiada z widocznem zadowoleniem i bez żadnych względów.“ Berliński zaś profesor Wattenbach, znany autor poważnego dzieła *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, którego od wszelkiego cienia stronności w tym wypadku zwalnia jego „Historya papieży,“ duchem kulturkampfu rażona, takie wypowiada zdanie o Luidprandzie: [4]) „Cel jaki sobie założył Luidprand w pisaniu niedokończonej przez się historyi swoich czasów polegał przedewszystkiem na tem, aby względnie do zasługi odpłacić tym wszystkim, którzy mu cośkolwiek wyrządzili dobrego lub złego, szczególniej zaś aby dać ujście swej nienawiści względem (króla) Berengaryusza, (którego był poprzednio kanclerzem), *wroga* cesarza a *przyjaciela* rządzącej w Rzymie partyi toskańskiej; dlatego też nazywał on swe dzieło *księgą odwetu*, *Antapodosis*. Porządnie też napadał w niej na swych nieprzyjaciół.... Nie szukać w niej wła-

[1]) Beiträge zur Kirchengesch. I, 240.

[2]) Papstgesch. I, 413.

[3]) Geschichte d. Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum Münster 1887, II, 471.

[4]) Deutsch. Geschichtsquellen, 4-te wyd. I, 341.

ściwego porządku opowiadania, a chronologiczne następstwo faktów bardzo tam niedokładne. *Wogóle nigdzie nie można polegać* na nim; jak Widukind, opowiada on tylko podług ustnych wiadomości i popada często, zwłaszcza odnośnie do wydarzeń odleglejszych, w błędy bardzo rażące. Ale Widukind wolny jest od namiętności, która zanadto często porywa mściwego Włocha, Luidpranda. W złości swej zatrzymuje się on nieraz zanadto nad niektórymi nic nie znaczącymi wypadkami; lubuje się w podawaniu anegdotek, gdy one zwłaszcza są złośliwe i nieprzyzwoite, w retorycznem odmalowywaniu wypadków, w ozdobnych a z okolicznościami niezgodnych przemowach.... Dzieło jego, wzięte w całości, nie świadczy dobrze o wyższem jego uzdolnieniu do dziejopisarstwa.“ Powyższy swój sąd o Luitprandzie Wattenbach wypowiadał ustnie w seminaryach historycznych, gdzie ostrzejszemi jeszcze słowy piętnował charakter kronikarza i odpowiedniemi popierał dowodami.

Trzej mianowicie papieże ucierpieli najbardziej z powodu jawnie oszczerczego pióra Luidpranda. Pierwszym jest Sergiusz III (904—911), który przez tego niesumiennego kronikarza stanął w historyi pomiędzy papieżami najbardziej oczernianymi: „Jedynie tylko po bezstronnem zbadaniu wszystkich zachodzących okoliczności,“ powiada historyk Gräne *(Papstgesch. I, 413)*, „musi przyznać historya, że Sergiusz był lepszy, aniżeli jego sława, lepszy w każdym razie, aniżeli ów pisarz, który mu tę sławę wyrobił.“ Między innemi rzeczami Luidprand opowiada o nim, że on-to właśnie dopuścił się tych nieludzkich czynów na wykopanem z ziemi ciele swego poprzednika Formozego, ale to jest najwyraźniejsze kłamstwo, „albowiem rzecz to najzupełniej pewna, że nie Sergiusz, lecz Stefan VIII był owym papieżem, za którego się stała ta okropna katastrofa“ [1]). Nie mniej też zmyślony jest szczegół, że Sergiusz utrzymywał występny stosunek z Marozyą, żoną Tuskulańskiego hrabiego, Alberyka, i że owoc tego stosunku wstąpił później na Stolicę Apostolską pod imieniem Jana XI. Przeciwnie, wykazuje Damberger na podstawie innych dawnych wiadomości, że Jan XI nie był żadnym synem Sergiusza, lecz prawem dzieckiem hrabiego Alberyka [2]); toż samo stwierdza Hefele *(op. cit.* str. 240, not. 2). Do rzucenia w świat tego oszczerstwa wystarczał Luidprandowi fakt, że Sergiusz był spokrewniony z Alberykiem i w bliskich zostawał stosunkach z domem i ze stronnictwem tuskulańskiem, jak również i z samym Berengaryuszem. Te i tym podobne kłamstwa tego kronikarza odnośnie do papieża Sergiusza zrodziła nienawiść i namiętność stronnicza, co bardziej jeszcze staje się widocznem, skoro się uwzględni fakt, że tegoż samego papieża inni współcześni mu chwalą i wysławiają. Tak powiada np. współczesny Luidprandowi kronikarz, czcigodny Flodoard [3]) i historyk niemiecki Damberger: [4]) „Na prośby ludu rzymskiego powrócił Sergiusz III z wieloletniego wygnania i przyjął dawno mu przeznaczoną w myśli godność, którą

[1]) *Op. cit.* str. 415. *Niehues* op. cit. 461.

[2]) Krytyka Dambergera do IV tomu jego *Synchronistische Kirchengeschichte*, str. 200 nst.

[3]) Ob. *Pagi.* Critica ann. 904, n. 5.

[4]) Synchr. Kirchengesch. Kritikheft do IV tomu, str. 123 nst.

ku radości całego świata piastował dłużej niż lat siedm.“ Stąd słuszny wyprowadzają wniosek Hefele *(op. cit.* str. 241) i Grōne *(op. cit.* str. 416), że Sergiusz nie przemocą został wprowadzony przez stronnictwo toskańskie na stolicę papieską, jak to utrzymuje Luidprand i jego naśladowcy, lecz raczej prawidłowo został obrany już w r. 898, a następnie przemocą strącony. Nie mniej również z tego wynika, że Sergiusz był prawym papieżem, a rządy jego nie były dla Kościoła bez korzyści.

Sławi również Sergiusza III rzymski dyakon Jan (ob. *Pagi*, pod r. 904, n. 7) i powiada, że on odbudował kościół Lateraneński, który już od jakiegoś czasu był w ruinie. „Papież, powiada on, który się bardzo smucił z upadku wspaniałej świątyni i nigdzie u ludzi pomocy znaleźć nie mógł, uciekł się do pomocy bożej, na którą zawsze liczył, i ponownie wzniósł kościół od fundamentów.“

Następnie pouczają nas jednozgodnie Flodoard i dawniejszy nagrobek Sergiusza w kościele watykańskim [1]), że papież ten podcinał sierpem *invasores sacrorum*, albo *pervasores*, intruzów kościelnych, to znaczy, że przestrzegając ścisłej karności wśród duchowieństwa, wypędził intruzów z miejsc nieprawnie zajętych. Krótko a dobrze powiada o tem Hefele *(op. cit.* str. 243): „Nie śmiałby tego uczynić człowiek, któryby sam był tak zły, jak Sergiusza przedstawia Luidprand, a my dodajemy, że człowiek tak zły przy całej swej surowości nie mógłby posiadać jednocześnie tej miłości względem całej owczarni, jaką mu przypisuje rzeczony nagrobek w następujących wyrazach: „Amat pastor agmina cuncta simul.“ Wobec takich świadectw, żaden historyk miłujący prawdę nie może się oświadczać na korzyść infamii, rzuconej przez notorycznie oszczerczego Luidpranda [2]).

Drugim papieżem z czasów „pornokracyi,“ na którego Luidprand wylał całą czarę jadu swej oszczerczej nienawiści, jest papież Jan X (914—928). Ten miał jakoby często bywać, jako duchowny Rawennateński, posyłany przez swego arcybiskupa Piotra w sprawach kościelnych do Rzymu i tu miał być uwiedziony przez rzeczoną Teodorę Starszą, niebawem miał być obrany biskupem Bolonii, a wkrótce potem staraniem tej kobiety miał być wprowadzony po śmierci arcybiskupa Piotra na stolicę arcybiskupią Rawennateńską. Niezadługo znów potem *(modica vero temporis intercapedine)* miał umrzeć papież, który był Jana nieprawidłowo wyświęcił, i Teodora miała zmusić tego jakoby swego ulubieńca, aby go mieć bliżej przy sobie, do porzucenia zanadto odległej od Rzymu Rawenny i do przywłaszczenia sobie najwyższego rzymskiego pontyfikatu! Otóż w całej tej tkaninie faktów *niema ani jednego słowa prawdy*. O prawdziwości tych danych słusznie powątpiewali już historycy: Amadesi, Muratori i Damberger, a poczęści także protestant Leo. Sam Luidprand zeznaje, że te szczegóły zaczerpnął z biografii Teodory, napisanej przez jakiegoś najgorętszego wroga tej

---

[1]) *Pagi* pod r. 904, n. 5, i pod r. 910, n. 1.

[2]) Prw. *Niehues*, Gesch. d. Verhältnisses zw. Kais. u. Papstthum. Münster 1887, t. II, str. 470. — *Gregorovius*, Gesch. d. Stadt Rom im Mittelalter. t. III, str. 448.

kobiety. Zupełnej zaś kłamliwości tego opowiadania dowiódł Duret z Solothurn w wydawanych przez Kopp'a *Geschichtsblätter* (t. I, zesz. 3). Wykazuje w nich Duret, że ów Jan, podług świadectwa dokumentów historycznych już w r. 905 był arcybiskupem Rawenny, i że zatem wyrażenie *modica temporis intercapedine*, jak również szczegół, jakoby Jan został następcą tegoż papieża (Sergiusza III), „który go nieprawidłowo wyświęcił," są najzupełniej błędne. Mianowicie: w r. 905 był papieżem Sergiusz III, po śmierci którego został papieżem nie Jan, lecz Anastazy III, następnie Lando, a potem dopiero, zaledwie w r. 914, a przeto o całe dziesięć lat później, Jan X. Duret udawadnia dalej, że Luidprandowy arcybiskup rawennateński, Piotr, który miał jakoby często posyłać do Rzymu księdza Jana, wcale nie istniał, że Jan X był nie ulubieńcem, lecz krewnym, prawdopodobnie synowcem Teodory. Wreszcie wykazuje tenże Duret, że podług źródłowych dowodów, Jan jako arcybiskup rawennateński okazał się bardzo dzielnym pasterzem i że wbrew oszczerstwom Luidpranda inne źródła historyczne nie szczędzą Janowi wielkich pochwał, jak np. taki Flodoard (u *Pagi*'ego pod r. 928 n. 2), lub nieznany jakiś panegirysta Berengaryusza [1]), który go wychwala jako „pasterza pełnego mądrości i szczególnej obowiązkowości" [2]).

Silny dowód przeciw oskarżeniom Luidpranda, stanowi wreszcie uwielbiana przez współczesnych i błogosławiona działalność Jana X, jaką nam przekazały dzieje. Między innemi bowiem nietylko obronił on Włochy i Rzym od rozbójniczych napadów Saraceńskich, ale nadto, zawarłszy przymierze z Hugonem, królem Longobardów, usiłował wyrwać Rzym i papiestwo z poniżającej je niewoli stronnictwa szlacheckiego. Ubiegło go jednak to ostatnie, gdy Marozya wznieciła powstanie, przyczem papieża uwięziono i w r. 928 prawdopodobnie w więzieniu uduszono.

Papencordt-Höfler, po ostrożnem zbadaniu źródeł, nazywa Jana X „mężem rozumnym i dzielnym" [3]); historyk Niehues [4]) uznaje to jako fakt historycznie pewny, że Jan X „okazał się dzielnym i energicznym rządcą, który umiał raz jeszcze zjednoczyć Rzym stronnictwami zorany i przez czternaście lat szczęśliwie panować;" wreszcie historyk Weiss [5]) wynosi go poprostu jako „największego papieża dziesiątego wieku." Przyznać trzeba, że sąd podobny jest wręcz przeciwny sądowi Luidpranda. Ale podług tego, co się wyżej rzekło, trudno wątpić już o tem, który z obu tych sądów jest sprawiedliwy, — pierwszy, czy też sąd Luidpranda, tego oszczerczego i, podług własnego jego zeznania, stronniczego Włocha.

Trzeci jeszcze papież musi podlegać całej złości kronikarzy cesarskich. Jest nim Jan XII (956—964), syn Alberyka i wnuk Marozyi, którego jako dziewiętnastoletniego młodzieńca stronnictwo toskańskie wprowadziło na Stolicę Apostolską. Jan nie był papieżem, jakim być powinien, co widać z kroniki mnicha Benedykta

[1]) Ob. *Pertz.* Monum. German. VI, 208.
[2]) Prw. *Hefele.* Beiträge zur Kirchengesch. t. I, str. 245.
[3]) Gesch. d. Stadt Rom im Mittelalter. str. 172.
[4]) Op. cit. str. 473.
[5]) Weltgeschichte t. II, 2, str. 793.

z klasztoru św. Andrzeja na Monte Soracte (*Pertz.* Monum. Germ. V, 717). Wniósł on niestety na Stolicę Piotrową błędy swego czasu, swego stanu, swego wychowania, swej wreszcie młodości, ale znów nie był takim potworem, jak go Luidprand przedstawia. Wprowadzony w błąd przez swych złych doradców, złamał przymierze z Ottonem W. zawarte i połączył się z jego wrogami, skutkiem czego cesarz nadciągnął z wojskiem do Rzymu, papieża wypędził z miasta i zwołał pod swem przewodnictwem synod, który miał rozpatrzeć rzekome występki papieża i wydać sąd o nim. Podług opowiadania Luidpranda [1]), który był w orszaku cesarza osobiście na synodzie obecny, okropne oskarżenia miano rzucać przeciw nieobecnemu papieżowi: że miał on, jak mówili jego wrogowie, odprawiać Mszę św. bez przyjmowania przy niej Komunii św., że miał wyświęcić jakiegoś dyakona w stajni końskiej, że miał dziesięcioletniego chłopca konsekrować na biskupa Todi, że miał ogień podkładać, że w pełnem uzbrojeniu miał procesye odprawiać, pić dyabelski napój miłosny, przy grze w kości wzywać na pomoc Jowisza, Wenerę i innych szatanów, że miał nietylko nie odmawiać jutrzni i godzin kanonicznych, ale nawet krzyżem się świętym nie żegnać, i że wreszcie miał popełnić mnóstwo haniebnych czynów niemoralnych, których tu nawet z imienia wspominać niepodobna. Poczem papieża, który aczkolwiek powołany przed synod, nie stanął jednak, papieża nieprzesłuchanego i niebronionego, osądzono i z godności złożono, a na jego miejsce wprowadzono na Stolicę Piotrową człowieka świeckiego pod imieniem Leona VIII.

Przypuściwszy, że podana przez Luidpranda wiadomość o tym synodzie jest prawdziwa, to jednak przeciw prawdziwości tych okropnych oskarżeń przemawiają następujące dane: 1-o. Sama ich niedorzeczność. Są one bowiem zanadto wielkie, zanadto przesadne, i przez to już samo nieprawdopodobne, tak, iż sam nawet Gibbon, wolteryanin, żadnej nie daje im wiary („If it be trule, jeśli to prawda“ powiada on w swej *History of Decline* etc. q. 175), a dziejopis Ottonów, biskup Otto von Freisingen († 1148), zapewnia, że trudno dać wiarę tym oskarżeniom. 2-o. Podnoszący te oskarżenia i przedstawiciele ich na synodzie byli to dobrowolni lub przymusowi przyjaciele cesarza a najbardziej zaciekli wrogowie papieża, których prawdomówność okaże się nam jeszcze mniejszą, skoro zważymy, że owi skarżący się na Jana XII biskupi już przed osądzeniem papieża zachowali się niegodnie względem niego, który przecież był ich zwierzchnikiem, i że biskupi ci tak byli niesumienni, iż przez niesprawiedliwe złożenie z godności papieża i ustanowienie antypapieża odważyli się w najbrutalniejszy sposób przekroczyć prawo kościelne. Kto zaś jest tak niesumienny, ten bez skrupułu w razie potrzeby uciec się umie do oszczerstwa i kłamstwa. 3-o. Dokonane przez opozycyjne stronnictwo złożenie papieża z godności było czynem niesłychanym, przeto też równie niesłychane musiały być jego pobudki, t. zn. musiano przed oczy świata wytoczyć najokropniejsze zbrodnie papieża, aby i siebie i cesarza z powodu takiego gwałtu wobec świata usprawiedliwić. 4-o. Wnioskując z opo-

[1]) Lib. de reb. gestis Ottonis M. imp. Ob. u *Pertz*'a Monum. German. III, 340 nst.

wiadania samego Luidpranda, sam nawet cesarz Otto nie wierzył tym oskarżeniom, przynajmniej odezwał się on początkowo: „Zdarza się często, jak to z własnego wiemy doświadczenia, że wysoko postawione osoby przez zazdrosnych wyszydzane bywają. I to właśnie jest powodem, dlaczego wydaje się nam wątpliwem to oskarżenie, które kardynał-dyakon Benedykt przeciw papieżowi przed chwilą przeczytał i razem z wami podniósł, albowiem jeszcze powątpiewamy, czy te oskarżenia pochodzą z gorliwości o prawo, czy też z bezbożnej niechęci.“ Następnie cesarz długo się ociągał ze zgodzeniem się na niesłychane i niczem usprawiedliwić się nie dające żądania synodu złożenia papieża z godności, a gdy wreszcie uległ burzliwym naleganiom synodu, to oparł się nie na tych ciężkich zarzutach, lecz zaledwie na jakiemś politycznem wykroczeniu i niewierności papieża względem cesarza [1]). 5-o. Najbardziej zaś uderzającą jest ta okoliczność, że na synodzie, jaki zebrał Jan XII po swym powrocie do kościoła św. Piotra w r. 964, większość głosujących byli-to członkowie owego pseudo-synodu, a między innymi obecny był także główny oskarżyciel papieża, kardynał-dyakon Benedykt; ci wszyscy zaś, w najzupełniejszej sprzeczności z poprzedniem swem zachowaniem się, powzięli teraz wręcz przeciwne tamtym uchwały, a mianowicie: orzekli ów pseudo-synod za haniebny, wszystkie zaś jego działania za żadne, antypapieża strącili, konsekratora jego zdegradowali, a wszystkie dokonane przezeń święcenia i czynności duchowne uznali za nieważne. (Akta tego synodu znajdują się u Baroniusza, *Annales* pod r. 964).

Tak się przedstawia ta sprawa, jeśli opowiadanie Luidpranda przyjmiemy za przedmiotowo prawdziwe. Jednakże nasuwają się tu bardzo poważne trudności. Historyk ten bowiem, który, jak-to sam powiada na początku trzeciej „Księgi odwetu,“ napisał te dzieje, aby się zemścić na pewnych osobach i ich przyjaciołach, przez których czuł się być obrażonym, i aby wysławiać innych jako świętych i błogosławionych za to, że mu coś dobrego uczynili, człowiek, który indziej pisze najgrubsze kłamstwa na swych przeciwników, z trudnością też chyba mówić będzie prawdę w „Księdze o czynach cesarza Ottona Wielkiego,“ w której właśnie znajduje się opowieść o owym synodzie rzymskim i rzekomych wykroczeniach Jana XII, zwłaszcza, że ten ostatni był przeciwnikiem cesarskiego jego dobroczyńcy i krewnym hrabiów toskańskich, z jego nieprzyjacielem Berengaryuszem związanych. Tak też o „Księdze“ owej mówi Wattenbach *(op. cit.* str. 343): „Ponieważ Luidprand pisał swą księgę z najwyższego polecenia i pod okiem cesarza, przeto opowiadanie jego żadną miarą nie jest bezstronne; przemilcza on niektóre szczegóły, a nie trzeba zapominać, że to pozornie czysto przedmiotowe i na źródłach oparte opowiadanie jest przecież tylko pismem stronniczem, że mianowicie woli on niewspominać niektórych wypadków i okoliczności.“ Ten sam uczony, wypowiadając podobnyż sąd o tej sprawie na dwadzieścia z górą lat przedtem, już wówczas zwrócił uwagę na pewien szczegół, który ma tu dla nas szczególne znaczenie. W przedmowie do tłómaczenia dzieł Luidpranda, dokonanego przez Freiherrn v. d. Osten-Sacken'a

[1]) Prw. *Hefele* op. cit. str. 444; *Gröne* op. cit. 443.

(Lipsk, 1853, str. XII), powiada co następuje: „Rozmyślność tego opowiadania pokazuje się najlepiej z tego, że Luidprand ani jednem słowem nie wspomina o zgromadzeniu kościelnem, jakie odbył Jan XII po swem ponownem zajęciu Rzymu; tu całe postępowanie przeciw niemu (Janowi) uznano za nieważne, a na zebraniu tem znalazło się dwunastu biskupów takich, którzy niedawno przedtem zgodzili się na złożenie papieża z godności. O tem zaś zamilcza Luidprand, osłabiłoby to bowiem wrażenie poprzedniego zebrania,“ czyli powiedzmy raczej, okazałoby całą niewiarogodność opowiadania o tem zebraniu. I to jeszcze dodać musimy, że kontynuator kronikarza Regino z Prüm (pod r. 964, *Pertz*, I, 626 nst.), który skądinąd okazuje się być dobrze powiadomionym o wypadkach, nic nie wie o tych okropnych oskarżeniach, wymierzonych przeciw papieżowi [1]) i jako powód tego złożenia z godności podaje tylko związek z wrogami cesarza, tak, iż bardziej jeszcze wierzyć możemy, że opowiadanie Luidpranda jest całkowicie lub częściowo zmyślone. Zresztą obojętna to rzecz dla nas, czy za twórców owych oszczerczych infamii, rzucanych przeciw papieżowi, uważać trzeba samego Luidpranda, czy pseudo-synod cesarski, czy też obu razem, z uwzględnieniem tego, że Luidprand w piśmie swem niemożliwie powiększył zarzuty biskupów pseudo-synodu; nam tu wystarcza udowodnić, że zarzuty te są zanadto przesadne, i wykazać, że Jan XII przecież nie był takim znów potworem, jakim go kłamliwy kronikarz przedstawia.

Podaliśmy z umysłu nieco obszerniej i szczegółowiej powyższe wywody, gdyż chcieliśmy okazać, w jak przesadnych barwach, ba nawet przeciw wszelkiej prawdzie i poprostu w kłamliwy sposób wrogie nam dziejopisarstwo przedstawia same nawet rzeczywiście smutne chwile dziejów Kościoła i mniej lub więcej niegodnych przedstawicieli papiestwa. Wreszcie, aby być sprawiedliwymi, musimy jeszcze uwzględnić jedną okoliczność, o której wspomnieliśmy na początku, a którą oskarżyciele dziesiątego wieku zazwyczaj pomijają. Odnośną uwagę pomieścił już w r. 1831 Möhler w swej recenzyi czwartej części Historyi Kościoła Katerkampa, drukowanej w *Tüb. Theol. Quartalschrift:* „Wiek dziesiąty miał właściwe sobie wykroczenia, ale też miał on właściwą sobie pobożność, na której przedstawienie historycy nasi nie wiele zadają sobie trudu.“ Zaiste, z ciemni owych czasów świeci nam jakaś jaśniejsza, lepszą przyszłość obiecująca gwiazda. Tak np. liczni papieże dziesiątego wieku, w przeciwstawieniu do niewielu wprowadzonych na Stolicę Apostolską przez panujące stronnictwo szlacheckie, byli to ludzie czci-

---

[1]) Ten i inni współcześni kronikarze nie wiedzą nic również o tragi-komicznej anegdocie Luidpranda, że dyabeł uderzył w skroń Jana XII momento adulterii eius, i że wskutek tego papież umarł w tydzień potem bez Sakramentów św. Kronikarze ci powiadają tylko, że Jan XII umarł skutkiem apopleksyi d. 14 Maja 964 r. Wprawdzie historyk Giesebrecht (*Gesch. d. Kaiserzeit*, t. I, 445) podaje ową bajkę o dyable, ale wprost zaprzecza o nieprzyjęciu Sakramentów świętych, co nie raz jeden powiada Luidprand. Niektórzy młodzi historycy, jak Bower np. (*Gesch. d. Päpste*, VI, str. 307) i Gfrörer, gdy był jeszcze protestantem (*Kirchengesch.* III, 1257), przekształcili owego Luidprandowego dyabła w obrażonego i mszczącego się męża (*Prw. Hefele, op. cit.* str. 266). I dziwnym sposobem tak samo sądzi nawet Weiss (*Weltgesch.* II, 2, str. 805).

godni i dzielni, owszem nawet świątobliwi mężowie. We Francyi kwitło Clugny, jako przykład klasztornej karności i nauki, podczas gdy indziej nieśmiertelne zasługi w przedmiocie reformy karności klasztornej i kształcenia ludu zdobywali sobie: w Niemczech sławny opat Wilhelm, w Górnej Burgundyi opat Bero, w Belgii św. Gerold, w Anglii św. Dunstan. I właśnie nauka cieszyła się w tym czasie i w bezpośrednio po nim następującym wieku nadzwyczajnym i niespodziewanym wzrostem, o czem świadczą choćby same tylko imiona takiego Lanfranka, Anzelma, Fulberta z Chartres, Notkera Labeo, Abbo'na z Fleury, Brunona z Kolonii, Piotra Damiani, a zatem — mężów, pochodzących ze wszystkich krajów ówczesnej oświeconej Europy.

Wreszcie i na to zwracamy uwagę czytelnika, że pomimo smutnych, często wstrząsających okoliczności w Rzymie, pomimo braku wolności wyboru papieży, pomimo niegodności jakiegoś Jana XII i pożałowania godnych czynów niektórych innych papieży dziesiątego wieku, duchowa przecież powaga papiestwa i w tym i w następnym czasie pozostała cała i nienaruszona, czego niezliczone dowody mamy ze strony wszystkich wówczas chrześcijańskich narodów, ze strony cesarzów i królów, ze strony synodów, biskupów i uczonych [1]).

Słusznie przeto rozumowania i wywody powyższe o wieku dziesiątym, a w szczególności o czasie t. zw. pornokracyi, możemy zakończyć myślą, którą wypowiadamy w art. *Papieże „zli“* w ogólności. Baroniusz w przedmowie do historyi dziesiątego wieku, w której-to historyi ze skrupulatną sumiennością pomieszcza wszystko złe, o jakiem wspominają źródła, a nawet sam Luidprand, upomina swych czytelników, że nie powinni się gorszyć okropnością spustoszenia, jakie tu na miejscu świętem dostrzegą. Wówczas właśnie okazuje się Kościół szczególniejszem dziełem bożem, kiedy zginęłoby ono napewno przy wzrastającym do nieskończoności zalewie zepsucia, kiedy łódź Piotrowa całkowicie musiałaby się pogrążyć, gdyby jej nie broniła, podług obietnicy Chrystusa, najwyższa siła. Dla okazania właśnie, że Kościół nie jest dziełem ludzi, lecz Boga, musiał Bóg przed oczyma świata udowodnić, że Kościół żadną miarą nie może być wywrócony i zburzony przez złych swoich zwierzchników, jak-to nastąpiłoby niehybnie w podobnych warunkach z najlepiej nawet zorganizowanem państwem i instytucyą ludzką. Wierzący tedy katolik ma tę pociechę, że choćby nawet spał Chrystus, to śpi On w łodzi Kościoła św., a w czasie właściwym się rozbudzi i wiatrom i morzu nakaże uspokojenie. Tylko bezbożni nowatorowie, którzy Ewangelię wyznają, lecz jej nie znają, na widok piętrzących się fal, łódź piotrową przepełniających, bluźnią, że Chrystusa w łodzi tej niemasz.

(*Geschichtslügen.* Paderborn. 1889, n. 12).

X. W. S.

PAPIESTWO I JEGO DZIAŁALNOŚĆ W HISTORYI. — Znane jest powszechnie wyrażenie historyka Pertz'a, że: „najlepszą obroną pa-

[1]) *Prw. Gröne* op. cit. str. 436 nst. — *Möhler.* Kirchengeschichte, t. I, str. 184.

pieży jest odsłonięcie ich życia.“ Można także powiedzieć: najlepszem odparciem napaści na papiestwo jest jego historya, jego błogosławiony wpływ na wszystkie ludy przez wszystkie wieki.

Celem ogólnego odparcia rozmaitych napaści na Papiestwo, idźmy za niem w pochodzie jego przez dzieje świata, mając w ręku protestanckich, a zatem napewno nie stronnych przewodników.

1-o. *Papiestwo przyniosło światu chrystyanizm.* Pierwszym missyonarzem był pierwszy papież, Piotr św., który w dzień Zesłania Ducha Św. pierwszy ze wszystkich apostołów zwiastował światu Ewangelię. Następcy jego prowadzili dalej jego dzieło z największą żarliwością. Św. papież Eleuterus († 189) posłał missyonarzy do Anglii; św. papież Celestyn (422 — 432) do Szkocyi i Irlandyi; św. papieżowi Hormisdasowi (514 — 523) zawdzięczał chrześcijaństwo Klodoweusz, król Franków i naród francuski. Papież Grzegorz W. posłał św. Augustyna z 39 towarzyszami do Anglii. Wszystkie północne ludy, Polacy, Węgrzy, Słowianie południowi, przez pośrednictwo Rzymu otrzymali swych apostołów wiary. Papież Grzegorz II posyła do środkowych Niemiec św. Bonifacego i św. Korbiniana. „Niemcy, powiada protestant Menzel [1]), otrzymali główny pierwiastek nowego ukształtowania się świata, chrystyanizm, za rzymskiem pośrednictwem i w rzymskiej formie; ich oświata, nauka i prawodawstwo rozwinęły się podług pierwowzoru rzymskiego.“ Podobnież pisze Herder w dziele swem „*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*“ (II, 350): „Jeśli rozszerzenie chrystanizmu jest samo w sobie zasługą, to zasługę taką w wysokim stopniu zyskał sobie papież. Anglia i większa część Niemiec, północne królestwa, Polska, Węgry stały się i są przez rzymskie poselstwa i rzymskie instytucye państwami chrześcijańskiemi; a nawet, że Europę nie pochłonęli na zawsze Hunnowie, Saraceni, Tatarzy, Turcy a może i Mongołowie, jest także zasługą Rzymu. Gdyby wszystkie chrześcijańskie cesarskie, królewskie, hrabskie rody musiały wykazać swe zasługi, jakiemi doszły niegdyś do panowania nad ludami, wówczas mógłby ów uwieńczony trójkoroną, wielki Lama w Rzymie (zaznaczamy tu, że porównanie to jest i przedmiotowo i historycznie wcale nie usprawiedliwione i banalne), niesiony na ramionach wcale niewojowniczych kapłanów, mógłby wszystkich przeżegnać znakiem krzyża św. i powiedzieć: „Nie bylibyście bezemnie tem, czem-eście byli!“

I jak w dawniejszych czasach i dla europejskich krajów, tak samo później przez całe średnie wieki do najodleglejszych części świata i do najdalszych ludów wysyłał papież apostołów wiary. Dziś istnieje w Rzymie wspaniała instytucya papieska, Propaganda, jawny dowód, jak bardzo świat zawdzięcza swój chrystyanizm papiestwu.

2-o. *Z chrystyanizmem przyniosło papiestwo światu cywilizacyę i naukę.* Tak o tem powiada Herder *(op. cit.* II, 349): „Rzecz pewna, że Biskup Rzymski wiele uczynił dla świata chrześcijańskiego: wierny imieniowi swego miasta, nie tylko zdobył ludy przez ich nawrócenie, ale także przez prawa swe, zwyczaje i obyczaje rządził nimi dłużej, silniej i serdeczniej, aniżeli rządził stary Rzym

[1]) Neuere Gesch. d. Deutschen I, 2.

swymi ludami.... (str. 517). Bez rzymskiej hierarchii Europa stałaby się prawdopodobnie łupem despotów, widownią wiecznych rozterek, albo poprostu pustynią mongolską.“ Protestant Rühs w ten sposób wyraża się o tem w swej „*Geschichte des Mittelalters*“ (str. 310): „Przedewszystkiem *hierarchii przodowniczej*, której podstawa już istniała, gdy państwo rzymskie stało się łupem barbarzyńców, *zawdzięcza świat nowoczesny całą swą cywilizacyę*. Duchowieństwo zstępowało do dzikich ludów i z mądrą przezornością szukało w ich indywidualności punktów, na jakichby mogło zaszczepić lepszy i wyższy pierwiastek.“ Z niemniejszem też uznaniem, a nawet przychylniej jeszcze odzywa się o tym wpływie papiestwa protestant Jan v. Müller, w swej *Schweizergeschichte* (III, c. 1): „Papież Rzymski z tą samą przytomnością umysłu, co dawny senat Rzymski korzystał z każdej sposobności, aby Stolicę swą uczynić niezależną, potęgę swą w hierarchii zachodniej uczynić ogólnie czynną a zakres swego działania rozszerzyć po za granice dawnego cesarstwa rzymskiego na szczątki religii północnej. I stało się, że ktoby nie chciał czcić Chrystusa, musiał się jednak bać papieża, a przy rozpadnięciu się nowoutworzonych królestw na niezliczone państewka, w całym świecie zawsze pozostawała tylko jedna religia i jeden zwierzchniczy Biskup. *Całe światło dzisiejsze*, które nie tylko nas dobrodziejstwami napełnia, ale skutkiem europejskiego ducha przedsiębiorczości dla wszystkich części świata sprowadza nieskończone następstwa, pochodzi stąd, że przy upadku cesarstwa rzymskiego, istniała jedna kierownicza hierarchia.... Barbarzyńcy potrzebowali opiekuna, któryby był z całego najuczeńszego dawnego świata nietykalnej godności, i któremuby jako kapłanowi zależało na utrzymaniu wiary. *Bez* niego znajomość starożytnego świata byłaby nam tak samo obca, jak Turkom znajomość świata greckiego.... Czem bylibyśmy bez papieża? Tem, czem stali się Turcy, którzy, ani nie przyjąwszy religii bizantyjskiej, ani nie poddawszy swego Sułtana następcy Chryzostoma, pozostali na zawsze w swem barbarzyństwie.“ Tak mówi uczony protestant.

Co się tyczy znaczenia papiestwa w utrzymaniu i popieraniu nauki, powołujemy się na następujące świadectwa protestanckiego pisarza: „Nie należy zapoznawać wielkiej instytucyi hierarchii we wszystkich ziemiach katolickich; i możeby nauki dawno już zubożały, gdyby ich jeszcze potrosze nie odżywiały pozostałe resztki tych dawnych świętych tablic“ [1]). K. A. Menzel, protestant, rozprawia z wielkiem uznaniem o szkołach klasztornych, wznoszonych i w kwitnącym stanie utrzymywanych przez hierarchię katolicką, a dalej tak mówi: „Przekształcenie tych szkół na wyższe zakłady naukowe (uniwersytety) nie z Niemiec wyszło.... Właściwymi ich założycielami byli papieże.... Czynili to papieże: Alexander III, Grzegorz XIII, Honoryusz IV, Klemens V, Urban V. Uniwersytety uważano w ogóle za instytucye duchowne, których zwierzchniczy nadzór i wewnętrzny zarząd należał do Kościoła i do jego najwyższej Głowy.... Dla tego też prawo wznoszenia nowych uniwersytetów, zmieniania i polepszania już istniejących, przyznawano w milczeniu i z natury rzeczy papieżom, jako ich właściwym obroń-

[1]) *Herder.* Op. cit. II, 427.

com i zwierzchnikom“ [1]). Cywilizacyjne posłannictwo papiestwa szczególnie względem Niemiec stwierdza w następujących wyrazach protestancki historyk Leo [2]): Wśród wszystkich zmian losu panujących narodów po upadku państwa rzymskiego Kościół rzymski utrzymał swój wpływ i działalność. Każdy krok znaczniejszy ku wyższej cywilizacyi we Francyi był zawarunkowany jego działalnością.“ Chrystyanizm, którego najwyższym strażnikiem jest papiestwo, jest właśnie „źródłem wszystkich wspaniałych postępowych objawów w średnich wiekach; i jak na inny sposób wychowało ono państwo rzymskie, tak zbudowało również państwo Karolingów“ [3]). Atoli, mniema Herder *(op. cit.* II, 382), nie można temu zaprzeczyć, że Biskup Rzymski na tem wszystkiem wyciskał pieczęć i na państwo frankońskie wkładał jakoby koronę... Karolowi dał w ową sławną noc Bożego Narodzenia nowy podarek, koronę cesarstwa rzymskiego.... która według ówczesnych pojęć wszystkich ludów europejskich, była najwyższą godnością na świecie.“

I „to było środkiem,“ powiada Pfister *(Gesch. d. Deutsch.* II, 72) — podniesienia Niemiec do wysokości pierwszego państwa w świecie, to w chrześcijaństwie zachodniem było środkiem postawienia Niemców na czele ważnych wypadków, Niemców, których dotychczas uważali Włosi i Anglicy za barbarzyńców i za naród głupi.“

To pierwszeństwo Niemców przed innymi narodami, „ten wielki stosunek niemieckiego ludu do wszystkich państw chrześcijańskich zachodu“ nie przyszedłby nigdy do skutku, bez koronacyi cesarskiej, dokonanej przez papieża, albowiem „cesarzowi, jak wówczas wierzono, najwyższą w świecie władzę przekazuje Bóg przez pośrednictwo następcy Piotra św., to jest przez pośrednictwo Biskupa Rzymskiego“ [4]).

3-o. *Papiestwo broniło wolności Europy*, i to przedewszystkiem od jarzma Turków. Niezaprzeczony-to fakt historyczny, że wszelka inicyatywa, że największy zapał, że przewodnictwo moralne we wszystkich walkach z „tradycyjnym wrogiem chrześcijaństwa,“ wychodził zawsze ze strony papieży. Kto się chce bliżej temu faktowi przypatrzyć, niech czyta VI, VII i VIII tom K. A. Menzel'a „*Geschichte der Deutschen.*“ Wprawdzie nie posiadamy jeszcze wyczerpującego dzieła o historyi tej olbrzymiej walki papiestwa z półksiężycem, dzieła osnutego na niewyczerpanych skarbach archiwów Watykańskich; z czasem takie dzieło musi wyprowadzić na jaw olbrzymie i w swoim rodzaju jedyne zasługi papieży około ratowania wolności i cywilizacyi europejskiej. Takie dzieło byłoby rzeczywiście wspaniałą apologią papiestwa.

Nadto jeszcze papieże bronili wolności ludów od despotyzmu poszczególnych książąt. „Papieże, powiada protestant Leo [5]), byli właściwem schronieniem wolności politycznej w średnich wiekach.“ Myśl tę rozwija dalej Rühs w ten sposób [6]): „W władzy duchownej

---

[1]) *Menzel*, Gesch. d. D. VI, 82 nst.
[2]) Gesch. d. Mittelalters. I Th. str. 119.
[3]) *Leo*, Universalgesch. II, 466.
[4]) *Leo*, Gesch. v. Ital. str. 234.
[5]) Gesch. deo Mittelalters, II, 119.
[6]) Gesch. d. Mittelalters, str. 312.

znajdowali obronę słabsi przeciw pokuszeniom silniejszych.... Działalność papieży musiała być zawsze pośrednicząca, zmierzająca do zażegnywania wojen między chrześcijańskimi ludami i do wstrzymywania książąt od niesprawiedliwości i ucisków. Dla tego też duchowieństwo trzymało się wszędzie odpornie względem władzy królewskiej, ilekroć ta ostatnia usiłowała się stać nieograniczoną; nie chciało ono jej niweczyć, lecz tylko chciało ją w właściwych granicach utrzymywać. I znów przeciwnie, zawsze stało duchowieństwo po stronie panujących, ilekroć świeccy wassale ujmę w czemkolwiek im przynosili; hierarchia z istoty swojej musiała zawsze być za wolnością i prawowitymi przywilejami stanów.“ To właśnie było przedmiotem walki Grzegorza VII z Henrykiem IV. Nie mniej również następni papieże, taki Hadryan IV, Aleksander III, Innocenty III, Grzegorz XI, Innocenty IV skutecznie walczyli przeciw olbrzymiej przemocy Hohenstanfów, oraz przeciw zagrażającym wolności ludów ich planom zaprowadzenia monarchii powszechnej.

W piękny i godny uwagi sposób wyraża się o tym okresie panowania papiestwa szlachetny protestant, poeta Novalis (v. Hardenberg): „Piękne, świetne były-to czasy, kiedy Europa była jednym chrześcijańskim krajem, kiedy jedno chrześcijaństwo zamieszkiwało tę część ziemi; jedno wielkie wspólne dobro łączyło ze sobą najodleglejsze nawet prowincye tego obszernego duchownego państwa. Bez wielkich posiadłości ziemskich jeden zwierzchnik prowadził i jednoczył wielkie polityczne siły. Jak dobroczynne, jak zastosowane do wewnętrznej natury człowieka były te rządy i to urządzenie, okazywało się z ogólnego a gwałtownego dążenia ku górze wszystkich innych sił ludzkich, świadczył harmonijny rozwój wszelkiego przemysłu, nadzwyczajne wyżyny, jakich dosięgali poszczególni ludzie we wszystkich kierunkach wiedzy ludzkiej, życia praktycznego i sztuk pięknych, i ono kwitnące wszędzie kupiectwo duchowymi i ziemskimi towarami i w obrębie Europy i aż do najodleglejszych Indyi azyatyckich... Tym obrotnym, życiowym chrystyanizmem była stara katolicka wiara. Jej wszechstronność w życiu, jej miłość dla sztuki, jej głęboka humanitarność, jej nierozerwalność małżeństw, jej pełna pociechy dla wszystkich dostępność, jej pociecha, jaką nagradza ubóstwo, posłuszeństwo i wierność, czynią z niej niezaprzeczenie rzeczywistą religię i stanowią główne rysy jej zasad.“

Powyższe wyrazy wyjęliśmy z napisanego w 1799 r. fragmentu „*Die Christenheit oder Europa*,“ przedwcześnie zmarłego poety. Protestanccy wydawcy pism Novalis'a uznali za właściwe nie umieszczać tego urywku w ogólnym zbiorze pism tego pisarza, ze względu na żywą przychylność dla Kościoła katolickiego i dla papiestwa, jaką ten urywek wypowiada. I dla tego brak go w trzech pierwszych wydaniach. Dopiero w czwartem wydaniu umieszczono je na żądanie Schlegel'a, który tymczasem został katolikiem; ale przy zarządzaniu piątego wydania znów je wyrzucono. Świadczy to, z jaką zaciętością dąży protestantyzm do tłumienia wszędzie, gdzie może, wolnych i nieuprzedzonych objawów uznania dla Kościoła katolickiego i dla papiestwa.

Tembardziej przeto my czujemy się upoważnieni do przytoczenia tu świetnej pochwały katolickiego Kościoła i papiestwa ze strony

innego protestanta, sławnego angielskiego historyka, Macaulay'a. Pisarz ten, z powodu wydania Ranke'go „Historyi rzymskich papieży," tak pisał naprzód w „*Edinburgh Review:*" „Niema i nie było nigdy na ziemi żadnego dzieła ludzkiej polityki, któreby tak dalece zasługiwało na zbadanie, jak Kościół rzymsko-katolicki. Historya tego Kościoła łączy ze sobą dwa wielkie okresy cywilizacyi, starożytność i czasy nowożytne. Niema w Europie żadnej innej instytucyi, którąby nas doprowadzała do owych czasów, kiedy dym ofiarny wychodził z panteonu, a lwy i tygrysy skakały w amfiteatrze Flawiuszów. Najdumniejsze rody królewskie w porównaniu z tym długim szeregiem 257 papieży są jakoby od wczoraj. Szereg ten możemy nieprzerwanie prowadzić od tego papieża, który w dziewietnastym wieku koronował Napoleona, aż do owego papieża, który w ósmym wieku koronował Pepina, a szlachetna ta dynastya rozciąga się jeszcze dalej po za czasy Pepina.... I zawsze jeszcze istnieje papiestwo pełne życia i siły, podczas gdy wszystkie inne państwa, które były z niem jednego wieku, dawno już w proch się rozpadły. Kościół katolicki zawsze jeszcze posyła swych missyonarzy na krańce ziemi i zawsze jeszcze przeciw wrogim sobie mocom z tą samą występuje siłą, z jaką występował przeciw Attyli. Ilość jego wyznawców większa dziś, niż była kiedykolwiek w dawnych czasach. Straty poniesione w Europie, bogato odszkodował sobie zdobyczami nowego świata. I nie widzimy bynajmniej oznak, aby zbliżał się kres jego długiego panowania. Widział on narodziny wszystkich rządów i wszystkich instytucyi kościelnych, jakie teraz istnieją w świecie, i koniec ich może ujrzy i przeżyje wszystkie... Był on już wielki i szanowany, zanim jeszcze Saksonowie postawili swą stopę w Brytanii, zanim jeszcze Frank Ren przekroczył, wówczas gdy jeszcze grecka wymowa kwitła w Antyochii, a w świątyni Mekki czczono pogańskie bałwany. I z nie mniejszą siłą może on istnieć jeszcze, gdy kiedyś podróżnik jaki z Nowej Zelandyi stanie pośród obszernych pustkowi na zwalonym łuku Londyńskiego Mostu, by odrysować zwaliska kościoła św. Pawła! Gdy rozważam owe straszne burze, jakie przeżył Kościół rzymski, z trudnością przychodzi mi pojąć, jakim sposobem mógłby on zginąć.... W zeszłym wieku papiestwo tak dalece upadło, że dla niewiernych stało się przedmiotem żartów, a dla nas protestantów więcej było przedmiotem politowania niż nienawiści, i dla tego nie można się dziwić, jeśli w r. 1799 nawet bystre oko znawców rzeczy ludzkich wierzyło, że nadeszła wreszcie ostatnia godzina dla rzymskiego Kościoła: niedowiarcza potęga w świecie panująca, papież umierający w więzieniu, najdostojniejsi biskupi francuscy na obcej ziemi z protestanckiej jałmużny żyjący, najwspanialsze budowle, które hojność minionych wieków ku czci bożej poświęciła, obrócone w świątynie zwycięstwa lub w sale balowe związków politycznych: z takich oznak łatwo można było wnosić, że one zapowiadały wreszcie zbliżający się koniec długiego panowania.... A przecież koniec jeszcze nie nadszedł.... Arabowie powtarzają sobie baśń, że wielką piramidę Gizeh zbudowali przedpotopowi królowie, i że ona jedna ze wszystkich dzieł ludzkich przetrwała fale potopu. To są losy papiestwa. Pogrzebał je wielki wylew zepsucia, ale głębokie podstawy jego zostały niewzruszone, a gdy spłynęły wezbrane wody,

ukazało się ono znów samo jedno pod szczątkami tego świata, który był przeminął. Przeminęła rzeczpospolita hollandska, minęło dawne cesarstwo rzymskie, wielka rada Wenecka, stary związek Szwajcarski, dom Burboński, dawne parlamenty Francyi i jej stara szlachta, wszystko to minęło, a niezmienny Kościół rzymski stoi zawsze nietknięty."

Od czasu, gdy te słowa pisano, zaszły wielkie w świecie wypadki, prowadzono krwawe i długie wojny, wywrócono dumne trony cesarskie, a nowe niebezpieczne potęgi na widownię świata wystąpiły. A Rzymski Kościół ze swem papiestwem zawsze jeszcze stoi, wielki i nieuszkodzony, teraz bardziej może aniżeli kiedykolwiek dla wrogów straszny, a przez swych przyjaciół kochany. Gdyby dziś raz jeszcze wielki ów historyk poświęcił swe pióro na pochwałę Kościoła i papiestwa, przedstawiłby je w sposób możliwie bardziej jeszcze wspaniały i natchniony. I cóż znaczą wszystkie owe kłamstwa i oszczerstwa względem takiej instytucyi, którą, podług obietnicy jej Założyciela, nawet bramy piekielne przemódz nie mogą!

(*Geschichtslügen*, Paderborn. 1889, n. 14).

X. W. S.

PAPIEŻ i ANTYCHRYST. Rzucone przez Lutra zwolennikom swym hasło nienawiści względem papieża („Odium papae") z religijną nieledwie czcią przyjął protestantyzm od swych założycieli, a następnie w ciągu trzech przeszło wieków jako czcigodną i świętą spuściznę ojców rozszerzał i z chorobliwą troskliwością pielęgnował.

Protestantyzm zrodził się, że tak powiem, z „nienawiści do papiestwa" i przez nią wyrósł; nienawiść ta była najsilniejszym motorem jego dalszego rozszerzania się, była środkiem skupienia i powiązania niezgodnych pierwiastków na jego łonie, — bojowem hasłem dla wszystkich, skądinąd ze sobą walczących, lecz we wspólnej walce przeciw katolicyzmowi pobratać się ze sobą mających przeciwników, a nawet, jak to wnosić można z zachowania się fanatycznych profesorów i pastorów przy sposobności jubileuszu Lutra w 1883 r., nienawiść ta jest i w czasach dzisiejszych najpotężniejszym bodźcem i przedniejszą rękojmią dalszego istnienia protestantyzmu.

Luter-to rzeczywiście postawił zasadę, że owym przez św. Pawła (II Tessal. 2, 1—12) opisanym przeciwnikiem Chrystusa czyli antychrystem, ma być jakoby rzymskie papiestwo. Już bardzo wcześnie wyrobił on sobie to przekonanie, albowiem w 1518 r. pisze do jednego ze swych przyjaciół, że jego zdaniem „prawdziwy antychryst, opisany przez Pawła św., panuje w Rzymie," a w następnym roku pisze do Spalatyna: „Powiem ci w zaufaniu, że nie wiem, czy papież jest samym antychrystem, czy też jego apostołem, tak nędznie bowiem w swych Dekretach oszpeca on i krzyżuje Chrystusa, to znaczy prawdę" [1]). Następnie w 1520 r. ogłasza tenże Luter pismo *Adversus execrabilem Antichristi bullam*. Powoli mniemanie to wyrosło u Lutra na pewien rodzaj dogmatu, którego w najpoważniejszy sposób broni w jednem z ostatnich pism swoich p. t. *Das Papsthum vom Teufel gestiftet* (Papiestwo ustanowione przez dyabła).

[1]) Patrz *De Wette*. Mart. Luter's Briefe i t. d. I. 192, 239.

Wprawdzie już przed Lutrem niektórzy średniowieczni heretycy, jak Waldensowie, Joachimici, Spiritualiści i Wiklefici, nazywali niekiedy papieża antychrystem, ale tylko w dalszem przenośnem tego słowa znaczeniu. U Lutra zaś ów Pawłowy antychryst oznaczał długi i przez wiele wieków trwający szereg biskupów, którzy zasiadali na stolicy rzymskiej. Zdanie swe uzasadniał w ten sposób: Apostoł narodów miał chcieć jakoby przepowiedzieć Kościołowi, że on sam będzie królestwem i siedzibą jakiegoś — przynajmniej półtora tysiąca lat trwać mającego antychrysta, tak, iż miał nastąpić pewien rodzaj prawidłowej dynastyi czyli następstwa antychrystów, z pewnemi wszakże krótko trwającemi przerwami w czasie; ilekroć mianowicie opróżniona jest stolica rzymska, tylekroć niema antychrysta, skoro zaś tylko następuje ponowne obsadzenie tejże stolicy, zjawia się natychmiast antychryst, bez którego chrześcijaństwo już do skończenia świata obyć się nie może i nie chce [1]). Tym sposobem tedy, podług Lutra, każdorazowy papież jest w „kościele bożym“ t. j. w kościele katolickim, który razem z nim odpadł, na tron wstępującym antychrystem; on to również wynosi się ponad inne bogi, t. j. książęta ziemskie, gdy chce ich podbić pod swe panowanie. Owem Pawłowem „co zatrzymywa“ (wiersz 6), t. j. to, co przeszkadzało jeszcze wystąpieniu antychrysta, było państwo rzymskie. Skoro to upadło, wystąpił antychryst. Nauka ta jakkolwiek cynicznie bezmyślna, wskutek przyjęcia jej do artykułów Schmalkhaldzkich, nabrała dla Lutrów symbolicznie-dogmatycznej powagi [2]).

Podobnież i Kalwin utrzymywał, iż to znaczenie wyrazów św. Pawła jest tak jasne i w oczy bijące, że nawet dziesięcioletnie dziecko za prawdziwe uznać je musi. Niebezpiecznie było nawet inaczej rozumieć to miejsce; jednym np. z wielu punktów oskarżenia przeciw arcybiskupowi Laud na szafocie był ten, że nie chciał uznać w biskupie rzymskim Pawłowego „człowieka grzechu“ (w. 3) [3]). To też zdania tego bronili wszyscy protestanci wszystkich krajów. John Knox, fanatyczny „reformator“ Szkocyi, „zwycięsko“ obronił przeciw księdzu Annanowi „tezę, że papież jest antychrystem, która to teza odtąd zaczęła być wspólną własnością szkockiego ludu“ [4]). *Reformowani* francuscy postanowili na synodzie w Gap (1603 r.) i w Rochelli (1607 r.) przyjąć artykuł w podobnym duchu do swego wyznania wiary *(Confessio Gallicana)*, i rzeczywiście kazali wydrukować jedno wydanie tejże *Confessio Gallicana* z tym artykułem; groźby jednak Henryka IV zmusiły ich do wyrzucenia tego artykułu z wydań następnych. Jednakże Du Plessis „dowiódł,“ że papież jest antychrystem. W 1703 r. mógł więc pisać Turtein, iż „stała jest nauka wszystkich reformatorów i protestantów, że papież rzymski jest wielkim antychrystem.“

---

[1]) *Döllinger.* Christenthum u. Kirche. 2-gie wyd. str. 440.

[2]) Prw. *Simar.* Die Theologie d. heil-Paulus. Wyd. 2, str. 267 nst. — *Art. Smalc.* II, 14: „Papam esse ipsum verum Antichristum, qui supra et contra Christum sese extulit et evexit... quare sicut diabolum ipsum non possumus adorare.... ita nec eius Apostolum Papam seu Antichristum in regno eius etc...

[3]) *Döllinger.* Loc. cit. str. 441.

[4]) *Herzog.* Realencyclopädie f. protest. Theologie X, 583.

Rozumie się, że nauka tak zw. reformatorów była też nauką centuryatorów magdeburskich, których przywódcą był najwierniejszy uczeń Lutra i jego długoletni towarzysz, Maciej Flacius i którzy naukę tę starali się rozumowo usprawiedliwić i historycznie uzasadnić. I dla nich też biskup rzymski jest prawdziwym antychrystem, a Kościół — przynajmniej o ile zostaje pod jego panowaniem, jest państwem antychrysta. Stąd też, pomimo słów Mat. XVI, 18, odrzucają oni prymat Piotra, a pomimo licznych świadectw tradycyi i Ojców zaprzeczają bytności Piotra św. w Rzymie, albo przynajmniej zgadzają się na bytność bardzo krótką i nie w tym charakterze, w jakim przez katolików i dzieje bywa przedstawiana; z największą podejrzliwością wietrzą oni każdy najdrobniejszy nawet szczegół, któryby mógł ich zdaniem oznaczać wzrost jakiejś antychrześcijańskiej nieprawości. Począwszy już od trzeciej centuryi wyrażają się o prymacie rzymskim jako o „tajemnicy nieprawości“ *(mysterium iniquitatis)*. W czwartej centuryi widzimy, jak tenże prymat coraz bardziej wzrasta, a w piątej jest już przedewszystkiem uwagi godne to, jak w wieku tym duch antychrysta przez pośrednictwo pewnych biskupów rzymskich bezwstydnie rozrzucał pierwszy posiew prymatu i pierwszeństwa nad wszystkimi innymi biskupami Kościoła Chrystusowego. Jakkolwiek bowiem niektórzy czujni, czynni i energiczni mężowie pochwycili tego wilka jakby za uszy na tym czarnym hańbiącym czynie oszustwa (gdyż mianowicie biskupi rzymscy zmienili postanowienia soboru Nicejskiego) i okazali pewien opór, przez co odparli nieco te ambitne i zbrodnicze pokuszenia, to jednak przyznali mu jeszcze więcej aniżeli potrzeba, tak, iż rzeczywiście w tym wieku antychryst zdaje się być jako uwięziony, ale zato później wystąpił na światło dzienne, jako dojrzały płód ludzkiego żywota. W siódmym wreszcie wieku, jak nas poucza siódma centurya, owa długo żywiona w biskupach rzymskich „tajemnica nieprawości“ na jaw wybuchła. „Aczkolwiek bowiem i w poprzednich wiekach (tak mówi przedmowa do ósmej centuryi) antychryst ów, jakoby miny podkładając podziemne, dążył powoli i coraz więcej do pierwszeństwa nad wszystkimi kościołami i wszystkiemi państwami świata, to jednak spychała go napowrót do ciemności baczność mężów uczonych i surowe postępowanie pasterzy, póki wreszcie tego strasznego i przerażającego potwora ponownie nie wyniósł na stolicę pestylencyi (należałoby powiedzieć najwyższej na ziemi „Excellencyi“), osławiony z mordów i wielu innych bezwstydnych zbrodni, niewolnik dyabła, cesarz Fokas. Odtąd już wyżej podniósł głowę, ogonem swym (jak opisuje Jan św.) nawet gwiazdy niebieskie poruszył i chciał je w zamieszanie wprawić“ [1]).

---

[1]) „....donec paricidiis multisque aliis tetris facinoribus infamis vereque ipsius diaboli mancipium Phocas monstrum illud horrendum et ingens in cathedram illam pestilentiae (excellentiae supremae in orbe terrarum debebamus dicere) sublevaret. Verum postea caput suum altius extulit, suaque cauda (ut Joannes pingit) ipsas coeli stellas tetigit easque deturbare molitus est.“ Centuryatorzy myślą tu o rozporządzeniu cesarza Fokasa (602—610), mocą którego wbrew patryarsze konstantynopolitańskiemu przyznano papieżowi tytuł „patryarchy ekumenicznego“ (powszechnego).

Po tak bezwzględnem wobec wszystkich przedstawieniu papiestwa jako antichrześcijańskiego potworu, pozostawało następnym centuryom tylko wykazać, jak to (stosownie do powyższych słów Pawła św. i do słów Apokalipsy 17, 3) ów antychryst, rozsiadający się w kościele bożym, podawał się za boga, w rzeczywistości zaś okazał się być synem zatracenia, jak usiłował sobie zdobyć sławę i potęgę świata tego, jak wyniósł się nad tych, tak zw. bogów, t. j. nad zwierzchność doczesną, i jak zwyciężył bestyę, to znaczy imperyum rzymskie.“

Teraz podają centuryatorzy dowody historyczne, potwierdzić mające słuszność takiej egzegezy. Tu więc występuje naprzód — dla takich historyków najpożądańszy wynalazek! — Joanna papieżyca! (ob. ten art.), jako najoczywistszy dowód, że papiestwo jest owym „synem zatracenia,“ „nierządnicą babilońską,“ że ono jest ową apokaliptyczną niewiastą, na której czole napisano: „Taiemnica: Babilonia wielka, matka wszeteczeństw y brzydliwości ziemie“ (*Apoc.* 17, 5). I owszem, centuryatorzy przypisali Joannie papieżycy pewien nawet zupełnie teologiczny charakter, i historyą jej rozpoczęli nowy rozdział dziejów Kościoła „o tych, którzy się oparli panowaniu antychrysta.“ Rozpoczynają rzecz w ten sposów: „Przez nadzwyczajną i uwagi godną hańbę odsłonił Bóg w tym (dziewiątym) wieku szpetność Stolicy rzymskiej i postawił przed oczy wszystkich ową nierządnicę babilońską, aby się przekonali wszyscy, że owa przez świat cały wielbiona jako święta godność papieska jest matką wszystkich, zarówno duchownych jak cielesnych wszeteczeństw, i aby się przez to wszyscy nauczyli nią brzydzić i takową przeklinać.“ Także i następni papieże, aczkolwiek przez wykreślenie z listy papieży imienia papieżycy zdawali się i ją samą i jej czyn haniebny potępiać, to przecież w rzeczywistości byli do niej podobni, „byli opiekunami wszelkiego bałwochwalstwa i wszeteczeństwa, oraz niewolnikami dyabła“ [1]).

Najgorszym ze wszystkich miał być Grzegorz VII (ob. ten art.). Wyczerpują się poprostu centuryatorzy na możliwie potworne kłamstwa i oszczerstwa tego wielkiego, świętego papieża. Nazywają go najpotworniejszym ze wszystkich potworów, jakich kiedykolwiek święta ziemia nosiła (monstrum omnium, que haec terra portavit, monstruosissimum), nazywają go człowiekiem, który już podług samego brzmienia swego nazwiska (Hildebrand), miał być mężem prawdziwie piekielnym, — wielkim czarnoksiężnikiem, który bezpośrednio z dyabłem zawarł przymierze, aby przy jego pomocy wyższe godności osiągnąć, — mnichem bezwstydnym, który, zapalony pychą nie do uwierzenia, z haniebną śmiałością i podziwu godną przebiegłością, pieniędzmi i czarami, rękami i nogami dążył do papiestwa, i doszedł doń per fas et nefas, wbrew postanowieniom kanonów i praw kościelnych. Jako papież zaś antychryst ten popełnił wszystkie możliwe zbrodnie i bezwstydy, wśród których na pierwszem miejscu stoi zakaz zawierania małżeństw duchownym i poniewieranie władzy świeckiej, — dwie szczególne cechy czyli piętna antychrysta. Cała to historya, smutna i przygnębiająca, której nikt, kto ma serce, bez łez czytać nie może, z jaką to nie-

[1]) „....sed nihilominus reipsa tales manserunt, nimirum omnis idololatriae et fornicationis patroni et mancipia diaboli.“

słychaną pychą, bezczelnością i złością obchodził się ten Hildebrand z rzymskim cesarzem Henrykiem IV, najdzielniejszym z książąt całego świata, jak się zeń naigrawał i na pośmiewisko aniołom i ludziom wystawiał!

Ale dość tych fanatycznych wybuchów dzikiej i namiętnej nienawiści! Wszak nawet takiemu Fr. Chr. Baur'owi dziejopisarstwo tego rodzaju wydaje się krańcowo niemądrem, i łatwo to pojąć, że, aczkolwiek w bardzo łagodnej formie, wypowiada on swe o niem zdanie w ten sposób: [1]) „Tak jednostronnie i wyłącznie tylko w polemicznym celu prowadzą (centuryatorzy) cały swój historyczny pogląd na papiestwo.... Stronniczy to tylko pogląd, który się wypowiada w takiem oświetleniu, i tylko duch polemiki wskazuje taki punkt widzenia rzeczy.... Jeśli się pojmuje papiestwo z tego stanowiska, (mianowicie, że każdy papież jest wcieleniem antychrysta, opiekunem wszelkiego bałwochwalstwa i wszeteczeństwa, niewolnikiem dyabła), to nic dziwnego rzeczywiście, że nietylko się nie ma żadnego zmysłu do wszystkiego tego, coby podług wymagań hierarchicznego systemu sądzić należało, ale musi się odmówić należnego uznania nawet takim czynom, które zasługują na wszelkie uznanie moralne; nie można też być z należytem uznaniem dla zamiłowania sprawiedliwości poszczególnych papieży, dla ich ducha porządku, prawa i sprawiedliwości, dla ducha męztwa, z jakim opierali się tyranii, oraz niegodziwości książąt i dzikości ludów. Wszystko, co papieże kiedykolwiek pomyśleli lub uczynili, tworzy tylko jakąś bezgraniczną tkaninę dyabelskich celów i dążności.... Trudno powiedzieć nawet, jak mało podobny sąd o rzeczach może mieć pretensyi do historycznej prawdy.“ Tyle Fr. Chr. Baur.

My zaś do powyższych słów Baura jedno tylko dodać możemy, że pojmujemy to dobrze, iż każdego wierzącego i szlachetnie myślącego protestanta musi ogarniać głęboko upokarzające i gorzkie uczucie na myśl, że taką wstrętną kuźnią kłamstw są założyciele i główni przedstawiciele ich kościelnego dziejopisarstwa, że takie dzieło jak Centurye Magdeburskie pełne kłamstw najpotworniejszych i najzłośliwszych, za główne zadanie swe miało historycznie udowodnić prawomocność i prawdziwość reformacyi i jej nauk. Źle dziać się musi ze sprawą, która na swą obronę i poparcie takich środków wymaga!

Także i w późniejszych czasach nie przestawał odgrywać wielkiej roli protestancki dogmat o papieskim antychryście. Poplecznik heretyków, Arnold, wylał całą czarę gniewu na szatańskie, antychrześcijańskie papiestwo, z którem coraz gorzej się działo od czasu, gdy „ten tyran i krwiożerca Fokas uznał zwierzchnikiem wszystkich gmin Bonifacego III, tego powszechnie znanego antychrysta.“ Dla Arnolda także i Grzegorz VII jest haniebnym złoczyńcą, Henryk IV zaś „dobrym“ cesarzem. Tem więcej też wierzy on w „Joannę papieżycę,“ że nigdy nie można sobie dość głupio, bezbożnie i przewrotnie wystawić stanu ówczesnego Kościoła. Również i Fryderyk Spanheim, kalwiński historyk Kościoła, tąż samą przepełniony jest względem antychrześcijańskiego papiestwa nienawiścią i złością, co luterscy jego bracia, centuryatorzy, i z całą powagą uczo-

[1]) Die Epochen d. Kirchl. Geschichtsschreibung. str. 50 nst.

nego uznaje za prawdziwą baśń *de papa femina*. Jeszcze nawet w początkach tego wieku widzimy znanego historyka kościelnego, racyonalistę Henke, stojącego w zupełności pod sztandarem owej nienawistnej historyografii XVI wieku. To też niepodobna się dziwić, jeśli tenże Henke nazywa św. Grzegorza Wielkiego, papieża, „nikczemnym pochlebcą, który się od dyabła nauczył przedzierzgać w anioła światłości, z tą tylko różnicą, że dyabeł przez swą jawną pychę upadł, ten zaś przez udaną pokorę się wywyższył;“ nic dziwnego również, że Grzegorz VII wydał się temuż Henkowi „śmiałym zuchwalcem, ale przytem politykiem o bardzo subtelnej roztropności i bohaterem stanowczej i nieustraszonej odwagi, człowiekiem przebiegłym a nikczemnym, z pozorami pewnej szlachetnej dumy, — wykształconym świętym, którego potomność na ołtarzach czcić miała, a przytem — człowiekiem bez religii, bez wiary, człowiekiem, którego własny zaufany przyjaciel (Piotr Damiani), nazywał swym świętym szatanem, — bohaterem w występku, którego wszakże występki były po większej części cnotami jego czasów i jego stanu“ [1]). Miał zatem słuszność stary Brischar [2]), gdy sądził, że centuryatorzy magdeburscy przy całej swej powadze, jakiej zażywali w uczonym świecie protestanckim, wskutek samowoli i namiętnej stronniczości, z jaką traktowali materyał historyczny, wskutek mnóstwa nieuzasadnionych sądów i przekręcań prawdy, nie mało się przyczynili do owego sfałszowania historyi, — zwłaszcza odnośnie do Stolicy Apostolskiej, — jakie się aż do dziśdnia stało nieomal stereotypowem między protestantami, a jakie dziś protestanccy właśnie badacze coraz bardziej odsłaniają.

Jednak i dziś jeszcze nie wszędzie znikł ten staroprotestancki wykład wzmiakowanych słów Pawła św. o antychyście i stosowanie ich do papiestwa, aczkolwiek już w 1860 r. zapewniał Döllinger [3]), że „wykład ten porzucono dziś wszędzie, gdzie istnieje naukowa teologia i egzegeza.“ Dosyć przeczytać artykuł znanego z walki swej z Janem Janssenem radcy konsystoryalnego Ebrard'a w Herzoga Realencyclopädie (X, 583 nst; XXI, 353). Niejaki Köhler jeszcze w 1861 r. pozwolił sobie z największą naukową powagą bronić prawowiernej nauki luterskiej o rzymskim antychryście [4]). W 1883 r., przy sposobności jubileuszu Lutra w Niemczech, nieraz słyszano toż samo z ambon kościelnych. W Frankensteinie np. na Śląsku, niejaki Küntzel, *dyakon* z Wrocławia, publicznie i bezkarnie pobożnemu ludowi swemu głosił, że papież jest „uosobionym szatanem;“ a w 1884 r. pastor protestancki Dr. F. Philippi, w piśmie swem: „Die Bibel und die Kirchliche Lehre vom Antichrist“ dochodzi do ostatecznego wniosku, że „antychrystem jest papiestwo albo papież, i każdemu dobremu luterskiemu chrześcijaninowi przystoi silnie stać przy tej nauce luterskiego wyznania“ [5]).

---

[1]) *Henke.* Allg. Gesch. d. Christl. Kirche. 4-te wyd. I cz. 425 str.; II cz. str. 138 nst. — *Baur.* Loc. cit. str. 195.

[2]) *Aschbach.* Kirchenlexikon II, 790.

[3]) Christenth. u. Kirche. 438.

[4]) Ob. Theol. Literatur—Bericht (1884 № 8, str. 175).

[5]) W czasop. Zeitschrift für lutherische Theologie. Jahrg. 1861, str. 459.

Fanatyczna ta zasada wiary luterskiej znajdzie odparcie w innych artykułach niniejszego *Słownika*, gdzie mowa o naturze Kościoła i papiestwa, tu zaś przytoczyliśmy szczegóły powyższe, aby dać dowód, z jakim obskurantyzmem i nietolerancyą traktują protestanci wiarę katolicką, i jak mało prawa mają sami do zarzucania nam nietolerancyi. (Ob. art. *Papieże „źli,“ Papiestwo i Rzym w dziesiątym wieku, Papiestwo i działalność jego w historyi).*

(Ob. *Geschichtslügen*, n. 10). *X. W. S.*

PAPIEŻE „ŹLI.“ Przeciwnikami Kościoła, jak pisał Görres sześćdziesiąt kilka lat temu, bywają najczęściej tylko szumowiny i wyrzutki wszystkich wyznań, szkół i stronnictw. „Zwracają oni szczególnie swą złość przeciw instytucyom Kościoła i przeciw działającym członkom jego świętego urzędu; niemasz takiej instytucyi, którejby nie znieważali, niemasz takiego ich przedstawiciela, któryby, ominąwszy ich jaskinie, nie ściągnął na się szyderstwa i naigrawania, niemasz tak bezwstydnej zbrodni, której posiewu nie rzuciliby tu lub owdzie w umysły. Tam, w jaskiniach swych hodują oni tego smoka kłamstwa, który w miejsce każdej obciętej mu głowy dziesięć innych natychmiast wypuszcza.“

Twarde to, co prawda, ale aż nadto prawdziwe słowo. A żadnej instytucyi Kościoła katolickiego nie napadał ten „smok kłamstwa“ z większą złośliwością, jak właśnie instytucyę papiestwa. Nic niemasz tak pospolitego i złego, nic tak brudnego i plugawego, czegoby przeciw papiestwu i jego przedstawicielom kłamliwie nie wymyślono. „I mówić będą wszystko złe przeciwko wam,“ prorokował już boski Założyciel Kościoła swym apostołom i ich następcom. Przepowiednia ta sprawdziła się najbardziej na Piotrze i jego następcach, papieżach, i to od początku przez wszystkie czasy aż po dni nasze. Ale to oczernianie „moralności“ papieży weszło właściwie w „system“ dopiero za czasów tak zw. reformatorów.

Właściwym sprawcą tego systemu kłamstw i najgłośniejszym przywódcą we wtórującym mu chórze wzgardzicieli papiestwa był właśnie Luter, ten sam co wymyślił i rozpowszechnił ów dogmat luterski o „rzymskim antychryście,“ o „rzymskim Babilonie,“ o „wielkiej nierządnicy“ i t. p. Jeśli zaś Luter wypowiada tego rodzaju rzeczy o Rzymie i papiestwie, jako papiestwie, to nic dziwnego, że wylewa także całą nienawiść i złość swego serca przeciw poszczególnym przedstawicielom tej boskiej instytucyi, przeciw poszczególnym papieżom, a wszystkich razem i każdego z osobna językiem i piórem w taki sposób wyśmiewa, znieważa i czerni, że coś podobnego trudno znaleźć gdzieindziej. Całkowite *Florilegium* tego rodzaju wyrażeń Lutra o papieżach mogłoby cały tom wypełnić i nagromadzić materyał, przed ilością i jakością którego uląkłby się nawet „dobry“ protestant.

Luter rozpoczął swą „reformacyę“ od napaści i oszczerstw przeciw papieżowi, gdy w r. 1520 puszczał w świat swe pismo p. t. *„Przeciw przeklętej bulli antychrysta,“* a zakończył swą reformacyjną działalność również podobnem pismem pod tyt. *„Przeciw papiestwu w Rzymie przez dyabła założonemu“* (1545 r.). Następujący wyjątek z rzeczonego pisma może dać słabe pojęcie o gwałtownym po-

toku obelg, podejrzeń i oszczerstw, jakie Luter przeciw papieżowi w czasie swej tak rozpoczętej i zakończonej „reformatorskiej“ działalności podał w ręce nieprzyjaciół Kościoła. Rozpoczyna się odrazu od wyrażenia: „Der allerhöllischte Vater, Paul III,“ „najpiekielniejszy Ojciec, Paweł III“ (zamiast *allerheiligste*, *najświętszy*) [1]), którego to papieża w dalszym toku mowy z jakie sto razy nazywa: *Eure Höllischheit*, *Jego piekielność* (zamiast *Eure Heiligkeit*, Jego Świątobliwość). Indziej nazywa go „verfluchte Antichrist,“ „römische Spitzbube“ i „Papstesel.“ To znów zwraca się w ten sposób do swego zwierzchnika i do zwierzchnika swego Kościoła: „Szczęśliwej podróży! kochany Pawełku, kochany osiołku, najmilszy osiołku, nie czyń tego!“ [2]) Innym razem „reformator“ jest bardziej grubiański: „Jesteś nieokrzesanym osłem, jesteś papieżem-osłem i pozostaniesz osłem“ (str. 1301). To znów przechodzi „reformator“ od komizmu do nastroju głęboko tragicznego i lży papieża takimi np. wyrazami: „okropny oszust i złoczyńca Paweł, ten nienasycony, bezdenny brzuch skąpca“ (str. 1302). Przyobiecałby mu (papieżowi), a w danym razie spróbował, „czyby nie mógł oskrobać temu wielkiemu nieokrzesanemu osłu jego długich, nieoskrobanych uszu“ (str. 1311). „Ty jesteś — tak przemawia Luter do Pawła III papieża — epikurejska świnia, tak samo wszyscy papieże, twoi poprzednicy“ (str. 1307). Papieże wogóle mieli być oddawna już „przebiegłymi arcyoszustami, mordercami, zdrajcami, kłamcami, i rzeczywistem oparciem (grundsuppe) wszystkich najgorszych ludzi na ziemi;“ papież ma być „wrogiem Boga i ludzi, burzycielem chrześcijaństwa i cielesnem mieszkaniem szatana,“ a po dyable niemasz „żadnego gorszego ludu nad papieża i jego zwolenników.“ Dlatego też każdy chrześcijanin, „gdzie tylko dostrzeże herb papieski, powinien nic więcej tylko splunąć i kałem go obrzucić, gdyż bałwana powinno się w ten sposób opluwać i kałem obrzucać, Panu Bogu na chwałę“ (!) (str. 1331). Pomijamy wiele innych miejsc daleko obrzydliwszych, jak np. na str. 1381, — „najbrudniejszych ze wszystkiego, co kiedykolwiek wydrukowane było,“ jak powiada Hefele (*Beiträge z. Kirchengeschichte*, str. 51, n. 6). Ależ i tego nam już aż nadto!!

Jaki nauczyciel, tacy jego uczniowie: wszyscy obrońcy i główni poplecznicy protestantyzmu stali się mniej lub więcej historycznymi oszczercami papiestwa i jego przedstawicieli.

Tak np. *Marnix*, główny rozsiewacz kalwinizmu w Niderlandach, podzielił cały szereg papieży na cztery grupy, po ośm osób każda. Pierwszą grupę stanowią „szydercy i bluźniercy Boga,“ drugą — „nieczyści, wiarłomni i sodomiccy łotrzy,“ trzecią — „skąpcy złodziejscy i krwiożerczy,“ czwartą wreszcie grupę — „czarownicy, czarnoksiężnicy i truciciele.“ Rozumie się, że i najświętsi i najuczeńsi zwierzchnicy chrześcijaństwa muszą dzielić smutny los pozostałych papieży [3]).

---

[1]) Ob. Luter's Werke, wyd. p. Walch'a, t. XVII, str. 1278.

[2]) Dalszy ciąg tej mowy, której powtórzyć nie możemy, widzieć można *Walch.* Luter's Werke, XII, str. 1299.

[3]) Prw. Alberdingk Thijm, Philipp von Marnix, Herr von Sanct-Aldegonde w 3 *Vereinsschrift d. Görres-Gesellschaft* za r. 1882.

Ale i w obecnych czasach prowadzi dalej ten smok kłamstwa swą dawną swawolę. I jeśli taka protestancka encyklopedya Herzog'a [1]) wypowiada takie np. zdania: „Siła papiestwa ma ten smutny przywilej, że jest wyróżniającą się wszetecznicą, metropolią wszeteczeństwa i wszetecznic matką“ [2]); jeśli taki Julius Köstlin umie rozprawiać o „rozwijającem się coraz bardziej urzeczywistnieniu antychrześcijańskiego charakteru papiestwa,“ jeśli Ebrard w oddzielnym artykule z właściwą sobie zjadliwością traktuje o „moralności papieży,“ jeśli pewien pastor potsdamski pisze całe dzieło o „spisie grzechów Rzymu,“ jeśli kościelny dziennik protestancki *Evangel. Kirchl. Anzeiger* wciąż jeszcze rozprawia o papiestwie i „piekielnem“ jego „źródle,“ — to trudno wiedzieć, czy we wszystkich tych bez liku i miary potwarzach papieży, wygłaszanych na katedrach uniwersyteckich i kazalnicach kościelnych, w dziennikach, broszurach i rozprawach, w romansach, w podręcznikach szkolnych, w encyklopedyach i historycznych dziełach, czy w całem tem postępowaniu, powiadam, więcej jest uprzedzenia i niewiadomości, czy też tego ducha kłamstwa, o którym Görres w zastosowaniu do tych protestantów powiada: „cała istota tych ludzi na kłamstwie oparta, z kłamstwa się rodzi całe ich postępowanie, do kłamstwa prowadzi, w kłamstwie żyją i poruszają się oni, kłamstwo jest ich myślą całą, mową ich i całem ich działaniem jest kłamstwo! Nic dziwnego! Ponieważ ojciec kłamstwa raz wplątał ich w przeczenie, przeto prowadzi ich dalej na tym samym powrozie, na który się raz złapać dali.“

Co do nas, to wiemy dobrze, iż w długim szeregu papieży znajdowali się niegodni niektórzy, i wcale a wcale nie chcemy ich brać w niezasłużoną przez nich obronę.

„Ale, jak powiada już św. Augustyn *(Epist. 33 ad Gen.)*, cóż to znaczy, że w ciągu wieków do szeregu papieży, poczynającego się od Piotra, wcisnął się jakiś niewierny pasterz? Kościół żadnej stąd nie ponosi szkody, a stąd i niewinni chrześcijanie żadnemu nie podlegają niebezpieczeństwu. Pan Bóg, który o złych zwierzchnikach powiedział: czyńcie co oni mówią, a nie patrzcie na to, co czynią, postarał się o to, ażeby żaden z tych papieży nie nauczał błędu i ażeby nie wprowadził Kościoła na drogi, na którychby się rozbił o skały bezbożnego jakiegoś rozdwojenia.“ Tak mówi św. Augustyn, a w naszych czasach podobnież przemawia Möhler *(Kirchengesch.* II, 184): „Gdy Bóg ustanawiał episkopat, nie poręczył Kościołowi tej łaski, żeby nim zarządzali sami tylko święci. Pomimo to jednak pozostała Kościołowi ważność i zacność Sakramentów, ta bowiem nie jest przywiązana do osobistych cnót ludzi, spełniających te Sakramenta; posiadają one wartość przedmiotową, która się przechowuje zawsze. Tak samo również i Stolica Piotrowa przechowuje zawsze swe znaczenie, a Kościół tych (smutnych) czasów w lepszych swych członkach rozróżnia dokładnie, co przynależy Stolicy Apostolskiej jako Stolicy Apostolskiej, a mianowicie że papieże przemijają, a Kościół trwa wiecznie.“

---

[1]) Herzog's Realencyklopädie für protestantische Theologie, X, 590.

[2]) To „piękne i na pilną uwagę zasługujące“ słowo, jak powiada H. v. d. Clana w dziele p. t. *Protest. polemik geg. d. Kathol. Kirche* str. 117, not. 1 — powtarza się tu w kilku zaledwie wierszach raz po grecku, to znów po niemiecku ni mniej ni więcej, tylko *dwadzieścia trzy razy.*

Teraz zaś pytamy, jak można z powodu niektórych „złych“ papieży miotać ogólne oskarżenie przeciw papiestwu i wydawać wyrok na wszystkich papieży?! „Alexandra Szóstego wyrzucać papieżom, powiada Jan v. Müller, znaczyłoby tyle, co chcieć na podstawie historyi Nerona występować przeciw cesarzom.“

Sądząc po krzyku, jaki ze strony przeciwników Kościoła podnoszono na katedrach i ambonach, po dziennikach i książkach przeciw „złym“ papieżom, możnaby sądzić, że do tej kateryi należy większość papieży, jeśli nawet nie wszyscy. Tymczasem, taki zawzięty protestant jak Davisson, który skreślił okropny i kłamliwy obraz papieży, jakiemu trudno znaleźć podobnego, pomimo wszelkich poszukiwań zdołał wynaleźć, jak świadczy Rütijes (*Triumph d. wahren Kirche*, str. 145), tylko dwudziestu ośmiu takich „złych“ papieży. Nadto, w siedmiu ostatnich z tych dwudziestu ośmiu nic więcej odnaleźć nie mógł, tylko to, że „dali swe przyzwolenie na surowe (!) środki ostrożności przeciw protestantom;“ a zatem, nawet podług obrachunku samego Davisson'a, który zresztą stanowczo zwalczamy, pozostaje właściwie tylko dwudziestu jeden „zbrodniczych“ papieży. Co zaś może znaczyć maleńka ta ilość przeciw dwustu trzydziestu ośmiu innych papieży, na których surowy „inkwizytor“ Davisson nic „złego“ odnaleźć nie zdołał?! Następnie, jak może protestant z powodu małej ilości „złych“ papieży wydawać swój werdykt moralny przeciw całemu papiestwu wobec tego faktu, że, jak to sam Luter przyznaje (Opp. Jen. t. I, 169), z pośród tak bardzo wyszydzanych papieży czterdziestu sześciu przelało krew za wiarę, trzydziestu sześciu opinia publiczna uznała za świętych, zanim jeszcze Kościół zdołał wypowiedzieć o nich swe zdanie, — wobec faktu, że mamy ogółem siedmdziesięciu pięciu papieży świętych, że wreszcie pośród dwustu sześćdziesięciu paru następców Piotra znajduje się wielu mężów głośnych z cnoty i nauki, z wielkiej odwagi i siły charakteru! Żadnego niemasz książęcego tronu na świecie, któryby był tak dawny i czcigoduy, tak ściśle przez dwa tysiące lat powiązany z losami ludzkości, a któryby jednocześnie mógł wykazać tylu i tak wielkich władców, co stolica św. Piotra. Długi utworzyłby się szereg imion, słusznie powiada Herder w swej książce: „*Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit*,“ gdybym chciał wymienić wybitniejszych tylko, wielkich i godnych papieży; zniewieściałych władców daleko mniej dostrzegamy na Stolicy Piotrowej, aniżeli na tronach świeckich panujących; a przytem jeszcze błędy niektórych z tych papieży są dlatego bardziej rażące, że są właśnie błędami papieży.“

Szczególne tu mamy do zaznaczenia zjawisko, że całkowitą lub przynajmniej częściową obronę czci większej części papieży, srodze oczernianych przez reformatorów, centuryatorów i ich następców, zawdzięczamy właśnie protestanckim mężom nauki. Wspomnimy tu tylko takich protestanckich uczonych, w obronie wielu spotwarzonych papieży stających, jak Jan v. Müller, Henryk Luden, Fryderyk v. Raumer, Fryd. v. Hurter, Voigt, Stenzel, Leo, K. Ad. Menzel, Gfrörer, Ranke, Ancillon, Michelet, Roscoe, Cobbet, Berington, Walter Scott, Gibbon. Jakiejże bezczelności potrzeba na to, aby pomimo przychylnych w wielu razach i uwalniających od winy poszukiwań tych poczęści uprzedzonych do papiestwa ludzi, powta-

rzać zawsze te same stare kłamstwa po encyklopedyach protestanckich, po takichże samych podręcznikach historyi kościelnej i po innych pismach, i to przeważnie powtarzać o papieżach najznakomitszych w historyi! —

— O Grzegorzu VII np., którego Leo *(Universalgesch.* II, 164) nazywa: duchowo najpotężniejszym umysłem, najgenialniejszym mężem stanu w średnich wiekach; o którym Jan Müller *(Reisen d. Päpste)* powiada, że on był nieustraszony jak bohater, roztropny jak senator, żarliwy jak prorok, a w obyczajach surowy i bez zarzutu; o którym wreszcie Luden *(Gesch. d. deutsch. Volkes*, VIII, 471) pisze, iż plany jego zdawały się płynąć z uczuć najszlachetniejszych, w ludzkiej piersi zawartych.

— Tak np. o Innocentym III, o którym Jan Müller *(Allg. Weltgesch.* II, 149) powiada, że „był to pan, pełen dobroci i słodyczy, pełen stałości charakteru, w sposobie życia do najwyższego stopnia prosty i oszczędny, w dobroczynności aż do rozrzutności uczynny."

— Tak samo o Grzegorzu IX, Innocentym IV, Bonifacym VIII, Piusie II, Sykstusie IV, Leonie X, Sykstusie V i t. d., o których każdy poważny historyk pisze co innego, i każde nowe badanie naukowe zupełnie inny—przychylny—materyał przynosi, aniżeli to, co rozpowszechnione kłamstwa historyczne i ich rozsiewacze rozpowiadają łatwowiernej publiczności.

Miał więc słuszność Jan v. Müller, gdy pisał do Gleim'a: „Historya papiestwa bywa jeszcze w zupełności przekształcana przez ducha stronnictw i przez polemiczne obu stron stanowisko." Stwierdza nam to artykuł o papieżach dziesiątego wieku. Ale także prawdą jest to, co już w 1823 r. pisał Pertz: „Najlepszą obroną papieży jest odsłonięcie ich istoty." Najzupełniej potwierdza to wyrażenie Pertza rozpoczęte w 1886 r. na wielką miarę dzieło Ludwika Pastor'a: „*Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters.*" Należy się spodziewać, że wyrażenie to coraz bardziej urzeczywistniać się będzie, papiestwu i prawdzie na chwałę, a kłamstwu na hańbę! *(Geschichtslügen.* n. 11).

X. W. S.

PATRYARCHOWIE *(Chronologia P'ów).* — Patryarchalny okres w historyi biblijnej ciągnie się od Adama do wyjścia Izraelitów z Egiptu. Ostatnią część tego okresu, rozpoczynającą się od powołania albo narodzenia Abrahama, ze stanowiska chronologicznego roztrząsać i badać trzeba oddzielnie, gdyż nie stanowi ona żadnego poważnego przedmiotu apologetycznego. Dziejopisarze i krytycy powszechnie się zgadzają na umieszczenie epoki życia Ojca wierzących o jakieś dwadzieścia wieków przed erą chrześcijańską. Cokolwiek się zaś mówi o ścisłem oznaczeniu wypadków tego życia, to pewna, że różnica, uwydatniona w rozmaitych odnośnych opiniach, nie dosięga granicy trzech wieków, traci zaś wszelkie znaczenie względnie do większej lub mniejszej starożytności człowieka, skoro się o nią radzić będziemy Pisma św. [1]).

[1]) Odnośnie do chronologii czasów Abrahama, Izaaka i Jakóba ob. *O. Bourdais.* Les Premières Dates bibliques, w czasop. *Science catholique.* 15 Grudn. 1887.

Zagadnienie o starożytności człowieka jest najeżone trudnościami (ob. art. *Dawność człowieka*). Z jednej strony nauka jako czynniki rozwiązania tej kwestyi wskazuje dane geologiczne, antropologiczne, przedhistoryczne. Z drugiej znów strony historya świecka, rozszerzając z dnia na dzień swój zakres, by zdobyć krainę, pogrążoną dotychczas w pomroce wieków, odczytuje hieroglificzne i klinowe napisy, opiera się na archeologii, nowe światło rzuca na teksty klassyczne, dotychczas źle tłómaczone; skutkiem tych rozlicznych usiłowań rzeczona historya świecka zaczyna wydawać poważnie uzasadniony wyrok o samych początkach rodu ludzkiego. Rozumie się, że powodowani miłością nowinek albo duchem wrogim objawieniu, liczni pisarze choć mówią o powadze, na jakiej się wspierają, wygłaszają mniemania najbardziej awanturnicze i w puch tym sposobem rozbijają wszystkie tradycyjne wierzenia; na prawo i na lewo rąbią pałaszem rzeczywiste, święte i czcigodne powagi; najwięcej czepiają się ojców Kościoła i Ksiąg Pisma św. Stąd rodzi się dla rozumnego katolika konieczność bliższego zbadania, staranniejszego niż kiedykolwiek zgłębienia tekstów biblijnych, w którychby można odnaleść podstawy dla oparcia chronologii pierwszych czasów ludzkości.

Pod tym względem mówi się tu tylko o czasach, poprzedzających patryarchę Abrahama. Dowody święte, którychby się w tym względzie radzić trzeba, nie są zbyt liczne: prawie do dwóch sprowadzić się dają, a mianowicie wykazy genealogiczne, zawarte w Księdze Rodzaju w. 1—32 i XI, 10—26. Nie znajdujemy tu wszakże żadnej jeszcze ustalonej chronologii, lecz same tylko pierwiastki, z których można utworzyć naukowy system chronologii biblijnej. Ważna to bardzo uwaga, albowiem w wysokim stopniu uwalnia samego natchnionego pisarza od naukowej odpowiedzialności, którą ponoszą rozmaite systemy chronologiczne, jakie starają się oprzeć autorowie na tej podstawie danych biblijnych.

Zdaje się na pierwszy rzut oka, że niema nic łatwiejszego nad ułożenie chronologii patryarchów przy pomocy rozlicznych dat, podanych w Piśmie św. o życiu każdego z nich. Zdawałoby się, że dosyć będzie zliczyć jakieś dwadzieścia liczb, wyrażających różny wiek patryarchów, kolejno po sobie idących, w chwili kiedy każdy z poprzedników rodzi bezpośredniego swego następcę, a już tem samem dokonana będzie cała praca około oznaczenia pewnej daty ukazania się człowieka na ziemi, względnie do epoki Abrahama. Tymczasem, przez to otrzyma się zaledwie założenie biblijne o dawności człowieka; pozostanie zaś jeszcze zestawić to założenie z bardzo poważnymi wynikami wiedzy współczesnej o tem samem zagadnieniu, a wówczas się dopiero okaże, czy po stronie biblijnej istnieje zgodność pomiędzy wiarą a rozumem.

Wypowiedzieć odnośne zdanie od razu znaczyłoby tyle co działać nierozważnie. Przedewszystkiem nie mamy prawa orzekać niezgodności pomiędzy objawieniem a wiedzą w przedmiocie nie należącym do nauki kościelnej, takiej jak się ona obecnie przedstawia. Założenie czy też teza biblijna o dawności człowieka, jeśli w ogóle istnieje podobne założenie, data stworzenia pierwszego człowieka w stosunku swem do narodzenia Abrahama albo do ery chrześcijańskiej nie była dotychczas przedmiotem wyraźnego orzeczenia Kościoła, i nie zdaje się, by nim rychło została. Co więcej, od

początku chrześcijaństwa istniała w tym przedmiocie niezgodność pomiędzy najpoważniejszymi przedstawicielami tradycyi; żaden z Doktorów Kościoła nie widział w jakiejkolwiek liczbie, oznaczającej omawianą datę, artykułu wiary. Ta przeto kwestya chronologiczna powstała po za wszelkiem nauczaniem Kościoła; jest-to szczegół ważny, o którym w tej sprawie nie wolno zapominać.

Następnie, z nadzwyczajną oględnością postępować trzeba, zanim się twierdzić zacznie, że ta lub owa liczba stanowi prawdziwą danę tekstu świętego, na której to danej można oprzeć system chronologiczny epoki patryarchów, wcześniejszych od Abrahama. Aby nie wygłaszać wyroków bezpodstawnych, trzeba koniecznie rozważyć naprzód i rozstrzygnąć trzy zagadnienia drugorzędnej natury. Pierwsze dotyczy prawdziwego czytania tekstu biblijnego, drugie odnosi się do opuszczeń, jakie pisarz natchniony mógł w swej genealogii uczynić, trzecie wreszcie dotyczy rozumienia wyrażeń, jakich ten pisarz używa. W artykule niniejszym zbadamy kolejno te trzy zagadnienia.

I. **Czytanie prawdziwe.** Odtworzenie prawdziwego tekstu Mojżesza, odnośnie do ilości lat życia patryarchów poprzedzających Abrahama, stanowi pierwsze kłopotliwe zadanie egzegety. Biorąc bowiem do ręki omawiane tu tablice genealogiczne, staje on wobec trzech głównych sposobów czytania, pomiędzy którymi wybierać musi, albo też w całości je odrzucić, a przyjąć czwarty sposób więcej lub mniej problematyczny i we wszystkich znanych dziś bibliach nie istniejący. Trzy te sposoby czytania podaje nam: 1-o przekład Siedmdziesięciu Tłómaczy; 2-o hebrajski tekst żydowski, jaki ustalili Mazoreci, jaki czytał św. Hieronim, gdy dokonywał własnego przekładu, jaki wreszcie już Onkelos posiadał, pisząc swój Targum w pierwszym wieku ery chrześcijańskiej; 3-o hebrajski tekst samarytański. Trzy te czytania dajemv poniżej. Tablice biblijne są tu przepisane liczbami i przedstawione w formie synoptycznej. Jakkolwiek kolejny wiek patryarchów, w chwili kiedy każdy z nich zostawał ojcem, przedstawia najważniejszą danę do odtworzenia chronologii czasów pierwotnych podług Biblii, to jednak podajemy tu tablice *Księgi Rodzaju* ze wszystkiemi liczbami lat, jakie one zawierają. Czas, jaki każdy z patryarchów przeżył po zostaniu ojcem i cała ilość lat jego życia posłuży nam do wyszukania poprawek, jakich się dopuścili przepisywacze albo tłómacze na prawdziwym tekście świętym; później tablice te nie mniej będą zajmujące dla nas ze stanowiska, z jakiego będziemy je rozważali, gdy mówić będziemy o tłómaczeniu nazwy liczb dwóch świętych tablic. Wreszcie uzupełniamy te tablice danemi, jakich nam dostarczają inne dowody, idące po tych tablicach w *Księdze Rodzaju*. Liczby zatem w pierwszym szeregu oznaczają wiek każdego patryarchy przy urodzeniu się jego syna, liczby drugiego szeregu wskazują lata, jakie każdy z nich przeżył po urodzeniu się mu syna, w trzecim zaś szeregu liczb podajemy całość lat życia każdego patryarchy.

Przekład Siedmdziesięciu.

Tablica I.

I. Adam	230+700=930.	VI. Jared	162+800=962.
II. Seth	205+707=912.	VII. Henoch	165+200=365.
III. Enos	190+715=905.	VIII. Mathusalem	167+802=969.
IV. Kainan	170+740=910.	IX. Lamech	188+565=753.
V. Malaleel	165+730=895.	X. Noe	502+448=950.

Tablica II.

XI. Sem	100 + 500 = —	XVI. Faleg	130 + 209 = —
XII. Arfaksad	135 + 400 = —	XVII. Reu	132 + 207 = —
XIII. Kainan	130 + 330 = —	XVIII. Sarug	130 + 200 = —
XIV. Sale	130 + 330 = —	XIX. Nachor	179 + 125 = —
XV. Heber	134 + 270 = —	XX. Thare	70 + X = 205.

Hebrajski tekst żydowski.

Tablica I.

I. Adam	130+800=930.	VI. Jared	162+800=962.
II. Seth	105+807=912.	VII. Henoch	65+300=365.
III. Enos	90+815=905.	VIII. Mathusalem	187+782=969.
IV. Kainan	70+840=910.	IX. Lamech	182+565=747.
V. Malaleel	65+830=895.	X. Noe	502+448=950.

Tablica II.

XI. Sem	100 + 500 = ...	XVI. Faleg	30 + 209 = ...
XII. Arfaksad	35 + 303 = ...	XVII. Reu	32 + 207 = ...
XIII.		XVIII. Sarug	30 + 200 = ...
XIV. Sale	30 + 403 = ...	XIX. Nachor	29 + 119 = ...
XV. Heber	34 + 430 = ...	XX. Thare	70 + X = 205.

Hebrajski tekst Samarytański.

Tablica I.

I. Adam	130 + 800 = 930.	VI. Jared	62+785=847.
II. Seth	105 + 807 = 912.	VII. Henoch	65+300=365.
III. Enos	90 + 815 = 905.	VIII. Mathusalem	67+653=720.
IV. Kainan	70 + 840 = 910.	IX. Lamech	53+600=653.
V. Malalech	65 + 830 = 895.	X. Noe	502+448=950.

Tablica II.

XI. Sem	100 + 500 = 600.	XVI. Faleg	130 + 109 = 239.
XII. Arfaksad	135 + 303 = 438.	XVII. Reu	132 + 107 = 239.
XIII.		XVIII. Sarug	130 + 100 = 230.
XIV. Sale	130 + 303 = 433.	XIX. Nachor	79 + 69 = 148.
XV. Heber	134 + 270 = 404.	XX. Thare	70 + X = 145.

Dodanie liczb, tworzących pierwszą kolumnę każdego z trzech tekstów powyższych i oznaczających wiek każdego patryarchy w chwili kiedy został ojcem, dałoby nam ilość lat ubiegłych od stworzenia Adama aż do narodzenia się Abrahama. Ogólna ta ilość lat wynosi podług przekładu Siedmdziesięciu 3,414 lat, podług tekstu żydowskiego 1948 lat, i podług hebrajskiego tekstu samarytańskiego

2249 lat. Zachodzi tedy pytanie, którą z tych trzech liczb ostatnich wybrać należy?

Siedmdziesięciu Tłómaczy stanowią już sami przez się jedną z największych powag. Tablice ich służyły za podstawę do ułożenia ery czyli daty stworzenia świata, przyjętej przez Kościoły patryarsze. Datę rzeczoną Kościół Aleksandryjski kładzie na r. 5504, Kościół Antyocheński na rok 5490, Kościół Konstantynopolitański na r. 5510, a Kościół Rzymski na r. 5199 *(Martyrologium Romanum* 25 Grudn.). *Chronicon Paschale* kładzie tęż datę na r. 5507, opierając się także na Siedmdziesięciu Tłómaczach. Również i pierwsi Ojcowie Kościoła przyjmują tablice tegoż przekładu: Ojcowie Kościoła Greckiego biorą je wprost od Siedmdziesięciu; łacińscy zaś Ojcowie Kościoła przyjmują też same tablice za pośrednictwem przekładu Itali, dokonanego z dawnego przekładu greckiego: Jerzy Syncellus *(Chronogr.* wyd. Dindorf'a, t. I, str. 590) i Hesychius *(Hom. in nat. Christi*, Patr. Gr. t. XCII, col. 1057), podobnież liczą przedział czasu, upłynionego od stworzenia człowieka do Wcielenia Słowa, przyjmując za podstawę swych obliczeń liczby tablic Siedmdziesięciu. Kard. Baroniusz zaś taką robi uwagę: W starożytności święty Kościół boży miał zwyczaj liczyć lata od stworzenia świata nie podług wydania hebrajskiego, lecz podług Siedmdziesięciu dwóch Tłómaczy. *(Apparatus ad ann. eccl.* § 118).

Z pośród nowożytnych uczonych oświadczyli się za tablicami Siedmdziesięciu następujący: O. Morin [1]), O. Martin [2]), O. Pezron [3]); jeden z professorów protestanckiej adademii w Saumur, Ludwik Cappel, w walce o ten szczegół z Janem Buxtorfem-synem; Izaak Vossius, inny protestancki pisarz, który bronił tegoż samego założenia przeciw Jerzemu Horn'owi; Alfons de Vignolles [4]), Hales, Jackson, Panvinio.

Tablice hebrajskiego tekstu żydowskiego cieszą się powagą, jaką posiada ten tekst, ustalony przez Mazoretów. Nadto wspierają się one na powadze, jaką Targum'owi Onkelosa nadaje wysoka starożytność tego pisma, a zwłaszcza na powadze, jaką zyskał przekład autentyczny skutkiem przyjęcia Wulgaty łacińskiej przez św. Sobór Trydencki. Dzisiejsi żydzi przyjmują tablice chronologiczne własnego swego tekstu. Ustalona podług tych hebrajskich tablic żydowskich chronologia biblijna zyskała przewagę począwszy od XVI w., dzięki powadze Józefa Scaliger'a, który dał podstawę nauce nowożytnej chronologii biblijnej w piśmie swem *De emendatione temporum* 1583, i który jako protestant, zanadto wielkie znaczenie przypisywał tekstowi hebrajskiemu. Bossuet *(Discours sur l'histoire universelle)*, O. Pétau, Usher (Usserius), Clinton, obliczają datę stworzenia człowieka podług tegoż tekstu hebrajskiego czyli Wulgaty. Współczesny nam Don S. J. G. Mazo, professor w Valladolidzie, podług też łacińskiego przekładu kreśli dwie swoje tablice: *Anos de las patriarcas antes del diluvio*, i drugą: *Despues del diluvio* [5]).

---

[1]) Exercitationes biblicae, in F-o Paris, 1669.

[2]) Sinicae historiae decas, in 4-o. Monach. 1658.

[3]) Chronologie de l'histoire sainte, 1738, t. I, str. 2.

[4]) Chronologie de l'histoire sainte et des histoires étrangeres.... 1738, 2 vol. in 4-o.

[5]) Historia de la Réligion.... wyd. 5-te, t. I, str. 16—18.

Liczby tablic hebrajskiego tekstu samarytańskiego nie zwracały wcale uwagi pisarzy. Uwzględnili je przecież: w starożytności, autor apokryficznego pisma p. t. *Mała Geneza*, Λεπτὴ Γένεσις, i w nowszych czasach egiptolog niemiecki, Lipsius [1]).

Największe i najsilniejsze powagi stoją po stronie tablic Siedmdziesięciu Tłómaczy, pomimo to jednak wolno wybierać pomiędzy temi liczbami, a liczbami obu tekstów hebrajskich. Krytyka naukowa ma wszelkie prawo borykać się z temi liczbami i wyszukiwać prawdziwe czytanie oraz cyfry napisane przez samego Mojżesza. Prawa tego nikt jej nie odmawia, pytanie tylko, czy zadanie to nie jest ponad jej siły. Niektórzy autorowie wątpią, czy dojdzie ona kiedy do pożądanego rezultatu. Nie podzielamy wszakże tego krańcowego zdania i, nie mając żadnej pewności, wolimy się spodziewać przynajmniej, że jako prawdziwe liczby Tablic Mojżeszowych zostaną uznane tablice naszych przekładów i naszych tekstów dzisiejszych, albo też że zostaną one odtworzone obok tych tablic i — rozumie się — przy pomocy tych danych, jakich też same teksty i przekłady nam już dostarczają.

Zresztą, błędy przepisywaczy nie wiele znaczą w niezgodności, jaką przedstawiają rozmaite biblijne teksty czyli przekłady dwóch tablic księgi Rodzaju. Błędy podobne bywają, ale są one zanadto nieliczne i niedostateczne, aby mogły spowodować znaczną jakąś różnicę w ogólnej summie liczb każdej kolumny. Przyczyną różnicy obu tablic, istniejącej pomiędzy Siedmdziesięciu, pomiędzy tekstem hebrajskim mazoretów a tekstem hebrajskim samarytanów, jest przyczyna wyraźnie dowolna; pochodzi ona z systemu powziętego *à priori*, podług którego liczby, jakie przepisywacze albo tłómacze odczytywali w oryginałach, które były w ich ręku, zostały przez nich świadomie zmienione w dokonanem przez nich nowem wydaniu albo przekładzie. Już św. Augustyn zauważył te miejsca. To też z powodu różnicy tablic mojżeszowych, jaką zauważył w Siedmdziesięciu i w tekście hebrajskim, powiada: *nec casum redolet, sed industriam* [2]). Mówiąc zaś o tych samych różnicach, dodaje: *De quibus rationem aut nullam aut difficillimam reddunt* [3]). Trudność zaś polega na odnalezieniu znaczenia, w jakiem dokonana została rewizya i sprawdzenie tekstu pierwotnego.

Postaramy się je odgadnąć: wszystkie nasze osobiste dane przemawiałyby za hebrajskim tekstem żydowskim. Już sama jego nazwa, wyrazy języka świętego, który ten tekst tworzą, przemawiają za uznaniem go *à priori* za tekst oryginalny. Ale po dokładnem zbadaniu sprawy przechylamy się, przeciwnie, na stronę przekładu Siedmdziesięciu w tem wszystkiem, co dotyczy genezyjnych tablic lat patryarchów, poprzedzających Abrahama. W liczbach rzeczonych tłómaczy greckich jesteśmy gotowi upatrywać rzeczywiste cyfry, jakie napisał natchniony autor Pentateuchu. Pomijamy tu wszelkie dane chronologiczne, jakie podaje nauka i historya odległej starożytności świeckiej; rządzimy się pobudkami wyłącznie natury krytycznej, ponieważ celem niniejszego artykułu jest ustalenie, o ile

---

[1]) Chronologie der Aegypter. in 4-o. Berlin, 1849, t. I, str. 397.
[2]) *De Civ. Dei.* Lib. XV c. XIII, § I, Patrol. Lat. t. XLI, col. 453.
[3]) *Ibid* lib. XVI, c. X, § 2.—Patr. Lat. t. XLI, col. 489.

ono jest dziś możliwe, chronologii biblijnej czasów pierwotnych przez nią samą, przy pomocy danych egzegezy. Działamy zaś w ten sposób w przekonaniu, że żadnego rzeczywistego twierdzenia Pisma św. nie postawimy w sprzeczności z nauką poważną.

Gdy około r. 280 przed Chr. za czasów arcykapłana Eleazara i za panowania Ptolomeusza Filadelfa, *Siedmdziesięciu* Tłómaczy, członków aleksandryjskiego Sanhedrynu, ogłosiło grecki przekład Pentatenchu, szkoła żydowsko-aleksandryjska nie była jeszcze w całości ustalona. Kolonia żydowska, przyprowadzona do Egiptu przez Ptolomeusza Sotera po dokonanych przezeń w Jerozolimie r. 319 wielu okrucieństwach, rozwijała na jednym z największych rynków świata swą przemysłową działalność i zasoby ducha kupieckiego, wrodzonego synom Judy. Zmiana języka i dłuższe zetknięcie z cywilizacyą helleńską przywiodły nieco później żydów aleksandryjskich do utworzenia filozoficzno-teologicznego systemu, którego wpływ odbił się w drugim wieku Kościoła na samej nawet szkole chrześcijańskiej. To, co niektórzy utrzymują, że już w przekładzie Siedmdziesięciu odnajdują niezaprzeczone ślady rozumowań filozoficznych, pokrewnych Platonizmowi [1]), pozostaje zawsze faktem bardzo wątpliwym. Natomiast wszystko każe przypuszczać, że sławni uczeni, bardzo słusznie pragnący po raz pierwszy przetłómaczyć słowa tekstu świętego na język *pogański*, połączyli swą pracę ze sprawdzeniem i rewizyą tekstu, dotyczącą samej litery i liczb tablic genealogicznych.

W Jerozolimie zaś, przeciwnie, za pontyfikatu tegoż samego Eleazara, który miał posłać do Egiptu Siedmdziesięciu Dwóch uczonych autorów greckiego przekładu Prawa, Antigon Soccho rozpoczynał szereg Tannaitów czyli doktorów, którzy w *Halachôth* ustalili „Słowa Piśmiennych“ swych poprzedników. Wówczas to poczynała Palestyna wytwarzać u siebie bogate piśmiennictwo, którego natchnionym okazem jest *Ekklezyastyk* Jezusa Ben-Sirach. Pod kierunkiem Tannaitów III-go w., pod kierunkiem Jozuego-Ben-Perakia w początkach II w.; w pierwszym wieku wreszcie, w około nauczycielskich katedr Szemaia i Abtalion'a z Babilonu, Hillela Szammai, zarówno z zapałem oddawano się głębokim badaniom tekstu świętego, jak ustalono Misznę w grubszych jej zarysach. Przemagający w szkole palestyńskiej duch faryzeuszów musiał nakłaniać nauczycieli i uczniów do rozważania głównie zewnętrznej strony *Thorah;* wiedza egzegetyczna wyrabiała się przedewszystkiem w przedmiocie porządku dosłownego. Rzecz przeto możebna, że wówczas to w cieniu świątyni dokonano pracy rewizyi i sprawdzenia omawianych tu tablic *Księgi Rodzaju*, pracy, której wynikiem była doniosła i systematyczna zmiana liczb tychże tablic.

Zachodzi pytanie, czy w ciągu dwóch wieków, kiedy istniała świątynia na górze Garizim, nienawiść pomiędzy Jerozolimą a Samaryą była tak silna, iżby usuwała wszelki wpływ szkoły Jerozolimskiej na szkołę świątyni odszczepieńczej? Nie umiemy tego powiedzieć. Po upadku Samaryi pod ciosami Jana Hirkana I i po całkowitem jej zburzeniu, zależne stanowisko pozostałych przy życiu Kutejczyków i konieczne ich stosunki z żydami umożliwiały,

[1]) Ob. *Michel Nicolas.* De doctrines réligieuse des Juifs. str. 119.

a nawet prawdopodobnem czyniły to, że krytyczne badania nauczycieli Jerozolimskich nad tekstem *Thorah* mogły skłonić posiadaczy tekstu Samarytańskiego do czynienia podobnych-że studyów nad własnym tekstem, a szczególniej do wprowadzenia do tekstu tego w tem samem znaczeniu zmian, dotyczących liczb Tablic rodowodowych.

Jakkolwiek się zresztą przedstawiają te hypotezy, następująca systematycznie zachodzi różnica pomiędzy tekstami: hebrajskim, żydowskim i samarytańskim, a przekładem Siedmdziesięciu, w przedmiocie liczb, zawartych w dwóch Wykazach lat pierwszych dwudziestu patryarchów w linii prostej: Co się tyczy liczby lat pierwszej części życia patryarchów, to hebrajski tekst żydowski ujmuje po 100 lat patryarchom I, II, III, IV, V, VII, XII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX (temu ostatniemu lat 150). Hebrajski tekst samarytański odejmuje tak samo po 100 lat patryarchom I, II, III, IV, V, VI, VI, VII, VIII, IX (temu ostatniemu lat 135) i XIX. Co się tyczy zaś liczby lat drugiej części życia patryarchów, to znów przez dodawanie hebrajski tekst żydowski powiększa te liczby o 100 lat patryarchom I, II, III, IV, V, VII, XIV (temu ostatniemu o 27 lat mniej), XV. Hebrajski zaś tekst samarytański czyni toż samo względem patryarchów I, II, III, IV, V, VII. — IX-u patryarsze w drugiej części jego życia zwraca tylko lat 35 na 135, odjętych na rzecz pierwszej części życia.

Co się tyczy jeszcze liczby lat drugiej części życia patryarchów, to hebrajski tekst żydowski ujmuje 97 lat patryarsze XII u, a hebrajski tekst samarytański 149 lat patryarsze VIII-u, 97 patryarsze XII-u, po sto lat patryarchom XVI, XVII, XVIII i 160 lat patryarsze XX-u.

Sam tylko hebrajski tekst samarytański podaje całość lat całego życia patryarchów: XI, XII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX. To jednak wydaje się nam być czystem podrobieniem.

Wreszcie imię patryarchy XIII-go i liczbę lat jego życia opuszczono w obu tekstach hebrajskich. Bez wielkich wszakże trudności możnaby, zdaje się przypuszczalnie w obu tych tekstach, podług właściwego każdemu z nich systemu, przywrócić omawianą liczbę. Ponieważ ilość lat, przypisywana życiu drugiego patryarchy Kainan'a, jest w Wykazie Siedmdziesięciu ta sama, co ilość lat przyznawanych synowi jego, Sale'mu, wystarczałoby przeto dać temuż Kainan'owi, którego przyjmuje św. Łukasz, ilość lat obu części życia Saleg'o, w każdym z obu tekstów hebrajskich. Naszem zdaniem, chronologowie, którzy przyjmują hebrajskie tablice mazoretów czyli Wulgaty, powinniby z tego powodu dodać 30 lat do 1948 lat, jakie liczą od stworzenia Adama do narodzenia Abrahama.

Powyższe krytyczne badania tablic rodowodowych *Księgi Rodzaju* w obu bibliach hebrajskich i w biblii greckiej prowadzi nas do następującego wniosku, nie dość jeszcze pewnego w dzisiejszym stanie wiedzy egzegetycznej, ale może więcej prawdopodobnego. Rodowodowe tablice dwudziestu patryarchów, tak jak są napisane w Septancie, przedstawiają nam prawie typ pierwotny, od którego w rozmaity sposób odstępują niekiedy tablice hebrajskie. W szeregu wpływów, jakim podlegali autorowie tych ostatnich przy systematycznej ich rewizyi i sprawdzaniu, możnaby pomieścić również i ten

wzgląd, że trudno się zgodzić na zbyt późny wiek dla chwili ojcostwa patryarchów.

Tym więc sposobem, pominąwszy wszelkie dane, wynikające z pobudek natury czysto naukowej, z nauki w ścisłem znaczeniu wyrazu, to same już dane czysto egzegetyczne dozwalają nam przyjąć, owszem skłaniają nas nawet do przyjęcia raczej rodowodowych tablic Septanty, aniżeli takichże tablic obu tekstów hebrajskich. Tymczasem, obie rzeczone tablice, wzięte dosłownie i w właściwem znaczeniu wyrazu, dostarczają nam już w pierwszej swej kolumnie dokładnych danych chronologicznych, wynoszących ogółem 3414 lat czasu, ubiegłego od stworzenia Adama do narodzenia się Abrahama. Nie więcej też czasu wymagają nauka i historya odległej starożytności w swym stanie dzisiejszym.

Ale gdyby nawet tego wymagały, to egzegeza biblijna przedstawia nam jeszcze obszerniejsze granice do rozporządzenia, czego dowód znajdziemy w następnej połowie niniejszego artykułu.

II. **Opuszczenia.** Krytyka biblijna stwierdza nam pewne niezaprzeczone opuszczenia w wykazach rodowodowych, jakie się znajdują po rozmaitych księgach Pisma św. Dla przykładu weźmy choćby dalszy ciąg rodowodu Zbawiciela, następującego po dwudziestu patryarchach przed - i po - potopowych. Same już rody Ezron'a, który zdaje się nawet być urodzonym w Chanaan (ob. *Ks. Rodz.* XLVI, 8, 12), Abram'a i Aminadab'a zdają się niewystarczać do wypełnienia przedziału czasu od zamieszkania Izraelitów w ziemi Gessen do przeniesienia się na pustynię, w którym-to czasie Naasson był głową, phylarchem pokolenia Judy. Tak przynajmniej sądzą autorowie, odrzucający jako podrobione owo wyrażenie *Ks. Wyjścia* (VII, 40) „a w ziemi Chanaan," — w Septancie i w hebrajskim tekście samarytańskim. A pisarze ci są coraz liczniejsi. W XVI w. byli m. in. Eugubinus Stenchus i Gilbert Genebrard; dziś należą do nich Dr. Hanneberg [1]), ksiądz Vigouroux [2]), O. Brucker [3]), Halévy [4]).

Naasson umarł na pustyni. Razem z jego rodem ród Salmona, który poślubił Rahab, po wzięciu Jerycha, ród Booza, Obeda, Jessego i Dawida, czyli sześć pokoleń, wypełniają przedział czasu, dzielący czas wyjścia Izraelitów z Egiptu od czasu pobudowania świątyni w początkach panowania Salomona. Otóż ten przedział czasu wynosił 480 lat (I. Reg. VI, 1) *(Vulg.* III. Reg.), a stąd O. Lequien wnosi, że względnie do takiej epoki czasu są pewne opuszczenia w wykazach rodowodowych *Księgi Ruth* IV, 18—22; I. Paralip. II, 11—15; św. Mat. I, 4—5; św. Łuk. III, 31—33 [5]).

Zbadajmy np. wykaz rodowodowy Chrystusa Pana w Ewang. *św. Mateasza.* Pomiędzy królami dynastyi Dawida opuszczono trzech przodków Zbawiciela: Ochozyasza, Joasa i Amazyasza. Imiona ich opuszczono w tekście wcale nie przez niedbalstwo przepisywacza.

---

[1]) Histoire de la Rével. biblique, tł. fr. t. 1, str. 93—94.

[2]) La bible et les découv. mod. 3-cie wyd. t. II, str. 400.

[3]) La chron. des prem. âges de l'hum. w *czasop.* La Controverse 1886, t. I, str. 388.

[4]) Bulletin de séances de la Soc. philol. Posiedz. 13 kw. 1881 r.

[5]) Defense du texte hébreu et de la Vulgate, w Migne'a *Cursus compl. Script. Sacr.* t. III, col. 1572—73.

Pewna mnemoniczna uwaga Mat. I. 17, odsłania nam rzeczywisty powód tego systematycznego opuszczania.

Książę Zorobabel przywiódł z Babilonu do Jerozolimy ogromną ilość więźniów w r. 520 przed Chr., prawie w 17 lat po Chechbasarze. Tymczasem, od tego księcia aż do Józefa wykaz rodowodowy, napisany przez św. Mateusza, albo też przezeń odtworzony, o połowę prawie zmniejsza rzeczywistą ilość pokoleń. Nie wiemy, czy który z krytyków biblijnych zwrócił na to uwagę, ale oto są dowody. Trzeci rozdział pierwszej księgi Paralipomenon podaje nam razem szesnaście przodków księcia Zorobabela od czasów Dawida. Tablicę ich synoptyczną nakreślił Sauley [1]). Podług tego dokumentu było dwadzieścia dwa pokolenia od Dawida włącznie do księcia Zorobabela włącznie. Policzmy teraz tyleż pokoleń w rodowodzie Chrystusa podług św. Łukasza i poczynając od tegoż samego punktu wyjścia, a tą drogą przyjdziemy do jakiegoś Salathiel'a, który również był ojcem jakiegoś Zorobabela, i którego można utożsamiać lub nie utożsamiać z Salathielem św. Mateusza, ale który w każdym razie nie mógłby żyć o wiele wcześniej od Zorobabela Mateuszowego, od księcia Zorobabela. Otóż, św. Łukasz liczy dwadzieścia jedno pokolenie od swego Salathiela włącznie aż do św. Józefa, podczas gdy św. Mateusz w swym rodowodowym wykazie podaje tylko jedenaście imion od księcia Zorobabela do św. Józefa. Jedynem możliwem wyjaśnieniem podobnej różnicy pomiędzy obydwiema równoległemi genealogiami jest to, że św. Mateusz opuścił połowę lub prawie połowę imion, począwszy od imienia księcia Zorobabela.

Bibliści, jak Brucker [2]) i Vigouroux [3]) przytaczają inne liczne przykłady opuszczeń w rodowodowych tablicach Pisma św. Aby nie rozszerzać ram niniejszego artykułu, nie będziemy podawali naszych własnych przykładów; zresztą do udowodnienia istnienia takich opuszczeń aż nadto wystarcza sam rodowód Zbawiciela począwszy od patryarchów po-potopowych.

Jakoż, z faktu tego należycie stwierdzonego, a stwierdzonego zwłaszcza w rodowodowym wykazie Chrystusa Pana po Abrahamie, drogą indukcyi wywnioskowano fakt, albo przynajmniej możliwość podobnychże opuszczeń w tym samym wykazie genealogicznym z czasów przedabrahamowych, to znaczy w dwóch rodowodowych tablicach *Księgi Rodzaju*, obejmujących dwudziestu patryarchów przed-i po-potopowych. Na tę drogę wkroczyło dwóch jezuitów: O. Hummerlauer [4]) i O. Brucker we Francyi *(loc. cit.)*. Uczone studyum tego ostatniego wywarło wielkie wrażenie w katolickich kołach naukowych we Francyi, zwłaszcza, że trudne zagadnienie o chronologii biblijnej bardzo poważnie zajmuje uczonych katolickich pod względem apologetycznym. Założenie Bruckera, przemawiające za istnieniem opuszczeń w oryginalnym tekście rodowodowych tablic dwudziestu patryarchów w *Księdze Rodzaju*, trafiło na silny opór pomiędzy uczonymi przedstawicielami Zgr. Oratoryanów

---

[1]) Etude chronol. des livres d'Ezdras et de Nèhémie, str. 13.

[2]) *La Controverse* 1887, t. I, str. 387—390.

[3]) Les Livres Saints et la critique rationaliste. Wydanie 2-gie, t. III, str. 235—243.

[4]) Bibel und Chronologie, dwa art. w czasop. *Stimmen aus Maria Laach* 1874.

w Rennes. Nawet w czasopiśmie *La Controverse* O. K. Robert przedstawił do osądzenia O. Bruckerowi kilka rozsądnych uwag (1886, II, 357, 374), a specyalista w rzeczach starożytności, O. Hamard *(ibid)*, nie odrzucając stanowczo wspomnianego założenia, tłómaczy tych, co wzbraniają się nań zgodzić. (Ob. *Dawność człowieka).*

Nie będziemy wchodzili w szczegóły tych uczonych rozpraw. Ograniczymy się tu na wskazaniu tej drogi, jaką wielu pisarzy nadaje tablicom dwudziestu rzeczonych patryarchów najobszerniejszą rozciągłość, i tym sposobem czyni je wystarczającemi na wszelkie chronologiczne wymagania tez i hypotez wiedzy współczesnej. Chętnie też zgadzamy się na poniższe wyrazy ks. Vigouroux:

„Hypotezy opuszczeń w rodowodowych wykazach Genezy nie należy uważać za rzecz dowiedzioną, z wyjątkiem Kainana, o istnieniu którego świadczy św. Łukasz; ale już sama choćby możliwość opuszczeń dozwala odpowiedzieć na wszystkie zarzuty, jakieby kto stawiał w imię rozmaitych nauk, w imię historyi, paleontologii i t. d. przeciw chronologii biblijnej. Gdyby uczeni doszli kiedy do wykazania, że data, jaką oznaczano powszechnie jako czas stworzenia człowieka, nie dosyć jest od nas oddalona, to wynikałoby z tego, że systemy chronologów są błędne, a tekst biblijny pozostawałby zawsze ten sam i po za wszelką dyskusyą“ [1]).

A zatem każdy, kogo zajmuje zgodność chronologii biblijnej i pozytywnych danych naukowych, ma dotychczas wszelką niezaprzeczoną swobodę powiększania ilości pokoleń poprzedzających Abrahama. Liczby jakie Septanta naznacza na pierwszy okres dwudziestu patryarchów przed - i po - potopowych, wzięte w ścisłem znaczeniu i podwojone przez pokolenia, dosięgają ogólnej liczby 6828. Razem tedy z wiekami, ubiegłymi od narodzenia Abrahama do ery chrześcijańskiej, otrzymujemy jakieś 9000 lat. Jest więc czem nakazać milczenie ludziom, uwłaczającym chronologii biblijnej.

Zresztą, osobiste nasze stanowisko w sprawie opuszczeń w rodowodowych tablicach dwudziestu rzeczonych patryarchów streszczamy w następujących kilku wyrazach. Po wyraźnych świadectwach św. Judy Ap. *(Ep. cath.* 14), św. Pawła *(Hebr.* XI, 5), Jezusa Ben-Sirach *(Eccli.* XLIV, 16), Rytuału Rzymskiego *(Litania i modlitwy za umierających)* o osobistem istnieniu nie już Adama i Noego tylko, przodków bezpośrednich i pierwszorzędnych przed- i po-potopowej ludzkości, lecz o istnieniu innych pierwotnych patryarchów, takich jak Henoch np., wszelkie zaprzeczanie tego osobistego istnienia tych dwudziestu patryarchów nie zgadzałoby się z chrześcijańską prawowiernością. W każdym razie chętnie przypuszczamy, że imiona, oznaczające tychże patryarchów w genealogicznych tablicach *Księgi Rodzaju*, mają znaczenie dosyć ogólne na to, aby jednocześnie oznaczać i osobistość jakąś i pewną mniej lub więcej wielką grupę ludu, złączoną z ową osobistością węzłami jednego pochodzenia. W podobny sposób tłómaczą dziś etnograficzny wykaz *Księgi Rodzaju* (X), z tą wszakże różnicą, że tam w wielu razach osobistość protoplasty ludu znika prawie zupełnie. Podług tego systemu dwudziestu patryarchów biblijnych zajęłoby dużo czasu

[1]) Manuel biblique. Wyd. 5 t. I, str. 493.

w ciągu wieków przed-abrahamowych, a pomiędzy każdym z nich możnaby pomieścić nieograniczoną ilość nieznanych nam pokoleń. Oto jest obszerne ustępstwo, jakie moglibyśmy uczynić zwolennikom opuszczeń w dwóch omawianych tablicach rodowodowych Księgi Rodzaju.

W takim razie atoli, zamiast owe oznaczone w tych-że tablicach liczby lat rozumieć o każdym z osobna patryarsze, przedstawiającym pewną grupę genealogiczną i razem z nim pod jedną nazwą w Biblii umieszczoną, rozumielibyśmy takowe ilości lat o każdej z tych grup oddzielnie. A właśnie w tym szeregu liczb, podanych przez Mojżesza celem zmierzenia wieków poprzedzających Abrahama, upatrujemy osobiście największą trudność w zgodzeniu się na rzeczone opuszczenia. Prawda, że tym sposobem znika wszelka korzyść, jaką-by można wyciągnąć z hypotezy o opuszczeniach w genealogicznych wykazach dwudziestu patryarchów dla obrony tekstu biblijnego wobec mniej lub więcej uzasadnionych twierdzeń nauki. Ale też i krytyka ma ze swej strony konieczne wymagania. Onato każe nam odrzucić wszelką hypotezę o elastyczności w szeregu liczb, oznaczających wiek dwudziestu patryarchów,—zarówno wiek, w którym każdy z nich został ojcem, jak wiek, w którym umarł. Do podobnego wniosku doprowadza nas porównanie liczb biblijnych z liczbami tradycyi Chaldejskiej. Wprawdzie ta ostatnia może być mniej lub więcej przeinaczona, to jedno wszakże zaprzeczyć się nie da, że ona pochodzi z tego samego źródła, co strumień jej, jaki pozostał w całej swej czystości u Abrahama i jego potomków. Tradycya ta, w całości wzięta, w uderzający sposób zgadza się z Księgą Rodzaju w przedmiocie chronologii pierwotnej.

Wszystko co się wyżej rzekło, wprowadza nas w inną zupełnie dziedzinę myśli.

III. **Tłómaczenie.** Podajemy niżej chronologiczny wykaz dziesięciu królów przedpotopowych podług tradycyi chaldejskiej, odpowiadających dziesięciu przedpotopowym patryarchom podług tradycyi hebrajskiej, czyli podług Pisma św. Wykaz rzeczony pochodzi z *Fragmentów Berozusa.* Jak opowiadań Mojżesza, tak samo i fragmentów Berozusa posiadamy trzy czytania czyli przekłady, których nam dostarczyli Apollodor, Abydenes i Alexander Polyhistor [1]). Babiloński ten historyk oblicza na sary trwanie dziesięciu kolejno następujących po sobie panowań. Przytaczamy też same liczby poniżej w pierwszej kolumnie. Ale sar ma dwojakie znaczenie. Chaldeo-assyryjczycy przyjmowali sar wielki i sar mały. Jako okres astronomiczny, obejmował ten ostatni 223 lunacye, i służył astronomom do wyszukiwania eklypsy. Odnalazł go Halley w r. 1691. Jako zaś cywilny okres czasu, mały sar obejmował tylko 222 lunacye, co stanowi 18½ lat księżycowych zwykłych, równających się 18 latom księżycowym przestępnym, to znaczy takim, z których sześć mają po 13 lunacyi. Tym-to właśnie sarem cywilnym jest sar opisany przez Suidasa (*Lex.* Σαροι) [2]). Sar wielki znów był-to cykl

---

[1]) Ob. tekst tych pisarzy w *Cory'ego*: The ancients fragments, London 1828, str. 19—20, 21—22, 28.

[2]) Ob. *Fréret.* Observations sur les années employées a Babilone, avant et après la conquête de cette ville par Alexandre.

3600 lat czasu. Wielki ten sar dzielił się znów z kolei na nery o 600 latach, na sossy czyli minuty o 60 latach, wreszcie na sekundy obejmujące rok jeden [1]). Druga kolumna niżej podanej tablicy naszej, wyraża w latach księżycowych liczby Berozusa podług znaczenia saru cywilnego. Trzecia kolumna zamienia je na ilość lat, po 3600 lat na każdy sar.

BEROZUS.

Wykaz królów przedpotopowych.

	Sary.	Lata.		
I. Alorus	10	= 180	czyli	36,000.
II. Alaparus	3	= 54	„	10,800.
III. Amelon	13	= 234	„	46,820.
IV. Ammennon	12	= 216	„	43,200.
V. Megalarus	18	= 324	„	64,800.
VI. Daonus	10	= 180	„	36,000.
VII. Evedorachus	18	= 324	„	64,800.
VIII. Amempsinus	10	= 180	„	36,000.
IX. *Ubaratutu*	8	= 144	„	28,000.
X. *Hasisadra*	18	= 324	„	64,800. [2])

Ogólna summa dziesięciu liczb drugiej naszej kolumny wynosi 2,160. Tymczasem summa dziesięciu liczb naszej pierwszej kolumny w Wykazie patryarchów przedpotowych podług Siedmdziesięciu wynosi 2,144. Nieznaczna ta różnica lat 16, którą łatwo wytłómaczyć tylu przyczynami zmian, zaszłych po obu stronach, nie może zaszkodzić wnioskowi naszemu o tożsamości rachunku biblijnego i rachunku chaldejskiego. Freret'owi *(loc. cit.)* przypada w udziale zaszczyt odkrycia w sarze cywilnym, napisanym przez Suidasa, tak doskonałego środka pogodzenia przedpotopowej chronologii Mojżesza z takąż chronologią Berozusa. Słusznie też uwydatniają ten sposób pogodzenia obu tekstów uczeni bibliści: X. Gainet *(La Bible sans la Bible* t. I), X. Vigouroux *(loc. cit.)* i O. Brumengo *(loc. cit.)*. Uczony redaktor *Civiltà cattolica* nie zbliża tak dalece summy liczb Mojżesza i summy liczb Berozusa, jak myśmy to uczynili, a to dla tego, że bez dostatecznego powodu powiększa pierwszą summę lat, lata oznaczające przedział czasu pomiędzy narodzeniem się Sema a potopem. Pomimo to spostrzega on, że Berozus jest bliższy owych trzech odmian w Tablicach czyli wykazach biblijnych, aniżeli te wykazy są wzajem między sobą, — i z podziwem to stwierdza mówiąc: „Tym sposobem Berozus lepiej jeszcze zgadza się z Biblią, aniżeli zgadzają się z sobą trzy waryanty tekstu biblijnego. Zgodność-to prawdziwie zadziwiająca!“ *(Loc. cit.* t. I, str. 121).

Ten wszakże tekst Berozusa, tak jak nam go tłómaczą oba komentarze Abydenesa i Polyhistora *(loc. cit.)*, tekst, odnoszący się

---

[1]) Fr. *Lenormant.* Essai de comment. des fragments cosmog. de Bérose, str. 185—217.

[2]) Ob. O. *Brumengo.* L'Impero di Babilonia e di Ninive..... vol. I, str. 115—120, vol. II, str. 523. — *Vigouroux.* La Bible et les déconvertes moder. Wyd. 3-e, t. I, str. 213.

do dziesięciu królów przedpotopowych, zawiera sary, równające się liczbie 3600 lat każdy. W ten sam sposób rozumie Mojżesz Khoren przedpotopową chronologię chaldejskiego historyka, Berozusa. Jakoż, przyjmując obliczenia Berozusa podług znaczenia wielkiego saru 3,600 lat, znów spostrzegamy zgodność babilońskiego wykazu królów przedpotopowych z wykazem biblijnym. Zręczny bardzo system utożsamiania liczb Berozusa, na drugi ten sposób obliczonych, z temi liczbami, które w Wulgacie i w tekście hebrajskim podają wiek dziesięciu patryarchów przedpotopowych w chwili, kiedy każdy z nich zostawał ojcem, przedstawia nam uczony Oppert [1]). Jakkolwiek O. Brumengo bierze na uwagę hypotezę sławnego tego oryentalisty francuskiego, uważa ją jednak za mniej rozumną, aniżeli hypoteza Fréreta *(loc. cit.* t. I, str. 123). Zdaje się więc, że nie liczby pierwszej naszej kolumny w wykazach biblijnych, ale raczej liczby trzeciej kolumny, to znaczy liczby wyrażające całość lat życia dziesięciu patryarchów przedpotopowych, można utożsamiać z sarami obejmującymi 3600 lat i uważanymi za miarę panowań dziesięciu przedpotopowych królów podług tradycyi chaldejskiej.

Ogólna summa dziesięciu liczb trzeciej naszej kolumny w chronologicznym wykazie Berozusa, tej kolumny, w której sary obejmują po 3600 lat każdy, dosięga liczby 432,000 lat. 432,000 : 50 = 8,640. Jakoż, zmieniona w ten sposób, ogólna summa chaldejska tylko o 89 lat przewyższa liczbę 8,551, będącą ogólną summą liczb, wyrażających lata całego życia dziesięciu patryarchów przedpotopowych i tworzących trzecią naszą kolumnę w wykazie Siedmdziesięciu. Różnica ta będzie jeszcze mniejsza, jeśli przyjmiemy liczby wykazu, znajdującego się w hebrajskim tekście żydowskim. Razem przeto z Nommès'em, który dla udowodnienia niniejszego założenia, nakreślił odnośną tablicę przepełnioną liczbami [2]), wnioskujemy o tożsamości liczb wykazu biblijnego i wykazu chaldejskiego ze stanowiska sarów, uważanych jako okresy czasu po 3600 lat, i porównanych z liczbami Mojżesza, dotyczącemi całego życia patryarchów.

Pozostaje nam jeszcze wyjaśnić przyczynę tego obniżenia o $^1/_{50}$, jakiemu poddać trzeba całość liczb Berozusa, aby je sprowadzić do poziomu wskazanej powyżej cyfry biblijnej. Jeśli się nie mylimy, w ten sposób wyjaśnić to można. Mojżesz i Berozus liczą każdy po jakieś 120 sarów na ogólną summę całego życia dziesięciu patryarchów przedpotopowych. Ale te sary, które i jeden i drugi uważa za godziny jednego wielkiego *nyktemeru* — średniej miary życia każdego patryarchy — rozmaicie się dzielą w Biblii i w historyi chaldejskiej. W tej ostatniej każdy sar zawiera sześć nerów po 600 lat każdy, albo po 60 sossów czyli minut, każda po 60 lat czyli sekund kosmicznych. Przeciwnie zaś, podług rachuby pisarza hebrajskiego, nery obejmują 12 lat, to znaczy $^1/_{50}$ tych lat, jakie były przyjęte w Chaldei. Mówiąc dokładniej, Berozus stosuje już do godziny podział sfery na sześćdziesiąt minut, podzielonych każda na sześć-

---

[1]) Ob. Origine commune de la chronologie cosmogonique des Chaldéens et des dates de la Genèse, w czasop. *Annales de philos. chrèt.* Marzec, 1887.

[2]) Ob. Solution simple du rapport naturel entre Moïse et Bérose, touchant la chronologie des Antédiluviens, w czasop. *Actes de la Societé philologique*, t. XII.

dziesiąt sekund [1]). Przeciwnie zaś, pisarz biblijny dzieli godzinę tylko na minuty, ale liczy ich siedmdziesiąt dwie, idąc za systemem ułamkowania jedności, który ukazywał się w etnologicznym wykazie *Księgi Rodzaju* X. (Prw. *Deuter.* XXXII, 8). Tym sposobem widzimy system dziesiętny wykluczony z systemu, stanowiącego wyłącznie dwunasto - i sześcio-działowe podziały i podpodziały okresu przyjętego przez Mojżesza, i pomimo większej starożytności dziesiętnego systemu liczenia, aniżeli systemu dwunastodziałowego [2]), musimy w tej prostocie metrycznego systemu czasu uznać dowód wysokiej starożytności. Naszem zdaniem liczby biblijne stanowią danę pierwotną, która już w zaciemnionej formie ukazuje się w Wykazie Berozusa, przynajmniej w tym wykazie, jaki nam przekazali Apollodor, Abydenes i Polyhistor. Słowem, sar Mojżeszowy oznacza 72 lata, podczas gdy sar Chaldejczyków równa się u historyków 60 razy po 60 lat czyli 3,600 lat. Stąd też Septanta podaje nam liczbę 8,551, hebrajski tekst żydowski 8,575, a hebrajski tekst samarytański 8,087, wszystkie te trzy liczby w przybliżeniu 8,640 lat, podczas gdy kapłan świątyni Bela, Berozus, podaje nam liczbę 432,000 lat.

Co się zaś tyczy dziesięciu po-potopowych patryarchów, to nie wiemy na pewno, jaki przeciąg czasu przypisywał Berozus ich królowaniu i ich życiu. Ogólna summa liczb, oznaczająca pierwszą część życia każdego z tych patryarchów, wynosi w wykazie Septanty 1270 lat. A całość wszystkich liczb lat, całych żywotów patryarchów, wynosi w tymże samym wykazie 3,976. — Liczba 1270, zmniejszona do 1260, tworzy 70 sarów po 18 lat; a liczba 3976, zredukowana do liczby 3960, dzieli się na 55 okresów po 72 lata każdy. Tym więc sposobem, podług liczb Siedmdziesięciu tłómaczy, na pierwszy okres życia każdego z dziesięciu patryarchów po-potopowych przypadałoby przecięciowo po 7 sarów 18-toletnich, a ogólna liczba lat życia wynosiłaby około $5\frac{1}{2}$ sarów czyli innych okresów życia, po 72 lata każdy. Przeciwnie zaś, u Berozusa tak samo jak i u Mojżesza, przeciętną miarę obu połów życia, przypisywanych każdemu z dziesięciu przed-potopowych patryarchów, oznacza jedyna liczba 12. Patryarchowie przedpotopowi żyli każdy przecięciowo ni mniej ni więcej, tylko jeden nyktemer cykliczny, czyli cały dzień dwunastogodzinny.

Jakież tedy wnioski wyprowadzić możemy z tych szczegółów, które nam odsłania porównanie wykazów chronologicznych Genezy z takimiż wykazami Berozusa? Oto w wykazie patryarchów przedpotopowych ogólna ilość liczb lewej kolumny zdaje się równać — nie pod względem cyfr, lecz pod względem czasu istotnie zmierzonego — całości liczb prawej kolumny. Przeciętna ilość lat całego życia każdego patryarchy stanowi jeden dzień cykliczny, zupełnie tyle, co przeciąg trwania każdego z dzieł hexameronu czyli sześciu dni stworzenia. Liczby poszczególne odnoszą się do okresów czasu, bądź naturalnych, bądź konwencyonalnych, i zdają się oznaczać

---

[1]) Ob. O pierwotnym systemie miar u Chaldeo-assyryjczyków: Recueil de trav. relatifs á la philol. et a l'archéol. égypt. et assyr. t. X. — *Aurès.* Essai sur le système metrique assyrien.

[2]) Ob. *Aurès.* Loc. cit. 151—152.

takowe, spełniając zadanie znaków ideograficznych, jakimi są np. 365 lat życia Henocha. Zaczynają też uczeni uważać cały ten system pierwotnej chronologii biblijnej jako szereg liczb, mających charakter cykliczny, znaczenie luźne, sens figuryczny, nie zaś sens właściwy, znaczenie dokładne, charakter pozytywny. Skutkiem czego Biblia nie dostarczałaby nam wcale pierwiastków naukowej chronologii czasów pierwotnych. Jeśli kiedyś poważne badania tej kwestyi sprowadzą rzeczywiście apologetykę na to pole, wówczas odrzucać ona będzie jako nieuzasdnione wszelkie zarzuty tak zwane naukowe, jakie się nieraz stawiają przeciw chronologii biblijnej w przedmiocie starożytności człowieka.

Zauważmy nadto, że najpoważniejsi, a nawet najbojaźliwsi egzegeci biblijni przyznają dziś ten sens figuryczny, to obszerne znaczenie dniom *Księgi Rodzaju*, które z pewnością noszą również charakter cykliczny, a w całości tygodnia, jaki tworzą, stanowią system chronologii kosmogonicznej. Wykazał to w sposób naukowy Fr. Lenormant w swem dziele *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose* (str. 238 nst). Chaldejczycy przechowywali tradycyę hexemeronu, czyli owych sześciu dni stworzenia, opisanych w Księdze Rodzaju, i w każdym dniu przyjmowali 12 godzin czyli wielkie sary 3600 lat. Tym sposobem każdemu *nyktemerowi* Księgi Rodzaju nadawali znaczenie 43,200 lat; a cały tydzień Genezy tworzył się ich zdaniem w ciągu 259,200 lat. Dni Mojżeszowej Genezy, z ich ranem i wieczorem, są to cykle czasu kopiowane podobnież na *nyktemerze* czyli na zwykłym dniu naturalnym, lecz podział ich nie sięga tak daleko, są one więcej zacieśnione. Sądząc z długości całego życia przedpotopowych patryarchów Mojżeszowych, porównanego z długością panowania przedpotopowych królów Berozusa, dzień Mojżeszowy, owe dwanaście godzin tekstu biblijnego, są, jakeśmy widzieli, 50-tą częścią odpowiednich okresów chaldejskich. Niezaprzeczenie zatem, jak przypuszczamy, cały przeciąg trwania hexameronu wynosi, podług Mojżesza, około 259,200/50 = 5,184 lata. Sumienna egzegeza nie pozwala odrzucać tej danej przy wyjaśnieniu biblijnych sześciu dni stworzenia, wziętych w znaczeniu właściwem. Zgodzą się wszakże wszyscy egzegeci z geologami, że dni te można rozszerzać w znaczeniu figurycznem i uważać je jako nieokreślony przeciąg czasu. Tym sposobem utrwala się system „dni-okresów“ w godzeniu objawienia z wiedzą w przedmiocie kosmogonii.

W przedmiocie historyi pierwotnej, egzegeci biblijni mogliby zastosować tęż samą zasadę, nadając liczbom chronologii biblijnej odpowiednie znaczenie figuryczne. I nie możnaby zarzucić, że Ojcowie Kościoła nie zgadzali się nigdy z tymi poglądami. Nie ich rzeczą było przewidywać to dokładne znaczenie chronologii, jakie dopiero postęp nowożytnej wiedzy mógł odsłonić późniejszym egzegetom. Nie był im też zupełnie obcy system dni-okresów, a tu jest mowa tylko o nowem jego zastosowaniu do okresu przed - i po - potopowego. Co się tyczy ściśle naukowego przedmiotu, to wyrażenia jakie Ojcowie Kościoła biorą w znaczeniu właściwem, można dziś rozumieć w znaczeniu figurycznem, jak również odwrotnie, wyrażenia a nawet całe opisy, brane przez Ojców w znaczeniu figurycznem, bywają za dni naszych słusznie tłómaczone w znaczeniu

dosłownem. Wszak św. Efrem, św. Augustyn, św. Grzegorz i wielu innych Ojców oraz dawnych komentatorów błędnie rozumiało w znaczeniu figurycznem całą prosopografię hippopotama i krokodyla, wspominanych w Księdze Joba roz. XL, XLI.

Wobec tego, cośmy powiedzieli w artykule niniejszym, pozostawiamy czytelnika naszego sędzią wygłoszonych powyżej opinii, przynajmniej dopóki nie wypowie swego zdania władza kościelna.

(O. Bourdais).

X. W. S.

PENTATEUCH. *(Autentyczność P'u).*—Mojżesz jest jednocześnie osobistością historyczną i historykiem: jako osobistość historyczna, urządził on wyjście Hebrajczyków z Egiptu, nadał im całkowite prawodawstwo i przywiódł ich aż do bram Palestyny; jako historyk, opowiedział historyę swego ludu od początku świata i szczególniejszy położył nacisk na swą własną historyę: on jest autorem Pentateuchu. Tymczasem dzisiejsza krytyka racyonalistyczna z prawdziwą zaciekłością usiłuje zatrzeć postać Mojżesza jako historyka a nawet jako osobistości historycznej; czuje ona dobrze, że gdyby się jej to zadanie powiodło, zniszczyłaby charakter religii izraelskiej i w ślad zatem zadałaby wielki cios chrystyanizmowi, albowiem, jak powiada X. de Broglie, „skutkiem ścisłej łączności, zachodzącej pomiędzy chrystyanizmem a tą religią, której zadaniem było przygotować jego przyjście, wszelka napaść na tę religię, czy to na jej nadprzyrodzony charakter, czy też na tradycyjną historyę ludu przez Boga wybranego, spada na religię Jezusa Chrystusa.“ Dziś przeto więcej niż kiedykolwiek zależy nam na tem, aby należycie uzasadnić te dwa punkta chrześcijańskiej tradycyi, t. j. że Mojżesz jest prawodawcą żydów i że Mojżesz jest historykiem ludu bożego, że jest autorem Pentateuchu. Między temi dwoma twierdzeniami zachodzi łączność ścisła, choć nie konieczna: ścisła, gdyż jeśli Mojżesz jest historykiem, to nie można zaprzeczyć, żeby nie był prawodawcą; — nie konieczna, albowiem, gdyby Mojżesz nie był historykiem, nie wynikałoby jeszcze z tego bynajmniej, aby nie był prawodawcą. Są tu przeto dwa zupełnie różne zagadnienia, jedno, dotyczące Mojżesza prawodawcy, i to omawiamy na innem miejscu (ob. art. *Mojżesz)*, drugie—Mojżesza historyka, i o tem tu mówić będziemy.

Ale przedewszystkiem pytamy, jaki jest stopień pewności *dogmatycznej* tego twierdzenia, że Pentateuch pochodzi od Mojżesza? „Teologia, powiada X. de Broglie, teologia, która w ogólności zostawia wielką swobodę sądom, dotyczącym ludzkiej autentyczności Ksiąg świętych, i zadawalnia się zazwyczaj żądaniem, aby szanowano ich kanoniczność i natchnienie, daleko surowszą okazuje się w tem, co dotyczy Ksiąg Mojżeszowych, a tradycyę, przyznającą temu patryarsze całkowity układ ksiąg, powszechnie mu przypisywanych, większość teologów uważa za semi-dogmatyczną i nie przypuszcza, aby wolno było zdanie to zmieniać. Kościół wszakże nie wypowiedział urzędownie swego zdania o tej sprawie i.... niepodobna z całą dokładnością zakreślić granicy, na którą w tej sprawie zgadza się prawowierność katolicka.“ Niektórzy pisarze z obozu katolickiego, zanadto może powiększając swobodę, jaką na tym pun-

kcie zostawia Kościół swym dzieciom, okazują od jakiegoś czasu wielką skłonność do zerwania z tradycyjnem przekonaniem, upatrującem w Mojżeszu autora Pentateuchu, uważanego bądź w swej całości, bądź też w każdej z oddzielnych swych części. Uważając zawsze Mojżesza za prawodawcę, co my uważamy za punkt dogmatyczny, dążą oni, zdaje się, do zaprzeczenia albo do częściowego przynajmniej zmniejszenia znaczenia Mojżesza, jako historyka, pomimo ścisłej łączności, jaka zachodzi pomiędzy tym punktem a poprzedzającym. Na tem polu nie wejdziemy w ślady tych pisarzy, a nie pytając, czy szczegół ten należy do wiary katolickiej lub nie, choć sami uznajemy zdanie twierdzące, stawiamy następujące na tradycyi oparte założenie: Pentateuch, wzięty w swej całości, jest dziełem Mojżesza. Założenia tego bronić tu będziemy kolejno na podstawie samego Pisma św., na podstawie Pentateuchu samarytańskiego, pomników egipskich, języka Pentateuchu, i wreszcie na podstawie dowodu z posiadania, przy sposobności którego zbadamy zarzuty, jakie stawiają racyonaliści przeciw autentyczności Pentateuchu.

I. Całe Pismo św. przemawia za Mojżeszowem pochodzeniem Pentateuchu: 1-o. Sam Pentateuch — jak wszystkie księgi święte — powinien w sobie zawierać pewne alluzye, przy których pomocy można oznaczyć jego autora; jakoż alluzye te rzeczywiście w nim się znajdują, a tym człowiekiem, którego one wskazują, jest Mojżesz. Odnośnie do *części prawodawczej* Pentateuchu nie można o tem wątpić: „Na tym punkcie, powiada X. de Broglie, sam tekst Pentateuchu jest wyraźny. Twierdzi on mianowicie, że Bóg objawił swe prawa samemu Mojżeszowi, a ten ogłosił je ludowi Izraelskiemu. — Formułą prawodawczą stale powtarzaną, urzędowym tytułem, pod którym są wypisane wszystkie prawa, zarówno prawa cywilne, jak moralne i ceremonialne, jest formuła następująca: „Rzekł Pan do Mojżesza: To powiesz synom Izraelowym.“ Gdzieindziej znów powiedziano (Exod. XXIV, 4; Deuter. XXXI, 9), że prawo ogłoszone zostało nie tylko żywym głosem, lecz że zostało także napisane przez Mojżesza. Zresztą, trudno byłoby zrozumieć, aby jakiś prawodawca nie napisał prawa, tak szczegółowo obmyślanego, jak prawo mojżeszowe; na to, żeby tego nie uczynił, trzebaby chyba, aby pisać nie umiał, przypuszczenie zaś to, jakie uczynił Wolter i jego uczniowie, dziś śmiech wywołuje na usta. — Co się zaś tyczy *historycznej części* Pentateuchu, to mnóstwo ustępów każe również przypuszczać swe pochodzenie historyczne: „W *Księdze Wyjścia* XVII, 14, powiada Vigouroux, polecił Bóg Mojżeszowi napisać,—w księdze nie jakiejkolwiek, lecz w tej, znanej księdze, jak mówi tekst hebrajski— opowiadanie o bitwie z Amalecytami, co każe przypuszczać istnienie jakiejś księgi, dotyczącej historyi Izraelitów.“ Tęż samą uwagę zamieszcza *Ks. Liczb* (XXXIII, 1, 2 etc.)

2-o. Mojżeszowe pochodzenie Pentateuchu stwierdzają wszystkie inne księgi Starego Testamentu, wszystkie bowiem czynią do niego alluzye, wszystkie go przypuszczają bądź w opowiadanych przez się wypadkach, bądź w prawach, jakie w sobie zawierają. Księgi Jozuego trudno byłoby zrozumieć bez Pentateuchu, a i sama ona wielokrotnie wspomina księgę Prawa (I, 7, 8, etc.). Również i Księga *Sędziów* przypuszcza Pentateuch, czy to na początku, gdy

przypomina zawarty w Pentateuchu rozkaz wytępienia Chananejczyków, czy w rozmowie z aniołem (II, 1, 3), która odtwarza ustępy Księgi *Wyjścia* (XXXIV, 12), *Powtórzonego Prawa* (VII, 2) i t. d. W I i w II Księdze *Królewskiej* widzimy, że czczą Boga w namiocie, podług prawa mojżeszowego, a pewien ustęp z Deuteronomium (XVIII, 3) dosłownie powtarza I Księgę Królewską (II, 13). Począwszy od III *Księgi Królewskiej*, wszystkie *Księgi historyczne* czynią wzmiankę o Pentateuchu, a sama historya też silnie go przypuszcza. Cóż w niej bowiem widzimy? Oto widzimy lud, zwracający się często ku bałwochwalstwu; dla czego wszakże porzuca on bałwochwalstwo, raz weń upadłszy? — dla tego że prawo jego jest monoteistyczne, dla tego, że posiada on dekalog i prawo mojżeszowe. Usuńcie to ostatnie, a nic nie zrozumiecie w historyi żydów; przypuście na chwilę brak prawa mojżeszowego w początkach historyi ludu żydowskiego, a zapytać będziecie musieli, czem się to działo, że lud, dążący jakby nieprzeparcie ku bałwochwalstwu, mógł w końcu wytworzyć sobie prawodawstwo, tak całkowicie różne od swych upodobań i skłonności. Historya Hebrajczyków każe przypuszczać prawo mojżeszowe, jako skałę, sterczącą ku niebu, pomimo siły, która ją ku dołowi ściąga, każe przypuszczać jakąś moc zewnętrzną, która wyciska na niej ten ciągły zwrot ku górze. Gdy zaś przebiegamy Księgi *Psalmów*, *Mądrości* i *Proroctw*, znów przychodzimy do tego samego wniosku: wszystkie one przypuszczają Pentateuch, są echem jego, dosłownie go nieraz cytują, dowodząc tym sposobem nie tylko, że żydzi dobrze znali fakta opowiedziane w Pentateuchu, ale także że samą tę księgę znali i w ciągłem mieli ją użyciu.

3-o. Co się zaś tyczy Now. Testamentu, to jakież świadectwo może być silniejsze nad owe słowa Zbawiciela do żydów: „Gdybyście wierzyli Mojżeszowi, podobnobyście y mnie wierzyli, bowiem on o mnie pisał. Lecz ieśli iego pismom nie wierzycie, iakoż moim słowom uwierzycie?“ (Jan. V, 46 — 47). Indziej znów widzimy, że Messyasz wykłada uczniom z Emmaus wszystkie odnoszące się doń pisma prorockie, począwszy od Mojżesza (Łuk. XXIV, 27 etc). Zgadza się przeto Nowy Testament ze Starym, gdy mówi, że Mojżesz pisał, i że księgi jego lud hebrajski strzegł zawsze ze czcią religijną.

II. Samo istnienie *Pentateuchu Samarytańskiego* potwierdza odległą starożytność, jeśli już nie mojżeszowe pochodzenie Pentateuchu. Pentateuch Samarytański „jest-to, powiada Vigouroux, Pentateuch pisany po hebrajsku, ale literami starożytnemi, o kształtach fenickich. Co do swej istoty jest on tym samym Pentateuchem, który się zawiera w naszej Biblii; różni się tylko brakiem archaizmów.“ Wiadomo zaś, że Samarya została ponownie zaludniona przy pomocy cudzoziemców, zwyciężonych przez Assyryjczyków, gdy izraelici uprowadzeni zostali do Niniwy, poganie ci, za swą bezbożność karą boską dotknięci, wyjednali sobie u króla assyryjskiego, aby jeden z wygnanych kapłanów powrócił do nich i nauczył ich czcić Boga. Otóż, słusznie przypuścić można, że ten właśnie kapłan przyniósł ze sobą księgę Pentateuchu. Jeśli mamy wierzyć wielu krytykom, zaprzeczającym ukazania się tego Pentateuchu po niewoli, to trudno pojąć, dlaczegoby Samarytanie mieli wówczas przy-

jąć tę księgę, napisaną w nieznanym sobie języku, i dla czego obok Pentateuchu nie przyjęli Ksiąg Prorockich.

III. Innego dowodu autentyczności Pentateuchu dostarcza nam nowożytna egiptologia. Wszystko, co Pentateuch opowiada o Egipcie z powodu pobytu tam Hebrajczyków i z powodu wyjścia ich z tego kraju, doskonale się zgadza z tym stanem Egiptu, jaki widzimy za Ramzesów; tymczasem, stan ten był bardzo różny od tego stanu, jaki miał być później, w czasach Salomona naprzykład lub w czasach proroków. Dawniej było to państwo jednolite, później zaś było ono państwem podzielonem na małe księstewka; w dawnym stanie spostrzegamy zupełne milczenie o królestwie Etyopskiem, w późniejszym zaś królestwo to się ukazuje; we wszystkich szczegółach znajdujemy tęż samą dokładność, dowodzącą, że Pentateuch jest znacznie wcześniejszy od proroków. Co się tyczy obyczajów egipskich, to znajdujemy je tu wiernie odmalowane aż do najdrobniejszych szczegółów; uderzające tego przykłady podajemy w artykułach: *Józef*. *Winnica*, *Cielec złoty*, *Plagi egipskie* i t. d. Aby być tak dokładnym w szczegółowych opisach, autor tej historyi musiał żyć sam w Egipcie z tym ludem, którego wyjście opowiada. „Ale, jak powiada Poole, skoro znaczna część Pentateuchu, mówiąca o egipskim okresie historyi Hebrajczyków i obejmująca zarówno części elohistyczne jak części jehovistyczne, należy do tak odległej starożytności, to nikt wątpić nie może, aby i cztery pierwsze (my zaś powiemy: aby wszystkie pięć) księgi mojżeszowe pochodziły co do swej istoty z tegoż samego wieku."

IV. Również i język Pentateuchu potwierdza najodleglejszą jego starożytność; spotykamy w nim bowiem archaizmy w wyrażeniach i w składni, jakich nie spotykamy w żadnej innej księdze biblijnej. Główniejsze z nich, podług Vigouroux, są następujące: 1-o Częste użycie rodzaju męskiego zamiast rodzaju żeńskiego, naprzykład w *hu'* on, zamiast *hi* ona, i w *na' ar*, młodzieniec, zamiast *na' arah*, dziewica; 2-o użycie *iod* w celu powiązania dwóch rzeczowników razem złączonych; 3-o szczególna konstrukcya trybu bezokolicznego; 4-o pewne zdania poetyczne; 5-o brak wyrazów cudzoziemskich, z wyjątkiem słów egipskich, co dowodzi, że w czasie układania Pentateuchu Hebrajczycy nie zostawali w stosunkach z Assyryjczykami i innymi ludami, jak mieli być w epoce królów.

V. Dowody powyższe przytoczyliśmy w skróceniu podług specyalnej pracy X. Vigouroux, poświęconej temu przedmiotowi. Nie wszystkie te dowody są jednakowej wartości; dowód np. wzięty z Pentateuchu Samarytańskiego nie zdaje się nam być tak *niezwyciężonym*, jak dowód oparty na stałem świadectwie Biblii; ale czy ogół tych dowodów daje nam rzeczywistą pewność? Przeczą temu wszyscy racyonaliści i—trzeba to przyznać—niektórzy katolicy, więcej śmiali niż roztropni w krytykowaniu. Co do nas, to zdaje nam się, że dowody te posiadają lub nie posiadają cechy widoczności, względnie do tego, czy się je łączy lub nie z innym dowodem, z dowodem *przedawnienia*, albo jeśli kto woli, z dowodem *posiadania*. Przypuśćmy naprzykład, że Pentateuch, dotychczas nikomu nieznany, albo tak, jak wiele innych książek zagubiony, odnalazł się dziś i należy oznaczyć mu autora i czas jego powstania. W takim wypadku na podstawie wyżej wspomnianych dowodów możnaby z pe-

wną quasi-pewnością zawnioskować, że księgi te pochodzą od Mojżesza; wszelako, nie mielibyśmy pewności dokładnej z powodu argumentów, jakieby nam przedstawiła inna przeciwna nam szkoła i któreby w nas budziły pewne wątpliwości. W rzeczywistości wszakże nie tak się stawia pytanie, i o tem właśnie zanadto często się zapomina. W istocie bowiem, od niepamiętnych czasów posiadamy Pentateuch, a posiadamy go jako pochodzący od Mojżesza. *Posiadanie zaś samo wystarcza za tytuł.* Myśmy przejęli Pentateuch od żydów; oni sami, jak daleko sięgają ich dzieje, nie wiedzą o żadnym proteście przeciw mojżeszowemu pochodzeniu tej księgi, co byłoby rzeczą wprost niezrozumiałą, gdyby Pentateuch nie pochodził od Mojżesza; wszelkie zatem mamy prawo utrzymywać, że Pentateuch pochodzi od Mojżesza. A tymczasem, po dwudziestu przeszło wiekach posiadania przychodzą nowi krytycy i powiadają: Ależ dowiedzcie nam, że Pentateuch pochodzi od Mojżesza! Znajdujemy się w tem samem położeniu, w jakiem znalazł-by się niejeden właściciel, do którego po wielu wiekach posiadania majątku przez jego przodków, przyszedł-by kto i powiedział: ależ udowodnij, że ten majątek do ciebie należy a nie do mnie! Mamy tu wszelkie prawo odpowiedzieć racyonalistom: wyście naprzód udowodnić powinni, że Pentateuch nie pochodzi od Mojżesza. W ogień więc, panowie krytycy, udowodnijcie nam naprzód swe założenie!

Stając na tem stanowisku, jesteśmy niezwyciężeni; żeby bowiem obalić nasze założenie, na tylu wiekach oparte, nie dość okazać, że to lub owo, ten lub ów urywek Pentateuchu, albo nawet że cały Pentateuch — ściśle biorąc — mógłby nie pochodzić od Mojżesza; moglibyśmy odpowiedzieć na to: być może, ale w rzeczywistości on pochodzi od Mojżesza. Nie dość byłoby także udowodnić, gdyby to było możliwe, że ten lub ów wypadek, opowiedziany w Pentateuchu, wydaje się nieprawdopodobnym; odpowiedzielibyśmy wówczas: To co prawdziwe może czasem nie być prawdopodobne, ten atoli fakt jest prawdziwy, autentyczny, wiemy zaś o tem dla tego, że posiadamy Pentateuch. Nie wystarczałoby nawet wznosić sztuczne systemy, które, przybrane we wszystkie pozory wiedzy i we wszelki artyzm wymowy, mógłby się z ludzkiego punktu widzenia wydawać więcej prawdopodobnym, aniżeli system mojżeszowego pochodzenia Pentateuchu; i wówczas jeszcze moglibyśmy odrzec: to nie wystarcza! gdybyście-to wy odkryli Pentateuch i gdybyście-to wy nam go przynieśli, i gdyby tu szło tylko o krytykę samą i o wyszukanie, kto może być jego autorem, teorya wasza mogłaby na nas zrobić wrażenie,—a nawet przypuśćmy, jeśli chcecie, że mogłaby między nami zjednać sobie zwolenników. Atoli, powtarzamy raz jeszcze, nie tak przedstawia się ta sprawa: myśmy zawsze posiadali Pentateuch, jako pochodzący od Mojżesza, a żeby zburzyć tę wiarę tradycyjną, trzeba czegoś więcej, aniżeli zręcznych hypotez, czegoś więcej, aniżeli prawdopodobieństw: trzeba dowodów pewnych, niezwyciężonych, a wy nam ich nie dajecie!

Skoro przecież posiadanie tradycyjne zniszczyć można tylko dowodami przekonywającymi, to, aby uzupełnić ten argument *posiadania*, trzeba nam okazać, że dowody, jakie przytaczają racyonaliści na poparcie swego systemu, wcale nie są przekonywające. Wiadomo, że wszystkie teorye, jakie wymyślili krytycy odnośnie do

Pentateuchu, w gruncie rzeczy sprowadzić się dają do następującego systemu: Pentateuch powinien być uważany jako zbiór urywków z rozmaitych epok czasu, przerobionych i mniej lub więcej dobrze złączonych w jedną epokę, którą można odnieść aż do czasu powrotu z niewoli. Dowody, stawiane zazwyczaj na poparcie tej hypotezy, dają się sprowadzić do trzech następujących, które kolejno odpierać będziemy:

1-o. Główny swój argument biorą racyonaliści z różnicy imion Boga w Pentateuchu: począwszy mianowicie od 6-go rozdziału Księgi Wyjścia, Bóg nazywany bywa bez różnicy *Elohim* albo *Jehovah;* ale w całej Księdze Rodzaju bywają całe ustępy, w których znajduje się wyłącznie *Elohim*, a są znów inne, gdzie Bóg nazywa się tylko *Jehovah*. Stąd racyonaliści wyprowadzają wniosek, że Księgę Rodzaju przypisać należy co najmniej dwom autorom, i że tradycya, przypisująca ją Mojżeszowi, jest apokryficzna. Żeby wniosek racyonalistowskich krytyków był uzasadniony, potrzeba-by było, aby imię Jehowy było nieznane zupełnie za czasów Mojżesza; wówczas miałoby się słuszność odmawiać mu urywków jehowistycznych; ale w rzeczywistości, podług słów Księgi Wyjścia, Mojżeszowi-to właśnie objawił się Bóg, jako *Jehovah* (ob. ten artykuł). Jeśli zaś idzie o wyjaśnienie tej różnicy pomiędzy ustępami jehovistycznymi a elohistycznymi, to można je wyjaśnić albo przypuszczając, że Mojżesz miał pod ręką i wciągnął do Pentateuchu dokumenty dawniejsze, w których Bóg nazywał się *Elohim*, albo też zwracając uwagę na to, że Bóg nazywa się *Elohim* wogóle wtedy, gdy bywa przedstawiany jako Bóg wszechświata, a *Jehovah*, gdy mówi się o Nim jako o Bogu, któremu cześć oddają Hebreowie. W każdym jednak razie, absolutnie rzecz-to niemożliwa,—pomijając ustępy elohistyczne, które są najliczniejsze, — uczynić z nich cośkolwiek, coby było podobne do jakiejś logicznie przeprowadzonej historyi. Wreszcie, możemy zapytać, za jakie — czy za elohistyczne czy też za jehowistyczne—uważać należy owe liczne urywki Pentateuchu, w których obydwa te imiona Boże razem bywają wspominane?

2-o Przypuszczają jeszcze rzeczeni krytycy, że mogą zaprzeczyć autentyczności Pentateuchu, opierając się na pewnych odnajdywanych w nim rzekomo sprzecznościach; sprzeczności te, ich zdaniem, możnaby wytłómaczyć wielością autorów, którzyby ten sam wypadek na rozmaity sposób opowiadali. — Zgodnie z tem, cośmy wyżej powiedzieli, aby ten argument miał jakiekolwiek przeciw nam znaczenie, trzeba-by żeby racyonaliści stwierdzili istnienie sprzeczności w sposób nie tylko prawdopodobny, ale najzupełniej i absolutnie pewny. Tymczasem sprzeczności te mniemane tak łatwo pogodzić się dają, że nie mają za sobą nawet pozoru prawdopodobieństwa. Tak np. zarzucają nam tego rodzaju fakta: Jakób idzie do Mezopotamii, w jednem miejscu (Genesis XXVII, 46 nst.), aby szukać żony, w innem miejscu (Gen. XXVII, 41—45 nst.), aby uciec od gniewu Ezawa; bogactwa Jakóba w jednem miejscu (XXXI, 4—48) są przypisywane błogosławieństwu bożemu, a w innem (XXX, 25—43)—przemysłowi patryarchy; Józef sprzedany jest przez braci, tu Izmaelitom (XXXVII, 25), tam znów Madyanitom (w. 28); niewolnik żydowski powinien otrzymać wolność, tu po sześciu latach służby (Exod. XXI, 1—6), tam znów w czasie roku jubileuszowego

(Levit. XXV, 39 — 41). Nie trzeba wielkiej bystrości umysłu, aby dojrzeć, że są to wszystko rzeczy, które się wzajem godzą, nie zaś które się sobie sprzeciwiają: ucieczka Jakóba miała dwie różne pobudki; bogactwo jego spowodowała jego zręczność, ale tej błogosławił Pan Bóg; Madyanici Józefa byli tak samo Izmaelitami, jak np. Bawarczycy są Niemcami; wreszcie, jeśli niewolnik żydowski nie miał służyć dłużej nad lat sześć, to nadto służył mu przywilej odzyskania wolności przed tym jeszcze czasem, jeśli wypadał rok jubileuszowy. Tego samego mniej więcej rodzaju są wszystkie inne sprzeczności, wymyślone przez racyonalistów, i z takąż samą łatwością rozwiązać je można; jednakże zatrzymywać się dłużej nad niemi nie warto.

3-o. Wreszcie, pewne wypadki analogiczne, które się w epoce patryarchów wielokrotnie powtarzały, są z tego powodu wielokrotnie opowiedziane w Biblii, a racyonaliści sądzili, że w tem powtarzaniu się opowiadań mogą upatrywać dowód istnienia wielu dokumentów, zszytych razem w jedną całość. I tu również łatwa odpowiedź: dla czegóżby nie miało być kilku analogicznych opowiadań, skoro zdarzyło się kilka analogicznych wypadków? Czyż mogliby naprzykład udowodnić krytycy, że Sara nie była dwa razy uwiedziona, raz w Egipcie, drugi raz w Gerarze (*Gen.* XII, XX)?— że Abimelech nie zawarł umowy naprzód z Abrahamem, a później z Izaakiem (XXI, XXVI)? — że Bóg nie mógł dwa razy zesłać żydom przepiórek na pustyni, albo że nie mógł dwa razy wyprowadzić wody ze skały (*Exod.* XVI, XVII; *Niem.* XI, XX)? Oczywiście racyonaliści niczego dowieść nie mogą, i niema co się wahać z wyborem pomiędzy ich gołosłownemi hypotetycznemi twierdzeniami, a opowiadaniem tylowiekowego Pentateuchu.

Tym sposobem przeto, na nic się nie zdały zarzuty racyonalistów przeciw autentyczności Pentateuchu... Nie, źle mówię, przyniosły one tę korzyść, że stwierdziły jeden raz więcej jego autentyczność. Trzeba bowiem przyznać, że silnie stać musi założenie, aby się oprzeć tak wielkim i—przyznajmy to—tak zręcznym napaściom. Tymczasem, założenie katolickie pomimo wszystkiego opiera się i trwa dalej. I owszem, cóż widzimy po stronie naszych przeciwników? Oto, systemy ich ustawicznie się zmieniają, i śmieliby się sami racyonaliści, gdyby kto chciał wskrzeszać jakąś teoryę ich poprzedników. I w rzeczy samej, zgadzają się oni tylko w tem jednem, że zaprzeczają autentyczności Pentateuchu, a zgodność ta ich na tym punkcie jest zanadto zupełna, aby nie budziła podejrzenia, zwłaszcza wobec tej ich niezgody również zupełnej, gdy idzie o wypracowanie jakiejś teoryi pozytywnej i ułożenie historyi powstania Pentateuchu. Nie mamy potrzeby wchodzić tu w szczegóły tych teoryi: zajęliśmy tu tylko stanowisko obronne: nie mniej jednak na zakończenie musimy zauważyć, jak pięknem potwierdzeniem autentyczności Pentateuchu jest ta niezgodność racyonalistów, gdy idzie im o wyjaśnienie jego pochodzenia po za Mojżeszem, niezgodność tak głęboka, że jeden i ten sam ustęp Pentateuchu, badany *wewnętrznie* przez pięciu różnych racyonalistów, bywa przez nich odnoszony do pięciu różnych epok czasu, przedzielonych wielu długimi wiekami! Jeśli krytyka wewnętrzna daje rezultaty tak naukowe, postąpiłaby sprawiedliwiej a jednocześnie i umiarkowaniej,

gdyby nie gardziła świadectwami zewnętrznemi: te bowiem przynajmniej nigdy się nie zmieniały i jednogłośnie oświadczyły, że Pentateuch pochodzi od Mojżesza.

(Ob. *Vigouroux.* Bible et déconvertes, *passim*, zwłaszcza t. II; Manuel bibl. t. I; Les livres saints et la critique rationaliste, t. II i III; *De Broglie.* Annales de philosophie chrétienne 1886; *Schoebel.* Démonstration de l'autenticité de la Genèse etc.; *Welte.* Nachmosaisches im Pentateuch beleuchtet. *Prw.* Pentateuch w *Biblii* Lethielleux'go. *(Duplessy).*

X. W. S.

PESSYMIZM. *Pessymizmem* nazywamy teoryę, która utrzymuje, że summa złego we wszechświecie jest większa, niż summa dobrego. W art. *Opatrzność* dowodzimy, że złe jest tylko przypadkiem na ziemi, że świat, jakkolwiek nie jest najlepszym z tych, jakie Bóg stworzyć był mocen, posiada wszakże pewną doskonałość, odpowiednią do natury składających go istot, i że dobro panuje na nim wszędzie, nawet tam, gdzie spotyka się złe; wyłożymy tu zatem i postaramy się odeprzeć główniejsze argumenta, na których się wspiera pessymizm.

I. Że błąd ten szczególny wyznawany przez święte księgi buddyjskie, mógł znaleźć na Zachodzie swych poetów, jak Leopardi i Goethe, zrozumieć łatwo, bo dusza poety może tak żywo odczuwać boleści życia, iż świat wydaje się jej być tylko łez padołem; ale co trudno zrozumieć, to, że błąd ten stał się podstawą całego systemu filozoficznego, który się narzucił dzisiejszemu wiekowi, i zaczął stanowić tło jego ogólne. Istnieje cała szkoła pessymistyczna, która zwolennikami swymi zapełnia Niemcy, czyni wielkie postępy w Rossyi, a której przedstawiciele: Schopenhauer i Hartmann, liczą się do najbardziej ulubionych filozofów wieku.

Pessymiści opierają swoją doktrynę na pewnych zasadach *à priori* wziętych i na faktach doświadczalnych.

Zgodnie z zasadami Kanta, rozróżniają w rzeczach tego świata to, co nazywają *numen* i to co nazywają *fenomen*. *Numen* jest-to stała i nieświadoma sobie podstawa, istniejąca pod objawami zewnętrznymi, *fenomen* zaś jest-to objaw zewnętrzny, przejściowy i nam się dostrzegać dający. Numen, zdaniem Schopenhauera, jest-to podstawa wszechrzeczy, jest-to ślepa jakaś wola, która wszystkie jestestwa pobudza do działania, jak instynkt pobudza do działania zwierzęta. Hartmann znów mniema, że wola ta nie jest ślepa, gdyż wszystkie zjawiska we wszechświecie następują po sobie podług pewnych praw dziwnie logicznych, tylko że, jeśli ta wola ma zrozumienie tego, czego chce, to zrozumienie to jest nieświadome siebie. Stąd pochodzi tytuł głównego jego dzieła: *Filozofia nieświadomego.* Jakkolwiek jest zresztą, wola ta uprzedmiotowia się, to znaczy, że okazuje się w istnieniu zjawisk, wytwarzając jestestwa materyalne i osobniki obdarzone świadomością. Wszystkie te zatem jestestwa, mają za wspólną podstawę wolę. Noga twoja jest wolą chodzenia, ręka twoja jest wolą chwytania, życie twoje jest wolą życia, — wszystko ze świadomością.

Ponieważ zaś wszystkie znane nam jestestwa są-to poprostu chcenia, ponieważ nadto wszelkie chcenie, w przekonaniu pessymi-

stów, jest pewnym wysiłkiem, a wszelki wysiłek jest bolesny, przeto boleść jest podstawą wszelkich znanych nam istnień, a summa złego przewyższa summę dobrego. Niemniej jednak przypuszcza Hartmann, że świat jest możliwie najlepszy, albowiem jest on możliwie najdoskonalszem urzeczywistnieniem absolutu; ale to urzeczywistnienie jest z konieczności tak niedoskonałe, że summa naszych nieszczęść znacznie przewyższa summę naszych przyjemności, jakkolwiekby one były pozytywne i prawdziwe. Jest-to wprawdzie pessymizm umiarkowany, ale zawsze pessymizm.

Dla udowodnienia swych wniosków, powołują się pessymiści na doświadczenie. Prawda, że człowiek lubi życie i chociaż cierpi, podoba w niem sobie, — ale pomieszanie to i te oscylacye od przyjemności do boleści i od boleści do przyjemności wyjaśniają ukrytą jakąś i stałą walkę woli absolutnej z wolą siebie samej świadomą. Jest-to jakoby jakiś wybieg woli absolutnej, która chce, abyśmy kochali życie, i daje nam złudzenie przyjemności; jest-to jakieś ocknienie się woli świadomej siebie, które nam daje niesmak istnienia i odsłania nam w niem nieszczęścia zanadto rzeczywiste. Zresztą, by dowieść drogą doświadczenia, iż rzeczywistą podstawą istnienia jest zło, Hartmann przeprowadził mnóstwo obliczeń, które wszystkie prowadzą go nieodwołalnie do tego wniosku, że summa złego przewyższa summę dobrego. Podajemy je tu w streszczeniu.

Dobra uważane powszechnie za największe i najpożądańsze na świecie, jak zdrowie, młodość, dobrobyt, nie dają się nawet odczuć tym, którzy je posiadają. Posiadanie ich zatem nie jest dobrem, podczas gdy brak ich stanowi złe bardzo przykre. Niema przyjemności, któraby nie była połączona z jakąś boleścią. Przyjemności picia towarzyszy pragnienie, a przyjemności jedzenia — uczucie głodu. Wreszcie, jeśli się porówna doznawane przyjemności z boleściami, jakie je równoważą, łatwo się będzie przekonać, że potrzebna olbrzymia ilość przyjemności, aby te mogły zrównoważyć towarzyszące im cierpienia. Porównajcie męczarnie głodu i pragnienia z zadowoleniem pochodzącem z picia i jedzenia. „Jeśli się chcecie, powiada Schopenhauer, w mgnieniu oka o tem przekonać, porównajcie wrażenie zwierzęcia, które pożera inne zwierzę, z wrażeniem tego, które zostaje pożarte.

Cała ta teorya, jak widać, jest wręcz przeciwna nauce chrześcijańskiej i zdrowemu rozsądkowi. My, chrześcijanie, powiadamy, że Bóg nas stwarza ze swej dobroci i dla naszego dobra; przeciwnie zaś absolutna wola pessymizmu nie może nam dać istnienia osobistego, nie pogrążając nas tem samem w zło i cierpienie. Z tego wynika, że moralność pessymistyczna dążyć musi do urzeczywistnienia ideału absolutnie przeciwnego ideałowi moralności chrześcijańskiej. Obowiązkiem chrześcijanina jest zgadzać swą wolę z wolą bożą, dążyć do doskonałości, rozwijając i podnosząc wszystkie władze, jakie otrzymał od swego Stwórcy, i osiągnąć tym sposobem życie wieczne. Celem zaś pessymizmu będzie zniszczenie wszystkiego co istnieje i walka przeciw dążnościom do życia absolutnego. Trzeba więc, aby we wszystkich świadomych siebie wolach pragnienie nieposiadania życia stanęło na miejscu pragnienia życia. Gdy wszystkie świadome siebie wole powiedzą jednozgodnie: „Nie chcemy żyć wcale,“ wówczas wola absolutna, która tylko w tych wo-

lach może się uprzedmiotowiać, powie nieświadomie: „Nie chcę żyć więcej.“ Wówczas świat bezpowrotnie zostanie unicestwiony, złe na zawsze zniszczone, a my wszyscy posiądziemy szczęśliwość w śmierci. Hartmann skreślił nawet warunki, jakie ludzkość powinna wypełniać, by dojść do tego wyniku przez pośrednictwo tego, co nazywa *samobójstwem kosmicznem*. Zdaje się, że zwolennicy pessymizmu tworzą nietylko szkołę, posiadającą swe ceremonje i praktyki tajemne, ale nadto czynnie pracują nad urzeczywistnieniem warunków *samobójstwa kosmicznego*.

II. **Odparcie**. Zbyteczna-to rzecz, coprawda, odpierać teorye, które się widocznie sprzeciwiają rozumowi i zdrowemu rozsądkowi. Dowody pessymizmu *à priori* sprowadzają się do trzech następujących twierdzeń: 1-o. Byt absolutny jest podstawą istnienia wszystkich bytów przypadkowych. 2-o. Byt absolutny jest wolą bez świadomości siebie, a istnienia przypadkowe są aktem tej woli. 3-o. Wszelki akt woli jest wysiłkiem bolesnym. Wszystkie te trzy twierdzenia są błędne. Z tych dwa pierwsze odpieramy w art. *Bóg*, *Stworzenie*, *Opatrzność*, *Panteizm*, gdzie dowodzimy, że Bóg różny jest od stworzeń, i że jest z istoty swej wolny i rozumny. Trzecie zaś twierdzenie jako zasadę ogólną stawia to, co sprawdza się w pewnych tylko aktach woli, w których z przykrością się na coś zgadzamy z powodu pobudek, jakie nas skłaniają w kierunku przeciwnym; ale gdy działamy bez tych sprzeczności wewnętrznych, wówczas chcemy bez wysiłku i bez boleści. Tym więc sposobem upadają wszystkie części tego sztucznego rusztowania myśli.

Nie można też przyjąć owych dowodów na doświadczeniu opartych, którymi pessymiści mniemają dowieść, że summa naszych cierpień jest większa, aniżeli summa naszych przyjemności. Zauważmy tylko przedewszystkiem, że podług zasad pessymizmu, nie powinnoby być w życiu naszem żadnej przyjemności, gdyż wszystko w niem jest wysiłkiem, a skutkiem tego wszystko powinnoby być bolesne. Dodajmy nadto, że w obrachowaniach swych pessymiści biorą na uwagę same tylko zmysłowe dobra i cierpienia, pomijają zaś wszystkie dobra porządku moralnego, które są nieskończenie od tamtych wyższe. Człowiek cnotliwy chce raczej cierpieć, aniżeli swych obowiązków nie spełnić, a w przykrem dla siebie wypełnieniu obowiązków doświadcza tak silnej radości wewnętrznej, iż nie oddałby jej za wszystkie przyjemności zmysłowe. A cóż dopiero powiedzieć o dobrach życia przyszłego, których się spodziewa i których jakoby przedsmaku doznaje już tu na ziemi w szczęściu kochania Boga.

Nawet biorąc na uwagę same tylko cierpienia i przyjemności zmysłowe, należało na to zapytanie: „*czy życie warto cierpień życia?*“ odpowiedzieć, że tłem naszego istnienia są raczej wrażenia przyjemne, a ciepienia w niem są tylko chwilowemi przypadłościami. Jeśli człowiek nawyka do dobrobytu, to nawyka również do niewygód i cierpień; u większości jestestw przejściowo tylko istnieją głód, pragnienie i uczucie innych potrzeb życiowych, a odczuwać się one dają dlatego, aby nas zbliżyć ku temu dobru, w którem z kolei znajdziemy przyjemność. Wreszcie, jeśli sarna, którą lew pożera, cierpi nieskończenie więcej, aniżeli lew doznaje przyjemności, to cierpienia jej trwają krótko, a tę odrobinę cierpień obficie wynagradzają całe lata życia szczęśliwego.

A zatem, już nawet same tylko dobra zmysłowe życia bardzo są warte trudów życia.

Zresztą, jakkolwiek się ta rzecz przedstawia, to z chwilą, kiedy posiadamy duszę duchową, kiedy mamy przed sobą obowiązki i zadania nieśmiertelne, z chwilą kiedy Bóg nie jest żadną brutalną i tyrańską siłą, lecz sprawiedliwym i świętym Panem, z największą odrazą musimy odrzucić moralność pessymistowską, gdyż nie można zmysłowych cierpień tego życia stawiać narówni z wartością obowiązku, z ceną cnoty i z radościami wieczności.

(J. M. A. Vacant).

X. W. S.

PEWNOŚĆ. „Czy jest co prawdziwego na świecie?“ zapytywali współcześni Sokratesowi sofiści, a niezadługo po nich mawiał ojciec sceptyków, Pyrron, że jeśli istnieje jaka prawda pod słońcem, to ją poznać można z wszelką pewnością. Z kolei znów nominaliści XIV w., zwolennicy Occam'a i Gabryela Biel'a, zapytywali, czy, jeśli można poznać prawdę, to czy można ją wyrazić bez żadnego przeinaczenia jej w mowie, będącej myśli ludzkiej tłómaczem?

Każde z tych zapytań zawiera w sobie zaprzeczenie pewności, a zaprzeczenie pewności jest wywróceniem wszelkich prawd porządku przyrodzonego. Ponieważ zaś podobało się Bogu połączyć porządek nadprzyrodzony z porządkiem przyrodzonym, przeto odrzucenie prawd porządku przyrodzonego czyni niemożliwem wszelkie udowodnienie prawd objawionych, wszelką apologię religii. Dlatego też Kościół potępił *sceptycyzm*, który zaprzecza pewności, a potępił go jako błąd, nie dający się pogodzić z wiarą chrześcijańską, a mianowicie z głoszeniem Ewangelii, z przyjmowaniem Sakramentów św., z wykonywaniem jurysdykcyi kościelnej i z widzialnością Kościoła.

Przeciw tego rodzaju przeciwnikom pewności postaramy się w artykule niniejszym udowodnić: 1-o istnienie prawdy; 2-o możliwość jej poznania; 3-o autentyczne źródła prawdy; 4-o stan umysłowy w posiadaniu prawdy, czyli pewność, jej rodzaje i jej sprawdzian; 5-o wreszcie bezsilność zarzutów sceptyków, gardzących filozofią chrześcijańską.

I. „Wszyscy ludzie posiadają z natury swej pragnienie wiedzy,“ powiada Arystoteles na początku swej Metafizyki. Tymczasem zaś, „wiedzieć, dodaje św. Tomasz z Akwinu, jest-to znać przyczynę rzeczy poznanej,“ *(scire est causam rei cognoscere);* „jest-to poznać z pewnością,“ *(scientia est certa rei cognitio);* wiedzieć „jest-to uzasadnić z pewnością, iż rzecz jakaś powinna być tak, a nie może być inaczej;“ *(quod contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere; ideo oportet, ut id quod scitur, non possit aliter se habere)* [1]). Doktór anielski szuka dowodów tego naturalnego pragnienia wiedzy, które we wszystkich znajduje się ludziach, i wskazuje trzy dowody następujące: Wszelkie jestestwo z natury swej pragnie tego, co je dopełnia. Tak np. materya dąży do formy; pojętność nasza rozumowa, która jest *w mocy (in potentia)* stania się wszystkiem, i która wprowadza się w wykonanie czyli *w czyn (in actum)*

[1]) Comment. in Analyt. post., lib. II, lect. 4.

tylko przez wiedzę, dąży do uzupełnienia się przez nią. Rzecz każda nietylko dąży do uzupełnienia się, ale nadto do działania; tymczasem, właściwem człowiekowi działaniem jest wyrabianie swego rozumu przez nabywanie wiedzy. Każda rzecz wreszcie dąży do połączenia się ze swym pierwiastkiem; rozum więc ludzki, który jest rozumem częściowym i niedoskonałym, dąży do zjednoczenia się ze swym pierwiastkiem czyli z samem źródłem prawdy, będącem jednocześnie jego ostatnią i najwyższą szczęśliwością, *et in hoc ultima hominis felicitas consistit* [1]). Dlatego to właśnie człowiek z natury swej pragnie wiedzy. Tymczasem zaś, pragnienie naturalne nie może być próżnem, *naturale desiderium nequit esse inane* [2]). Stąd łatwo wyciągnąć następujący wniosek: To, co prawdziwe, istnieje. Naturalne bowiem pragnienie wiedzy, znajdujące się w każdym człowieku, posiada swój przedmiot i cel; przypuszcza ono w podmiocie istnienie władz, koniecznych do ich poznania; jest-to fakt, że te władze wchodzą w wykonanie, że rozum nasz w pewnem znaczeniu może się stać wszystkiem; jest-to fakt, że oświeca on naszą czynność i poprzedza takową; jest-to fakt, wreszcie, że w nabywaniu i w posiadaniu prawdy znajduje on swe najwyższe szczęście.

Pomijając prawdę *essencyalną*, istotową, która jest taką niezależnie od naszego poznania, jak również prawdę *oznaczoną*, którą nasz język wypowiada, ograniczamy się w artykule niniejszym na stwierdzeniu istnienia prawdy *intellektualnej*, czyli rozumowej, która, według pięknego określenia św. Tomasza, jest pewnem „zrównaniem rozumu z przedmiotem poznanym," *adaequatio rei et intellectus*. Akt umysłu naszego pojmuje rzeczy tak, jak one są, *apprehendit res ut sunt* [3]). To pojmowanie, to chwytanie, jakiego dokonywa umysł ludzki, nie może mieć za przedmiot nicości. Ten ruch poszukiwania przypuszcza pewien kres, który, przedstawiony w umyśle, jest tem co *prawdziwe*. Istotnie, gdyby nie istniało żadne jestestwo, ani świat, ani ja, ani Bóg, wówczas nie byłoby żadnej prawdy, ale skoro istnieje jakiś byt, istnieje prawda. Zaprzeczenie wszelkiej prawdy nie może się dziać bez pewnej sprzeczności, gdyż zdanie to: „niema żadnej prawdy," przeczy przypuszczalnie swej zawartości. Kto je wypowiada, nadużywa ludzkiego słowa i nie przypisuje sobie nawet rzeczywistości jakiejś mgły myślącej, boć i mgła ma swoją prawdę. „Nie przyjmować nic prawdziwego, znaczy tyle co stawać na poziomie roślin, powiada św. Tomasz [4]), boć nawet dzikie zwierzęta mają w swym życiowym pierwiastku pewne określone pojęcia." Trzeba zatem zawnioskować, że istnieje prawda umysłowa, polegająca na prawdzie essencyonalnej, mającej swe źródło w Bogu, który jest absolutną prawdą.

II. „Niepodobna, powiada Arystoteles [5]), aby jedna rzecz jednocześnie była i nie była; i z powodu właśnie tej niemożliwości uznaliśmy naszą zasadę, jako zasadę *per excellentiam pewną*.

---

[1]) *Metaph.* lib. I, lect. 1.
[2]) Summa theol. p. I, qu. 75, a. 6.
[3]) Summa theol. p. I, qu. 17, a. 2.
[4]) *Metaph.* lib. IV, lect. 3: „Qui nihil suscipit quasi determinate verum, in nullo videtur differe á plantis, quia etiam bruta animalia habent determinatas conceptiones.
[5]) *Metaph.* lib. IV.

W tem też znajduje się źródło sprzeczności. „Chcieć tej zasady dowieść, znaczyłoby składać dowód nieuctwa i nie umieć rozróżnić tego, co potrzebuje udowodnienia, od tego, co go nie potrzebuje [1]).

Przypuściwszy niemożliwość pewności, wielu z tego, że prawda jest i że umysł nasz może jej — dobrowolnie czy niedobrowolnie — nie znać, z tego, że błąd jest możliwy i że można być chwiejnym między dwoma przeciwnymi sądami, wielu, powiadam, wyprowadziło z tego wniosek, że *powątpiewanie* jest stanem umysłu bardzo uprawnionym. *Pewnością* nazywamy stan umysłu, w którym rozum nasz przylega do jakiegoś znanego nam przedmiotu bez żadnej obawy omylenia się i bez żadnego niebezpieczeństwa błędu.“ Jest-to spokojne posiadanie prawdy. *Opinia* może być bardzo prawdziwą, może ona panować, może mnóstwo umysłów podbijać, ale nie wyklucza ani obawy zgodzenia się na jakiś błąd materyalny, ani też złudzenia posiadania niedostatecznej pobudki swego sądu. Jeśli pobudka ta jest tej natury, iż zdolna wymódz przyzwolenie ze strony człowieka poważnego, mówi się wówczas, że opinia ta jest *prawdopodobna*. Atoli zdarza się czasem, że człowiek poważny może podzielać opinię nieprawdopodobną, a nawet błędną, gdyż opinia póki nie jest pewną, nie wyklucza ani obawy ani niebezpieczeństwa błędu.

Pewność przeto jest-to pełne i spokojne posiadanie prawdy, jest-to odpoczynek i radość ducha w poznawaniu rzeczy.

Czy zaś taka pewność, w takich warunkach pojmowana, jest możliwa? Sceptycy temu zaprzeczają. Musimy tu więc dać naprzód pobieżny przegląd sceptycyzmu i treściwe odparcie tego błędu.

III. Nieraz brano za jedno sceptyka i sofistę. Ale niesłusznie. Właściwie mówiąc, sofiści nie są sceptykami. Prawda, że filozofia ich toruje drogę do sceptycyzmu, ale nie wyznają oni niemożliwości pewności. Ograniczają się tylko do jakiejś negatywnej krytyki rozmaitych opinii i odznaczają się umiejętnością twierdzenia za i przeciw o jednym i tym samym przedmiocie. Pyrron, który pierwszy w Grecyi stawiał powątpiewanie, jako system filozoficzny (ok. r. 360 przed Chr.), powiada o szkole sceptycznej i o szkole megarycznej co następuje: „Pyta się ona, jak są urządzone wszystkie rzeczy i jakie stanowisko zająć względem nich człowiek powinien? Jedni mówią, że istnieje prawda absolutna, inni przeczą temu, każdy podaje swe argumenta, a te argumenta wszystkie licha warte. Cóż czynić?“ — Pyrron odpowiada: Wstrzymywać się, ἐπέχειν [2]); nic nie orzekać; nie twierdzić o jednem więcej niż o drugiem, a przytem wstrzymywaniu się zachować spokój i pogardę ducha, ἀταραξία.

Można powiedzieć, że Pyrron przygotował uczniów epikurejczykom i stoikom, ale nie wytworzył szkoły. Jako uczniów jego przytaczają, po Timonie *sillografu* czyli satyryku, bezpośrednim jego uczniu, Nausiphanesa z Teos i Filona z Aten, aż wreszcie przychodzą do Enezydema z Krety, który w pierwszym wieku po Chrystusie naucza w Alexandryi.

---

[1]) *Metaph.* lib. IV.
[2]) Diog. Laert. lib. IX.

Czyż mamy powiedzieć, że sceptycyzm w epoce Chrystusa nie spustoszył wielu bardzo umysłów? I owszem, przeciwnie. Dawny dogmatyzm akademii średniej otworzył narozszerz wrota powątpiewaniu, wstrząsając pewnością zmysłowego poznawania. Akademia, założona przez Arcezylasa (299—241 przed Chr.), zaprzeczała możliwości wiedzy, *negabat esse quidquam quod sciri posset* [1]), i niepozwalała czegokolwiek twierdzić.

W sławnem poselstwie filozofów, którzy ok. r. 155 przed Chr. przybyli z Aten do Rzymu w sprawie miasta Orope, a także by przynieść z powrotem pewne wiadomości o filozofii, znajdował się Karneades z Cyreny. Miał on ze sobą perypatetyka Krytolausa i stoika Dyogenesa. Otóż ci znaleźli w Rzymie samych tylko miłośników filozofii, ale nie wytworzyli tam żadnego filozofa. Karneades ten był bardzo wyrobiony w sztuce mówienia i bardzo zjadliwy w krytykowaniu stoików, *nihil percipi aut comprehendi ullo modo posse affirmabat* [2]).

Akademia czwarta z Filonem z Laryssy na czele (87 przed Chr.) i akademia piąta i ostatnia z Antyochem z Askalonu (63 przed Chr.) cofnęły się nieco przed przepaścią sceptycyzmu i usiłowały powrócić do dogmatów dawnej akademii. Ale niebawem Enezydem miał założyć w Alexandryi szkołę sceptyczną, która przetrwała lat trzysta. Miał też uczniów swych w Rzymie, między innymi owego Favorinusa z Arles, który za panowania Hadryana uczył sofistyki w Rzymie. Był on tak gorliwym zwolennikiem Pyrrona, że zaprzeczał istnienia ciał. Być może nawet, iż owo pytanie jakie postawił Piłat Chrystusowi: „co jest prawda?“ było echem sceptycznych zasad, jakie ten człowiek sobie przyswoił.

Enezydem w ośmiu księgach swych *Rozumowań Pyrrona* napada na logikę, fizykę czyli fizyologię, moralność, probabilizm akademii, znaczenie znaków i mowy; dzieło to wszakże prawie całkowicie zaginęło. Drobne urywki jego przechował Sextus empiricus, lekarz, nauczyciel i pisarz, sceptyk, który działał w Rzymie za panowania Antonina.

Cała teorya dawnego sceptycyzmu zamyka się w nauce obu tych sceptyków, i trzeba przyznać, że bardzo jest słaba. Spierają się ci ludzie o wartość słów i mowy, wymyślają rozmaite kruczki na podstawie omyłek zmysłów; domagają się jakiegoś sprawdzianu dla rozumu ludzkiego, jak gdyby ten rozum nie był sam dla siebie prawidłem, i jak gdyby nie był obowiązany przedewszystkiem sam siebie zwracać i naprawiać. Filozofowie ci przeczą, aby istniały rzeczy tak jasne, iżby nie potrzebowały ani określeń, ani udowodnień, i kończą nareszcie wnioskiem, że trzeba *się wstrzymywać* i okazywać obojętność wobec prawdy. Sextus empiricus streszcza cały swój sceptycyzm w czterech wierszach, przypisywanych Xenophanesowi i przytaczanych pomiędzy urywkami z dzieł tego poety - filozofa: „Nikt nigdy nie wiedział i z pewnością wiedzieć nie będzie, co ja mówię o bogach i o wszechświecie. A gdyby nawet można było o tem powiedzieć coś bardzo prawdziwego i pewnego, to jednak nie dałoby się tego dokonać z zupełną pewnością; we wszystkich rzeczach przeważa

[1]) *Cicero.* Acad. post. I, 12.
[2]) *Cicero.* Acad. prior. II, 9.

opinia“ [1]). Te to prawdopodobnie wiersze były powodem, że Galenus, Sextus empiricus, Eusebiusz Stobaeus, Dyogenes z Laerty i Plutarch zaliczyli do rzędu sceptyków tego Xenofanesa z Kolofonu, który przecież wyznawał teologię daleko wyższą, aniżeli teologia Homera.

Plaga sceptycyzmu nie znikła z widnokręgu świata filozoficznego w epoce św. Augustyna, Boecyusza, św. Anzelma i św. Tomasza. W dyalogach swych św. Augustyn przez trzy księgi dowodzi *przeciw akademikom*, że mędrzec nie może się zgodzić z tymi, co utrzymują, że wszystko na świecie jest niejasne i że nic wiedzieć nie można z zupełną pewnością. Św. Tomasz w swych komentarzach na Metafizykę Arystotelesa wykazuje niemądrość sceptycyzmu, który zaprzecza najpierwszych zasad. Z góry też w niwecz obraca powątpiewanie Kartezyusza, uważane za podstawę dogmatycznego twierdzenia, gdy z pewną dozą ironii mówi: „Podobne postępowanie równa się postępowaniu człowieka, który chcąc łowić ptactwo, naprzód je rozpędza, a później za niem goni; im bardziej je ściga, tem bardziej się ono odeń oddala“ [2]). Pomimo to jednak niejaki Mikołaj d'Outricourt głosił zwątpienie w paryskiej Sorbonie. W 1348 roku Stolica Apostolska potępiła następujące punkta, których on nauczał: „Żadnej pewności mieć nie można o rzeczywistości rzeczy z ich przyrodzonych przypadkowości. Z żadnej jakiejkolwiek danej nie można wnosić o widoczności pierwszej zasady. Nie mamy pewności o widoczności jakiejkolwiek substancyi materyalnej. Jedyną zasadą widoczną jest pierwsza zasada wiary [3]).

O nowożytnych sceptykach mało tu mamy do powiedzenia: o Montaigne'u, Charron'ie, La Motte-le-Vayer'ym i Bayle'm. Te smutne i strapione dusze gorszą się sprzecznościami i niepewnościami, jakie panują między ludźmi. Lubią z całą powagą powtarzać: „Cóż ja wiem?“ I to po szesnastu wiekach chrystyanizmu! Ale ponieważ ci panowie w zwątpieniu szukają tylko „wygodnego wezgłowia“ dla siebie, przeto nie można ich traktować poważnie. Inaczej się rzecz ma z Paskal'em, Danielem Huet'em, Kartezyuszem, Malebranche'm i Lamennaisem, którzy są szczerze zniechęceni do tego, co nazywają *niemocą rozumu*, i którzy poszukują albo jakiegoś lekarstwa w wierze, albo też nowej jakiej metody wynalezienia „niewzruszonej opoki pewności.“ Uczony sceptycyzm Bayle'go dostarcza swemu twórcy zabawnego widowiska. Dla tej zmienności charakteru wszystkie opinie, nawet manicheizm, mają coś dobrego w sobie. Tak samo sądzili przed Bayle'm Katarowie i Albigensi. Hobbes i Lock próbowali drogą doświadczenia wznieść budowę poznawania. Dawid Hume (1711—1776) starał się udowodnić, że wszyscy ci źle rozumowali, a to z tego względu, że, jak powiada, zasada przyczynowości nie ma żadnego znaczenia metafizycznego. Tylko z jakiegoś nałogu, z instynktu przyrodzonego, z jakiegoś przesądu przypuszczamy jakiś związek *przyczynowy* pomiędzy dwoma *po sobie idącemi* zjawiskami, ale związek ten, jak powiada Hume, wcale nie istnieje, i nie mamy żadnego prawa twierdzić, że

---

[1]) *Mullach.* Fragm. philos. graec. poes. vol. str. 103.
[2]) Metaph. lib. IV, lect. 3.
[3]) *Denzinger.* Enchirid. str. 156.

pojęcia, idee, mają swój własny przedmiot, albo że przypadkowości mają swą substancyę, albo skutki swoje przyczyny. Ten rodzaj sceptycyzmu unicestwiał wszystkie wyniki wiedzy i nad wszystkiem stawiał znak zapytania.

Napaść, wykonywana oddawna na metafizykę, nabrała prawdziwie groźnych rozmiarów w krytycyzmie Emmanuela Kanta (1714—1804). Już nieraz powiedziano, że Kant jest „odwrotną stroną“ Sokratesa. Ten stosuje do sofistyki proces dyalektyczny, który utrzymuje zachwiane podstawy metafizyki; Kant, przeciwnie, przy pomocy błędnej dyalektyki wywraca wszelką metafizykę. Pod pozorem zapewnienia naszemu poznawaniu najzupełniejszej *czystości*, niweczy doświadczenie i przenosi rozum do pewnego porządku, który nazywa *transcendentalnym*, gdzie rozum ten ma się wyrabiać sam na sobie, rozwijać się sam przez się i przez abstrakcyę czyli oderwanie się od wszelkiego przedmiotu. Jest-to *rozum czysty*. Kant zatem z błędnego jakiegoś aprioryzmu wyprowadza *czyste* formy ludzkiej myśli, *czyste* pojęcia, które się mają stosować do zmysłowych *intuicyi* i do idei, które się nam ukazują o nas samych, o świecie, o Bogu. W każdym razie jednak, przedmiot sam w sobie, *das Ding an sich*, uchyla się od naszej świadomości; w gruncie rzeczy osobnik, poznający sam siebie, jest tylko szeregiem zjawisk kolejno po sobie idących czyli *stanów świadomości*, które żadnej nie wymagają podstawy substancyalnej, żadnej przedmiotowej rzeczywistości. Bóg jest tylko *postulatem*, utrzymywanym pod względem formy dla wygody prawa moralnego. Śmieje się też Kant z syllogizmu; nie zna on scholastyków, a jeszcze mniej zna Kościół katolicki. Dziś po stuletniem swem trwaniu sceptycyzm ten nie osłabł, ale pochłania jeszcze liczne ofiary nietylko już w Niemczech, dzięki najznakomitszym uczniom Kanta, dzięki Fichte'mu, Schelling'owi i Heglowi, ale nawet we Francyi, gdzie wbrew powszechnemu rozdrażnieniu przeciw Niemcom, kantyzm bywa podziśdzień wykładany w rządowych szkołach publicznych i nagradzany w dziełach przedstawianych akademiom [1]).

IV. Zanim przejdziemy do wykładu głównych założeń, jakie zdrowa filozofia przeciwstawia przeczeniom sceptycyzmu, nie będzie od rzeczy podać tu ogólne odparcie bądź sceptycyzmu w ogólności, bądź też główniejszych argumentów, jakie zwolennicy tego błędu przytaczać zwykli.

Powątpiewanie jest nietylko błędem, ale nadto pogwałceniem obowiązku, i mamy wszelkie prawo uczynić zeń *kwestyę sumieniową*. Boć w rzeczywistości, sumienie moralne czuje się głęboko zranionem, gdy rozumna jakaś istota podaje w wątpliwość istnienie i szanowanie rodziców, istnienie Boga i obowiązki stąd wypływające, istnienie podobnych nam ludzi i obowiązki, jakie względem nich mamy w rodzinie, w społeczeństwie świeckiem, w społeczeństwie kościelnem. Podawać zaś w wątpliwość te obowiązki znaczyłoby to unicestwiać cnoty i występki, na miejsce życia uczciwego stawiać pod mianem *wstrzymywania się* i *ataraksyi*, — najbardziej grzeszną obojętność i najbezwstydniejsze samolubstwo.

---

[1]) Taki los szczęśliwy spotkał mianowicie dzieło generalnego inspektora szkół wyższych, Liard'a' p. t. *La science positive et la métaphisique.*

Będąc niezgodnym z życiem moralnem, sceptycyzm stanowi proste przeciwieństwo do natury rozumnej. Przedewszystkiem, sceptyk nie może przyznać się do błędu, nie wpadając tem samem w sprzeczność najbardziej oburzającą. Skoro bowiem niema nic prawdziwego, nic pewnego, to pocóż chcecie mnie przekonać, że powątpiewanie wasze jest prawdą? Sceptyk w życiu praktycznem, chcąc być logicznym, nie może ani mówić, ani się poruszać, ani się posilać, ani zasypiać, ani swoim nieszczęściom zaradzać i t. d. i t. d., *wstrzymywanie się* bowiem czyli bezwzględna nieruchomość winna być jedynym stanem sceptyka. Z drugiej strony znów, skoro nic niema, ani podmiotu, ani przedmiotu, ani rzeczywistego stosunku pomiędzy jednym a drugim, to w jakim-że celu, to jakim-że sposobem władze nasze wejdą w wykonanie? Na szczęście, natura nie znosi żadnego pogwałcenia i najuporczywszych sceptyków popycha do działania.

Wspomnijmy wreszcie wielokrotne wyroki potępienia, którymi dotknięty został sceptycyzm i które każą stosować doń miano nauki heretyckiej. W 1840 r. Stolica Święta nakazała strassburskiemu professorowi, Bautain, podpisać pewną ilość zdań, między któremi było zdanie następujące: rozum może z zupełną pewnością udowodnić istnienie Boga. Tejże samej rękojmi uległości dla nauki prawdziwej żądano w 1855 r. od Bonnetty'ego, głównego redaktora czasopisma *Annales de philosophie chrétienne*. Konstytucya *Gravissimas inter*, wydana przez Piusa IX w 1862 r., w następujących wyrazach broni praw rozumu przeciw austryackiemu księdzu Frohschammer'owi: „Rozum ludzki, jakkolwiek przyćmiony grzechem pierwszego człowieka, nie został jednak zupełnie zgaszony; może on postrzegać, rozumieć i udowadniać mnóstwo prawd, jak np. istnienie Boga, Jego naturę i przymioty, opierając to dowodzenie na argumentach, zaczerpniętych z własnych swoich pierwiastków.“ Wreszcie, Sobór Watykański z r. 1870 orzekł i postanowił następującą zasadę: „Jeśliby kto mówił, że Bóg jedyny i prawdziwy, Pan nasz i Stwórca, nie może być z zupełną pewnością poznany naturalnem światłem rozumu ludzkiego przy pomocy rzeczy stworzonych, niech będzie wyklęty.“

Pomimo to wszystko sceptycy próbują się bronić, mówiąc:

1-o. „Sceptycyzm jest nie do zwalczenia, a zatem nie jest on ani błędem ani herezyą.“ Przyznajemy, że jest on nie do zwalczenia drogą rozumowania gdyż nie dopuszcza żadnej zasady rozumu. Ale najboleśniejszem dlań odparciem jest właśnie to odparcie, jakie sam sobie przeciwstawia, nie mogąc nic twierdzić o sobie bez jakiejś sprzeczności. Wyliczyliśmy słabą tylko cząstkę tych następstw, jakie sceptycyzm za sobą pociąga.

2-o. Powiadają dalej sceptycy: „Wobec tego mnóstwa systemów, opinii, sprzeczności, najmądrzej postępuje ten, kto nic nie twierdzi.“ Tak więc, wobec zbliżającej się śmiertelnej choroby najmądrzej postąpi ten, kto żadnych środków zaradczych przedsiębrać nie będzie! I owszem, właśnie trzeba stwierdzać zasady, aby rozróżnić pomiędzy prawdą a błędem, i aby do jedności i prawdy przywieść rozmaitość opinii. Tymczasem, powątpiewanie żadnego nie podaje środka na rozmaitość opinii; powiększa tylko zamęt w umysłach; a zatem trzeba się starać wyjść raczej z powątpiewania, aniżeli się w nie dobrowolnie wprowadzać.

Rozmaitym odcieniom sceptyków dają zazwyczaj następujące odpowiedzi:

1-o. Akademikom, uznającym samo tylko prawdopodobieństwo: O tyle tylko możecie oznaczyć to, co prawdopodobne, co ma taki lub inny stopień prawdopodobieństwa, o ile w sądzie waszym o rzeczach przyjmiecie jakiś punkt stały i nieruchomy czyli pewność. Jeśli zaś coś twierdzicie, to w praktyce przyjmujecie pewność, którą w teoryi odrzucacie, jesteście zatem sami ze sobą w sprzeczności.

2-o. Enezydemowi oraz jego *rozumowaniom pyrroneńskim* odpowiadamy: Żądacie, aby do rozumu zastosowano jakiś sprawdzian, jakieś prawidło, któreby naprawiało i hamowało jego sądy, żądacie aby udowodniono prawomocność tego sprawdzianu. Otóż, każde wasze wymaganie okazuje, że to pożądane przez was prawidło już wynalezione i że działa doskonale. Rozum-to właśnie jest tym sprawdzianem, on bowiem tworzy *pierwsze zasady*, nieomylne prawidło wszystkich naszych sądów. Wymagacie udowodnienia prawomocności rozumu, ale ze swej strony przyjmijcie naprzód *uprzednie dane*, konieczne i wcześniejsze od wszelkiego rozumowania, jakiemi są: podmiot poznający, przedmiot mający być poznanym, wzajemny stosunek tych obudwu rzeczy do siebie, zasadę przeciwieństwa i zasadę przyczynowości. Inaczej, wszelka rozprawa będzie niemożliwa.—Odmawiacie wartości znakom, określeniom, rozumowaniom, ale wszak same wasze zaprzeczenia są znakami, mającymi pewne znaczenie, są słowami, będącemi wyrobem życiowego aktu rozumu. Słowa te w pewnem znaczeniu zawierają pewną *rozumową postać* przedmiotu, pojętego przez rozum, następnie pod obsłoną dźwięku przesyłają tę postać innym umysłom. Ponieważ posługujecie się słowami, przeto zgadzacie się na tę przesyłkę pierwiastku umysłowego. Wobec mnóstwa opinii, jakie na obozy dzielą uczonych, artystów, lekarzy, żeglarzy i t. d., zanadto lekkomyślnie wygłaszacie waszą zasadę *wstrzymywania się*, gdyż ostatecznie rozum zawsze bierze górę. Najrozumniejsza ze wszystkich opinii pozostaje panią pola walki i zwycięzko narzuca się innym [1]).

3-o. Kartezyuszowi i subjektywistom wszystkich odcieni odpowiadamy: Jakże więc, odrzucacie oczywistość zmysłów, a uciekacie się do prawdziwości boskiej, jako do ostatniej ucieczki pewności! Prawda, że w porządku *ontologicznym* rozum boski jest prawdą *najpierwszą*, ale inaczej jest w porządku *logicznym*, podług którego poznawanie nasze rodzi się nie w Bogu, ale w naszym własnym umyśle. W tym porządku rzeczy pierwsze miejsce zajmuje natura rzeczy materyalnych; od poznania tych rzeczy zaczyna się ich rozumienie. A przeto, odwoływanie się wasze do prawdziwości bożej jest poprostu *błędnem kołem* rozumowania; stąd też i ów znany wniosek: *myślę, więc jestem*, nie jest ani pierwszy, ani najpewniejszy dla każdego, kto logicznie myśli [2]).

4-o. Sceptykom, powołującym się na objawienie, jako na środek ustalenia pewności prawd naturalnych, dostatecznie już odpowiedzieli papieże i sobory, że takie postępowanie jest nielogiczne.

---

[1]) Odnośnie do nauk Enezydema ob. *Scepticisme p. Emila Saisset*, str. 69—235.
[2]) *Descartes.* Les principes, cz. I, n. 7.

5-o. Dawidowi Hume'owi i nowo-kantystom, zaprzeczającym zasady przyczynowości, odpowiada się w ten sposób: Nie wy, lecz już Enezydem pierwszy podniósł zarzuty przeciw istnieniu przyczyn. Powiedział on bowiem: żadna rzecz nie może spowodować innej rzeczy ani wielu innych rzeczy; ani materyalne nie może się wytworzyć z materyalnego, ani niematerialne z niematerialnego i t. d. i t. d. Ale przeczą wam stale rozum i doświadczenie. Odczuwamy w nas samych jakoby jakiś akt świadomości bezpośredniej, działalność naszego *ja* nie tylko przy spełnianiu czynów wewnętrznych, ale także przy ruchach zewnętrznych. To nasze *ja* jest przyczyną ruchów maszynisty, którego ręka naciska klapę przy maszynie; para skutkiem swej siły elastycznej przez pośrednictwo całego szeregu przyrządów porusza koło obrotowe, a to w ruch wprawia całą maszyneryę. Ktoby pomiędzy tymi motorami w ruch wprawionymi zaprzeczał istnienia stosunku przyczyny do skutku, ten zaprzeczałby oczywistości. Co więcej, rozum nasz pojmuje byt jako czynny i skuteczny; doszedłszy do pojęć *przyczyny i skutku*, wyrabiamy sobie pierwsze zasady i prawdy przyczynowości, jako to: niema skutku bez przyczyny; nic nie jest przyczyną samego siebie; z niczego nic się nie tworzy i t. d., które-to prawdy są wyższe od doświadczenia, są *à priori* i opierają się na podstawie przedmiotowej.

6-o. Kant w *Krytyce czystego rozumu* powiedział: Dawid Hume całkowicie popadł w sceptycyzm, skoro spostrzegł, że to co uważano za aksyomat, było tylko złudzeniem rozumu.“ Zabawnie jest patrzeć, jak Kant chce być lekarzem Hume'a i jak zamyśla o wyleczeniu go ze sceptycyzmu. Wszak ten ojciec krytycyzmu, Kant, sam wpada w sceptycyzm, gdy twierdzi, że nic z tego wszystkiego, co pochodzi z doświadczenia, nie może uważać za pewne, a do przedmiotów może tylko stosować formy rozumowe i intuicye *czyste*. Jest-to ślepiec, *który* stosuje barwy do jakichś pewnych powierzchni,—sztukator, który zamiast urabiać formy podług przedmiotów, przedmioty te siłą wtłacza w formy. Pozostawcie zatem osobnik poznający poprostu tylko osobnikiem poznającym, przyjmującym prawdę w siebie, a nie żądajcie, aby fabrykował jakieś *kategorye*, *syntetyczne sądy à priori*, jakieś *formy konieczne*, które nie mają żadnej podstawy w rzeczywistości i nie wytrzymują krytyki metafizycznej. Bo czyż-to nie jest wywracanie metafizyki i logiki takie np. mówienie z jednej strony, że poznanie rozumowe jest niemożebne, a z drugiej, że czysty rozum rozwiązał zagadnienie o poznawaniu rzeczy,—że trzeba się postawić po za wszelkiemi danemi doświadczalnemi, i że trzeba w doświadczeniu szukać materyału tego wszystkiego, co się ukazuje na zewnątrz;—że to co poszczególne, co przypadkowe, nie zawiera w sobie nic powszechnego, nic koniecznego, i że osobnik poznający, który przecież jest szczegółowy i przypadkowy, zawiera w sobie najogólniejsze formy ludzkiej myśli,—że rozum *teoretyczny* nie może udowodnić istnienia Boga, i że rozum *praktyczny* usilnie domaga się tego istnienia, wówczas gdy przecież oba te rozumy są tylko jednym i tym samym rozumem, zwróconym do rozmaitych przedmiotów. Oto jest szereg sprzeczności, których nigdy nie zdołają zatrzeć najbardziej nawet pojednawczy współcześni neo-kantyści.

Słowem, sceptycyzm jest błędem i herezyą, zarówno przeciwną rozumowi jak moralności, zarówno kruchą w podstawach jak opłakaną w następstwach. Wnioskujemy zatem podawnemu, że można poznać prawdę z zupełną pewnością, to znaczy z całkowitem przyzwoleniem umysłu, który wyłącza wszelką obawę i wszelkie niebezpieczeństwo błędu.

V. Św. Tomasz z Akw. w ten sposób określa pewność: skłanianie się umysłu ku jednemu, *determinatio intellectus ad unum* [1]). Uzupełnia zaś określenie to, mówiąc, że wola nakazuje umysłowi, *voluntas intellectui imperat.* W tym przeto stanie umysłu, który nazywamy pewnością, trzeba rozróżnić dwa pierwiastki: pierwiastek umysłowy i pierwiastek woli, *certitudo duobus consistit: in evidentia... et in adhaesione firma.* Pierwszy z tych dwóch pierwiastków nie dopuszcza żadnych stopni, a wszelkie pewności są zawsze pod względem umysłowym jednakowe. Ale inaczej się rzecz przedstawia ze strony woli. Pobudka skłaniania się umysłu może być różna, stąd też różne bywają *stopnie* tego skłaniania się umysłu i *rozmaite* rodzaje czyli *gatunki* pewności. Podstawą tej gatunkowej różnicy pewności znajduje się w *naturze połączenia*, zachodzącego pomiędzy prawdą a przedmiotem przez umysł pojętym. Rozróżniamy zaś połączenie metafizyczne, połączenie fizyczne i połączenie czysto moralne. W pierwszym razie rzecz musi być z konieczności tak a nie inaczej jak się nam przedstawia, w drugim — sprzeciwiałoby się to prawom natury, gdyby rzecz była inaczej aniżeli ją pojmujemy, w trzecim wreszcie razie, byłoby rzeczą bardzo trudną, ale nie bezwzględnie niemożliwą, aby przedmiot był inaczej, aniżeli jest poznany.

Możliwa rzecz zatem, że w umyśle naszym istnieje *trojaki gatunek* pewności, a mianowicie, pewność *metafizyczna*, pewność *fizyczna* i pewność *moralna*, a w każdej z nich pobudki skłaniania się umysłu nie są jednakowe, lecz rozmaitego porządku. Ktoby za pewne uznawał te tylko rzeczy, którym przeciwne rzeczy są *metafizycznie niemożliwe*, a do rzędu *prawdopodobieństw* odnosiłby np. czy to pewność jasności dziennej w godzinach południowych, czy też prawdomówność świadka, gotowego śmiercią stwierdzić to, o czem świadczy, słusznie uważać-by go można za człowieka pozbawionego zmysłów. — Boć rzeczywiście, prawa natury fizycznej i prawa natury moralnej trzeba uważać jako prawa stałe, trwanie których i prawidłowy rozwój wyłączają wszelką obawę czegoś przeciwnego i przedstawiają prawdziwą pewność. Mądrość Stwórcy nie uczyniła ich ani metafizycznie absolutnemi, ani absolutnie niezmiennemi, lecz uczyniła je *stałemi*, a to wystarcza, aby wypełnienie się ich było pewne.

Jednakże, nie można powiedzieć, aby w każdym gatunku pewności wszystkie pobudki, jakie powodują owo skłanianie się czyli przyzwolenie umysłu, były jednakowego znaczenia. Konieczność bezwzględna czyli metafizyczna, aby rzecz jakaś była tak i aby nie mogła być inaczej, jest pobudką zgodzenia się umysłu, przewyższającą wszelkie inne pobudki przyrodzone. Konieczność zaś hypotetyczna, jaką sprowadzają prawa natury, przewyższa konieczność

[1]) III *Sent.* Dist. 23, qu. 2, Sol. 3, adm.

ograniczoną i czysto względną, jaka krępuje czynniki wolną wolą obdarzone. Tutaj mówimy tylko o pobudkach skłaniania się umysłu, należących do porządku przyrodzonego, „w pewnych bowiem razach, powiada św. Tomasz, nie zniewala do zgodzenia się ani widoczność idei lub zasad, ani nieubłagana siła wniosków, lecz za wpływem woli umysł się skłania pod działaniem pobudki jakiejś, która mu się wydaje dobrą, pożyteczną, rozumną, wiarogodną“ [1]). Gdy idzie o prawdy objawione, wówczas owo skłonienie się umysłu, wywołane natchnieniem i pomocą łaski boskiej, nie tylko wyłącza wszelką wątpliwość i niebezpieczeństwo błędu, mogące wyniknąć ze stosunku umysłu do przedmiotu niewidocznego, lecz w bezpieczeństwie i sile przewyższa wszelką inną pewność. „Rzeczy przez Boga nam objawione nie dla tego uznajemy za prawdziwe, że prawdziwość ich odsłonić nam może rozum przyrodzony, lecz ze względu na powagę Boga samego, który je nam objawia, i który ani sam siebie ani nas omylić nie może“ [2]). „A przeto, wnioskuje Pius IX, niema nic na świecie tak pewnego, jak wiara nasza, — nic, coby było tak dalece zapewnione, tak czcigodne i na bardziej niewzruszonych zasadach oparte“ [3]).

VI. Teraz zadaniem naszem będzie sięgnąć do źródeł prawdziwego poznawania i oznaczyć, jakie są przyczyny pewności.

We wszystkich rzeczach istnieje pewien pierwiastek rozumowy, stanowiący ich istotę, ich piękność, ich prawdę. Ta prawda, która jest w rzeczach, pobudza w istotach rozumnych pewne naturalne pragnienie poznania i podnieca władze nasze do działania. Zmysłowe właściwości przedmiotów zewnętrznych wprawiają w ruch zmysły nasze, a po tem przedwstępnem działaniu zmysłów akt umysłowy staje się możliwym. Umysł nasz tak jest skłonny do urabiania sobie pierwszych zasad, że zdaje się je posiadać już wówczas, gdy rozum daje pierwsze znaki życia. Rękojmią i podporą tego pierwszego poznawania jest pewność zasady pierwszej. Takiego właśnie zdania jest św. Tomasz, gdy mówi: „Wszelkie poznanie gatunkowe pochodzi z jakiegoś poznania bardzo pewnego, w przedmiocie którego wszelki błąd jest niemożliwy: takiem jest poznanie pierwszych zasad ogólnych, pod któremi stawiamy wszystkie nasze poznania i podług których uznajemy to wszystko, co jest prawdziwe, a odrzucamy to wszystko co błędne [4]).

Z wszelką tedy pewnością i bez żadnego wahania wykonywamy przyrodzone nasze władze poznawania, nasze zmysły, świadomość siebie, rozum, i odnosimy je do właściwego im przedmiotu nie już jako źle dorobione narzędzia, lecz przeciwnie, jako arcydzieła dokładności, jako niezawodne środki nabycia pewnych wiadomości. Pomiędzy władzami naszemi a prawdą, znajdującą się w rzeczach, zachodzi pewna łączność, pewne naturalne przystosowanie. Władze nasze, czy je nazwiemy ze świętym Augustynem posłami, *nuntii*, czy je uważać będziemy jako *świadków* wiernych, zawsze posiadają pewną przyrodzoną prawdziwość. Materyalnem stwierdzeniem tego,

---

[1]) *De Verit.* qu. 14 a. 1.
[2]) Conc. Vatic. C. 3 *de Fide.*
[3]) Constit. *Omipluribus*, 1864 r.
[4]) De Veritat. qu. 16 a. 2.

że zmysły nas nie mylą, jest cały, od najdawniejszych czasów jednakowo stosowany porządek czynów ludzkich. Podobieństwo bowiem postępowania w zakresie sztuk i rzemiosł, środki zaradcze, obmyślane przeciw rozmaitym nieszczęściom, narzędzia, rozmaitym ludziom służące, jedne i też same usiłowania, podejmowane dla osiągnięcia jednych i tych samych rezultatów, — wszystko to dowodzi, że od początku rodu ludzkiego miewał człowiek też same postrzeżenia świata zewnętrznego.

Wszelako przecież, ażeby władze naszego poznawania dokładnie uchwyciły swój przedmiot i dały nam wiadomości pewne, trzeba koniecznie, aby je stosowano w pożądanych warunkach. Tak więc 1-o *odnośnie do zmysłów*, trzeba koniecznie, aby władze rzeczone nie znajdowały żadnej przeszkody ani w organie zmysłów ani w otoczeniu; aby przez czas pewien umieszczano się w odpowiedniej odległości i aby nad jednym zmysłem czuwał drugi lub wiele innych; 2-o *odnośnie do świadomości*, trzeba koniecznie dobrze stwierdzonego stanu czuwania, zupełnego posiadania samego siebie, uwagi, która w cichem badaniu siebie chwyta akty wewnętrzne; 3-o *odnośnie do rozumu*, który chwyta istotę rzeczy, który pojmuje idee, który się zastanawia, analizuje, sądzi i rozumuje, trzeba uważnej ciszy wewnętrznej pracy, trzeba jasności intuicyi, trzeba wyrażeń dokładnych, określeń odpowiednich i zdrowych rozumowań. „Wnioski wówczas są pewne, powiada św. Tomasz, gdy przesłanki są pewne“ [1]).

Zasadnicze to założenie zdrowej filozofii jest wręcz przeciwne sceptycyzmowi pyrroneńskiemu. To też począwszy od narodzin sceptycyzmu aż do dni naszych zawsze napadano na nie.

1. „Z góry przypuszczacie, powiadają nam sceptycy, prawdziwość naszych władz poznawania, ale ich nie udowadniacie.“ — Ale nie mamy potrzeby udowadniać tego, co jest wcześniejsze od wszelkiego udowadniania; my tylko stwierdzamy pewien stosunek, pewne przystosowanie, pewne *porównanie*, zachodzące pomiędzy naszemi władzami a właściwym ich przedmiotem. *Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili.* Stwierdzamy, że pewne rzeczy zewnętrzne zaprowadzają zmianę w naszych zmysłach; *exterius immutativum est, quod per se a sensu percipitur.* Zewnętrzna ta rzeczywistość, która modyfikuje nasze zmysły, jest gatunkowo różna, i na tej właśnie podstawie przypisujemy sobie pięć zmysłów zewnętrznych. *Secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur.* Zmysł chwyta przedmiot tak, jak on jest, *sensus apprehendit rem ut est.* Gdyby władze nasze były z przeznaczenia swego narzędziami wprowadzania w błąd człowieka, wówczas błąd i złudzenie byłoby stanem naszym zwykłym, a te wyrazy nie miałyby wówczas żadnego znaczenia.

2. „Dopóki ściśle nie udowodnicie prawdziwości naszych zmysłów, dopóty sceptyk ma prawo podawać je w wątpliwość.“ — Stosując to rozumowanie do patrzenia, do słyszenia i do wszystkich wogóle działań życiowych, dopóty nie miałoby się prawa ani widzieć, ani słyszeć, ani żyć, pókiby się nie zanalizowało mechanizmu oka, ucha i każdego innego objawu życiowego. Taki *fakt pierwotny*, jak prawdziwość władz naszych, my go tylko stwierdzamy, my go

[1]) De Veritat. qu. 1 a. 1.

sprawdzamy, mamy prawo o nim twierdzić. Ściśle naukowe udowodnienie tej prawdziwości jest możliwe jako wynik wiedzy antropologicznej, nigdy zaś jako jej początek.

3. „Własności zmysłowe: barwa, dźwięk, twardość, zapach, smak, nie są własnościami przedmiotowemi, lecz czysto podmiotowemi. Zmysły zatem przynoszą nam złudzenie.“ — Powszechnie zgadzają się na to, że własności zmysłowe nie są czysto podmiotowe, lecz że przyczynę swą i początek mają w przedmiocie, a gatunkowość swą — w środowisku i w organie zmysłu. Rezultaty psycho-fizyki nie wystarczają na to, aby w każdym gatunku wrażenia można było zakreślić dokładną granicę tego, co pochodzi od podmiotu, i tego co pochodzi od przedmiotu.

4. „Ograniczony nasz umysł nie może być nieomylnym nawet w zasadach pierwszych.“ – Ograniczony nasz umysł pozostaje w pewnej analogii do rozumu bożego, jak się to mówi w Teodycei. Jest on zdolny do pojmowania prawdy, natury rzeczy, powszechności, konieczności, absolutu. Pierwsze zasady widzi w świetle oczywistości i nieprzeparcie do nich przylega; jeśli mu się zdarzy kiedy być skrępowanym i ubezwładnionym wśród zawieruchy, spowodowanej w duszy przez namiętności, będzie on może tworzył sądy nieprawdziwe, ale nie opuści nigdy zasad pierwszych. Przy pomocy-to tego słabego światła rozumu, które Boecyusz za Cyceronem nazywa *igniculus mentis* [1]) i przy pomocy Boga obejmie on panowanie nad całą duszą.

5. „W obecnym stanie człowieka wola jest skłonna do złego, a przeto i umysł podległy jest wątpliwościom i błędom.“—Nie jest prawdą, aby celem, do którego z natury swej dąży wola, było zło; i owszem, wola z natury swej dąży raczej do dobrego, czy to rzeczywistego, czy pozornego. Przedmiotem zaś, do którego z natury swej dąży rozum, jest prawda. Prawda, postrzeżona w świetle oczywistości, pociąga za sobą przyzwolenie umysłu, a wyklucza wszelkie powątpiewanie i niebezpieczeństwo błędu. Prawda, ze umysł ludzki jest ograniczony, ale ograniczoność ta zawiera w sobie tylko negatywną jakąś niewiedzę, nie zaś skłonność do błędu. Teologowie jednozgodnie utrzymują, że w nadprzyrodzonem świetle wiary nasza ograniczona władza poznawania jest *nieomylna*. Przymiotnik ten stosuje św. Tomasz także do władzy zasad pierwszych, *habitus primorum principiorum*. Zdarzyć się może jednakże, iż rozum pod wpływem woli uważa za prawdziwe to co jest błędne, za dobre to, co jest złe. A przecież nawet pod tym wpływem woli nie przestaje on być nieomylnym w odniesieniu do zasad pierwszych. Cały podstęp ze strony woli polega na tem, że ona przeszkadza rozumowi doprowadzić przedmiot swego sądu do tej jasności, jaka płynie z zasad pierwszych i jaka nigdy całkowicie w człowieku nie gaśnie. Możnaby może znaleść pewne umysły, opierające się widoczności i trwające w swych przekonaniach. Przyczyny tego stanu umysłowego szukać trzeba albo w stałym jakimś niepokoju samolubnej namiętności, albo w tyranii osobistej pychy, albo też w pewnej jakiejś niechęci do prawdy i do dobrego. O tym stanie umysłu tak mówi św. Tomasz z Akwinu: „Bywają tacy, którzyby mogli po-

[1]) Tract. *de Trinitate.* Proemium.

zbyć się złego przez poznanie prawdy, ale *zwalczają poznaną prawdę*, aby swobodniej grzeszyć... A zdarzają się nawet i tacy, co postanawiają sobie nigdy nie żałować“ [1]). Przyczyną zaś tego jest zła wola.

VII. Przejrzawszy tym sposobem źródła poznawania pewnego, trzeba nam teraz oznaczyć przyczynę pewności.

Przyczyna pewności tkwi zarazem w przedmiocie poznawanym i w podmiocie poznającym: *Certitudo duobus consistit: in evidentia et in adhaesione firma* [2]).

Widoczność jest zarazem *pobudką* zniewalającą, przyczyną sprawczą naszej pewności, a także *prawidłem*, podług którego rozróżniamy to co pewne, od tego co niepewne. Z ostatniego tego względu nazwano ją *sprawdzianem* pewności. Jest ona nagromadzeniem światła umysłowego na jednym punkcie, a nagromadzone to światło nie tylko czyni przedmiot bardzo widzialnym, ale sprawia nadto, że prawda tego przedmiotu staje się uderzająca, *necesse est videri quod sint per se vera* [3]). Taką jest widoczność, którą Grecy nazwali ἐναργεία, a Rzymianie *perspicuitas*. Gdy dwie części jednego sądu w ten sposób się łączą ze sobą, że nie można nie dostrzedz prawdy tego ich połączenia, wówczas ta prawda, która w nich jaśnieje, jest *pobudką* przyzwolenia ze strony umysłu. Lecz jakim znów sposobem to światło poznanego przedmiotu jest pobudką przyzwolenia umysłu? — Tym właśnie sposobem, że ono ma cechę jakżeby jakiegoś *znaku*, to jest, że ono dotyka, uderza, chwyta umysł człowieka i prowadzi go jakoby więźnia jakiego do poznania przedmiotu. Na umyśle naszym wyciska się głęboko postać rozumowa, *species intelligibilis;* staje się on jakoby wyodrębniony, napiętnowany, — i tak przystaje do prawdy, jak wosk do pieczęci, która go przyciska.

Grubo jednak myliłby się ten, ktoby przypuszczał, że pobudka naszego przyzwolenia znajduje się w *samym tylko przedmiocie*. Jeśli pójdziemy w tem za nauką św. Tomasza, to powiemy, że właśnie w *świetle rozumu* przedmiot ukazuje się widocznym. Ten właśnie rozum nazywa on *lumen intellectus agentis*, *lumen rationis*, *lumen intellectus*, a pochodzenie jego opisuje w tych pięknych wyrazach: „Kto naucza wiedzy, ten utrzymuje, że konieczne następstwa tych zasad widocznych trzeba uważać za pewne; że trzeba odrzucać to, co jest im przeciwne, a wszystkim innym rzeczom można dać swe przyzwolenie, albo go im odmówić. To światło rozumu, za pomocą którego zasady te poznajemy, dane nam jest przez Boga, jako odblask prawdy niestworzonej, która się w nas odtwarza. *Rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis*“ [4]). Takie jest tedy źródło widoczności, takie jest ognisko, z którego ona powstaje.

Ale w pewnych razach, ani widoczność wypowiedzianego zdania, ani też logiczny a jasny wniosek rozumowania nie zmusza umy-

---

[1]) *Analyt. post.* lib. I, lect. 19.
[2]) Summa theol. 2-a 2-ae, qu. 14, a. 2.
[3]) *Sent.* Dist. 23, qu. 2, sol. 3, ad 1-m.
[4]) *De Veritat.* qu. 11, a. 1.

słu naszego do przyzwolenia na przedmiot przezeń poznany. Zmusza go do tego raczej wpływ woli, która uważa za rzecz dobrą, pożyteczną i szlachetną wierzyć rzeczom ciemnym, nieoczywistym, byle tylko umysł dostrzegał widoczną jakąś ich łączność z prawdą.

„W odniesieniu do rzeczy, które widzimy, powiada św. Augustyn, my sami jesteśmy świadkami. Ale odnośnie do rzeczy, w które wierzymy, bywamy powodowani świadectwem kogoś innego, i skłaniamy się do wierzenia w nie na podstawie słów, pism i innych dokumentów autentycznych“ [1]).

Bezwzględnie odrzucać wszelkie świadectwo znaczyłoby wyznawać pyrroneński sceptycyzm i w wątpliwość podawać same podstawy życia społecznego. Jakże bowiem moglibyśmy znać naszych rodziców, miejsce urodzenia naszego, nasze dziedzictwo, język, przedstawicieli władzy, fakta historyczne, na których się nasza religia opiera i t. d., gdybyśmy świadectwa ludzkiego nie uważali za pewne?

Ale i boska wiara jest także przedmiotem nieskończenie pewniejszego przyzwolenia ze strony umysłu naszego. Takie pobudki wierzenia, jak prawdomówność świadków, podniosłość ich cnót, liczne cuda, jakimi potwierdzają swe słowa, wytwarzają w umyśle wiernych taką pewność, iż ci nie wahają się życia poświęcić na stwierdzenie prawdziwości swej wiary. „W rzeczach, jakim wierzymy przez wiarę, powiada św. Tomasz, pobudką, skłaniającą wolę człowieka, jest sama Prawda pierwsza, to jest Bóg, w którym my wierzymy.... Skutkiem tego też wiara, pod względem siły przyzwolenia umysłu naszego, posiada pewność daleko większą, aniżeli wiedza i zasady pierwsze, jakkolwiek w wiedzy i w tych pierwszych prawdach bywa daleko więcej widoczności, aniżeli w rzeczach, na które daliśmy nasze przyzwolenie“ [2]).

Co się zaś tyczy owego sceptycyzmu historycznego, który utrzymuje, że czas odbiera świadectwu część jego prawdy i że w miarę powiększania się odległości faktów zwiększa się także niebezpieczeństwo błędu, to sceptycyzm ten nie opiera się na żadnej poważnej podstawie i nie zdoła nigdy udowodnić, aby pomiędzy czasem a prawdą zachodziło jakiekolwiek współzawodnictwo.

Pobudka zatem przyzwolenia umysłu naszego wypływa jednocześnie z przedmiotu i z podmiotu poznającego. Nawet, ściśle mówiąc, niema widoczności wyłącznie *przedmiotowej*. Z wzajemnego przeniknięcia się podmiotu i przedmiotu rodzi się poznanie, które znów w świetle widoczności wytwarza pewność.

Stawiano sobie pytanie, czy widoczność poznania była naprzód w podmiocie, zanim zaczęła być w przedmiocie. Sądzimy, że aby rozwiązać to pytanie, trzeba rozróżnić pomiędzy *prawdą* poznania a *pewnością poznania*. Na to, aby poznanie jakieś było prawdziwe, trzeba i wystarcza, żeby podmiot poznający zgadzał się z przedmiotem poznawanym. Tym sposobem prawda czyli poznanie prawdziwe może istnieć w danym jakimś zmyśle, a przecież bez poznania tej prawdy ze strony zmysłu, to jest bez posiadania o niej pewności. *Veritas est in sensu.... sed tamen non est in sensu sicut*

---

[1]) Epistol., 147.
[2]) *Sent.* Dist.23, qu. 2, a 2, vol. 3.

cognita a sensu. Est autem in intellectu sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum [1]). „Rozum poznaje swój akt jedynie przez zastanawianie się nad swym aktem, i to nie tylko aby poznać swój akt, ale nadto aby poznać względny *stosunek tego aktu do jego przedmiotu.* Lecz ażeby poznać ten względny stosunek, trzeba aby rozum pojął naturę tego aktu i, co za tem idzie, naturę pierwiastku czynnego, który ten akt spełnia, a który jest niczem więcej, tylko samym rozumem“ [2]). Tak więc, podług tej głębokiej analizy św. Tomasza, rozum poznaje że poznaje, *intelligit se intelligere.* Poznanie przedmiotu tego aktu sprowadza go na sam podmiot poznający. *Prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere.* A gdy podmiot poznający jest ten sam, co przedmiot poznawany, jak się to dzieje np. w *akcie świadomości siebie*, jasne i widoczne postrzeżenie mojego *ja* poznającego poprzedza widoczne poznanie istnienia mojego ja. *Et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit.* „Oto jest, powiada O. Liberatore, owo *cogito* Kartezyusza, ujęte w formę więcej dokładną, a mniej podległą dwuznaczności, jaką spowodować może formuła francuskiego reformatora“ [3]).

VIII. Widoczność nie tylko jest *pobudką* przyzwolenia ze strony umysłu przy poznawaniu, lecz nadto jest ona *prawidłem* czyli *sprawdzianem* tego co pewne i tego co niepewne. Tak samo jak trzeba koniecznie wszystkie swe sądy, wszystkie swe rozumowania odnieść do zasady pierwszej, aby przez nią sprawdzić prawdziwość wszystkich innych, tak również koniecznie trzeba odnieść wszystkie nasze wiadomości do prawidła widoczności, aby przez nie rozróżnić to co pewne od tego co niepewne. Jeśli nasze wewnętrzne i zewnętrzne postrzeżenia zmysłowe są widoczne, wówczas pewni jesteśmy, że posiadamy prawdę i poznajemy rzeczy tak jak one są. Jeśli wnioski naszych rozumowań są oświetlone światłem zasad widocznych, dajemy na nie całkowite nasze przyzwolenie. Jeśli jakieś świadectwo ludzkie posiada warunki, które prawdziwość jego czynią jawną i w oczy bijącą, wówczas wierzymy w to co ono nam głosi, i ono stanowi powagę w naszych sądach i w naszem postępowaniu. Na widoczności to opieramy się, aby módz powątpiewać, przez nią też oznaczamy stopień prawdopodobieństwa w opiniach, i mierzymy przedział, dzielący to co pewne od tego co niepewne. Przez widoczność pobudek wierzenia wiary naszej z zupełną pewnością dajemy przyzwolenie na rzeczy boskie niewidoczne i wznosimy nasz umysł do najzupełniejszego i najspokojniejszego posiadania prawdy, którą moglibyśmy się cieszyć na tym świecie. Jeśli zaś do tego *płomyka* naszego rozumu dodamy przy pomocy bożej światło łaski boskiej, pochodnię słowa bożego i orzeczenia świętego Kościoła, usuniemy wówczas z umysłu naszego błędy i niepewności i kroczyć będziemy prostą drogą prawdy.

Sceptycyzm dzisiejszy nie lęka się jednakową pogardą otaczać zarówno fakta cudowne, poświadczone przez największe świa-

---

[1]) *De Veritat.* qu. 1 a 9.
[2]) *Tamże.*
[3]) *Qu. Disput. de Mente.* a. 8.

dectwa historyi, jak jakieś objawy *spirytyzmu*, które się wydają niezgodnemi z działaniem czynników przyrodzonych.

Zaprzeczać *à priori* możliwości cudu, znaczy tyle co przeczyć poprostu istnienia Boga. Jakże można odmawiać Bogu widocznie przynależnego Mu prawa mieszania się do dzieł rąk własnych bez używania ku temu przyczyn drugorzędnych? „Nic cudownego, powiada św. Tomasz, nie jest pogwałceniem ani przeciwieństwem natury. *Quidquid a Deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum neque contra naturam*“ [1]). Cuda zatem wchodzą w zakres praw wyższego porządku. Przyczynę swego istnienia znajdują one w konieczności wspierania przyrodzonych naszych środków przekonywania. „Rzeczy wiary przewyższają rozum ludzki i ludzkiemi rozumowaniami udowodnić się nie dadzą. Potrzeba im zatem dowodu boskiej jakiejś siły; trzeba, żeby jakiś poseł boży czynił dzieła takie, jakie sam Bóg tylko czynić może, aby tak wierzono słowom jego, jak się wierzy, że list, trzymany przez kogoś, zawiera w sobie wolę króla, gdy się widzi na nim pieczęć królewską [2]).

Jakoż te nadzwyczajne cudowne wypadki podpadają pod zmysły i stwierdzane bywają przez liczne świadectwa; wchodzą przeto w obręb faktów historycznych i podlegają zasadom i sprawdzianom prawdy historycznej.

Jeśli próbuje *sceptycyzm* opierać się na trudności rozróżnienia prawdziwych cudów od fałszywych i na rzekomej niemożliwości rozpoznania tego co jest czystem czarnoksięstwem od tego co jest dziełem bożem, odpowiemy mu ze św. Tomaszem: Prawdziwy cud wymaga zastosowania pewnej siły wyższej ponad wszelką energię przyrodzoną, prawdziwy cud bywa użyteczny i dzieje się dla wyższego jakiegoś dobra dusz, cud prawdziwy nie przedstawia objawów nieodpowiednich, a tem mniej wstydliwych, on zazwyczaj przekonywa, pociesza, buduje“ [3]).

Zakończmy zatem powyższe rozumowania następującemi słowy św. Liguorego: „Pyrronizm, który wszystkie prawdy w wątpliwość podaje, jest najzgubniejszy ze wszystkich systemów, albowiem, jak z jednej strony odrzuca najpewniejsze zasady, tak z drugiej niema żadnego argumentu, któryby mógł go przekonać. Ale do jakiegoż plemienia ludzkiego należą ci, dla których żaden argument nie ma znaczenia? Pyrrończycy, a mianowicie Bayle, z którym się łączą Le Vayer i Montaigne, utrzymują, że pyrronizm jest najpewniejszą drogą zatrzymania umysłów pod posłuszeństwem religii. O, jakaż-to piękna maska pobożności?!... Ale jakżeż pozna prawdziwą religię ten, kto z zasady systemu swego podaje w wątpliwość wszystkie zasady pewne i wszelkie prawdy? Jakże będzie wierzył w Boga ten, kto wątpi nawet, czy istnieje Bóg jaki, gdyż odrzuca wszelkie dowody, za istnieniem Boga przemawiające“ [4]). „Wiara i rozum udzielają sobie wzajemnej pomocy: zdrowy rozum udowadnia, popiera i broni wiary; wiara zaś ze swej strony chroni

---

[1]) Contra Gent. lib. 3, c. 100.
[2]) Sum. Theol. 3P., qu. 43, a. 1.
[3]) II *Sent.* Dict. 7, qu. 3, a. 1, ad 2-m.
[4]) *Veritas fidei*, p. I. c. 1.

rozum od wszelkiego błędu, a przez pewne poznanie rzeczy boskich oświeca go, umacnia i nadaje mu przedziwną jakąś doskonałość“ [1]).

(Bourquard).

X. W. S.

PEWNOŚĆ MORALNA. — Wyrazom tym nadają rozmaite znaczenia. W mowie potocznej znaczą one często pewne praktyczne bezpieczeństwo, oparte na wielkich prawdopodobieństwach. Tak pojęta pewność moralna nie jest prawdziwą pewnością, gdyż nie wyklucza ona wszelkiej wątpliwości. Niektórzy filozofowie nazywają pewność moralną pewnością prawdziwą, która wszakże wymaga pewnego moralnego usposobienia, zależącego od naszej woli. Taką pewnością jest podług nich pewność prawd porządku moralnego i religijnego. I rzeczywiście, doświadczenie przekonywa, że prawd tych nie przyjmują ci, co nie są usposobieni do ich przyjęcia. A zatem, nie sprzeciwia się nauce Kościoła przyznawanie pewnego wpływu woli i moralnego usposobienia na przyzwolenie ze strony człowieka na te prawdy; i owszem, Sobór Watykański orzekł, że akt wiary jest wolny.

Ale jakkolwiek przyzwolenie nasze na to, czego nas uczy religia, zależy w pewnej mierze od woli naszej i od naszego usposobienia, to jednak błędnie by sądził razem z niektórymi pozytywistami ten, ktoby przypuszczał, że wiara jest tylko jakiemś mniej lub więcej pożytecznem złudzeniem, albo ktoby z pewnym krytykiem współczesnym mniemał, że ona jest jakimś „szałem umysłowym,“ i pewnym rodzajem szaleństwa, w którem „myśl wysila się na wynalezienie pobudek czynienia tego co człowiek czyni, i zapewnienia tego co on zapewnia i wyrobienia sobie o tem przekonania.“ I rzeczywiście, wola dla tego tylko powinna się skłaniać do wierzenia w prawdy wiary, że rozum widzi oczywiste dowody na to, żeśmy wierzyć powinni.

To też Sobór Watykański, zanim zaczął twierdzić, że wiara jest wolna, stara się uprzedzić nas, że ona również opiera się na rozumie. Zresztą, wszyscy teologowie nauczają, że objawienia dowodzą fakta zewnętrzne, i że u człowieka wykształconego wiara nie istnieje zazwyczaj bez znajomości dowodów faktu objawienia.

Wiadomo również, że tenże Sobór Watykański potępił tradycyonalistów, którzy obniżali znaczenie rozumu, i orzekł przeciw nim, że rozum siłą przyrodzonego swego światła może udowodnić istnienie i główne przymioty Boga.

Dla tego też możemy powiedzieć z Ollé-Laprune'm [2]): „Prawda albo jest jedna, albo jej wcale niema. Jest ona zatem dla wszystkich umysłów jedna. Cóż my czynimy zależnem od usposobienia każdego człowieka? Czy samo istnienie prawdy? Wcale nie. Czynimy zależnem od usposobienia każdego poznanie czyli wiadomość, jaką o tej prawdzie mieć można. Nie mówimy przecież: prawda będzie; lecz powiadamy: prawda będzie poznana, podług usposobienia każdego. A to jest wielka różnica.“ „Gdy prawdy wymagają

---

[1]) Constit. dogm. *Qui pluribus.* z dn. 9 Listop. 1846 r.

[2]) De la certitude morale, str. 342—345.

jednocześnie przyzwolenia woli i zgodzenia się rozumu, to nie znaczy, aby one od ślepego upodobania oczekiwały tego, czego nie mogłyby otrzymać od rozumnego sądu: należąc do każdego człowieka, wymagają one przyzwolenia ze strony każdego człowieka. Twierdzenie zatem nie ma swej zasady jedynie tylko w poszczególnem usposobieniu tego, kto twierdzi. Pobudki twierdzenia, obowiązek twierdzenia istnieją dla wszystkich i są widzialne dla wszystkich, skoro pewne przedwstępne warunki bywają spełnione; w skutek tego, samo twierdzenie ma swą zasadę przedmiotowo wystarczającą, i ma znaczenie dla każdego, kto jest obdarzony rozumem."

Wreszcie, wyraz *pewność moralna* miewa jeszcze trzecie znaczenie. Przeciwstawiają go pewności *metafizycznej*, która ma za przedmiot to, co nie może nie istnieć, i pewności *fizycznej*, która się opiera na istnieniu i stałości praw świata fizycznego. Tak rozumiana, pewność *moralna* jest ta pewność, która się wspiera na prawach porządku moralnego, podług których ludzie się rządzą.

Tych praw porządku moralnego nie należy brać za jedno z prawem moralnem; prawo moralne mówi to, cośmy *obowiązani* czynić, prawa zaś porządku moralnego wyrażają to, co *czynimy* i co *czynić będziemy* ze względu na dane naszej natury i naszego usposobienia. Te prawa porządku moralnego nie krępują naszego postępowania z bezwzględnością praw fizycznych, gdyż obdarzeni jesteśmy wolnością; nie mniej wszakże, pozwalają one w wielu okolicznościach odgadnąć pewne sprężyny i pobudki, które nas skłoniły do działania, z tą samą pewnością, jaką mamy naprzykład o przejściu człowieka tam, gdzie znajdujemy ślady stóp jego.

Pewność świadectwa ludzkiego jest pewnością moralną. Opiera się ona bowiem na prawach, które regulują postępowanie ludzi. Skoro pewność ta istnieje, dowód-to, że świadkowie, poświadczający fakt jakiś, ani się sami nie mylili, ani oszustami nie byli. Jakoż, widoczne to bywa w pewnych warunkach, których oznaczyć nie trudno.

„Żeby świadkowie nie mogli się mylić, powiada O. Jaffre [1]), trzeba, aby fakta, o których nam opowiadają, były widzialne, publiczne, ważne; widzialne — aby można było łatwo za świadectwem zmysłów mieć pewność o nich; publiczne — aby wszyscy świadkowie mogli je sprawdzić; ważne — aby pobudzały do poważnego i pilnego badania. Żeby zaś świadkowie nie mogli chcieć nas w błąd wprowadzić, powinni być liczni, przeciwni sobie charakterem, dążnościami, namiętnościami, a zgodni przynajmniej co do samej istoty faktów."

Znając zwykłe postępowanie ludzkie, skoro wszystkie te warunki będą spełnione, niepodobna przypuścić, aby rzeczeni świadkowie dali się omylić, lub żeby chcieli nas w błąd wprowadzić.

Wykazujemy w art. *Cuda*, że ta pewność moralna może istnieć nawet wówczas, gdy fakt, o którym mówi świadectwo, nie jest przyrodzony.

Powiedzieliśmy przed chwilą, że fakt objawienia chrześcijańskiego powinien być pewny, abyśmy mogli wierzyć z prawdziwą

---

[1]) Cours de philosophie, str. 133.

wiarą. Tu zaś dodajemy, że dla przeważnej większości ludzi pewność tego faktu może być tylko pewnością moralną, na świadectwie zewnętrznem opartą.

I rzeczywiście, objawienie jest faktem nadprzyrodzonym, który zależał od wolnej woli Boga. Tymczasem zaś faktu tego rodzaju nie można udowodnić dowodami, wykazującymi jego konieczność, gdyż on nie jest konieczny, a zatem, nie przypuszcza pewności metafizycznej. Przypuszcza on tylko pewność, opartą na świadectwie zmysłów lub na świadectwie ludzi. Jeśli zaś teraz pominiemy nie wielką ilość proroków, którym objawienie było udzielone bezpośrednio, oraz bardzo ograniczoną ilość tych, którzy byli naocznymi świadkami stwierdzających to objawienie cudów i wypełnienia się proroctw; jeśli, innemi słowy, uprzytomnimy sobie olbrzymią masę ludzi, jacy żyli od czasów Chrystusa Pana, zrozumiemy jasno, że ludzie ci nie mogli mieć fizycznej pewności dowodów objawienia, gdyż dowody te są także faktami przypadkowymi, spełniającymi się po za obrębem praw natury, i że, co zatem idzie, ci, którzy nie są tych faktów świadkami, nie mogą mieć o nich pewności fizycznej. A zatem, my możemy poznać te dowody jedynie drogą świadectwa.

A przeto ci wszyscy, którzy wymagają na korzyść faktu objawienia dowodów, podobnych do dowodów z zakresu geometryi lub nauk przyrodniczych, wymagają rzeczy, jakiej nie znosi natura faktu, który udowodnionym mieć pragną. Czego jedynie mają prawo wymagać, to tego, aby dowody objawienia opierały się na świadectwach pewnych, takich, jakich wymagamy w naukach historycznych. Wykazaliśmy zaś, że pewność moralna tych świadectw może być najzupełniejsza; z innych artykułów niniejszego *Słownika* możemy się przekonać, że pewność ta przedstawia rękojmie daleko pewniejsze, aniżeli te, jakie nam dać mogą wypadki najbardziej pewne.

(J. M. A. Vacant).
X. W. S.

PIEKŁO. I. — Wyraz ten w języku biblijnym i teologicznym oznacza 1-o w ogólności miejsce pobytu dusz, nie dopuszczonych jeszcze do błogosławionego oglądania Boga, jak również tych, które nigdy Go oglądać nie będą; takiemi są dusze sprawiedliwych przed Chrystusem, dusze czyśćowe, dusze niemowląt zmarłe przed przyjęciem Chrztu św., a zwłaszcza dusze potępionych. 2-o w szczególności wyraz ten oznacza miejsce pobytu dusz skazanych na wieczne męki. O tem drugiem znaczeniu wyrazu mówić tu będziemy.

II. — Odnośnie do tak pojętego piekła stają przed oczyma teologa a nawet każdego rozsądnego człowieka cztery następujące pytania: 1-o Czy jest piekło, to znaczy, miejsce kar wiecznych dla pewnych dusz? 2-o Na czem polegają kary piekielne? 3-o Jakie będzie naprawdę ich trwanie? 4-o Gdzie jest położone piekło?

1-o. Co do istnienia piekła, to rzecz pewna, że szatani i ludzie umierający w stanie grzechu śmiertelnego bywają potępieni, to znaczy skazani przez Boga na kary odpowiednie do ich złości. Że tak być powinno, dowodzi nam zdrowy rozum i zdrowa filozofia. Nauka Pisma św. na tym punkcie jest najzupełniej wyraźna, a każdy

wie, że punkt ten stanowi dogmat wiary katolickiej; szczegółowe dowody byłyby tu zbyteczne.

2-o. Główną karą piekła jest utrata celu ostatecznego, szczęśliwości nadprzyrodzonej, chwały i olbrzymiego szczęścia, zawartego w bezpośredniem intuitywnem oglądaniu Boga, który jest najwyższem dobrem. To zaś jest najstraszniejszą męczarnią rozumu ostatecznie potępionego i woli nieubłagalnie oddanej złemu. Z kary tego rodzaju wynika koniecznie rozpacz, nienawiść Boga i wszelkiego dobra, jakie odeń pochodzi. Z tą karą główną i istotną, którą nazywają karą *odrzucenia*, gdyż na niej właściwie polega samo potępienie, łączy się kara *zmysłów*, tak zwana od zmysłowej przyczyny, która ją spowodowywa, a którą jest ogień łącznie z całem spustoszeniem, jakiego dokonywać on będzie na ciałach zmartwychwstałych, które męczyć będzie, nie mogąc ich nigdy zniszczyć, i z analogicznymi skutkami na samych umysłach szatanów i ludzi. Że karą piekła jest przedewszystkiem ogień, tak często i tak wyraźnie świadczy Biblia, iż wątpić o tem żadną miarą nie wolno. (*Prw.* np. *Mat.* XXV, 41). Chrystus Pan także wspomina robaka, który toczy sumienie a nigdy nie umiera (*Mar.* IX, 43 nst.), co wszyscy lub prawie wszyscy rozumieją metaforycznie czyli w znaczeniu przenośnem. Czy zaś w tem samem znaczeniu można pojmować ów ogień piekielny, jęki, łzy i zgrzytanie zębów, o których także wspomina Chrystus, czy jest-to ogień czysto idealny i moralny, sprowadzający podobneż skutki niemateryalne, czy też raczej ogień ten jest rzeczywisty, fizyczny, zdolny cudownym sposobem działać na dusze a naturalnym sposobem na ciała, pod tym względem wolno nam przyjąć to lub inne zdanie, gdyż Kościół katolicki nic stanowczego pod tym względem nie orzekł. Zwróćmy jednak uwagę na to, że prawie powszechnie przyjęte jest zdanie, iż ogień ten jest rzeczywisty i fizyczny, jakkolwiek bardzo różny od tego, jaki znamy, i że zdanie to zdaje się bardziej zgadzać z natchnionemi słowami Biblii; zdanie to zresztą ma za sobą całą tradycyę chrześcijańską; jedyną zaś trudność, jaką ono przedstawia odnośnie do sposobu działania takiego ognia fizycznego na substancye niemateryalne, wyjaśnimy poniżej.

3-o. Kary piekielne wiecznemi nazywa Biblia [1]), V i VII Sobór Ekumeniczny, symbol św. Atanazego, wreszcie teoretyczna i praktyczna tradycya całego Kościoła. Szatani i potępieńcy, których tamci męczą swą obecnością a prawdopodobnie także swymi czynami, nie nawrócą się nigdy i nigdy nie będą wyzwoleni, robak ich nie umiera, ogień nie gaśnie, istnienie się nie wyczerpuje, złość nie poprawia; są oni skazani na ogień wieczny. Ale czy kary ich złagodnieją przynajmniej i czy jakaś chwila uspokojenia przerwie je kiedy? Przypuszczali to niektórzy ale bardzo nieliczni pisarze, zdanie ich wszakże, jakkolwiek przez Stolicę Apostolską nie potępione, nie bardzo się podoba Kościołowi.

4-o. Niepodobna oznaczyć—a i bezużyteczna pytać o dokładne oznaczenie miejsca położenia piekła. Znajduje się ono oczywiście po przeciwnej stronie nieba, a Pismo św. oznacza je jako niżej

---

[1]) Mat. XVIII, 18; Mar. IX, 43; Jan III, 36; XXV, 41, 46; Apok. XIV, 20; XIX, 2, i t. d.

położone od obecnego pobytu rodzaju ludzkiego, a prawdopodobnie nawet od całego widzialnego świata. Niebo zatem byłoby pośrodku gwiazd, ku którym my ciążymy, piekło zaś znajdowałoby się zdala od wszelkiego światła, od wszelkiego ciepła, od wszelkiego życia. Na tym punkcie każdy może dać swobodny bieg swej wyobraźni, byleby ta była rozumna.

III. — Odnośnie do całej nauki katolickiej o piekle zarzucają nam 1-o że jest ona pełna mitów, legend, ludowych lub teologicznych wyobraźni, i że zatem nie ma żadnej rzeczywistej wartości; 2-o że z tak okrutnem, jak je przedstawiają, piekłem nie może się zgodzić miłosierdzie boże, nieskończona miłość Stwórcy dla najlepszych swych stworzeń; 3-o że wieczność kar piekielnych jest przedewszystkiem niezgodna z dobrocią, a nawet ze sprawiedliwością boską; 4-o że ogień, jak również i robak, jęki, zgrzytanie zębów nie odpowiadają istotom duchowym, jakiemi są szatani i dusze potępionych; 5-o że jedynym dogmatem, jaki oświecony rozum i czułe serce przyjąć mogą, jest stopniowe złagodzenie tych męczarni, póki takowe całkowicie nie ustaną; 6-o że zgodność a nawet sprzeczność opinii, dotyczących miejsca i warunków piekła, jest najlepszym dowodem, że ono w rzeczywistości wcale nie istnieje; 7-o że wreszcie rozumowi trudno się zgodzić z Kościołem na to, iżby piekło zaludnione było przez niezliczone rzesze niemowląt, zmarłych bez przyjęcia Chrztu św., nie licząc już pogan i heretyków również niezliczonych, których wyrok tej opinii odrzuca.

IV. — Na pierwszy z powyższych zarzutów przyznajemy, że wyobraźnia ludów, poetów, artystów, a nawet, jeśli kto chce, i samych teologów, wynalazła dużo szczegółów, nie mających w sobie często nic zasadniczego, prawdopodobnego, właściwego. Ale za to ani Kościół nie jest odpowiedzialny, ani dogmatyka jego, poważna a ścisła, cierpieć na tem nie powinna. I owszem, przyznać to trzeba, że ta mnogość imaginacyjnych opisów piekła we wszystkich czasach i we wszystkich krajach świata jest bardzo poważnem świadectwem wiary w ten zasadniczy dogmat i, co za tem idzie, w jego prawdziwość.

Na drugi zarzut odpowiadamy, że jeśli miłość i miłosierdzie Boga są nieskończone, to nie mniej nieskończoną jest Jego sprawiedliwość, której nie należy uważać za pierwiastek nic nie znaczący przy ogólnym rachunku kar i nagród przyszłego życia. Bóg bez sprawiedliwości, któryby nie mścił ani czci swej obrażonej, ani silnie pogwałconego porządku, nie byłby prawdziwym Bogiem; zawnioskujmy przeto razem z Pismem św., że straszna-to rzecz wpaść w ręce Boga żyjącego. Prawda, że anioł i człowiek są stworzeniami najbardziej umiłowanemi przez Boga, ale też doskonałość ich i ogrom łask, jakie otrzymali, wymaga, aby byli o tyle surowiej karani, o ile bardziej nadużyli dobroci bożej.

Na trzeci zarzut zrobimy uwagę, że sankcya praw boskich, tłumienie zbrodni i namiętności, istotowa różnica dobrego i złego, byłyby znacznie zmniejszone i do nicości prawie sprowadzone, gdyby ostatecznie potępieńcy mieli być unicestwieni, albo też ze sprawiedliwymi, z błogosławionymi zrównani. Bóg i dobro nie miałoby ostatniego słowa, a ostateczne zwycięstwo byłoby po stronie szatana i złego. Zresztą, objawienie jest na tym punkcie wyraźne:

piekło jest wieczne zupełnie tak samo jak niebo. (*Mat.* XVIII, 8; XXV, 46 i t. d.).

Co się tyczy czwartego zarzutu, to czyni on źle, że nie rozróżnia pomiędzy duchowemi a cielesnemi karami piekła. Rzecz pewna, że łzy, zgrzytanie zębów, robak szatanów i poszczególnych dusz mają znaczenie tylko przenośne, bardzo zresztą przerażające. Rzecz pewna również, że nie sprzeciwia się wierze objawionej uważanie ognia piekielnego za karę porządku moralnego, pozbawioną rzeczywistości fizycznej. Ale skoro aniołowie mogą oddziaływać na materyę i takową w ruch wprawiać, skoro dusza ludzka może urabiać i ożywiać ciało, przezeń czuć i cierpieć, to jakież może być niepodobieństwo metafizyczne w tym wpływie, jakiby na szatanów i na dusze potępieńców udzielił Bóg płomieniom, analogicznym jeśli nie podobnym do tych, jakie tu na ziemi mamy? Jakież bezwzględne niepodobieństwo widzieć można w tem, że wszechmoc boża oddaje ciała zmartwychwstałe na pastwę ognia mściciela, nie mogącego ani zagasnąć ani się nasycić?

Odnośnie do piątego zarzutu jużeśmy powiedzieli, że Kościół nie potępił dotychczas wyraźnie zdania tych, którzy marzą o możliwości chwil wypoczynku, złagodzenie i uspokojenia okropnych boleści potępieńców. Jednakże są-to wszystko tylko senne marzenia, nie zbyt skuteczne w sprawie pojednania racyonalistów i światowców z katolickim dogmatem o piekle; dla nich należałoby poprostu znieść całkowicie wieczność piekła, a na to ani Bóg ani Kościół Jego zgodzić się nie może. Nic tu nie pomoże uczuciowość albo raczej zmysłowość, rozum czy też raczej nierozum; złagodzone czy nie złagodzone, piekło nigdy się nie skończy. Próżno narzekać na brak równomierności pomiędzy chwilowym grzechem a karą wieczną. Trzeba aby ta kara była wieczna, iżby mogła być dostateczną sankcyą prawa bożego, skuteczną ochroną przeciw pokusom do jego łamania, karą przez wzgląd na obrażoną przez grzech śmiertelny świętość i nieskończony majestat boży; nie trzeba zapominać, że Bóg nie jest obowiązany do nieskończoności odkładać godzinę śmierci grzesznika, ani też do nieskończoności mu udzielać możliwości rozpoczynania nowych prób i nowych doświadczeń, a zrozumie się wówczas, co mówi Ewangelia, że drzewo ma upaść na tę stronę, na którą się przechyla, i nigdy nie podnieść się z ziemi, na którą upadło. A zresztą, potępieniec sobie samemu tylko przypisuje winę swego przerażającego nieszczęścia; nie zgrzeszył on śmiertelnie bez świadomości, bez woli, bez możności postąpienia inaczej. Nie zmniejszajmy ani Boga ani grzechu, a wówczas łatwo zrozumiemy wieczność piekła.

W szóstym zarzucie przebija myśl, że nie można być pewnym istnienia jakiejś rzeczy, jeśli się jej nie zna pod każdym względem i w najmniejszych nawet szczegółach. Tymczasem, cóż bardziej od tego sprzeciwia się logice a sprzyja sceptycyzmowi? O niczem przecież wszystkiego nie wiemy, ale to nie dowód, aby nic nie istniało. Nie zgadzają się zdania co do miejsca na świecie, gdzie jest położone piekło, co do drugorzędnych szczegółów stanu dusz i ciał potępieńców, co do przypadkowych cech mąk piekielnych, ale co do istoty dogmatu objawienie katolickie jest kategoryczne; Kościół zaś nic nam po nad to do wierzenia nie podaje.

Siódmy i ostatni zarzut niesłusznie przypuszcza, że Kościół skazuje na ogień piekielny dusze niedobrowolnie pozostające po za katolicyzmem, a skądinąd strzegące niewinności i sprawiedliwości przyrodzonej. Każdy, ktoby używał władz umysłowych a nie zgrzeszył śmiertelnie, będzie na pewno zbawiony, gdyż Bóg powoła go do wiary wrazie potrzeby nawet przez cuda. Potępienie niewiernych dobrej wiary jest karą nie za ich niewiedzę, lecz za ich grzechy śmiertelne: za nieludzkie okrucieństwo, za wszeteczeństwo i t. d. Kara *odrzucenia* jest koniecznem następstwem niezgładzonego grzechu pierworodnego; ale nie tak się rzecz ma z karą *zmysłów*, która zdaje się być zastrzeżona dla grzechu śmiertelnego osobistego, dobrowolnego. Bardzo są nieliczni ci Ojcowie Kościoła i teologowie, którzy na podwójną tę karę skazują sam tylko grzech pierworodny u dzieci zmarłych bez chrztu św., i można powiedzieć, że ogólny duch Kościoła coraz bardziej i bardziej przeciw nim się oświadcza. Zresztą, nawet sami ci teologowie zaznaczają wielką różnicę pomiędzy karami tych, co się potępiają dobrowolnie, a karami niemowląt. Piekło zatem, takie, w jakie wierzyć trzeba, wcale nie jest zaludnione ofiarami, okrutnie i niesprawiedliwie skaranemi; sprawiedliwość wieczna jest zarazem sprawiedliwością najdokładniejszą i najbardziej, jak tylko być może, subtelną.

(Ob. *Hurter*, Theol. dogm. t. III; *Bougaud*, Le Christian. et les temps présents. t. V. *(Dr. J. D.).*

X. W. S.

PIEKŁO. *(Wieczność P'a).* Dogmat o wieczności kar piekielnych jest z pewnością najstraszniejszy z tych, jakie Kościół katolicki do wierzenia podaje, jak również jest jednym z tych, które zamykają w sobie najbardziej niezgłębione trudności i wzbudzają najgwałtowniejsze oburzenie niekiedy nawet w niektórych duszach chrześcijańskich. Trzeba nam zatem szczegółowo zbadać wszystkie zarzuty, jakie się wytaczają przeciw tej głównej prawdzie katolickiej. Zarzuty te sprowadzić się dają do siedmiu następujących:

Pierwszy zarzut: *Kara wieczna niezgadza się z dobrocią boską.*

Zarzut ten najzwyklej przedstawia się w takich wyrazach: piekło wieczne nie istnieje, albowiem sprzeciwia się ono miłości, dobroci i nieskończonemu miłosierdziu bożemu. Ze strony Ojca tak nieskończenie dobrego niepodobna przypuścić tyle okrucieństw przeciw własnym dzieciom, których ułomność otacza tylu rozlicznemi niebezpieczeństwami i zdaje się wymawiać ich od błędu. Wszak większa część grzechów jest prawie koniecznem następstwem temperamentu, wychowania, nędzy i innych słabości, wrodzonych naturze naszej. Wszak człowiek nawet powinien przebaczać błędy swemu bliźniemu. Czyż my sami bylibyśmy zdolni do wydania tak okropnego wyroku na całe wieki, choćbyśmy nawet stali wobec najdzikszej zbrodni? Niktby nie śmiał skazać na karę tysiąca lat najzatwardzialszego nawet zbrodniarza. Skoro zaś ta kara wieczna sprzeciwia się uczuciom ludzkim, to jakże ją pogodzić z nieskończoną miłością Boga? Czyżby ten Bóg, który rozlał nieprzebrane skarby swej miłości na wszystko stworzenie, który każdemu stworzeniu dostarcza radości i szczęścia, który swą potęgę uświetnił obfitością dobrodziejstw, który ma litość nad robakiem w pyle

ziemnym i daje mu cząstkę właściwego mu szczęścia, czyżby ten Bóg, powiadam, mógł skazywać człowieka na wieczne nieszczęście? Takie przypuszczenie obraża zdrowy rozum człowieka.

Jeśli jakie rozporządzenie Opatrzności przedstawia ograniczonemu i w materyi pogrążonemu umysłowi naszemu niezgłębioną trudność, to szczególnie dogmat o wieczności kar piekielnych. Tu przeto, bardziej aniżeli gdziekolwiek, trzeba nam mieć się na ostrożności, usunąć na bok wyobraźnię, stłumić pragnienia serca i podniety namiętności, słowem, usunąć trzeba to wszystko, coby mogło przyćmić jasność rozumu naszego i obniżyć siłę dowodów. Nie trzeba tu gonić za frazesami; przeciwnie, trzeba koniecznie obedrzeć zarzut z jego formy napuszystej, by odsłonić jego tło i podstawę.

Tło zarzutu daje się sprowadzić do dwóch myśli i do dwóch towarzyszących im błędów. Przedewszystkiem, Bóg jest z natury swej Ojcem zanadto czułym na to, aby skazywać człowieka na wieczne piekło. Następnie, człowiek nigdyby podobnego wyroku nie wydał, a przeto Bóg tembardziej go nie wyda.

Obie te myśli powyższe nie przedstawiają żadnego dowodu nieistnienia piekła wiecznego; stanowią one tylko podstawę do przypuszczenia, na którem chętnie się opieramy, aby zagłuszyć wołanie naszego sumienia. Teraz zbadajmy wartość tego zarzutu.

Ciż sami przeciwnicy, wówczas gdy zwracają swe napaści przeciw Opatrzności, bywają bardzo dalecy od wielbienia dobroci Boga, rozlanej na dzieła Jego. I owszem przeciwnie, nie mają dosyć słów na uwydatnienie niedoskonałości, niedostatków, braków stworzenia; malują oni przerażające obrazy ludzkiej nędzy, nieszczęść przygniatających sprawiedliwego; nie mogą pojąć, powiadają, jak może byt nieskończenie dobry poddawać stworzenie własne cierpieniu, chorobie, śmierci; oburzają się na myśl o prawie cierpienia, jakie rządzi życiem; wnioskują wreszcie, że wszechświat bynajmniej nie głosi istnienia bytu nieskończenie dobrego.

Tu zaś ciż sami filozofowie zmieniają taktykę; twierdząc to, co gdzieindziej przeczyli, wnioskują, że Stwórca nieskończenie dobry jest niezdolny do skazywania swych stworzeń na piekło.

Wystarcza otworzyć oczy by się przekonać, że ten nie bezinteresowny penegiryk dla uczuć boskich jest przesadzony i niczem nie uzasadnia przekonania, przeciwnego istnieniu kar piekielnych.

Dobroć boża, taka jaką z dzieł bożych poznać możemy, żadną miarą nie chroni człowieka od cierpienia. Doświadczenie aż nadto tego dowodzi. Jakież bo jest pochodzenie okrutnych cierpień, jakie przygniatają nieszczęśliwych i mogą być ogólnym losem wszystkich? Jeśli Bóg miał na widoku w stworzeniu same tylko przyjemności i rozkosze, to skądże pochodzą owe niedomagania i choroby, które noszą niekiedy na sobie widoczną cechę kary, zesłanej za przyjemności zakazane? Skąd pochodzi głód, mór, wszystkie okropności wojny? skąd się biorą zmartwienia, udręczenia serca, wszystkie rządze, pomieszania zmysłów, które zatruwają życie pośród wszelkich pomyślności losu i stanowiska społecznego?

Gdy się rozważa fakta takie, jakie są, nie jest się bynajmniej skłonnym do wierzenia, żeby Bóg, przez miłość dla swego stworzenia, starał się dostarczać mu samych tylko słodkich radości i nie-

zrównanych pociech; i owszem, pojmuje się błąd Manichejczyków, którzy, pozbawieni światła chrystyanizmu, istnienie złego na ziemi tłómaczyli sobie hypotezą o pierwiastku z natury swej złym i w czynach swych ulegającym podnietom nienawiści i zazdrości. Dzięki zaś objawieniu chrześcijańskiemu, dziś rozum ludzki rozumie tajemnicę cierpienia, doświadczenia bożego i pokuty; pojmuje dziś rozum, że Pan Bóg chce złego fizycznego jako środka naszego uświątobliwienia, pokuty i moralnego postępu; rozum dziś godzi przymioty Boga z istnieniem złego, ale stanowczo potępia tę próżną wiarę w to, że dobroć Boża nie dopuści, aby niepokutujący grzesznik szedł w ogień wieczny [1]).

Powiadają znów niektórzy, że ponieważ człowiek nie wydałby nigdy podobnego wyroku, przeto i Pan Bóg nigdy go nie wyda.

Zdanie to, przyrównywając sąd Boga z sądem ludzi, na jednej równi stawia dwie rzeczy zupełnie odrębne. *Mihi vindicta*, powiedział Bóg, do mnie należy wyrok ostateczny. Człowiek nie jest zdolny do wydawania ostatecznego wyroku, gdyż poczucie własnej jego winy szkodzi bezstronności. Nadto, nie może stworzenie tak, jak to Bóg czyni, badać wewnętrznych poruszeń i zamiarów serca, nie może oceniać ważności każdego wykroczenia, oceniać jego pobudek i następstw. My znamy tylko zewnętrzne czyny bliźnich naszych, nie znamy zaś ich zamiarów i postanowień, których wykonania niedopuściła Opatrzność. Dodajmy nadto że w naszem przekonaniu grzesznik, dopóki żyje, choćby był największym grzesznikiem, zachowuje zawsze możność powrotu do łaski bożej, tak, że aż do śmierci jego niepodobna wydać o nim ostatecznego zdania. Dopiero po śmierci powstaje pytanie, jakim byłby sąd sprawiedliwości ludzkiej, gdyby takowa dokładnie znała całą przewrotność umysłu, opornie sprzeciwiającego się Bogu.

Gdy teologowie przewrotność tę człowieka nazywają nieskończoną, wypowiadają tylko wniosek z zasad oczywistych. Wielkość obrazy wynika przedewszystkiem z godności osoby obrażonej [2]).

Im więcej ma ktoś prawa do czci naszej, tem większa jest zniewaga, jaką mu wyrządzamy. Dlatego też grzech, będący krzywdą Bogu wyrządzoną, nieskończenie przewyższa ważność wszelkiej innej krzywdy, albowiem narusza bezwzględne prawa Boże nad stworzeniem. Grzech, przez który człowiek zupełnie się odwraca od Boga a cel swój ostateczny pokłada w stworzeniach, zawiera w sobie pogardę Boga, krzywdę, jakiej żadne dobro ludzkie wynagrodzić nie może. Stworzenie z natury swej obowiązane służyć swemu Panu, okazywać Mu wszelką miłość, na jaką zdobyć się może, odmawia Mu posłuszeństwa i zwraca się przeciw Niemu. Jakkolwiek ta zniewaga jest w swem źródle skończona, to jednak przedmiotowo jest nieskończona, gdyż obraża nieskończony majestat

---

[1]) Nie zgadza się z dobrocią bożą, aby cały jeden rodzaj stworzenia nie osiągnął celu, dla którego jest stworzony. Dlatego też ani wszystkich ludzi ani wszystkich aniołów nie zwykł Bóg potępiać. Nic to wszakże nie przeszkadza, aby niektórzy z ludzi albo z aniołów zginęli na wieki, gdyż zamiary woli bożej spełniają się w innych, którzy się zbawiają. *(S. Thom.* in IV, dist. 46, qu. 2).

[2]) Peccatum contra Deum comissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille, in quem delinquitur. (S. Thom. *Summa thel.* p. 3, qu. 1, a. 2, ad 2^{m}).

boży. Niema tu potrzeby wykazywać okoliczności łagodzących; jak np. liczne niebezpieczeństwa, słabość natury, przykłady złowrogie i t. p., których nikt nie przeczy, ale to pewna przytem, że Bóg zawsze jest gotów podtrzymywać naszą słabość, usuwać niebezpieczeństwa, przypominać nam przeznaczenie nasze, grzechy przebaczać i po upadku nas podnosić. Jeśli zaś pomimo ponawianych ostrzeżeń i głosów łaski uparcie się grzesznik opiera woli swego Pana, nogami depce święte Jego prawa, życie to opuszcza bez chęci pojednania się, wówczas sam tylko jest odpowiedzialny za następstwa nierozumnego swego postępowania.

Widzimy więc, iż z tego, że sędzia ludzki nie skazałby nikogo na ogień wieczny, tylko sofistycznie wnioskować można, że i Bóg też tego nie uczyni.

Poprzedzająca uwaga uwydatnia nam dwa błędy, jakie powyższy zarzut obejmuje. Pierwszy z nich polega na przypuszczeniu, że potępienie wieczne jest tylko samowolnym dekretem Boga. Ponieważ to przypuszczenie często słyszeć się daje i tworzy podstawę wszystkich zarzutów, na jakie ten dogmat jest narażony, przeto trzeba starannie wykazać całą tego przypuszczenia błędność.

Zamiast wieczne potępienie przypisywać samowolnemu działaniu Boga, zdrowy rozum z całą widocznością namacalnej prawdy dowodzi, że to sam człowiek własną wolą rzuca się w tę przepaść nieszczęścia. Bóg, powiada św. Jan Damasceński [1]), chce *z góry*, aby wszyscy byli zbawieni i dostali się do królestwa Jego; stworzył nas bowiem nie na to, aby nas karać, lecz aby nam swą dobroć okazać, albowiem jest dobry. Chce jednak, aby grzesznicy byli ukarani, albowiem jest sprawiedliwy. Jest zatem pierwsza wola boża, *poprzedzająca i główna*, i nią jest pragnienie pomyślności naszej, pochodzące ze strony samego Boga; potem jest wola druga, *następcza*, czyli zwykłe dopuszczenie, którego my sami przyczyną jesteśmy. Wolą tą *następczą* raz bywa poprawa nasza ku zbawieniu, drugi raz odrzucenie nasze na karę wieczną.

Gdy człowiek, cieszący się całą wolnością woli, nie chce kochać Boga i Jemu służyć, niszczy w swej duszy zarodek szczęścia wiecznego; dobrowolnie zrzeka się nieodzownego warunku przyszłego swego szczęścia, a skoro się zrzeka aktem woli nieodwołalnej, zrywa na zawsze węzły łączące go z Bogiem, skazuje się sam na nieszczęśliwość wieczną.

Taka jest tedy podstawowa zasada, której nigdy w tej sprawie tracić z oczu nie wolno: nie Bóg - to potępia człowieka, lecz człowiek sam się potępia przez grzeszne nadużycie wolności, *Deus de suo bonus, de nostro justus*. Bóg, który może postawić sobie za cel pozytywny i poprzedzający okazanie stworzeniu swego miłosierdzia, nie może stawiać sobie za cel pozytywny i poprzedzający okazanie swej karzącej sprawiedliwości; może chcieć przedewszystkiem nagradzać, ale Jego wola karania może być tylko następcza. Św. Tomasz z Akw. powiada, że ten, kto się zdaje oddalać od woli bożej podług jednego porządku rzeczy, pada pod tęż samą wolę bożą podług innego porządku rzeczy. Tak więc grzesznik, który

[1]) *De fide orthodoxa*, c. 29. „Deus de suo Optimus, de nostro Justus," powiada Tertulian. (*De Resurrect. carnis.* c. 14).

grzesząc oddala się — o ile to odeń zależy — od woli bożej, pada pod inny porządek woli bożej, gdy karany bywa przez sprawiedliwość boską [1]).

Bóg, nieskończona świętość postępowałby przeciw swej doskonałości i przeciw ustanowionemu przez się porządkowi rzeczy, gdyby pozwalał, aby jakieś stworzenie mieszało porządek moralny, nie naprawiając takowego; aby napadało na bezwzględne prawa boże bez podtrzymywania takowych; otóż więc to naprawienie, to podtrzymanie jest celem sankcyi karnej. Bóg przeto całą surowość swej sprawiedliwości stosuje do opornej dlań woli człowieka nie na mocy aktu swej samowoli, lecz na mocy najwyższej swej doskonałości. Komuż więc mamy przypisać to stosowanie całej surowości bożej? Oczywiście grzesznikowi, który aktem swej ostatecznej niepokuty na wieki odpycha miłość Boga. Cóż odpowiedzieć on może Najwyższemu Sędziemu, którego miłosierdzie napełniło go przyrodzonemi i nadprzyrodzonemi dobrami, którego głos powoływał go do pokuty wewnętrznymi i zewnętrznymi środkami, którego Opatrzność dostarczyła mu środków zbawienia? cóż odpowie on w chwili, kiedy będzie musiał złożyć rachunek ze swego życia? jakąż wymówkę znajdzie on wówczas? Ponieważ nie chciał dobrowolnie wejść w pewien porządek, samemu sobie jedynie musi przypisać, jeśli będzie zmuszony do wejścia w ten sam porządek drogą karania.

Dobroć Boga nie zmienia stanu duszy, ani usposobień grzesznika. Nieskończona wiedza Jego widzi ciągłe odwracanie się tej woli, która bezpowrotnie przystała do złego. Prawdomówność Jego *musi* wypowiedzieć okropny wyrok „winien," gdyż grzesznik zmusza ją do tego. Powtarzamy raz jeszcze, że nie Bóg, lecz nieprzebaczony grzech potępia grzesznika.

Mamy prawo zatem usunąć wszystkie zarzuty, które wprost lub ubocznie przypuszczają, że potępienie wieczne jest wynikiem samowolnego postanowienia bożego. Przymioty boże, uważane w Bogu, są nieskończone, gdyż utożsamiają się z Bogiem, ale zastosowanie ich do stworzeń nie jest nieskończone, jest-to ograniczone objawienie się woli bożej *na zewnątrz* w stosunkach jej do świata.

Miłość i dobroć boża przypuszczają pewną zasługę ze strony stworzeń na tę miłość bożą. Pozorami uwiedziona wola ludzka, przywiązuje się często do przedmiotów nie zasługujących na miłość. Ale inaczej się rzeczy mają z doskonałością bożą. Miłość boża, na prawdzie oparta, bezwzględnie odpycha wszelką łączność z duszą, grzechem zbrukaną.

Umysł buntowniczy, własną wolą nieodwołalnie od Boga odłączony, nie jest godzien Jego miłości; ten, kto w duszy swej szpeci podobieństwo swe z Bogiem, przejmuje wstrętem świętość bezwzględną; jeśli wreszcie postanawia aż do ostatniego tchnienia wytrwać w oporze przeciw woli bożej, wówczas dobrowolnie się zrzeka wszelkich darów dobroci bożej. Bezużyteczna-to rzecz zatem przywiązywać się do argumentów, które z dobroci bożej wnioskują o niemożliwości piekła.

---

[1]) *Summa theol.* I. qu. 19, a. 6.

A czy miłosierdzie boże jest silniejszym w tej sprawie motywem? Zauważmy naprzód, że upadek człowieka bynajmniej nie zależy od jakiegoś samowolnego postanowienia bożego. Miłosierdzie nawet nieskończone może dozwolić na możliwość potępienia, nie mającego przyczyny swej w Bogu, lecz wyłącznie w wolnej woli człowieka.

Co więcej, nie dosyć dokładnie się wyrażamy, gdy nazywamy miłosierdzie boże *nieskończonem.* Rzecz oczywista, że doskonałość Boga daje Mu moc wykonywania swego miłosierdzia, ile razy zechce, ale wcale nie wkłada nań obowiązku wykonywania takowego w danym jakimś razie. Jakoż, Bóg chce być miłosiernym tylko wówczas, gdy okoliczności się zgadzają z rozporządzeniem Jego Opatrzności [1]). Jeśli zaś, raz się odwróciwszy, nie zechcecie jeszcze poddać się karności, lecz pójdziecie wprost przeciwko mnie, wówczas i ja pójdę wprost przeciwko wam, siedmkroć, to znaczy bez końca i liczby, was pobiję za grzechy wasze i złamię wyniosłą a nieugiętą twardość serca waszego, a dusza moja będzie was miała w nienawiści [2]).

Taką-to groźbę wypowiedział Pan Bóg, groźbę, którą potwierdza rozum, bo widzi, że miłosierdzie nieskończone, spełniające się zawsze i z *konieczności*, wywracałoby samo pojęcie Boga, gdyż obowiązywałoby Go do przebaczania wszystkich zbrodni wszystkim grzesznikom pomimo najtwardszego nawet oporu ich woli. W takim razie, grzesznik byłby wyższy nad Boga, i nie byłoby istotowej różnicy pomiędzy losem dobrego a losem złego człowieka.

Wnioskujemy przeto, że ma granice miłosierdzie boże i że ono przypuszcza nawrócenie się winnego. Prawda, powiada Tertulian [3]), że początkowo miał Bóg samą tylko dobroć i nigdy nie wyrządziłby nic złego stworzeniom, gdyby Go same swą niewdzięcznością do tego nie zmusiły. Lecz gdy dobroć ta, która powinna była mieć samych tylko czcicieli, znalazła przeciwników, wówczas „sprawiedliwość boska widziała się zmuszoną pomścić wzgardzoną swą dobroć.“ A zatem, dziwnie się myli ten, kto odwołuje się do miłosierdzia bożego, by nabrać odwagi do niebezpiecznego zaprzeczania istnienia kar wiecznych.

Zarzut ten grzeszy jeszcze przeciw pojęciu, jakie rozum ludzki sobie wyrobił o przymiotach bożych. Wyosabnia bowiem ten zarzut i rozłącza te przymioty, które z natury swej są złączone i też same. Mówić o dobroci lub miłosierdziu bożem, a nie myślić o sprawiedliwości, wszystkim tym przymiotom przypisywać skutki przeciwne świętości bożej, zestawiać w ten sposób sprawiedliwość z dobrocią, jak gdyby one były sobie przeciwne, znaczy-to niszczyć samo pojęcie o Bogu i oddawać się złowrogim złudzeniom. Jeśli Bóg pozostawia nam wolność ulegania Mu lub uchylania się od Jego panowania, nie zrzeka się przez to prawa, jakie Mu przysługuje, nie myśli przez to uwalniać nas od zasadniczego obowiązku należenia do Niego. Zgadza się przeto z rozumem, aby grzesznik zo-

---

[1]) Deus, quantum in se est, miseretur omnium; sed eius misericordia sapientiae ordine regulatur. *S. Thom.* Suppl. qu. 99, a. 2.

[2]) Ks. Kapłańska XXVI, 23, 28, 29, 30.

[3]) *Adv. Marcion.* lib. II, n. 11; Deus a primordio tantum bonus.

stał zmiażdżony potęgą, przeciw której się burzył, aby doświadczył surowej sprawiedliwości, skoro pogardził dobrocią, aby został poddany jakiejś twardej i nieznośnej niewoli za to, że odtrącił słodkie i prawowite jarzmo pańskie. Przypuszczać z jednej strony istnienie Boga, najwyższego prawodawcy, twórcy moralnego porządku, a z drugiej strony utrzymywać, że dobroć popycha Boga do nieprzestrzegania nienaruszalnej całości tego porządku, do nienadawania swemu prawu całkowitej sankcyi, jest-to wygłaszać rzeczy przeciwne rozumowi. Karząc grzeszne czyny człowieka, osiąga Bóg ten cel, że naprawia porządek sprawiedliwości, naruszony przez grzechy tegoż człowieka.

Źle sądzi, kto przypuszcza, że pojęcie sędziego sprzeciwia się pojęciu bytu nieskończenie dobrego i doskonałego. Bóg przestałby być Bogiem, gdyby nie miłował porządku sprawiedliwości, i gdyby go nie naprawiał za pomocą kar odpowiednich. Nie ma się przeto prawa mówić o jakiemś okrucieństwie Boga; Bóg nie wyrządza złego swemu stworzeniu, nie odczuwa przyjemności w męczarniach potępieńców, lecz cieszy się z naprawienia zapoznanego i pogwałconego porządku moralnego przez niepokutującego grzesznika [1]).

Drugi zarzut: *Wieczność kar nie zgadza się z celem wszelkiego prawa karnego, którym jest naprawa winowajcy.*

Zarzut który mamy przed sobą, nie powołuje się jak zarzut poprzedni na potrzeby serca ludzkiego i przymiotów bożych, lecz przybiera pozory naukowe. Sankcya karna, powiadają, tylko jeden cel mieć może, a mianowicie naprawę winowajcy, Bóg bowiem jest miłością, a wszystko w Nim, nawet kara, pochodzi z miłości. I rzeczywiście, sama miłość jest pobudką, naprawą winnego, wszelkiej kary celem. Tymczasem zaś, hypoteza wiecznego karania wyklucza ten cel, gdyż nie można pojąć, jako dwóch rzeczy sobie przeciwnych, naprawy po wieczności. Bóg pomści zbrodnie, lecz miłość Jego, która w karaniu szuka tylko szczęścia człowieka, nie będzie karała wiecznie.

Przedewszystkiem powtarzamy, gdyż trzeba, aby czytelnik nigdy tego nie zapominał, że zarzut ten, tak samo jak pierwszy, uważa potępienie wieczne za samowolne dzieło Boga.

Dawni filozofowie rozróżniają karę *pomsty* od kary *lekarczej*. Pierwsza ma na celu bronić nienaruszalności porządku moralnego, wynagradzać i naprawiać krzywdę, wyrządzoną Bogu przez naruszanie praw Jego. Kara zaś lekarcza zmierza głównie do naprawy winnego i do zabezpieczenia go od powrotu do grzechu. Celem pierwszej jest pokuta za grzechy, celem drugiej jest dobro grzesznika.

Przy określeniu ostatecznego celu wszechświata rozróżniają filozofowie zewnętrzną chwałę Boga i szczęście człowieka. Bóg przedewszystkiem i z konieczności zamierza wyświadczyć sobie chwałę i wszystko w tym jednym celu urządza; zarówno wybrany chwali Jego miłosierdzie, jak potępieniec — Jego sprawiedliwość.

---

[1]) Poenae inferuntur a Deo non propter se, quasi in ipsis delectetur, sed propter alias, scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hic ordo rerum, ut proportionaliter omnia dispensentur. (S. Th. *Cont. Gent.* lib. III, c. 144).

Pragnąc na pierwszem miejscu chwały swego Imienia, jako cel drugorzędny i podporządkowany stawia szczęście człowieka, gdyż człowiek prawdziwe swe szczęście znajduje w miłowaniu i w uwielbianiu Boga. Stąd łatwy wniosek, że nędze życia człowieka tylko ze stanowiska drugorzędnego mają charakter leczniczy, zaś w pierwszym rzędzie są one pokutnicze i zadość czyniące. Bóg, jak mówi św. Augustyn, ma podwójne prawodawstwo; jedno obejmuje porządek Jego dobroci, drugie — porządek Jego sprawiedliwości. Człowiek dobrowolnie się uchylający od porządku dobroci bożej, chce tem samem należeć do porządku sprawiedliwości; wyszedłszy z tego porządku jedną drogą, musi doń powrócić inną. Stworzenie staje się złem przez złe używanie tego co dobre, ale Stwórca zawsze pozostaje sprawiedliwym i dobrym, oddając porządek sprawiedliwości na usługi porządku dobroci. Porządek ten wywróciła przewrotność człowieka, która z dobrego czyni sobie złe. Najwyższa zaś dobroć boża naprawia wykolejoną wolę, czyniąc dobre ze złego [1]).

Trzeba nam przedewszystkiem zrozumieć znaczenie technicznego wyrazu: kara *pomsty*, gdyż etymologia jego może nas doprowadzić do wielu błędnych pojęć. Wyraz *pomsta* oznacza jakiś akt niemoralny, jakże więc zastosować to pojęcie do Boga?

Trzeba się strzedz przypisywać wyrażeniom naukowym znaczenie, jakie im nadaje etymologia lub zwyczaj. Wyraz *kara pomsty* nie ma nic wspólnego z czynem zemsty. Oznacza on karę, która, bezpośreduio nie mając na celu dobra winowajcy, wypływa z najwyższych praw Boga. Bóg karze, bo jest Panem i Właścicielem wszechrzeczy, bo musi bronić swych praw nieprzedawnionych przeciwko sprzeniewierzeniom się natury; przeciwnie zaś człowiek, który się mści, wcale nie wykonywa swego prawa; owszem, dopuszcza się niesprawiedliwości.

Rozróżniamy stosunki, jakie zachodzą pomiędzy człowiekiem a Bogiem, od tych jakie łączą ludzi wzajem między sobą. Wszelkie prawo przysługuje porządkowi bożemu, który określa wzajemne stosunki ludzkie. Wszelakie zaś prawa nasze w swem ostatecznem rozwoju wynikają z owego bezwzględnego prawa, jakie ma Bóg do nakazywania nam zachowania opatrznościowego porządku przez się ustanowionego. Ponieważ wyraz *vindicta*, zemsta, wywołuje zazwyczaj pojęcie jakiejś niesprawiedliwości, możnaby, mówiąc o Bogu, zamiast kary *pomsty* używać nazwy kary *pokuty*. Najwyższa władza Boga wymaga koniecznie odpokutowania grzechu, zaś namiętność człowieka szuka przyjemności w zemście, będącej jednocześnie zamachem na prawo Boga i nadużyciem Jego przywilejów.

Człowiek nietylko nie ma prawa do zemsty, ale nawet nie ma prawa żądać zadośćuczynienia za swoje naruszone prawa, gdyż należy mu się ono tylko z tego tytułu, że wszelka niesprawiedliwość narusza także prawo Boże. Dlatego właśnie tylko wtedy mamy

---

[1]) Nec efficit anima perverse utens creaturis ut ordinationem effugiat creatoris; quoniam si illa male utitur bonis, ille bene etiam utitur malis; ac per hoc illa perverse utendo bonis fit mala, ille ordinate etiam malis utendo permanet bonus. Qui enim injuste se ordinat in peccatis, juste ordinatur in poenis. *Epist.* 140.

prawo żądać zadośćuczynienia, gdy zmusza nas do tego jakiś obowiązek względem Boga. Bywają wypadki, w których człowiek powinien żądać kary pokutnej na swego bliźniego, ale ten obowiązek wyklucza wszelkie pojęcie zemsty. Ten przeto, kto napada na karę *pomsty*, jako na rzecz niemoralną, nie pojmuje znaczenia tego wyrazu i przypisuje Bogu niedoskonałości człowieka. To co należy do Boga, nie należy jeszcze tem samem do człowieka; zemsta jest nam wzbroniona, gdyż jest wdzieraniem się w prawa i przywileje boże. *Do mnie należy zemsta, ja wynagrodzę*, powiada Pan.

Twierdzenie o niemożliwości kary pokutnej łączy się ściśle z błędną teoryą o celu stworzenia. Podług nauki Hermesa, ostatecznym celem świata nie jest chwała boża, lecz szczęście duchów stworzonych. Z tej błędnej zasady wynika nie mniej błędny wniosek, że celem wszystkich dzieł bożych, a zatem i wszystkich kar, może być tylko to szczęście stworzeń. Widzimy więc, że znajduje tu zastosowanie znana reguła, iż błąd zawsze wytwarza błąd. Niema nic niebezpieczniejszego nad wchodzenie w układy z racyonalizmem; złudna bowiem i szkodliwa dla apologety bywa korzyść, pozornie osiągana z uczynionych mu ustępstw. Aby wyjść z trudnego położenia, naraża się apologeta na sprzeczności, na niekonsekwencye, na pomieszanie, które go rozbraja i osłabia wobec nieprzyjaciela. Pisarze, dla miłości pokoju przyznający racyonalistom, że szczęście człowieka jest ostatecznym celem stworzenia, będą musieli w dalszem następstwie odepchnąć wszelką karę, mającą na sobie cechę pokutną. Tymczasem zaś, jeśli wszelka kara jest tylko środkiem poprawy i niczem więcej, to jakże usprawiedliwić karę wieczną, nie dającą się pogodzić z poprawą winnego? Tak-to nieszkodliwe napozór ustępstwo prowadzi logicznie do przeczeń, narażających samą wiarę na niebezpieczeństwo. Później nieco zobaczymy, jaką drogę obrali rzeczeni pisarze dla usunięcia tego niebezpieczeństwa.

Przedewszystkiem odrzucamy zasadę, że wszelka kara powinna zmierzać jedynie ku poprawie winowajcy. Aby zrozumieć zasady tej błędność, dość będzie zastosować ją do sprawiedliwości ludzkiej. Przypuśćmy, że kodeks karny ma jedynie na celu poprawę zbrodniarzy. W tem przypuszczeniu podzielą się podsądni na dwie kategorye: jedni dowodzić będą sędziom niemożliwości swej poprawy, inni dawać będą widoczne znaki żalu, będącego początkiem poprawy. W obu tych wypadkach sędzia nie będzie miał prawa stosować kary, nie mającej praktycznego znaczenia. Jakże bowiem naprawić człowieka niepoprawnego? I pocóż znów naprawiać już żałującego i poprawionego? Sędzia przeto będzie musiał odesłać wszystkich, nie załatwiwszy sprawy. Tymczasem nie takie bywa postępowanie sprawiedliwości ludzkiej. Karze ona zarówno niepoprawnego jak poprawionego, nie troszcząc się wcale o zatwardziałość pierwszego, lub dobre usposobienie drugiego. I słusznie, gdyż opiera się w swem działaniu na oczywistej zasadzie, że stosowania kary wymaga nie tyle dobro winowajcy, ile konieczność utrzymania porządku moralnego w społeczeństwie.

Porządek wymaga, aby skutki dokładnie odpowiadały przyczynom, a przeto też na nic się tak nie oburza zdrowy rozum, jak kiedy widzi, że zbrodnia staje się obfitem źródłem korzyści dla zbrodniarza. Wielu z tych, co napadają na Opatrzność, opiera się w swych

dowodzeniach przeważnie na fakcie, że bardzo często ludzie źli korzystają ze swych złych czynności i prowadzą życie pomyślne i szczęśliwe.

Dla ocalenia zatem i naprawy przynajmniej zewnętrznego porządku społeczeństwa, dla sprostowania błędnego sądu o skutkach zbrodni, trzeba koniecznie, aby wszelkie nadwerężenie prawa zamiast sprowadzać korzyść i przyjemność, sprowadzało szkodę i boleść. Jakoż, rezultat ten osiągamy dzięki dobrze urządzonemu systemowi karnemu. W skutek tego też władza społeczna, obowiązana czuwać nad dobrem ogólnem, nieodłącznem od zewnętrznego porządku, obowiązana popierać swobodny rozwój praw osobistych człowieka, ma prawo skazywania na kary.

Oprócz tego ogólnego i istotnego celu kara ma nadto cel szczegółowy, a mianowicie cel naprawienia nieporządków, zbrodnią spowodowanych. Wiadomo, że naruszenie prawa pociąga za sobą zepsucie woli winowajcy, zagraża spokojowi publicznemu, psuje sąd ludu o rzeczach. Dla tego też drugorzędnym celem kary jest w miarę możności poprawa winnego, odpokutowanie zbrodni, odstraszenie innych od złego; kara jest zatem leczniczą, poprawczą i przykładną. Skutki te stanowią drugorzędne cele kary, wcale zaś nie są celem najwyższym, któryby ją uprawniał. Razem przeto ze zdaniem ogólnem wnioskujemy, że słuszność wyroków ludzkiej sprawiedliwości jest niezależna od poprawy winnego. A czyżby inaczej być miało ze sprawiedliwością boską? Zbadajmy tę sprawę z całą uwagą, na jaką ona ze względu na swą doniosłość zasługuje.

Jeśli Bóg może karać tylko celem uzdrawiania, to pytamy przedewszystkiem: czy ma Bóg do swego rozporządzenia takie kary, któreby były zdolne *same przez się*, zawsze i wszędzie sprowadzać poprawę winowajcy? Odpowiedź będzie oczywiście przecząca. Opiera się zaś ona przedewszystkiem na fakcie, że bywają kary zsyłane na ludzi bezskutecznie, a następnie,—na sprzeczności, jaką hypoteza powyższa w sobie zawiera. Skoro kara jest tej natury, że sprowadza skutek sama przez się i pomimo oporu woli, to prowadzi ona do sprzeczności nawrócenia przymusowego, nawrócenie bowiem moralne nie da się pojąć bez pewnego współudziału wolności, niepodlegającej żadnemu przymusowi. Samo się przez się rozumie, że wszelka kara podług natury swej prowadzi mniej lub więcej stanowczo każdego grzesznika do nawrócenia, ale to moralne i przekonywające działanie kary nie narzuca żadnej konieczności fizycznej, żadnego przymusu, z żalem i poprawą niezgodnego. Żadna kara, nawet kara boża, nie może krępować woli i sama przez się sprowadzać nawrócenia wszystkich grzeszników. Grzesznik może się opierać wszelkim karom leczniczym i trwać w złem, a jeśli się często dzieje inaczej, dzieje się to nie dla tego, że Bóg zmusza wolę, lecz dla tego, że wola sama dobrowolnie przestaje opierać się łasce bożej. Skoro zaś tak jest, skoro wbrew wszelkim karom zdarzają się umysły wiecznie niepoprawne, przeto jakiż ich los będzie w przyszłości?

Są na to pytanie dwie odpowiedzi: albo będzie Bóg przez całą wieczność stosował do tych dusz karę leczniczą, albo też zaniecha bezskutecznego karania i powoła je do szczęśliwości wiecznej. Pierwsze przypuszczenie prowadzi do przyjęcia kary wiecznej, którą się

bezzasadnie odrzuca; co więcej, przypuszczenie to zawiera w sobie sprzeczność, mówić bowiem, że Bóg ma na celu tylko nawrócenie winnego, wiedząc, że celu tego osiągnąć nie może, znaczy to samo, co mówić, że Bóg ma jakiś cel i że go nie ma.

Pozostaje drugie przypuszczenie: Bóg ma udzielić szczęścia woli niepoprawnej. Któż nie rozumie, że w tym razie grzesznik tryumfowałby nad Bogiem, że nienaruszalny porządek moralny byłby bezradnie pogwałcony, że znikłoby pojęcie skutecznej sankcyi prawa, że stworzenie, z natury swej podlegać winne, urągałoby bezkarnie sprawiedliwości swego Stwórcy? Dodajmy nadto, że przypuszczenie powyższe samo przez się upada, jedyny bowiem cel kary — poprawa winnego — stałby się całkowicie bezużyteczny. Jeśli bowiem najzatwardzialszy grzesznik bez żadnego nawrócenia wchodzi nareszcie do nieba, to poprawa moralna dla nikogo stanowić nie będzie istotnego warunku szczęścia. Cóż nam przeto po bezużytecznej, a tem samem i niesprawiedliwej karze leczniczej?

Takie więc są następstwa tej błędnej zasady, że Bóg zsyła swe kary tylko dla poprawy winnego. Dowodzić zaś wprost tej zasady byłoby rzeczą bezużyteczną.

A teraz pytamy, jakie ma znaczenie zdanie, że Bóg karze z miłości? Znaczy ono, że Bóg chce klęsk i cierpień nie dla nich samych, lecz jako środków moralnego udoskonalenia swych stworzeń. Nic się tak nie sprzeciwia miłości, jak złe wyrządzone przedmiotowi miłości; a jednak ojciec zgadza się poddać swe dziecko bolesnej jakiejś operacyi, choćby to dziecko wszystkiemi siłami się jej sprzeciwiało. Jakże tu więc usprawiedliwić to postępowanie ojca? Oczywiście usprawiedliwić można tą nadzieją, jaką żywi ojciec, uratowania w ten sposób dziecka od grożącego mu nieszczęścia. Jeśli tej nadziei nie ma, albo jeśli mające być odwróconem nieszczęście nie jest zbyt wielkie, albo jeśli ma pod ręką inny mniej bolesny sposób otrzymania tegoż samego skutku, to nigdy myślić nie będzie o jakiejś bolesnej operacyi. Nigdy miłość nie zada cierpień niekoniecznych do zwalczenia złego, którego następstwa są gorsze od samego lekarstwa. Wówczas tylko pewność przyszłego jakiegoś nieszczęścia daje prawo do użycia jakiegoś bolesnego środka, gdy miłość nie jest przyczyną tego nieszczęścia i gdy ona wprost nie może go w inny sposób odwrócić.

Otóż, stosując te pojęcia zdrowego rozsądku do Boga, przychodzimy do następującego wniosku: Jeśli Bóg z miłości karze w tem życiu, to daje nam przez to zrozumieć, że grzech grozi nam nieszczęściem nieskończenie przewyższającem kary doczesne, mające nas odeń uchronić; daje nam zrozumieć, że w dzisiejszym porządku Opatrzności, miłość Jego nie wystarcza do uchronienia nas od tego nieszczęścia, poucza nas zatem, że obok kar tego życia mamy się jeszcze obawiać karania wiecznego, którego miłość Jego nie jest przyczyną i od którego nie jest nas mocen uwolnić.

O ile prawdziwem jest zdanie twierdzące: Bóg karze z miłości, o tyle błędnem jest zdanie wyłączające: Bóg karze tylko z miłości. Zsyłane nam przez Boga klęski i cierpienia tego życia są środkiem, który z konieczności supponuje jakiś cel ominąć się mający, a mianowicie: kary życia przyszłego, od których innymi środkami nie może nas miłość boża uchronić.

Skoro błędną jest następująca zasada przeciwników naszych: jedynym celem kary jest poprawa winnego, to sam przez się upada wniosek, jaki z niej wyprowadzają, że kary wieczne są niemożliwe. Celem kary wiecznej nie jest poprawa winowajcy,—lecz pokuta za grzechy, uwielbienie Boga ze strony nawet niepoprawnego grzesznika, obrona praw bożych przeciwko woli, w złości zatwardziałej [1]). Nie przeczymy bynajmniej leczniczego charakteru kar bożych, lecz charakter ten ustaje ze śmiercią; z chwilą kiedy się wola nieodwołalnie odwróciła od Boga, niema już wówczas miejsca na poprawę [2]). Skądinąd znów kara, nawet kara lecznicza, zawiera zawsze jakieś pojęcie pokuty, wola bowiem nie może się poprawić, nie potępiwszy swego błędu i nie złożywszy hołdu obrażonemu przez się Majestatowi bożemu.

Zwolennicy zasady: „Bóg karze tylko z miłości," znajdują się w bardzo trudnem położeniu, gdy usiłują usprawiedliwić dogmat o piekle. Rozumują oni w ten sposób: kara wieczna, jakkolwiek niezdolna poprawić potępionego, zawsze jednak zachowuje cel swój zbawienny, gdyż służy za przykład żyjącym, by ich odwodzić od grzechu,—objawia zatem miłość Bożą, która, ich zdaniem, polega jedynie na prowadzeniu do szczęścia, jeśli nie wszystkich, to przynajmniej większej części ludzi.

Wyjaśnienie takie prowadzi do nielogicznego wniosku, że Bóg na mocy swych przymiotów obowiązany jest do poświęcania, że tak powiem, szczęścia jednego stworzenia szczęściu drugiego. Skoro istnienie piekła nie ma innej przyczyny, prócz dawania dobrego przykładu żyjącym na ziemi, to trzeba przyznać, że Bóg, aby ułatwić drogę zbawienia jednym, na pewną zgubę skazuje innych. Postępowanie takie niegodne byłoby nawet człowieka. Któryż-to człowiek rozumny dla przypuszczalnego ocalenia jakiegoś przedmiotu wartościowego poświęca rzecz inną takiej samej ceny? Któżby się zechciał wystawiać na śmierć *niechybną*, aby się poddać operacyi, któraby go *prawdopodobnie* z choroby wyleczyć mogła?

Tymczasem, takiem właśnie byłoby postępowanie Boga. Aby popierać wątpliwe i problematyczne zbawienie pewnej ilości ludzi, tysiące innych skazywałby On na piekło; a dodajmy jeszcze, że zupełnie bezużyteczne byłoby dla nich, czyby chcieli lub nie chcieli spełniać swych obowiązków i przestrzegać prawa; a przeto, zła wola jednych zmuszałaby Boga do potępiania innych. Ale co więcej. Od jakiegoż-to złego zachowuje miłość boża dusze zbawionych, skoro kara służy tylko za przykład, który ma strzedz innych od powrotu do grzechu? Podług tej teoryi, kara osiąga swój cel tylko do chwili sądu ostatecznego, z chwilą zaś, gdy dusze stworzone skończyły swój zawód doczesny, kara dobrego przykładu nie ma racyi bytu, a więc będzie mógł ją znieść Pan Bóg po sądzie ostatecznym.

---

[1]) Poenae illae sunt utiles ad duo: primo ad hoc, ut in eis divina iustitia conservetur, quae est Deo accepta propter seipsam, unde Gregorius (IV *Dial.* c. 44): Omnipotens Deus quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur; quia autem justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur. Secundo ad hoc sunt utiles, ut de his electi gaudeant, cum in his Dei justitiam contemplantur, et dum se evasisse eas cognoscunt. (S. Thom. *Suppl.* qu. 99, a. 2).

[2]) Justum est enim, ut qui bene velle dum possent noluerunt, ad hanc miseriam deducantur, ut bene velle omnino non possint. *(De Veritate.* qu. 24 a. 10).

Wniosek ten, odpowiadają inni, sprzeciwia się prawdomówności bożej. Skoro Bóg miał odwracać ludzi od grzechu groźbami kar wiecznych, powodowany prawdomównością, powinien wypełnić swą groźbę nawet już po osiągnięciu celu.

Widzimy tedy, do jak dziwnych wniosków dochodzi rozum, gdy chce pogodzić katolicki dogmat o piekle z błędną zasadą: że Bóg karze tylko z miłości. Zasada ta obowiązuje Boga do skazywania wiecznie na karę zupełnie bezużyteczną, a to dla tego, że w miłości swej pogroził nią ludziom. Zbyteczna to rzecz nawet odpierać to niemądre i sprzeczne twierdzenie.

Wnioskujemy tedy: Kary tego życia sprowadzają bardzo często poprawę winowajcy; kary życia przyszłego skutecznie odwracają wolę od przekraczania prawa, ale tych skutków nie należy brać za jedno z samym celem sankcyi karnej. Celem tym jest utrzymywać, popierać nienaruszoność prawa moralnego, naprawiać i odpokutowywać krzywdę Bogu wyrządzoną.

Trzeci zarzut: *Kara doczesna wystarcza do odpokutowania za grzechy.*

Przeciwnicy dogmatu piekła zgadzają się zazwyczaj na wszystkie możliwe kary i na wszelką ich trwałość; jedno ich tylko oburza, t. j. *wieczność* tych kar. Trudno to pojąć, powiadają, aby jakaś kara, stosowana przez całe wieki, była niewystarczająca do odpokutowania za najokropniejsze nawet przewinienia. Pocóż więc ta myśl straszna o karze wiecznej?

I tu znów przedstawiają sobie przeciwnicy karę, jako samowolny czyn Boga; tymczasem, powtarzamy, że sam człowiek bywa sprawcą swego wiecznego nieszczęścia.

Skoro bywają grzesznicy niepoprawni, jak to przyznają sami przeciwnicy nasi, to musimy pojmować ich jako dusze, których wiecznie przewrotna wola wiecznie jest niezdolna do błogosławionej jedności z Bogiem. Czyż więc możliwa-to rzecz, aby ta wola, pełna pychy i uporu, kiedyś tryumfowała, aby zobowiązywała Najwyższego Pana do zrzeczenia się praw swoich celem powołania jej do szczęścia?

Pojęcie nieba, obok miejsca pobytu błogosławionych, obejmuje także pojęcie pewnego niezmiennego stanu, w którym dusza, pogrążona w rozważaniu istoty bożej, cieszy się spokojem i niczem nie poruszoną ciszą. Tymczasem, tego rodzaju stan ducha jest oczywiście niezgodny z usposobieniem grzesznika, umierającego w nieposłuszeństwie Bogu. Gdyby zaś pomimo tej niezgodności Bóg był zmuszony przyznać szczęście wieczne grzesznikowi, musielibyśmy przyjść do nierozumnego wniosku, że człowiek może bezkarnie opierać się Bogu i lekceważyć gniew Jego. Będzie on zatem nieufał swemu Bogu i Panu w przeświadczeniu, że zbrodnie jego nie będą karane wiecznie; nie będzie zwracał uwagi na kary, jakakolwiek byłaby ich trwałość, gdyż wieczność do niego należyć będzie; stałą pogardą kar bezskutecznych będzie zadawał gwałt swemu Bogu i będzie Go zmuszał do przyjęcia kiedyś siebie na łono szczęśliwej wieczności. Człowiek wówczas stanie się wyższym nad Boga; wola stworzenia pokona wolę Stwórcy. — Rozum ludzki stanowczo potępia tego rodzaju hypotezę, która pozwala człowiekowi wchodzić w zatarg z Bogiem i przemagać Go w walce.

Postępowanie człowieka przewrotnego dowodzi — aczkolwiek w sposób bardzo smutny — szlachetnego przeznaczenia duszy ludzkiej; stworzona została ona dla wieczności i ma poczucie swej wysokiej godności; dla tego też potrzebuje odpowiednich sobie nadziei i obaw; lekceważy wszystko to, co nosi na sobie znamię ograniczoności i czasu. Cóż dla niej znaczy kara, której trwanie, porównane z wiecznością, jest niczem? W chwili upojenia namiętnością co znaczy strach przed karą choćby tysiąca lat? Wzgardzi ona tą klęską, która przecież kiedyś się skończy i ustąpi miejsca rozkoszom wiecznym. „Nie — wieczność piekła, powiada Nicolas, skończyłaby się w rzeczywistości na tem, że człowiek mógłby powiedzieć do Boga: Wiem, że możesz mnie, Boże, skarać, i jestem na to przygotowany, ale wiem również, że skarać mnie możesz tylko *w pewnej mierze* jakkolwiek wielką byłaby ona, a po skończeniu takowej będziesz zmuszony mi przebaczyć i uczynić mnie szczęśliwym. A że z zadowolnienia mych namiętności spodziewam się przyjemności *bez miary*, zgadzam się więc na karę, jaką mi zachowujesz; a pod tym warunkiem mogę się oddawać wszystkim zbrodniom, w nadziei że kiedyś znajdę się w twych objęciach i że będę mógł twem miłosierdziem zakreślić granice twej sprawiedliwości. Pytam tedy, powiada tenże filozof, czyżby to było zaspokojeniem takiej sprawiedliwości, czy nie byłoby to raczej naigrawaniem się z niej i deptaniem nogami? I owszem, pojęcie ograniczonej sprawiedliwości równałoby się uprzedniemu z góry uprawnianiu wszelkich wybryków namiętności“ [1]). Odmawiać Bogu prawa do karania karą wieczną znaczyłoby stawiać Boga wobec Jego stworzenia w stanie zależności, niegodnej najwyższego Jego majestatu.

Tenże sam zarzut powtarzają także w innej formie. Powiadają mianowicie, że kara wieczna sprzeciwia się sprawiedliwości boskiej, gdyż niema należnego stosunku pomiędzy grzechem *skończonym* a karą *nieskończoną*. Ale czysta-to gra słów i pomieszanie pojęć. Właściwie mówiąc, ani grzech, ani karanie zań nie może się nazwać nieskończonem. Sam Bóg tylko jest nieskończony. Zastosowany do kary wiecznej, wyraz *nieskończony* oznacza karę nieustanną, karę bez końca. Ma ona początek, dalszy stan trwania i, podług dogmatu kalickiego, nigdy końca mieć nie będzie. Zarzut powyższy miesza również dwie w grzechu różne rzeczy, sam akt grzechu i jego następstwa. Akt grzechu przemija, ale sprowadza za sobą pewien *stan* stały; plama grzechu, pozbawienie łaski uświęcającej, oddalenie od celu ostatecznego, wrogi stosunek z Bogiem, trwają tak długo, póki grzesznik nie powróci do Boga drogą żalu i pokuty. Kto po spełnieniu grzechu odpycha pomoce pokuty, jakie mu ofiaruje łaska boża, bezustannie żyje w nieprzyjaźni z Bogiem i prowadzi z Nim wojnę: jeśli się opiera wołaniu sumienia i zwiększa ilość swych nieprawości, jeśli trwa w uporze aż do tej strasznej chwili, kiedy jest powołany przed trybunał Sędziego, zjawia się tam w nieodwołalnym i ciągłym stanie grzechu. Widzimy więc, że grzech w następstwach, jakie za sobą pociąga, nabiera charakteru ciągłości; a przeto z tego stanowiska kara wieczna naj-

[1]) Etudes philosophiques sur le christianisme, p. II, c. VIII.

zupełniej odpowiada stanowi zatwardziałego i niepokutującego grzesznika.

Powie kto może, iż niema żadnego stosunku pomiędzy chwilą, w której się grzech spełnia, a wiecznością kary, która ma go karać? Ale niemądrze byłoby chcieć szukać w czasie podstawy do karania. Nawet sprawiedliwość ludzka nigdy nie bierze na uwagę czasu trwania zbrodniczego czynu, jako miary trwania przynależnej mu kary. Kilka minut wystarcza na kradzież lub morderstwo, a czyżby należało czas kary mierzyć czasem grzesznego czynu? [1]). Powinien przeto rozum uznać, że doskonały zachodzi stosunek pomiędzy karą nieustanną, a grzechem także nieustannym w nieustannej przewrotności grzesznika, pomiędzy karą wieczną a zniewagą wyrządzoną Majestatowi nieskończonemu, który ma ona przebłagać, pomiędzy karą wieczną a bezwzględną nienaruszalnością przez grzech pogwałconego moralnego porządku.

Czwarty zarzut: *Dla czego niemożliwą jest poprawa po śmierci?*

Przeciwnicy nasi przyznają, że grzesznik stanowczo niepoprawny nie może być dopuszczony do szczęścia wiecznego, ale, protestują przeciw nauce katolickiej, gdyż ona wyklucza możliwość nawrócenia po śmierci. Koniec kary suponuje żal winowajcy; otóż nic nam nie przeszkadza przypuszczać, że kiedyś wszyscy grzesznicy żałować będą za grzechy i powrócą do przyjaźni z Bogiem. Ten wzgląd pozwala się spodziewać, że kiedyś wszyscy ludzie się nawrócą i zbawią.

Podług nauki Kościoła, przeznaczył Bóg czas tego życia na to, aby pozwolić wolnej woli ludzkiej dokonać wyboru i ustalić los ostateczny człowieka; po przejściu tego życia niemożliwa jest nowa próba i nawrócenie.

Aby ocenić to mądre rozporządzenie Opatrzności, rozum ludzki musi wziąść na uwagę dwie hypotezy. Pierwsza z nich przypuszcza nieskończony szereg idących po sobie prób bezskutecznych, druga kładzie koniec próbom ostateczną poprawą i zbawieniem wszystkich duchów stworzonych.

Rozum nie jest mocen udowodnić konieczności przebaczenia ze strony Boga po pierwszem wykroczeniu grzesznika. Bóg ma wyraźne prawo bezpośrednio karać winowajcę i wyłączyć go od szczęścia wiecznego. Jeśli zaś otwiera mu wrota żalu i daje możność nawrócenia się, jest-to skutek samego tylko Jego miłosierdzia. Do Boga zatem jedynie należy oznaczać granice tego miłosierdzia i ustanawiać czas próby. Tymczasem zaś rozum doskonale pojmuje, że czas próby powinien skończyć się kiedyś. Życie istoty wolnej i odpowiedzialnej obejmuje z konieczności dwie fazy, jedną tworzenia się i rozwoju, drugą—udoskonalania się i dojrzewania. Pierwsza zawiera pokusę, próbę, walkę, druga wymaga spokoju, zwycięstwa,

---

[1]) Sicut Augustinus dicit, in nullo judicio requiritur, ut poena adaequetur culpae secundum durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentaria poena punitur, sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte, in qua non consideratur occasionis mora, vel potius, quod in perpetuum auferatur a societate viventium, et sic representat suo modo aeternitatem poenae inflictae divinitas. (S. Thom. I, 2, qu. 87, a. 3 ad 1).

nagrody lub kary. Pierwsza bez drugiej pojąć się nie da, jak faza początkowa i przygotowawcza pojąć się nie da bez jakiegoś stanu końcowego i ostatecznego. Jeśli pierwsza z natury swej jest przejściowa i czasowa, druga jest z konieczności niezmienna i wieczna. Z tego wynika, że możliwość nawrócenia z natury swej należy do pierwszej fazy istnienia, kiedy wola jest jeszcze zdolna przejść od jednego stanu do drugiego, ale gdy raz skończy się ta faza, wówczas już nawrócenie grzesznika zarówno jak upadek sprawiedliwego jest niemożliwy.

Próba przeto wymaga pewnej granicy, pewnego jakiegoś końca. Zdanie to samo przez się widoczne. Uznawać próbę nieskończoną jest-to uznawać ruch bez celu, dążenie bez przedmiotu, odpowiedzialność bez świadomości o rzeczy. Skoro człowiek otrzymał od Boga wolną wolę na to, aby podług wyboru zasłużyć na nagrodę lub karę, to trzeba bezwarunkowo, aby kiedyś złożył Bogu rachunek i otrzymał albo przyobiecaną nagrodę albo ustanowioną karę. Człowiek powołany został do urzeczywistnienia pewnego przez Boga powziętego celu, a zatem albo go kiedyś osiągnie albo nie, ponieważ zaś cel ten zamyka w sobie całkowite szczęście lub całkowite nieszczęście, przeto wyłącza on bezwarunkowo pojęcie o jakiemś istnieniu, podległem nowym doświadczeniom i próbom. Hypoteza idących kolejno po sobie ekspiacyi bez końca nie zgadza się z Opatrznością i przeznaczeniami natury ludzkiej; próba, jakikolwiek byłby czas jej trwania, z natury swej wymaga chwili, która bezpowrotnie i na zawsze ustali stan duszy.

Nic przeto bardziej nie zgadza się z rozumem nad to rozporządzenie boże, które daje człowiekowi pewien czas ograniczony na to, by otrzymał przebaczenie swych grzechów.

Czas próby powinien się skończyć, ale dlaczego kończy się on razem ze śmiercią?

Przyznać trzeba, że rozum, sobie samemu pozostawiony, nie jest mocen udowodnić *w sposób bezwzględny* niemożliwości nawrócenia po śmierci. Z jednej strony bowiem Bóg, jako absolutny Pan swych darów, może zawsze podnieść stworzenie upadłe, wydobyć je ze stanu przewrotności, otworzyć mu podwoje przebaczenia i łaski, a po jego nawróceniu przyjąć je do radości niebieskich. Ze strony Boga niema żadnej po temu przeszkody. Z drugiej znów strony natura człowieka nie dostarcza żadnego stanowczego dowodu, nie ginie bowiem cała razem z ciałem; dusza trwa dalej ze swą wolną wolą a podtrzymywana i wspierana przez Boga, zdolna jest żałować i wyrządzoną krzywdę Bogu wynagrodzić. Ze strony przeto człowieka również żadna nie zachodzi przeszkoda. Z jakiegokolwiek stanowiska rozważamy tę sprawę, zawsze przychodzimy do wniosku, że rozum wcale nie wyklucza możliwości powrotu do Boga grzesznej duszy po śmierci. Atoli, aczkolwiek nie dano rozumowi dojść na tym punkcie do widoczności i pewności, to jednak może on uzasadnić dogmat katolicki dowodami bardzo prawdopodobnymi.

Zauważmy przedewszystkiem, że rozum ludzki, jak jest niezdolny do wykazania niemożliwości nawrócenia po śmierci, tak również niezdolny jest do udowodnienia konieczności tego nawrócenia. Żadna zasada nie obowiązuje Boga do przyznania wszystkim duszom łask, przy pomocy których byłyby niechybnie zbawione. Wola

Boża, by być stanowczą i czynną, wcale nie ma potrzeby używać wszystkich środków, jakimi wszechmoc jej rozporządza; dość, aby wszystkim przyznała pomoce zdolne ich doprowadzić do zbawienia, tak iżby ci, którzy giną, z własnej swej winy ginęli.

Po tej przedwstępnej uwadze postaramy się wykazać, jak dalece zgadza się to z rozumem, aby chwila, kończąca to życie, ustalała bezpowrotnie losy człowieka.

Powołujemy się tu naprzód na powszechne i stałe przekonanie rodu ludzkiego, który czas życia ziemskiego uważa wyłącznie za czas próby i doświadczenia; granice tego życia są granicami boskiego miłosierdzia, które po śmierci człowieka ustępuje miejsca surowej sprawiedliwości. Poczucie to, zarówno jak poczucie istnienia piekła, tak przeciwne wszelkim pragnieniom duszy ludzkiej, źródło swe mieć może tylko w świetle oczywistości.

Aczkolwiek śmierć nie niszczy duszy, to jednak niszczy ona składnik, stanowiący człowieka. Człowiek jako człowiek przestaje istnieć, a tymczasem do niego-to stosuje się prawo, które na ciało i na duszę rozkłada pewne obowiązki. Do tego zatem składnika ludzkiego, do człowieka, należy czynić zadość za grzechy, żałować za nie, a tem samem rozdział duszy od ciała zdaje się wyłączać wszelką możliwość nawrócenia się i poprawy [1]).

Niepodobna, aby w państwie dobrze urządzonem i tak absolutnem, jak państwo boże, powiada Bossuet, władza była bezsilna a prawa bezbronne. Potrzeba zatem bezwzględnej sankcyi innego życia. Sankcya zaś ta, jeśli ma być zupełna, powinna grozić karą, odpowiednią do nadziei i obaw ludzkiego serca, zdolną zrównoważyć ułudy i przyjemności grzechu, odwrócić człowieka od złego wówczas nawet, gdyby się przytem wyrzec mu przyszło wszystkich dóbr świata, przenieść wszystkie klęski, a nawet i życie samo złożyć w ofierze. Tymczasem, możliwość nawrócenia po śmierci ogranicza karę i całą jej skuteczność niweczy; samo już przeczuwanie możliwości wyrwania się kiedyś z rąk Boga-mściciela unicestwia skuteczność tych gróźb straszliwych. Wola ludzka, znalazłszy się pośród pokus namiętności i obawy kary wiecznej, zachwieje się i ulegnie w końcu pokusie. Nigdy żałować nie będzie za grzech, który pozbawia ją wprawdzie kilku lat szczęścia, ale pozostawia jej nadzieję nawrócenia i wiecznej szczęśliwości... „Unum hoc est, powiada św. Bazyli, ex artificiis diaboli, ut homines videlicet velut obliti horum et talium, quae posita sunt plerisque in locis sacrarum litterarum quo maiore cum audacia peccent, sibi ipsis suppliciorum finem confingant“ [2]).

Jeśli istnieje porządek moralny, powinien być stały i bezwzględny. Różnica pomiędzy dobrem a złem od żadnej nie zależy woli, czy to boskiej czy ludzkiej; wynika ona z natury rzeczy, z ich istotowych relacyi, od wszelkiej modyfikacyi i od wszelkiej zmiany

---

[1]) Post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem: homo enim indiget corpore ad consecutionem sui finis in quantum per corpus perfectionem acquisivit et in scentia et in virtute. Anima autem postquam fuerit a corpore separata, non redit iterum ad hunc statum, quod per corpus perfectionem acquirat... Necesse est igitur, ut ille qui hac poena punitur, ultimo fine privetur et in aeternum privatus remaneat. *(Contr. Gent.* l. 3, c. 144).

[2]) In Reg. brev. n. 267.

wolnych. Różnica ta okazuje się zwłaszcza umysłowi naszemu przez nagrodę przyobiecaną cnocie, i przez karę, zastrzeżoną dla winowajców w złem zatwardziałych. To też nic bardziej nie rani umysłu naszego nad powodzenie zbrodni i niepowodzenie cnoty. Tymczasem, myśl o ostatecznej naprawie, obejmującej zarówno grzeszników jak sprawiedliwych, nawet gdyby się ona urzeczywistnić miała dopiero po długim szeregu wieków, zdaje się niweczyć przeświadczenie o bezwzględnej sprzeczności pomiędzy dobrem a złem. Każdy pojmuje, że miłosierdzie boże ustanawia pewien czas na pokutę i przebaczenie, ale gdyby po ukończeniu kary nastąpiła nowa próba, a po tej znów inna, może konieczna, dopóki wreszcie wszyscy nie byliby nawróceni i zbawieni, wówczas rozum słusznieby zaczął powątpiewać o zasadniczej różnicy pomiędzy dobrem a złem, widziałby między nimi tylko jakąś różnicę stopnia, której jedynym wynikiem byłoby dłuższe lub krótsze opóźnienie posiadania najwyższego szczęścia. Argument ten wymownie porusza św. Hieronim: „Si longos post circuitus atque infinitis saeculis omnium rerum restitutio fiet, et una dignitas militantium, quae distatia erit inter virginem et prostitutam? Quae differentia erit inter matrem Domini et, quod dictu quoque scelus est, victimas libidinum publicarum? Idem ne erit diabolus et Gabriel? idem martyres et persequutores? Finge quod libet: annos et tempora multiplica, et infinitas aetates congere cruciatibus; si finis omnium similis est, praeteritum omne pro nihilo est: quia non querimus quid aliquando fuerimus, sed quid semper futuri sumus“ [1]). Wnioskujemy przeto, że rozum nie może się zgodzić na możliwość nawrócenia po śmierci.

Św. Tomasz z Akwinu wskazuje dwie bezpośrednie przyczyny uporu w złem dusz potępionych: sprawiedliwość boską i naturę woli. Sprawiedliwość boska odmawia łaski pokuty duszom, które w chwili zejścia ze świata nie chciały się pojednać z Bogiem [2]). Z drugiej znów strony, wola, która aż do końca próby trwa w swej zbrodni, czyni się w niej stałą i niezmienną jak wieczność, a tem samem odwraca się stanowczo od swego ostatecznego celu, i nic już nie jest zdolne naprawić zerwanego stosunku pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Cóż więc dziwnego, że i pośród mąk pośmiertnych chce ona dalej grzechu? [3])

Aby tym ostatnim powodem wyjaśnić owe odwrócenie się dusz potępionych od Boga, św. Tomasz porównywa stan duszy po śmierci ze stanem duchów czystych. Z natury duchowych władz aniołów wynika, że oni niezmiennie przywiązują się do tego, co raz wybrali. Anioł posiada w rzeczywistości poznanie rzeczy naturalnych, tak samo jak my posiadamy z natury znajomość pierwszych zasad, które drogą rozumowania prowadzą nas do poznania wniosków;

---

[1]) In Joa. c. 3. — Stanowcze te słowa wystarczają dla odparcia opinii, która mniema, że św. Hieronim wątpił o wieczności kar przynajmniej dla chrześcijan. Trudność wytłómaczenia pewnych urywków dzieł jego (*In Isai.* c. 66) nie może obniżać prawowierności jego nauki.

[2]) Ex Deo quidem, non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam. (*De Virtute.* qu. 24, a. 10).

[3]) Anima, quemcunque finem ultimum sibi praestituisse invenitur in statu mortis, in eo fine permanebit, appetens illud ut optimum, sive sit bonum sive sit malum. (*S. Thom.* Compend. Theol. c. 174).

aniołowie wszakże nie rozumują; widzą oni bezpośrednio w zasadach pierwszych koniecznie wynikające z nich wnioski. Tak samo zatem jak nasz umysł niewzruszenie przylega do zasad pierwszych, tak umysł aniołów nieporuszenie trwa w tych wszystkich wiadomościach naturalnych. A ponieważ wola ich odpowiada ich umysłowi, przeto i ona też w swych postanowieniach jest również niewzruszona. „Voluntas eorum naturaliter est immutabilis circa ea, quae ad ordinem naturae pertinent.... Sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suae naturae, consequens est, ut immobiliter angeli perseverent vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni“ [1]). Podług tedy zdania św. Tomasza stan duszy po śmierci podobny jest do stanu duchów czystych i, co zatem idzie, upór duszy w złem wynika z jej natury [2]).

I ta zatem uwaga dowodzi, że dla duszy potępionej niemożliwa jest pokuta prawdziwa. Potępieńcy żałują za grzech z powodu kar, jakie on im zgotował, ale nie są zdolni do nienawidzenia grzechu, jako obrazy Boga; akt ich żalu, pochodzący ze strachu niewolniczo-niewolniczego, nie ma żadnego moralnego znaczenia. „Per poenitentiam, powiada św. Tomasz, deleri non possunt peccata doemonum et etiam hominum damnatorum, quia affectus eorum sunt confirmati in malo, ita quod non potest eis displicere peccatum in quantum est culpa, sed solum displicet illis poena quam patiuntur... Unde talis poenitentia non est cum spe veniae sed cum desperatione“ [3]).

Może kto wszakże powiedzieć, że czas życia ziemskiego nie wystarcza na całkowite wykonywanie wolności, której wyniki mają być wieczne; grzesznik ma ledwie czas ocenić straszne następstwa swych czynów i pojednać się z Bogiem.

Przyznajemy, że do samego Boga, który daje nam czas próby, należy próby tej oznaczać granice i trwałość. Widoczna rzecz jednak, że krótkotrwałość i niepewność życia są prawdziwem dobrodziejstwem; one nas trzymają pod zbawiennym strachem sądu bożego; one są potężnymi bodźcami do czynów zadosyćuczynienia, one usuwają od nas tę złudną wiarę, że kiedyś w dalekiej przyszłości wyrzeczemy się naszych występków i grzechów. Ale czyżby rzeczywiście czas naszego życia był taki krótki?

Nikt nam nie zaprzeczy, że każdy z nas, korzystając należycie z tych środków, jakimi rozporządza, mógłby i powinien być moralnie doskonalszym, aniżeli jest dzisiaj; jeśli zawsze współdziałał z łaską, mógłby i powinienby być gotowym do stawienia się bez obawy przed trybunałem Najwyższego Sędziego. Czas życia naszego wystarcza dla zbawienia się, gdyż i dziś nawet moglibyśmy być gotowi do zdania rachunków z czynów naszych.

Powtóre odpowiadamy, że do uniknienia potępienia wiecznego czas wcale nie jest konieczny. Służący, odprawiony ze służby za nadużycie zaufania, nie może się wymawiać, że brakło mu czasu na

---

[1]) *De Malo.* qu. 16, a. 5. *De Veritate.* qu. 24, a. 10.

[2]) ... Et sic anima separata angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi, et quantum ad indivisibilitatem appetitus, quae erant causae obstinationis in angelo peccante: unde, per eandem rationem, in anima separata obstinatio erit. *(De Veritate.* qu. 24, a. 11. Cf. *Suares.* De Angelis. lib. VIII, c. II).

[3]) *Sum. theol.* III, qu. 86, a. 1.

to, by być uczciwym. Tak samo dzieje się z nami w stosunku naszym do Boga; przez łaskę chrztu św. postawił nas Bóg na drodze zbawienia; obowiązkiem naszym było albo zachować ten stan sprawiedliwości, albo go odnowić po grzechu. Jakoż, wypełnienie tego obowiązku nie wymaga żadnego określonego czasu. Nigdy więc nie będziemy mieli prawa się uskarżać, żeśmy nie mieli czasu wytrwać w przyjaźni z Bogiem albo się z Nim pojednać.

Piąty zarzut: *Dlaczegóż Bóg nie niweczy winowajcy?*

Zdrowy rozum pojmuje, że czas nawrócenia kończy się śmiercią i że grzesznik umierający w niepokucie nie może posiadać Boga. Ale dlaczego Bóg nie może unicestwić grzesznika po skończeniu się jego kary i uwolnić go tym sposobem od wiecznego nieszczęścia?

Zagadnienie to nie uderza bynajmniej na możliwość kary wiecznej, tylko podaje pewien rodzaj układu pomiędzy człowiekiem a Bogiem; grzesznik oświadcza gotowość zrzeczenia się swego istnienia, jeśli z drugiej strony sprawiedliwość boska zrzeknie się stosowania kary wiecznej.

Aby układowi temu nadać pewną wartość, nie dość wykazać, że Bóg może odjąć istnienie winnemu, lecz trzeba udowodnić, że Bóg *obowiązany* jest to uczynić. Tymczasem, przypuszczenie to rzeczywiście sprzeciwia się rozumowi.

Człowiek obdarzony jest dwoma istotnymi przymiotami: jest on wolny i nieśmiertelny. Skutkiem swej wolności może poznać i miłować Boga, a tem samem uczynić się szczęśliwym; skutkiem zaś swej nieśmiertelności zdolny jest cieszyć się szczęściem w wieczności. Z wrodzonego duszy ludzkiej pragnienia całkowitego szczęścia logicznie wnioskuje filozofia, że Bóg do tego właśnie szczęścia przeznaczył duszę ludzką, gdyż nie może Bóg być sprawcą jakiegoś pragnienia, któremuby żaden przedmiot nie odpowiadał. Szczęście całkowite jest celem człowieka; ale ponieważ mowa tu o człowieku, to jest o istocie wolnej i odpowiedzialnej, przeto rozróżnić trzeba starannie dwie rzeczy: *osiągnięcie* celu i *dążenie* czyli skłonność, która nas zwraca ku temu celowi. Pierwsze z tych dwojga jest warunkowe, zależy bowiem od wolnego współdziałania woli z łaską bożą, drugie zaś jest *bezwzględne*, od żadnej woli niezależne, jest-to bowiem istotny rys natury ludzkiej, że jest zdolna do posiadania doskonałego szczęścia. Tymczasem, szczęście to zamyka w sobie nieśmiertelność jako pierwiastek niezbędny, a tem samem Bóg w pewien sposób niezbędny i bezwzględny chciał nieśmiertelności duszy.

Z tego widać, że nieśmiertelność stanowi istotny przymiot człowieka, którego-to przymiotu nic pozbawić go nie może, bez względu na to, czy człowiek urzeczywistnia swe szczęście, czy też z własnej winy je traci. Niemasz już nicości dla duszy, powiada Bossuet, odkąd jej twórca raz wydobył ją z nicości na to, aby się cieszyła jego prawdą i jego dobrocią! Jak bowiem ten, kto się do tej prawdy i do tej dobroci przywiązuje, więcej aniżeli kiedykolwiek zasługuje na to, aby żył w tem przywiązaniu i aby je przechowywał wiecznie, tak samo ten, kto się tych rzeczy pozbawia i od nich stroni, zasługuje na to, aby widział karę za swe odstępstwo trwającą na wieki.

Hypoteza o unicestwieniu człowieka niweczy pojęcie o Bogu. Trudno bowiem przypuścić, aby człowiek mógł zmusić Boga do zniweczenia duszy, którą ten Bóg wzbogacił najkosztowniejszymi swymi darami, byleby Go miłością swą i swem szczęściem wielbiła. Skoro raz chciał Bóg istnienia tego wzniosłego tworu, jakim jest człowiek, to nikt mocen nie jest narzucić Mu konieczności zniweczenia takowego. Na mocy swej niedoskonałej wolności ma człowiek możność oddalenia się od Boga, ale niepodobna, aby się oparł wszechmocnej woli Jego, aby nie spełnił swego przeznaczenia uwielbiania Stwórcy. Wszak Bóg przestałby być Bogiem, gdyby stworzenie mogło niedopuścić urzeczywistnienia ostatecznego celu stworzenia. Cel, jaki Bóg bezwzględnie postanowił, jest wyższy ponad napaści woli ludzkiej; ta ostatnia wolna jest w wyborze swego szczęścia lub nieszczęścia, ale czy będzie szczęśliwa czy nieszczęśliwa, zawsze będzie musiała składać hołd zwierzchnictwu Boga, i czy nagrodą czy karą zawsze głosić chwałę Jego.

Gdyby Bóg unicestwił winnego, trudno byłoby się doszukać sprawiedliwości w stosowaniu kary, prędzej bowiem lub później wszystkie zbrodnie miałyby też same następstwa i tę samą karę,— zniszczenie. Dodajmy nadto, że w tem przypuszczeniu pogwałcenie prawa nie miałoby żadnej należytej i skutecznej sankcyi. Grzesznik, raz już wiedząc, że stracił szczęśliwość wieczną, stawiałby dalej bezkarnie swą wolę przeciw prawu bożemu, a prawa boże nogami by deptał; nie miałby on wówczas już nic do stracenia i zmuszałby Wszechmocnego do zaniechania wszelkich pragnień uwielbienia ze strony człowieka.

Myśl tedy o unicestwieniu nie jest zdolna utrzymać człowieka na drodze obowiązku, gdyż pośród poduszczeń namiętności myśl jakaś niewyraźna o nieznanych pociechach niebieskich żadnego nie wywrze czynnego wpływu na wolę. Zresztą, całkowite zniweczenie winowajcy byłoby dlań raczej czemś dobrem, aniżeli czemś złem. *Bonum ei erat, si natus non fuisset.*

Żadnej też nie ma korzyści zarzucać, że, względnie do ilości i ciężaru zbrodni, dolegliwości życia ziemskiego wystarczają do stłumienia wybryków namiętności, albowiem każdy grzesznik posiada pewien nieomylny środek pozbycia się swych dolegliwości. Samobójstwem mianowicie zobowiązywałby Boga do stosowania doń unicestwienia, byłoby mu bowiem przyjemniej uwolnić się od nieznośnych kar swego bytowania.

Nie można zastąpić piekła jakąś karą doczesną, bez uwzględnienia jednej z trzech poruszonych wyżej hypotez: po ukończeniu kary nastąpi albo stan szczęśliwości wiecznej, albo nowa próba, albo też unicestwienie winnego. Tymczasem zaś żadnej z tych hypotez przyjąć niepodobna, gdyż każda z nich niweczy najwyższe zwierzchnictwo boże, całkowitą sankcyę prawa, bezwzględny i nienaruszalny charakter porządku moralnego. Wieczność zatem piekła jest prawdą, której rozum bez sprzeciwienia się własnym zasadom odepchnąć nie może.

Szósty zarzut: *Myśl o piekle niweczy wszelką pociechę w życiu, a nawet szczęście w niebiosach zatruwa.*

Rozważywszy zarzuty, zwrócone wprost przeciw karom wiecznym i chcące dowieść ich niemożebności, przystępujemy teraz do

roztrząsania dowodów pośrednich, branych z rzekomych nielogicznych następstw, jakie nasz dogmat o piekle ma jakoby za sobą pociągać.

Powiadają, że piekło nie istnieje, bo sama myśl o tem przerażającem nieszczęściu doczesnem zgrozą przejmuje człowieka. Jakże bo można zażywać w tem życiu choćby chwili radości i spokoju, skoro nasi rodzice, przyjaciele, dzieci mogą być kiedyś wydani na ogień piekielny? „Niemasz spokoju, spokojnie spać niepodobna: dlaczego? gdyż trzeba się bać kar wiecznych po śmierci, a z śmiertelników żaden z tą bojaźnią nie może być szczęśliwy. Za wszelką cenę wyrwać trzeba tę bojaźń z serca ludzkiego, gdyż mąci ona cały spokój rodu ludzkiego i nie dozwala zakosztować żadnego bezpieczeństwa, żadnej pociechy, żadnej przyjemności“ [1]).

I znów zarzut powyższy przypuszcza to cośmy wyżej odparli, że potępienie zależy jedynie od Boga. A przecież, straszną przyczyną tego nieszczęścia wcale nie jest Bóg, lecz przewrotna wola człowieka, która swobodnie i niezmiennie ustala swoje losy wieczne.

Przerażenie, wywołane obawą piekła, nie wywiera znów tak nadzwyczajnego wpływu na serce ludzkie; większe objawy jego pożądane byłyby w smutnych chwilach grzechu i namiętnego upojenia. Tymczasem codzienne doświadczenie przekonywa, że obawa piekła wcale nie miesza spokoju i przyjemności życia. Aczkolwiek przekonana o grożącem jej potępieniu, dusza ludzka zachowuje często wyniosły i stoicki spokój. Spokojnie żyją i wesoło wszystkim przyjemnościom życia się oddają ludzie, wierzący w istnienie piekła i pojmujący dobrze niebezpieczeństwo swego przewrotnego postępowania. Czyż nie widzimy tylu nieszczęśliwych, omamionych przez rozmaite sekty, jak na łożu śmierci odpychają pociechy religijne i bez pokuty stają wobec gniewu bożego? Próżno zatem w przerażeniu, wywołanem przez piekło, szukać pobudki do zaprzeczania tak ważnej prawdy katolickiej.

Ale przeciwnicy nasi nie ustępują i z większym naciskiem ponawiają zarzut. Myśl o piekle, powiadają oni, byłaby wieczną męczarnią nietylko dla potępionych, ale także dla dusz zbawionych. Boć rzeczywiście, co za dojmująca boleść dla ojcowskiego serca duszy zbawionej, gdy widzi własne dzieci wydane na ogień piekielny! Jakże będzie mógł małżonek kosztować radości niebieskich, jeśli wie, że jego małżonka ponosi niewypowiedziane męczarnie, nie mające nigdy znaleźć ani osłody ani lekarstwa? Niepodobna zatem przyjąć piekła wiekuistego, gdyż ono jakąś fatalną reakcyą niweczy szczęśliwość niebiańską; gdyż nawet w przypuszczeniu, że wszyscy nasi najbliżsi cieszą się szczęściem wiecznem, sama miłość bliźniego, współczucie, jakie nieszczęśliwy los jego w nas budzi, staje się źródłem boleści i smutków, niezgodnych z rozkoszami Raju.

Rzecz oczywista, że wszechmoc boża rozporządza dostatecznymi środkami na to, aby zabezpieczyć swych błogosławionych w niebie od tej męczarni, jeśli się jej w rzeczywistości obawiać trzeba. Nic nam nie przeszkadza przypuszczać, że Bóg, który nam dał pamięć, może zatrzeć w nas wszystkie ślady życia przeszłego.

---

[1]) *Lucret.* De Natura rer. lib. I, III.

Tego rodzaju zatarcie niemiłych wspomnień wyszłoby na korzyść duszy, a w niczemby nie zmniejszyło doskonałego jej szczęścia. Sądzę, że każdy z nas ma w życiu pewne wspomnienia, którychby się bez żalu rad pozbył. Jeśliby więc dusze zbawione miały cierpieć wskutek wspomnień na dawne stosunki życia przeszłego lub przez współczucie dla potępionych, to Bóg znajdzie sposób zatarcia tych wspomnień, nie przynosząc w niczem uszczerbku błogosławionemu oglądaniu swej istoty.

Nie mówimy wcale, aby Bóg rzeczywiście zacierał pamięć przeszłości w duszach zbawionych, lecz tylko, że takie zatarcie wspomnień wystarczałoby do wzmiankowanego celu. Skądinąd zaś wszechmoc daje Bogu do rąk tysiące innych środków, o których pojęcia nawet nie mamy. Zbyteczna zresztą zajmować się tymi środkami, bo męczarnia, którą przedstawiają przeciwnicy piekła jako niezgodną ze szczęściem niebios, wcale nie istnieje. Te zaś są dowody na usprawiedliwienie naszego twierdzenia.

Wielka różnica zachodzi pomiędzy miłością niebiańską a miłością ziemską. Źródłem, prawidłem i celem wszelkiej miłości stworzeń jest miłość boża. Boć istotnie, dlatego miłujemy stworzenia, że podobają się nam ich doskonałości, tylko że często miłość ta podlega złudzeniom. Mylimy się zaś bądź przez to, że uważamy za doskonałość to, co nią wcale nie jest, albo też, że przypuszczamy istnienie doskonałości tam, gdzie one wcale nie istnieją. Sam nawet brak moralny staje się często przedmiotem miłości i opanowywa uczucia woli. Tymczasem zaś wszystkie te braki, wszystkie te błędy wobec błogosławionego oglądania Boga twarzą w twarz znikają. Błogosławieni w niebie widzą tylko rzeczywiste doskonałości umiłowanego przez się przedmiotu. Wspólna ich radość, czerpana z nieprzebranego źródła oglądania Boga, wynika ze szczęśliwości każdego z nich, oraz z darów, jakich mu Bóg użyczył. Miłość błogosławionych jest tylko ciągłem wielbieniem Boga, którego dary przyozdobiły duszę niewymowną słodyczą. Z tego wynika, że nikt w niebie nie żywi najmniejszej miłości względem dusz, na zawsze odłączonych od Boga; błogosławiony w niebie nie jest zdolny do miłowania tych, których Bóg kochać nie może, gdyż odwrócili się oni od Niego na wieki.

Na ziemi nie spotykamy nigdy istoty zupełnie pozbawionej wszelkiego jakiegoś miłego przymiotu. Dopóki żyje, ma człowiek środki poprawienia się i nawrócenia; nigdy zaś nie było nam dane przyjrzeć się wnętrzu człowieka, zasługującego na potępienie wieczne. Co więcej, Chrystus poleca nam w Ewangelii kochać wszystkich ludzi bez wyjątku, gdyż wszystkich uważa za braci. Nikt w tem życiu, najnędzniejszy nawet człowiek, nie postradał prawa do naszej miłości i politowania; obowiązaniśmy kochać grzesznika, jako swego bliźniego nawet wówczas, gdy swem postępowaniem utracił prawo do naszego szacunku.

Inaczej zaś jest po za grobem. Z chwilą gdy osoba umiłowana jest dopuszczona do oglądania Boga, miłość ziemska przekształca się w miłość niebiańską, ale znika bez śladu wówczas, gdy osoba ukochana zaliczona bywa do szeregów dusz, na wieki odłączonych od Boga. Niemasz tam uczuć, na związkach krwi opartych, ani wspomnień przeszłości, któreby się mogły oprzeć miłości

Boga i zamącać niewypowiedziane a z niej wynikające radości. Zarzut ten zatem nie przedstawia żadnego dostatecznego powodu zaprzeczania istnienia kar piekielnych.

Siódmy zarzut: *Dlaczegóż Bóg stwarza dusze, których wieczne potępienie przewiduje?*

Przystępujemy do zarzutu najpoważniejszego i najtrudniejszego z tych, jakie przeciw katolickiemu dogmatowi o piekle przeciwstawia racyonalizm. Tem staranniej zbadać go nam trzeba, że porusza on wiele ważnych punktów nauki objawionej.

Rozum, powiadają racyonaliści, nawet bez względu na zarzuty, stawiane dotychczas istnieniu piekła, znajduje się wobec zagadnienia nierozwiązalnego. Dlaczego stwarza Bóg dusze, przeznaczone na ogień piekielny? Wprawdzie postawione w ten sposób pytanie nie ma charakteru zarzutu, ale odpowiedź, jaką nań dają katolicy, dostarcza przeciwnikowi środków do sformułowania tego zarzutu. Gdy bowiem odpowiadamy, że nie znamy pobudek postępowania bożego, ale że ta niewiedza nasza nie niweczy faktu, racyonalista natychmiast korzysta z tego ustępstwa i stawia zarzut w ten sposób: skoro nie umiecie pogodzić przewidywanego potępienia ludzi z miłością i dobrocią Boga, to przyznajecie tem samem, że potępienie to sprzeciwia się przymiotom Boga. Skoro zaś Bóg nie może stworzyć duszy, przeznaczonej na wieczne nieszczęście, próżno rozprawiać o istnieniu piekła.

Tak postawiony zarzut raz jeszcze przypuszcza to, cośmy już wielokrotnie odparli. Błędem jest mówić, że Bóg przeznacza dusze na potępienie, że przewiduje, iż kiedyś zechce je wydać na ogień piekielny; przeciwnie, trzeba mówić, że Bóg przewiduje dobrowolną i grzeszną niepokutę, przez którą grzesznik sam się potępia. Zarzut przeto wyżej postawiony w formie pytającej, tak się przedstawia w formie twierdzącej: Bóg dzięki swym przymiotom nie może stwarzać dusz, których grzeszne czyny, zasługujące na kary piekielne, przewiduje.

Mamy dwa sposoby odparcia tego zarzutu: jeden, pośredni, ukazuje błędność założenia z błędnych następstw, jakie ono za sobą prowadzi; drugi, bezpośredni, wyprowadza na jaw sprzeczność, jaką to założenie w sobie zamyka. Pierwszy z tych dwóch sposobów, aczkolwiek mniej naukowy, przedstawia jednak tę korzyść, że każdemu uważnemu czytelnikowi prawdę omawianą z łatwością wyjaśnia.

Przypatrzmy się naprzód logicznym następstwom hypotezy naszych przeciwników. Jeśli Bóg na mocy swych przymiotów nie może stworzyć żadnego ducha, którego ostateczną niepokutę przewiduje, to wszystkie duchy stworzone są nieomylnie pewne swego wiecznego szczęścia. Tą tedy pewnością zbrojna, przez samego Boga poręczona, wolność ludzka ani prawidła już ani wędzidła nie zazna, będzie miała zupełną i całkowitą swobodę oddania się bezkarnie wszelkim namiętnościom i wszelkim ułudom złego. Wobec zbrodniczego i zatwardziałego grzesznika Bóg pozostanie bezsilny; kiedyś będzie On musiał otworzyć im niebios podwoje, samo już bowiem stworzenie ich przypuszcza obietnicę bożą wiekuistego szczęścia. W hypotezie tej samo już istnienie stanowi rękojmię,

udzieloną najpotworniejszej przewrotności; przepadła już wówczas granica pomiędzy dobrem a złem. Skoro grzech nie może nas ostatecznie pozbawić szczęścia, niebawem przestanie on wywoływać w nas obawę i przestrach; pewny bezkarności grzesznik, lekceważyć będzie gniew Boga, gdyż samo istnienie jego zawiera w sobie już z góry uprawnienie wszystkich jego występków.

Takie jest tedy logiczne i niezłomne następstwo hypotezy racyonalizmu, następstwo, które w oczach wszystkich odsłania hypotezy tej błędność. Czy mamy możność odparcia tej hypotezy?

Mogliby nam odpowiedzieć przeciwnicy, że wcale nie myślą przeczyć, aby grzech nie mógł cierpieć kar wiecznych, ale że przypuszczają, iż Bóg powinien przy stwarzaniu czynić pewien wybór i powoływać do bytu te tylko dusze, które nie dojdą do ostatecznej niepokuty. Przypuszczenie to zgadza się z nauką katolicką, która rozróżnia pomiędzy grzechem śmiertelnym a powszednim i która największym nawet zbrodniom obiecuje przebaczenie.

I tym razem wszakże, dosyć się zastanowić przez chwilę nad następstwami tego przypuszczenia, by zrozumieć, że ono tak samo jak pierwsze jest nie do przyjęcia.

Dzieje wszystkich czasów przedstawiają nam obraz strasznego moralnego zepsucia. W przypuszczeniu naszych przeciwników, wszystkie te wstrząsające i o pomstę do Boga wołające zbrodnie są niedostateczne, by sprowadzić potępienie wieczne, a tem samem, nie wiele zależy społeczeństwu na tem, czy człowiek dochodzi — lub nie — do takiego stopnia zepsucia, jak Tyberyusz lub Neron, gdyż potworów tych przewyższały inne potwory. Jeśli zaś tak jest, to cóż się stanie z porządkiem moralnym, który bezwzględnie zabrania wszelkiego złego? co się stanie z wewnętrzną i przedmiotową różnicą pomiędzy dobrem a złem? Jakże pojąć całkowitą i skuteczną sankcyę prawa, jeśli się grzesznikowi zostawi nadzieję znalezienia się kiedyś w objęciach Boga i przygaszenia Jego sprawiedliwości nieskończonem miłosierdziem? Ale, powie kto może, kary tego życia wystarczają do zabezpieczenia nietykalności porządku moralnego.

Przypominamy, że żadna kara doczesna nie jest zdolna zmusić człowieka do zmiany swego wewnętrznego usposobienia; wolność woli stawia tu nieprzezwyciężoną przeszkodę. Kara doczesna ma cel leczniczy, ale w tym tylko wypadku, gdzie istnieje niebezpieczeństwo kary wiecznej, którą tamta ma zażegnać przez nawrócenie winowajcy. Bez istnienia piekła, bez konieczności nawrócenia grzesznika dla uwolnienia się od wiecznego nieszczęścia, kara doczesna jest bezcelowa i niepotrzebna. W zwalczanem przez nas przypuszczeniu człowiekowi żadne nie zagraża niebezpieczeństwo otrzymania kary za pośrednictwem męczarni bez końca; a zatem, nie ma Bóg żadnego prawa skazywania człowieka na nędzę i nieszczęścia tego życia, gdyż kary te tracą znaczenie, skoro nie są konieczne jako środki ochronne i uprzedzające karę piekła. Człowiek miałby prawo uskarżania się na Boga, który go stworzył, nie mogąc go uczynić zupełnie szczęśliwym.

Wnioskujemy tedy, że twierdzenie: „żaden duch stworzony nie będzie potępiony“ prowadzi do następstw, które rozum jako błędne i niemądre potępia; a przeto, by nie był sam ze sobą w sprzeczności, rozum nasz musi potępić i samo ono twierdzenie.

Zarzut, wynikający z pozornej niezgodności, zachodzącej pomiędzy dobrocią Stwórcy a nieszczęściem stworzenia, zaprzątał zawsze umysły myślące. Z pośród pisarzy kościelnych nikt może z taką siłą nań nie uderzył, jak św. Jan Damasceński w swym *Dyalogu przeciw Manicheuszom* [1]). Traktat ten może nam dostarczyć nieocenionych odnośnych objaśnień.

Dla czego [2]), powiada manichejczyk, stworzył Bóg szatana?— Oto, przez dobroć swą i aby go uczynić szczęśliwym. Ale Bóg wiedział, że szatan miał być nieszczęśliwym. — Nic to nie znaczy, gdyż szatan jedynie z własnej winy się potępia. — Zgadzam się na to, ale jakżeż Bóg dobry, wiedzący, że szatan z własnej winy miał się potępić, stworzył go pomimo tego swego przewidywania?

Oto jest zarzut w całej pełni; nie dość tu powiedzieć, że to tajemnica, trzeba przynajmniej wykazać, że w nauce tej niema żadnej sprzeczności.

Taką daje odpowiedź św. Jan Damasceński: dla tego, powiada on, że gdyby grzech przyszły nie dopuścił stwarzania przez dobroć, to złość wzięłaby przewagę nad dobrem, złe zwyciężyłoby dobroć Boga: τὸ κακόν ἐνίκα ἄν τὴν τοῦ θεοῦ ἀγαθότητα [3]).

Odpowiedź ta wyjaśnia się następującym sposobem: Manichejczyk zapytuje: Dla czego Pan powiedział: *„Dobrze mu było, aby się był nie narodził on człowiek."* (Mat. XXVI, 24); Św. Jan Damasceński odpowiada [4]):

„Ponieważ wypada, aby ten kto jest dobry udzielał dóbr swoich, wstyd przeto i hańba dla tego, który otrzymuje, jeśli dóbr otrzymanych nie strzeże, strata ich bowiem nie pochodzi od dawcy, lecz z własnej opieszałości niewdzięcznika. Ponieważ Bóg jest dobry, nie może przeto nie udzielać dóbr swoich; mówię: nie może, a rozumiem: nie chce. Kto atoli odmawia przyjęcia tych dóbr, powinien sobie samemu przypisać winę tego, że staje się sam przyczyną siebie samego, już przez to samo, że wolał raczej odmówić, aniżeli przyjąć [5]). A zatem, ani to sprawiedliwe ani słuszne, aby ta odmowa przyjęcia przeszkodziła temu, kto jest dobry, czynić dobrze i udzielać dobrego. *Złość bowiem tryumfowałaby nad dobrocią*, gdyby, wobec tego, że Bóg przez dobroć swą powołuje z nicości do bytu, mogło się stać, że złe przyszłe, że dobrowolny upadek moralny, przeszkadzałby powoływaniu do bytu stworzeń dobrych i uczynionych przez Tego, który jest dobry.

---

[1]) Ob. *Migne.* Patrol. Graec. t. XC.
[2]) *Ibid.* Col. 1540.
[3]) Fid. orthod. lib. 4 c. 21.
[4]) *Migne.* Col. 1568.
[5]) Rozważcie te wyrazy: *staje się sam przyczyną siebie samego,* powiada O. Regnon w pięknem dziele *Bannez et Molina*, z którego zapożyczamy nasze cytaty; znaczy to, że grzech nosi na sobie cechę *absurdu.* W tych samych wyrazach odzywa się św. Anzelm: Dlaczego szatan porzucił sprawiedliwość pierwotną? Dla tego, że sam tego chciał. — *Cur ergo voluit? nonnisi quia voluit....* (wola jego) *ipsa sibi causa fuit, si dici potest, et effectus.* (De Casu Diabol. c. 27). — Jest to również istotną grzechowi cechą złości i nieszczęścia, być bowiem samego siebie własną i jedyną przyczyną znaczy tyle, co zostawać po za wpływami przyczyny wszelkiego dobra.

„To też Zbawiciel nie powiedział: „dobrze-byłoby, aby się nie narodził ten człowiek," lecz: „dobrze *mu* było, aby się nie był narodził." I rzeczywiście, rzecz to naturalna, sprawiedliwa, aby ten kto jest dobry, czynił dobrze i dóbr udzielał, ale ten kto otrzymuje te dobra i nie strzeże ich, zmienia dar na niesławę dla siebie samego. Ten bowiem, kto nie kocha dobrego, tem samem nie kocha dobrego, jakie posiada, i niem się nie cieszy.

„Być" nie zależy od nas, lecz od Boga; „być dobrym" zależy od Boga i od nas; Bóg czyni to co odeń zależy, to jest daje nam „być dobrymi;" jakoby słońce, rozrzuca On promienie swej dobroci na wszystkie dzieła rąk swoich. Jeśli chcemy i pragniemy, to przyjmiemy udział w Jego dobroci i pozostaniemy tym sposobem w światłości Jego na wieki. Jeśli zaś niedbali jesteśmy, jeśli się sami zaślepiamy, jeśli nie kochamy tego co dobre, będziemy wykluczeni od udziału w Bogu. Nie trzeba więc, aby z przyczyny naszego niedbalstwa dobroć powstrzymywała swe dobrodziejstwa, z których pierwszem jest dar „bycia." Nie trzeba więc, aby tryumfowała złość nasza i bezpłodną czyniła dobroć bożą. Gdyby bowiem tak być miało, nie istniałoby żadne jestestwo, gdyż żadne jestestwo nie czyni godnego użytku z tej dobroci, a w porównaniu z Bogiem wszystkie jestestwa stworzone, według ścisłej sprawiedliwości, są niegodne istnienia!"

Tę samą myśl rozwija św. Jan Chryzostom, wyjaśniając zarzut, wzięty z tajemnicy odrzucenia potępionych: „Eos (reprobos) praescius formavit, vincente bonitate praescientium;" to przewidywanie boże zatracenia wiecznego, pochodzącego jedynie z przewrotności człowieka, nie tylko nie sprzeciwia się dobroci bożej, ale ją nawet bardziej uwydatnia; przewidziane bowiem nadużycie łask nie powstrzymało Boga od przyznania stworzeniu dobrodziejstw istnienia; dobroć Boga tryumfuje, że tak powiem, nad Jego prescyencyą, gdy nie wzbrania się powołać do istnienia tych, którzy wiecznie nadużywać będą Jego dobrodziejstw.

Jak widać z tego, ojcowie ci święci starannie wykazują różnicę, zachodzącą pomiędzy darem, przez Boga danym, a użytkiem, jaki człowiek zeń czyni; pomiędzy łaską, która podnosi i udoskonala naturę i osobistą zasługę lub winę; pomiędzy dobrem zawsze potężnem, a złem niezdolnem zapanować nad dobrocią; pomiędzy wolą *poprzedzającą*, która bywa skuteczną przyczyną wszelkiego dobra, i prostem *dopuszczeniem* złego, które się godzi ze wszystkimi przymiotami bożymi.

Filozof, który przy pomocy światła rozumu szuka pochodzenia złego moralnego czyli grzechu, rozróżnia w niem możliwość i istnienie. Pierwsza zależy od przypadkowego i skończonego charakteru jestestwa stworzonego, podległego słabościom i brakom; rozum tego jestestwa przyjmuje błąd za prawdę, wola jego przywiązuje się do pozorów dobrego, zamiast gonić za dobrem prawdziwem. Istnienie złego wyjaśnia się swobodnym aktem wolnej woli, wykraczającej przeciwko prawu swego Mistrza i Pana. Skutkiem tego *możliwość* grzechu jest koniecznem następstwem stworzenia jestestw wolnych. Widzimy tedy, że rozważane przez nas zagadnienie: dla czego Bóg stworzył duchy, których wieczne nieszczęście przewidywał, przekształca się na pytanie: dlaczego Bóg stworzył duchy? dla czego

udzielił im dobrodziejstwo, którego *nadużycie* czyni grzech conajmniej możliwym?

Dla czego Bóg stworzył duchy, dla czego udziela im zgubnego daru wolności? dla czego wystawia je na możliwość grzechu?—Czyż nie bylibyśmy szczęśliwsi, gdyby nam był odmówił daru wolnej woli? Te są różne postacie jednego i tego samego zagadnienia, które żeby rozwiązać, trzeba rozważyć cel stworzenia, którym jest dobroć boża.

I rzeczywiście, do istoty jakiegoś celu należy, aby go chciano bezwzględnie i dla niego samego; środków chcemy dla celu i o tyle tylko, o ile doń one prowadzą. Otóż, tą rzeczą, której Bóg chce dla niej samej, jest dobroć nieskończona, jedyny przedmiot, odpowiadający nieskończonej Jego woli. A zatem, Bóg żadnym innym względem nie mógł być przynaglony do stwarzania, tylko nieskończoną swoją dobrocią.

Odnośnie do Boga, stworzenie rzeczy ma podstawę w miłości, jaką Bóg ma dla nich, a miłość ta polega na ich poznaniu. Otóż, jak umysł boży, o ile poznaje nieskończone bogactwo istoty bożej, poznaje rzeczy, które po za nim istnieć mogą, tak samo również wola Boga żadną inną pobudką nie może się skłonić do stwarzania, tylko samą dobrocią bożą, która chętnie objawia swe doskonałości na zewnątrz.

Dobroć ta Boża nie powołuje stworzenia do utożsamienia się z sobą, lecz do ścisłej jedności, która zabezpiecza osobistą różnicę pomiędzy Bogiem a stworzeniem; skutkiem tego, celem stworzenia jest szczęście stworzeń w miłowaniu Boga.

Jakoż, stworzenie duchów z konieczności ten cel w sobie zawiera: same tylko duchy są zdolne kochać i być kochanymi; one tylko są zdolne cieszyć się szczęściem, przywiązanem do miłości Boga i bliźnich. Z tego zaś wynika, że miejsce, jakie człowiek w stworzeniu zajmuje i szczęście jego zależą od duchowości jego duszy.

Jestestwa nie mające rozumu i wolności woli, jakkolwiek świetne byłyby ich doskonałości, nieświadomie spełniają cel swego Stwórcy; nieznają one Boga, niezdolne kochać, przeznaczone są do służenia człowiekowi. Człowiek zaś, przeciwnie, bezpośrednio ten cel urzeczywistnia o ile doń dąży rozumem i wolną wolą.

Skoro zatem natura duchowa jest najpiękniejszym przywilejem człowieka, to obowiązany on Bogu nieskończone dzięki za dar ten kosztowny, tem więcej że ma możność zwiększania swego szczęścia używaniem licznych dobrodziejstw, jakiemi go Bóg napełnił. Duchowa natura zatem obejmuje wolę tak jak koło obejmuje swój środek; tak samo również wola zawiera w sobie wolność i wolę skończoną, możliwość upadków, możliwość grzechu.

Widzimy więc, jakim to sposobem możliwość grzechu, na który się uskarżają niektórzy jako na skazę w stworzeniu, jest w istocie swej warunkiem wyższości natury naszej i naszego szczęścia. Bez wolności niemasz miłości i szczęścia. Jeśli możliwość nadużycia tego szczególnego przywileju nazywać można niedoskonałością, to winy tej niedoskonałości rozum nie pozwala przypisywać Bogu. Niedoskonałość jest znamieniem właściwem stworzeniu i staje się nam szkodliwą tylko wówczas, gdy sami tego chcemy. My to sami, pomimo

gróźb i ostrzeżeń nadużywamy daru bożego, i sami tylko odpowiedzialni jesteśmy za następstwa tego smutnego nadużycia.

Pozostaje ostatni jeszcze zarzut: Bóg, który jest wszechmocny, zawsze może niedopuścić złego, ile razy przyczyny wolne wyrządzić je mają. Dla czego zaś je dopuszcza?

Trzeba tu rozróżnić dwa zdania: Bóg *może* niedopuścić złego moralnego, oraz Bóg *powinien* go niedopuścić i powinien nie pozwolić, aby wolna wola utraciła cel swój i swą doskonałość. Z dwóch zdań powyższych zgadzamy się na pierwsze, które w niczem nie osłabia nauki naszej, ale nie wierzymy temu, aby przeciwnicy nasi mogli udowodnić zdanie drugie, samo przez się dalekie od oczywistości; i owszem, my przeciwnikom naszym wykażemy, że udowodnienie rzeczone jest próżnem i niemożliwem usiłowaniem.

I w rzeczy samej, *dopuszczenie* grzechu nie sprzeciwia się żadnemu przymiotowi bożemu; nie sprzeciwia się świętości bożej, gdyż Bóg, dopuszczając grzech, nie chce go, lecz przeciwnie, nienawidzi go i karze. Dopuszczenie to nie sprzeciwia się mądrości bożej: 1-o gdyż sama ta mądrość wymaga, aby Bóg w zwykłym rozwoju opatrzności zachowywał substancye stworzone, podtrzymując ich działalność i prawa ich czynności. Tymczasem, sama natura wolności ludzkiej zamyka w sobie możliwość nadużycia, a w tem właśnie nadużyciu zawiera się złe moralne. 2-o gdyż mądrość boża, która rządzi światem, może spożytkować poszczególne usterki wolności ludzkiej dla jakiegoś rozumnego celu. „Bóg, powiada św. Augustyn, dopuszcza złe dla tego, że jest dość potężny i dobry, aby ze złego wyprowadzić dobre.“ Nie znaczy to bynajmniej, aby Bóg chciał czegoś złego w celu otrzymania dobrego, lecz raz złe spełnione przez wolną wolę ludzką zwraca Bóg do dobrego. Co więcej, dopuszczenie złego moralnego nie sprzeciwia się dobroci bożej, 1-o gdyż dobroć tego tylko wymaga, aby Bóg udzielił człowiekowi środków koniecznych i pożytecznych dla jego szczęścia. Człowiek zaś nigdy nie ma konieczności grzeszenia, ma zupełną możność dobrego spożytkowania swej wolności i obrócenia jej na swoje szczęście; jeśli zaś źle jej używa, jeśli z niej czyni sobie narzędzie swej zguby, winę tego sobie samemu tylko przypisać musi. 2-o gdyż dobroć Boga, kierowana Jego mądrością, musi wymagać, aby Bóg się powstrzymywał od niedopuszczania braków i słabości przyczyn wolnych, gdy z jednej strony dopuszczanie złego jest konieczne dla zachowania wolności woli jej charakteru *zasługi*, i gdy z drugiej strony dopuszczanie złego jest konieczne dla otrzymania dobra najwyższego, które samo jedno wystarcza. Widzimy więc teraz, że zarzut powyższy jest w najwyższym stopniu niemądry i niesprawiedliwy, znaczy on bowiem tyle, co mniej-więcej takie rozumowanie: Bóg udzielił mi wolności na to, abym czynił dobrze i abym doszedł do szczęścia; ja używałem jej na to, aby czynić źle; jestem nieszczęśliwy a nieszczęśliwy wyłącznie dla tego, żem tego nieszczęścia chciał wolną mą wolą; a zatem Bóg jest niegodziwy, że mi wyświadczył dobrodziejstwo, którego mi się spodobało użyć na własne nieszczęście!

Zakończymy tę rozprawę słowami I. J. Rousseau: „Narzekać na to, że Bóg nie przeszkadza człowiekowi źle czynić, znaczy-to narzekać, że Bóg uczynił człowieka naturą wyższą, że do czynów

jego dorzucił moralność, która go uszlachetnia, że mu dał prawo do cnoty.... Cóż więcej mogła dla nas uczynić sama nawet potęga Boża? Czyż mogła rzucić sprzeczność w naturę naszą i udzielić nagrody dobrego czynu temu, kto nie miał mocy czynienia źle? Jakto! więc żeby przeszkodzić człowiekowi być złym trzeba było go ograniczyć do samego instynktu i uczynić zwierzęciem? Nie, duszy mojej Boże, nigdy wyrzucać ci nie będę, żeś mię uczynił na swe podobieństwo, abym mógł być wolnym, dobrym i jak Ty szczęśliwym [1]).

Z podjętego przez nas roztrząsania zarzutów, stawianych przeciw katolickiemu dogmatowi o wieczności piekła, wynika następujący wniosek: niema żadnego poważnego dowodu na to, żeby pomiędzy rzeczonym artykułem wiary naszej a zasadami rozumu zachodziła jakakolwiek sprzeczność. Jednakże nie myślimy bynajmniej samym tylko rozumem dowodzić rzeczywistości istnienia piekła wiekuistego; wobec rozumu bowiem nic nie przeszkadza, aby Bóg ustanowił taki porządek rzeczy, w którym wolność ludzka byłaby niehybnie zabezpieczona od wszelkiego grzechu, a tem samem nie byłoby wówczas piekła. W artykule niniejszym chcieliśmy tylko wykazać, że piekło wieczne jest możliwe. Skądinąd znów wiara katolicka nas uczy, że ono rzeczywiście istnieje: „Ci co dobrze czynić będą, powiada symbol św. Atanazego, pójdą do życia wiecznego, a ci co źle czynić będą, pójdą na ogień wieczny; ta jest wiara katolicka, którą każdy obowiązany wiernie i mocno wierzyć, aby być zbawionym.“ (Ob. art. *Piekło*). *(A. Dupont.)*

X. W. S.

PIEKŁO. *(Ogień piekielny).* — Dogmat katolicki rozróżnia karę utraty szczęścia, pozbawienie oglądania Boga i karę zmysłów, karę ognia wiecznego. Dosyć chętnie zgadzają się wszyscy, że grzesznik, umierający w ostatecznej niepokucie, czyni się niegodnym miłości bożej i szczęścia; przyznają również, że kara nieoglądania Boga jest logicznem i sprawiedliwem następstwem licznych sprzeniewierzeń człowieka. Ale pytają: dla czego dodawać do kary niewidzenia Boga karę ognia wiekuistego? Czyżby pierwsza z tych kar niewystarczała do pomszczenia najokrutniejszych nawet zbrodni?

Pojmujemy dobrze, iż racyonaliści niechętnie przyjmują tę naukę, której okropny charakter przechodzi wszelkie pojęcie i której niktby nie przyjął, gdyby nie była objawiona przez Boga z tak niezaprzeczoną widocznością. Zanadto niedokładne mamy pojęcie o istocie i ciężkości grzechu, o spustoszeniu, jakie sieje on w duszy, iżbyśmy mogli należycie wytłómaczyć łączność, zachodzącą pomiędzy grzechem i potępieniem, iżbyśmy mogli dokładnie ocenić stosunek pomiędzy zbrodnią a karą. Tajemniczy charakter kary zmysłów zdaje się upoważniać do powątpiewania o istnieniu takowej. Ale jest inna pobudka, którą tu trzeba wyjaśnić.

Gdy się nie zbadało gruntownie zasad chrystyanizmu i gdy się nie jest dobrze z dogmatami jego obeznanym, z trudnością pojmuje się naukę o szczęśliwości wiecznej. Katechizmy nasze i książki

---

[1]) *Emile* liv. IV, ch. LXI.

do nabożeństwa nazywają szczęście niebiańskie „oglądaniem Boga.“ Przeważna ilość chrześcijan nie łatwo wyrabia sobie pojęcie o tem szczęściu, jakie to wyrażenie oznacza: dowodem tego jest fakt, że nie okazują oni gorącego pragnienia tego rodzaju przewidywanej ledwie szczęśliwości. Ciągłe bowiem rozmyślanie, konieczne do zrozumienia istoty błogosławionego oglądania Boga i tych pociech, jakie ono przynosi, przewyższa siły umysłowe ludzi zwykłych, dla tego też nie porusza ich bynajmniej pragnienie tego szczęścia, aczkolwiek stanowi ono potężną broń przeciwko pokusom i obfite źródło pociechy w nędzach życia ziemskiego. Bywają nawet i tacy chrześcijanie, którzy przedstawiają sobie to oglądanie Boga jako nieustanne jakieś ćwiczenie pobożne. Nic też dziwnego, że nie obiecują sobie wielkich rozkoszy i nie oceniają szczęścia ze wspólnego pożycia z wybranymi, pogrążonego ustawicznie, ich zdaniem, w modlitwach i rozmyślaniach. Tym sposobem myśl o niebie u wielu wiernych traci znaczną część siły i wysokiego znaczenia.

Jeśli zaś tak bywa u chrześcijan, to tem bardziej człowiek niewierzący zgodzi się łatwo na utratę radości niebieskich, których jego zdaniem, nie bardzo żałować trzeba. Nie ma taki człowiek żadnego pojęcia o miłości chrześcijańskiej, o miłości łączącej wszystkie władze duszy z Bogiem, nie rozróżnia on pomiędzy miłością Boga, której towarzyszą tu na ziemi walki, cierpienie, poświęcenie, a miłością przemienioną w niebie, radością czystą i panią niewypowiedzianych rozkoszy. Skutkiem też tego, cóż on traci w swojem mniemaniu, jeśli traci tylko miłość Boga, oglądanie istoty Jego? Dla człowieka nieczułego na dźwięki pięknej muzyki żadną nie będzie karą wyłączenie go z koncertu muzycznego; człowiek ten mało sobie ceni taką pogróżkę. Toż samo z niewierzącymi; nie wiele troszczyliby się oni o kary piekła, gdyby one polegały tylko na karze nieoglądania Boga. Dusza nie rozumiejąca miłości bożej, boi się tylko kary boleści zmysłowych.

Rozumiemy teraz, dla czego niewiara tyle wagi przywiązuje do zagadnienia o karze zmysłów; wmawia ona w siebie, że napadając na tę karę, używa najlepszego sposobu uwolnienia umysłów od zbawiennej bojaźni piekła. Te usiłowania nieprzyjaciół Kościoła powinny zachęcać jego obrońców do wykazywania, że objawiony dogmat katolicki nie sprzeciwia się zasadom rozumu.

Spór o istocie kary zmysłów wyraźnie dotyka pewnego punktu wiary, który poznajemy jedynie przy świetle objawienia nadprzyrodzonego. Rozum jest całkowicie niezdolny dostarczyć nam tu danych dokładnych. Bo istotnie, idzie tu o poznanie dobrowolnych postanowień najwyższego Sędziego, określających sposób, w jaki duch buntowniczy będzie zmuszony do wielbienia najwyższego Pana, którego obrażał i którym gardził podczas życia ziemskiego. Rozum naturalny będzie mógł, co najwyżej, urobić sobie jakieś ogólne i niejasne pojęcie o nieszczęśliwym losie duszy potępionej. Trzeba zatem zrzec się w tej kwestyi wszelkich dowodów filozoficznych i pozytywnych; dosyć będzie odpowiedzieć na zarzuty, pragnące wykazać sprzeczność i bezwzględną niemożliwość tej prawdy objawionej o ogniu piekielnym.

Naprzód streśćmy naukę objawioną, taką jaka wynika z wyraźnych tekstów Pisma św. i autentycznego tłómaczenia Ojców i Doktorów Kościoła.

Chrystus Pan po ukończonym sądzie ostatecznym powie do odrzuconych te straszne wyrazy: „*Idźcie odemnie przeklęci w ogień wieczny, który zgotowany iest dyabłu y aniołom iego.* (Mat. XXV, 41). Jeśli zaś chcemy wiedzieć prawdziwe znaczenie tego ostatecznego wyroku, to przy pomocy parallelizmu tekstów znajdujemy je odnośnie do wyrazu *Discedite* u Mat. XVIII, 8: *bydź wrzuconym do piekła ognistego*, i indziej: „*odstąpcie* (discedite a me) *odemnie, którzy nieprawość czynicie.* (Mat. VII, 23). Św. Łukasz używa silniejszego jeszcze wyrażenia: ἀπόστητε ἀπ ἐμοῦ (XVIII, 27).

A zatem wyklucza Pan od swej obecności i od radości szczęścia wiecznego tych, których nazywa *przeklętymi*, to znaczy tych, których zowie gdzieindziej: *odrzuconymi, już osądzonymi, postawionymi ku gniewu, naczyniami zelżywości, naczyniami gniewu zachowanemi na zatracenie* [1]).

Skoro zaś na zawsze wygnano ich z nieba, to dokądże pójdą i jakiż los ich będzie? Pismo św. odpowiada: pójdą na ogień wieczny. Żeby się nie omylić co do istoty tej kary, różnej od kary nieoglądania Boga, dobrze będzie zebrać z Pisma św. odnośne dane: Ogień wieczny jest miejscem, które Pismo św. gdzieindziej nazywa *piekłem, miejscem mąk, ciemnościami zewnętrznemi, więzami ciemności*, (Vulgata: więzy piekielne), *więzieniem, przepaścią, burzą ciemności, związkami wiecznemi, zgubą wieczną, powtórną śmiercią, płaczem i zgrzytaniem zębów, robakiem, który nie umiera* [2]). Oto jest piekło ze wszystkiemi okropnościami ognia, *przygotowanego* dla odrzuconych. Jak wyżej powołuje Bóg wybranych do radości niebieskich, które są dla nich przeznaczone, tak samo grożąc potępieniem, nazywa takowe przygotowaniem dla bezbożnych. Ten sam Bóg, który przeznaczył wybranych, od wieków przygotował karę dla złych.

Piekło przeznaczone jest dyabłu i aniołom jego. Zdania tego nie można rozumieć w znaczeniu wyłącznem, jakoby miało znaczyć, że piekło jest przygotowane tylko dla aniołów sprzeniewierczych, wszyscy bowiem, co dyabła mają za ojca i czyny jego naśladują, skazani będą na kary wieczne [3]). Dla czegoż więc piekło przygotowane jest dyabłu i aniołom jego? Przyczyna tego jasna: dyabeł i zwolennicy jego zostali pierwsi wrzuceni do piekła z powodu swego rokoszu, a Bóg, który chciał odkupić upadły rodzaj ludzki i otworzyć mu podwoje niebieskie, nie miał litości nad złymi aniołami, potępionymi bezpośrednio po pierwszym swym grzechu.

Wynika tedy z tekstu, któryśmy przed chwilą zanalizowali, że odrzuceni skazani będą na karę ognia. Wniosek ten nie natrafia na żaden zarzut, o ile się powstrzymujemy od oznaczania istoty ognia piekielnego. Ale filozoficzna trudność wyjaśnienia, jakim sposobem duch może ulegać działaniu ognia, poruszyła pytanie, czy ogień, o którym mówi objawienie chrześcijańskie, jest ogniem rzeczywistym czy też przenośnym. Suarez, znana w teologii powaga, nie waha się mówić: Certa et catholica sententia est, ignem

---

[1]) I Cor. IX, 27; Job. III, 13; I Thess. V, 9; Rom. IX, 21; Ibid. V, 22.

[2]) Łuk. XVI, 23; Ibid. V. 23—28; Mat. VIII, 12; II Piotr. II, 4; Mat. V, 26; Łuk. VIII, 31; Jud. 13, Ibid. 6; II Thess. I, 9; Apok. XX, 6; XXI, 8; Mat. XXII, 13; Mar. IX, 45.

[3]) Jan VIII, 44. *Prw.* I Jan. III, 8.

qui paratus est diabolo et angelis eius, ut in illo crucientur, verum ac proprium ignem corporeum esse“ [1]).

Żeby udowodnić to założenie, dosyć będzie przypomnieć zasadniczą regułę przy tłómaczeniu Ksiąg świętych: Tłómaczenie metaforyczne czyli przenośne tam tylko stosować można, gdzie ono widocznie okazuje się koniecznem. O ile zaś niema żadnej ważnej po temu przyczyny, — bądź w istocie samych rzeczy, bądź w tekście, bądź w kontekście lub w miejscach równoległych, — któraby nas zmuszała do porzucenia dosłownego znaczenia, trzeba to ostatnie znaczenie utrzymać, jako pierwsze i najbardziej naturalne.

Jeśli w ogólności nie można bez jakiegoś ważnego powodu stosować tłómaczenia metaforycznego, to przedewszystkiem unikać go trzeba w miejscach, które nam mówią o początku jakiejś instytucyi, o ogłoszeniu jakiegoś prawa lub przykazania, o jakimś sądzie lub jakimś wyroku. Zdrowy bowiem rozum powiada, że w takich uroczystych okolicznościach sędzia i prawodawca posługują się wyrażeniami właściwemi, ścisłemi i wyraźnemi. Trzeba zatem stanowczych dowodów na to, aby się przekonać, że ci ludzie uciekają się do przenośni i figur. Jakoż, w wyroku Sędziego, którym skazuje On odrzuconych na ogień wieczny, niema nic takiego, coby nasuwało myśl o ogniu figurycznym, podczas gdy, przeciwnie, wszystko przemawia za ogniem rzeczywistym.

Oba te twierdzenia w ten sposób udowodniamy. Zwalczana przez nas opinia na jednej tylko opiera się pobudce t. j. na trudności zrozumienia działania ognia na ducha. Ale pobudka ta żadnej stanowczo nie ma wartości. Przypuszcza ona bowiem, że rozum ludzki jest miarą dogmatów i pozytywną regułą tłómaczenia Ksiąg świętych: usprawiedliwia metodę racyonalizmu, który pod pozorem niemożliwości rozumowej wyklucza z naszych Ksiąg świętych wszelką tajemnicę i wszelkie cuda. Mocen jest Bóg objawić nam prawdy, których rozum niezdolny jest poznać własnemi siłami. Tą zasadą przejęty, tłómacz Pisma św., zanim nie zbada źródeł objawienia, nie stara się poznać zdania rozumu; przeciwnie, szuka on naprzód tego, co Bóg objawił, by zastosować do tego swe przekonania filozoficzne. Jeśli dogmat należy do przyrodzonego porządku rzeczy, rozum o własnej sile będzie go mógł udowodnić; jeśli zaś dogmat należy do rzędu tajemnic, to rozum, niezdolny okazać jego możliwości, podda swe światło pod światło prawdy pierwszej. Trudność tego dogmatu nie upoważnia do przyjmowania wyrazu *ogień* w znaczeniu figurycznem.

Powtóre, powiedzieliśmy wyżej, że wszystkie okoliczności sądu ostatecznego wykluczają znaczenie przenośne: 1-o. Po wygłoszeniu wyroku: idźcie w ogień wieczny, Ewangelia dodaje: przeklęci pójdą na karę wieczną. Jakże tedy zastosować te wyrazy: *maledicti ibunt*, do ognia przenośnego czyli metaforycznego?

2-o. Chrystus porównywa los wybranych z losem potępionych. Jak pierwsi otrzymają królestwo rzeczywiste i cieszyć się będą życiem rzeczywistem, tak samo drudzy zostaną ukarani ogniem rzeczywistym.

---

[1]) De Angelis, l. VIII, c. 12.

3-o. Łaciński wyraz *parare*, przygotować, w odniesieniu do królestwa sprawiedliwych i do ognia potępionych, zawiera w jednym i w drugim razie nagrodę rzeczywistą i karę rzeczywistą.

4-o. Podług tekstu biblijnego, potępieni znajdą w ogniu karę wieczną. A zatem ogień jest narzędziem ich kary. Tymczasem, nie ogień jakiś przenośny, lecz ogień rzeczywisty powoduje udręczenie, boleść i męczarnię.

5-o. Własności, jakie Pismo św. przypisuje ogniowi piekielnemu, dowodzą, że ogień to nie metaforyczny: *Piec ognisty; jezioro gorejące ogniem i siarką; dym męki; płomień, który męczy potępionego; żarliwość ognia, która pozrzeć ma przeciwniki; piekło ognia nieugaszonego; płomień ognisty oddawający pomstę* [1]). Takie-to są nazwy piekła, które nietylko nie przypominają ognia metaforycznego, ale dostatecznie zrozumiane być mogą tylko przy hypotezie o ogniu materyalnym i rzeczywistym.

6-o. Św. Jan Chryzostom robi uwagę, że Pismo św. częściej przedstawia nam groźbę piekła, aniżeli obietnicę nieba. Tymczasem, jakkolwiek częste są wzmianki o piekle i opisy kar zastrzeżonych dla potępieńców, to jednak ani wprost ani ubocznie nigdy nic nie wskazuje, że czytelnik powinien rozumieć ten ogień, te płomienie, te męczarnie piekła w znaczeniu figurycznem i przenośnem. A zatem, trzebaby chyba przypuścić, według wszelkiego nieprawdopodobieństwa, że prawdę tak wielkiej doniosłości i tyle razy powtarzaną, wypowiadano zawsze w wyrazach przenośnych, a wypowiadający je przecież nigdy nie dał do zrozumienia, że się posługuje przenośnym sposobem mówienia.

Na przenośne rozumienie wyrazu *ogień* choćby dla tego zgodzić się nie można, że sprzeciwia się ono ogólnemu przekonaniu i językowi biblijnemu. Ludzie posługują się zazwyczaj w swej mowie właściwemi wyrazami, a gdy je wypowiadają w znaczeniu przenośnem, używają przenośni łatwych do zrozumienia. W Piśmie św. nigdy nie znajdujemy nauki jakiejś wypowiedzianej w wyrazach przenośnych, żeby jej jednocześnie przynajmniej niekiedy nie wyrażono w wyrazach właściwych. Jakże więc tu przypuścić, aby taka prawda o piekle, o przyszłych karach potępieńców, ani razu nie była wypowiedziana w wyrazach właściwych?

7-o. Dosyć zestawić biblijne opisy kar piekielnych, aby się przekonać, że mowa ludzka nie posiada jaśniejszych i silniejszych wyrazów na uwydatnienie rzeczywistego charakteru ognia piekielnego: „*Będą na mnie padać węgle, wrzucisz ie w ogień: w nędzach nie wytrwaią; ogień się zapalił z zapalczywości moiey, na was się rozpali; pomsta ciała złośliwego ogień y robak; położysz ie iako piec ognisty czasu twarzy twoiey; Pan w gniewie swoim pobije ie i ogien pożrze ie; y wrzucą ie w piec ognisty; wrzuceni są żywi w iezioro ognia goreiącego siarką; w ogień wieczny...*“ [2]).

---

[1]) Mat. XIII, 42; Apok. XXI, 8; Apok. XIV, 11; Łuk. XVI, 24; Hebr. X, 27; Mar. IX, 44; II Tessal. I, 8.

[2]) Ps. CXXXIX, 11; Jerem. XV, 14; Eccli. VII, 19; Ps. XX, 10; Mar. IX, 44; Mat. XIII, 42; XXV, 41; Apok. XIX, 20; Apok. XX, 9.

Prw. *Passaglia.* De Aeternitate poenarum deque igne inferno, commentarii, str. 47—58.

Naukę, udowodnioną powyżej dowodami z Pisma św. potwierdza także powszechna tradycya chrześcijańska.

Wszyscy Ojcowie Kościoła, z wyjątkiem Orygenesa, odrzucają metaforyczne pojmowanie ognia i twierdzą, że potępieni ulegają mękom ognia materyalnego [1]). Rozmaite zdania, wygłaszane przez nich celem wyjaśnienia działania ognia na dusze, wyraźnie dowodzą, że ojcowie ci przyjmują istnienie ognia rzeczywistego. Znika bowiem wszelka trudność, skoro się przez jakąś przenośnię zamieni karę ognia na wyrzuty sumienia, na smutek i udręczenie moralne.

W ślad za tradycyą kościelną poszły szkoły teologiczne. „Licet corporalia, powiada św. Tomasz, quae de praemiis beatorum in scripturis leguntur, spiritualiter intelligantur, sicut dictum est de promissione ciborum et potuum, quaedam tamen corporalia, quae Scriptura peccantibus comminatur in poenam, corporaliter sunt intelligenda et quasi proprie dicta“ [2]).

Aczkolwiek wyjaśnione przez Kościół objawienie chrześcijańskie nas poucza o istnieniu ognia rzeczywistego, to jednak nie z tą samą stanowczością wyraża się ono o naturze tego strasznego narzędzia gniewu bożego. Pismo św. nawet wskazuje nam liczne różnice, jakie wyraźnie zachodzą pomiędzy ogniem piekielnym a ogniem tym, jaki poznajemy przez wrażliwość zmysłową. Ogień naturalny wytwarza się skutkiem pewnych działań chemicznych, ogień piekielny zawdzięcza swe pochodzenie i odżywianie gniewowi bożemu. — Ogień naturalny działa na dusze tylko za pośrednictwem ciała, ogień piekielny męczy je bezpośrednio. — Ogień naturalny kiedyś wygaśnie, ogień piekielny płonąć będzie na wieki. — Ogień naturalny oświeca, ogień piekielny wytwarza ciemności. — Ogień naturalny pożera swą zdobycz, ogień piekielny pali i męczy swą ofiarę, nigdy jej nie niwecząc.

Z powyższego wynika, że ognia piekielnego nie należy utożsamiać z ogniem ziemskim. Jakkolwiek są one do siebie podobne w głównych swych skutkach (ból i męczarnia), różnią się przecież znacznie w sposobie działania. Słowem, przecząc aby ogień piekielny był metaforyczny, twierdzimy, że on istnieje, że pali rzeczywiście, że jest instrumentalną przyczyną gniewu bożego. Powoduje on w odrzuconych uczucie analogiczne z tem uczuciem, jakie wytwarza w nas ogień zwyczajny. Z tego że nie znamy sposobu, w jaki ogień piekielny sprowadza swe skutki, nie wynika bynajmniej, aby on był metaforyczny, albo żeby go Bóg nie używał dla karania potępionych.

Poprzedzające uwagi wystarczają do odparcia zarzutu, stawianego przez racyonalistów w sposób następujący:

Niepodobna, aby duch bezpośrednio podlegał wpływowi ognia, ogień bowiem wywiera bezpośrednio swe działanie tylko na ciała materyalne. Tymczasem zaś Kościół katolicki naucza, że dusze

---

[1]) *Petavius.* Theol. dogm. De Angelis. Lib. III, c. 5. — O. Petau przytacza urywek z dzieł św. Ambrożego (Lib. VII in Luc. c. 14), w którym święty ten Doktór Kościoła zdaje się pojmować ogień w znaczeniu figurycznem; trzeba jednak porównać to miejsce z wielu innemi (Lib. IV in Hexameron c. 3. Enarr. in Ps. 36, n. 26. — Enarr. in. Ps. 48, n. 24), gdzie przypuszcza on istnienie ognia materyalnego w właściwem jego znaczeniu.

[2]) Sum. c. Gent. Lib. IV, c. 90.

potępionych cierpią karę ognia jeszcze przed ponownem połączeniem się z ciałem, dogmat zatem katolicki sprzeciwia się rozumowi.

Jak widzimy, wniosek tego zarzutu opiera się na przypuszczeniu, że istota ognia piekielnego jest ta sama, co ognia ziemskiego. Tymczasem zaś mieliśmy się sposobność przekonać, że objawienie chrześcijańskie nietylko nie utożsamia obu tych rodzajów ognia, lecz uwydatnia pewne własności dokładnie rozróżniające ogień piekielny od ognia ziemskiego. Co do nas, to zgadzamy się najzupełniej na to, że ogień ziemski, który jedynie znamy, jest niezdolny do palenia duchów, ale twierdzimy przytem, że Bóg stworzył ogień zdolny palić dusze.

Aby obalić nasze założenie, racyonalizm powinienby udowodnić, że nawet Bóg nie jest w stanie stworzyć ognia, którego działanie dosięgałoby bezpośrednio substancyi duchowej. Tymczasem, racyonalizm nigdy nie zdoła tego udowodnić, z istnienia bowiem ognia, o jakiem nam mówi objawienie, bardzo logicznie wnioskować możemy o jego możliwości. Co więcej, wszelkie dowodzenie, jakieby próbował stawiać racyonalizm, będzie miało zawsze za punkt wyjścia to pojęcie ognia, jakie bierzemy z doświadczenia. Wszystkie zatem wnioski odnosić się będą tylko do istoty naszego ognia i nie będą mogły bez pewnych sofizmatów stosować się do ognia piekielnego; czyli innemi słowy wszystkie odnośne wnioski zawierać będą ten domyślny warunek: przypuściwszy, że prawa natury będą zachowane w całości. Tymczasem zaś objawienie nas poucza, że ogień piekielny jest-to ogień cudowny, nie podlegający działaniu praw, jakie rządzą ogniem ziemskim.

Racyonalizm nie jest zdolny udowodnić niemożliwości ognia piekielnego; a my, czy możemy zrozumieć jego możliwość i wyjaśnić sposób, w jaki męczy on dusze potępionych?

W tej trudnej sprawie ograniczymy się tylko na przytoczeniu zdań i poglądów niektórych wielkich Doktorów Kościoła, pozostawiając czytelnikowi swobodę wyboru tego lub owego zdania, które mu się więcej odpowiedniem wydawać będzie.

Trzeba nam naprzód usunąć pewne tłómaczenie mało prawdopodobne, gdyż opiera się ono na pewnej teoryi filozoficznej, której przyjąć niepodobna.

Bywają pisarze, którzy jako założenie psychologiczne stawiają zdanie, że postrzeganie zmysłowe jest działaniem samej tylko *wyłącznie* duszy. Dusza ludzka, według tej teoryi, nawet oddzielona od ciała, w całości zachowuje zdolność podlegania wrażeniom przedmiotów materyalnych; skutkiem tej wrażliwości podlega ona bezpośredniemu działaniu ognia, a że nie jest już zabezpieczoną przez ciało, przeto nic nie może zmniejszyć lub zupełnie usunąć bolesnego jej wrażenia; wniosek logicznie wysnuwa się z zasady; na nieszczęście jednak, zasada ta sprzeciwia się opinii, powszechnie przez teologów Szkoły Tomistów przyjętej, która postrzeganie zmysłowe przypisuje *organom ożywionym*, czyli podmiotowi, złożonemu z duszy i z ciała [1]). Otóż jeśli wrażenie wymaga podmiotu złożonego,

[1]) Sentire non est operatio animae tantum *(Summa theol.* I. q. 75, a. 4). Manifestum est, quod anima non habet aliquam operationem propriam, per seipsam, sed omnis operatio sensitiva animae est conjuncti *(Ibid.* a. 3). Omnis potentia huiusmodi *(sensitiva)* est actus corporalis organi. (I. q. 12, a. 3).

i jeśli z drugiej znów strony, podług nauki św. Tomasza, *nic cielesnego nie może odbijać się na rzeczy niecielesnej* [1]), to jakże sobie wytłómaczyć działanie ognia na ducha? Św. Tomasz, w wielu miejscach dzieł swoich mówiąc o tem zagadnieniu, powraca zawsze do tej myśli zasadniczej, jaką podał Augustyn św.: „Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiae incorporeae per modum alligationis cuiusdam“ [2]). Odnośna teorya tego chrześcijańskiego filozofa, Tomasza z Akwinu, wyłożona w Dodatku do trzeciej części Summy teologicznej, streszcza się w ten sposób: nie wystarcza powiedzieć, że dusza cierpi z powodu widoku ognia, nie dość również dodać, że ona postrzega ogień, mający ją karać, lecz trzeba twierdzić, że ona rzeczywiście ponosi męczarnię ognia cielesnego. Niektórzy to dojmujące działanie ognia tłómaczą wszechmocą bożą. Podobnie jak uświęca Bóg dusze przez Sakramenta św., których pierwiastek jest cielesny, tak samo posługiwać się może ogniem materyalnym w celu karania duchów.

Atoli, czyni uwagę św. Tomasz, aby ogień mógł się stać narzędziem sprawiedliwości bożej, powinien wywierać naturalne, że tak powiem, działanie na duszę, wszelka zaś instrumentalna przyczyna wywiera na swój skutek działanie naturalne, jak woda chrztu św. np., obmywając ciało, uświęca duszę. Jakież jest tedy to działanie ognia?

Pomiędzy ogniem a duchem nie może być jedności substancyalnej, jaka zachodzi np. pomiędzy duszą a ciałem, lecz może być łączność przypadkowa, akcydentalna, jaka istnieje np. pomiędzy rzeczą a miejscem, jakie ona zajmuje. Duch z natury swojej nie zajmuje miejsca w ten sposób, iżby go nie mógł porzucić; otóż ogień ów, skutkiem wszechmocy bożej tak przylega do ducha potępieńca, że go więzi niejako i nie dozwala mu działać tam gdzie chce i wtedy kiedy chce. Staje się tedy ogień męczarnią, nie dozwala potępionemu iść za poruszeniem swej woli [3]. Szatani zaś, jakkolwiek w rzeczywistości nie są skrępowani tym ogniem piekielnym, tem samem jednak, iż wiedzą, że ogień ten im się za karę należy, cierpią nie mniej od dusz potępionych [4]).

By lepiej jeszcze wytłómaczyć nadprzyrodzone działanie ognia piekielnego, ucieka się Suarez i inni teologowie do pewnej jakiejś nadprzyrodzonej własności dodanej do ognia, mocą której ten ostatni staje się zdolnym sprowadzać na ducha pewne jakieś bolesne wrażenie.

---

[1]) Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream (d. 84, a. 3).

[2]) Contr. *Gentil.* Lib. IV, c. 89.

[3]) „Oportet ergo omnes praedictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur, quomodo anima ab igne corporeo patiatur; ut scilicet dicamus, quod ignis ex natura sua habet, quod spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum; sed in quantum est instrumentum divinae justitiae habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis est spiritui nocivus, et sic anima ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur.“ *(Supplem.* Q. 70, a. 3).

[4]) „Licet daemones non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in loco isto calliginoso, tamen ex hoc ipso, quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum poenam non diminui.“ *(Sum. theol.* p. I, q. LXIV, a. 4 ad 3). — „Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt, et hoc ipsum est eis in afflictionem, quod sciunt, se rebus infimis alligatos in poenam. *(Sum. a. Gent.* Lib. IV, c. 90).

Hypoteza ta nie jest niemożliwa. Podobnie bowiem, ciągnie dalej rzeczony teolog, jak przypuszczamy pewną własność, mającą ozdabiać i upiększać duszę (łaska habitualna), tak samo również wyobrazić sobie możemy pewną własność, która duszę tę pozbawia jasności, czyni ją nienawistną i pogardy godną. Własność zaś ta o tyle będzie sprawiała ból dotkliwszy i okrutniejszy, że sama jest wynikiem ognia materyalnego i że zmusza substancyę duchową do ulegania działaniu materyi [1]). Jeśli zaś teraz przez analogię porównamy ten ból duchowy z bólem, jaki wytwarza ogień, rozstrajający ciało, to będziemy mieli dostateczne pojęcie o sposobie, w jaki ogień piekielny męczy potępionych. Dokładniejszego wyjaśnienia rozum nie ma prawa wymagać, gdyż idzie tu o karę, której Bóg chciał nam objawić istnienie, a której ukrył przed nami naturę.

Potępionego męczy nietylko ogień, lecz wszystko co go otacza staje się dlań przedmiotem obrzydzenia i nienawiści. Świat materyalny czyni na duszę wrażenie przyjemne wskutek rzeczywistych doskonałości, jakiemi na zewnątrz świeci. Tymczasem zaś, doskonałości te są o tyle tylko rzeczywistemi, o ile są niedokładnym obrazem doskonałości swego twórcy. Dusza z Bogiem zjednoczona znajdzie zawsze nowe pociechy w rozważaniu rzeczy materyalnych; wszystko co nosi na sobie znamię boże, staje się dla duszy błogosławionej niewyczerpanem źródłem niebiańskich rozkoszy.

We wręcz przeciwnem położeniu znajduje się dusza potępieńca; wszystko co przypomina Boga, wzbudzać w niej będzie nienawiść, wstręt i boleść. Rzeczy materyalne, odtwarzając w sobie doskonałości boże, smutek tylko i rozpacz w duszy tej wywoływać będą. Choćby nawet z tąż samą świetnością uderzały w oczy wybranych i potępionych, skutki przecież wręcz przeciwne sprowadzać będą. Jeden i ten sam promień słońca zachwyca oko zdrowe, a rani chore. Wszelako, nie mamy żadnej pewności, aby świat materyalny przedstawiał też same doskonałości duszom błogosławionym i potępionym. Obok doskonałości, będących obrazem doskonałości bożej, bywa w stworzeniach mnóstwo niedoskonałości, będących wynikiem skończonej i przypadkowej natury tych stworzeń. Być może, iż z rozporządzenia bożego ukrywają one swe niedoskonałości przed błogosławionymi, a okazują przed potępionymi. Z tego stanowiska stworzenie materyalne staje się źródłem bolesnych wrażeń dla duszy, niezdolnej już odtąd się cieszyć darami bożymi.

Wszystkie stworzenia wypowiadają wojnę duszy potępionej, a walka ta z powodu swej zaciętości i nieustanności, sprowadzać ma tak bolesne cierpienia, o jakich pojęcia nawet mieć nie możemy. Skoro ból ten wynika z przeciwieństwa pomiędzy duchem a materyą, to któż zrozumie męczarnie duszy, zostającej w otwartej walce z tem wszystkiem, co ją otacza? Miarą tych cierpień będzie z jednej strony nienawiść tej duszy do Boga i do tego wszystkiego, co Go przypomina, a z drugiej większa lub mniejsza ilość przedmiotów, które ją męczą.

---

[1]) „Nec ideo minor erit afflictio, sed quo est spiritualior erit acerbior et ordinis altioris, et augebitur molestia, eo quod per ignem sensibilem talis deformitas in substantia spirituali et superiori fiat.“ *(Suarez.* De Angelis. lib. VIII, c. 14).

Istnienie kary zmysłów, jak z jednej strony wynika z objawienia chrześcijańskiego, tak z drugiej zgadza się z zasadami rozumu. Z nieszczęść tego śmiertelnego życia możemy wnioskować, że potępienie razem z karą postradania Boga zawiera w sobie karę zmysłów. W leczniczych karach tego życia ból zmysłów zajmuje pierwsze miejsce niejako. Jakże pojąć owe spustoszenia, jakie sprowadza w ciele grzech i nadużycie przyjemności? co myślimy na widok chorób, będących następstwem nieumiarkowania i rozpusty? czego nas uczą w ogólności owe nieszczęścia, co przygniatają człowieka na ziemi? I czyż-to nie są wskazówki i pewien przedsmak straszniejszych jeszcze cierpień, jakie go czekają po śmierci? Czyż one nie są środkiem, przez Opatrzność nam danym do uwolnienia się od wiecznego nieszczęścia? Im więcej się zastanawiamy nad cierpieniami tego życia, tembardziej się przekonywamy, że przeznaczeniem ich jest ustrzedz nas od przerażających cierpień piekła. — Ograniczając kary piekielne do samej tylko kary nieoglądania Boga, nie dość dobrze się pojmuje rozmaite owe stopnie kary, jakiej wymaga sprawiedliwość boża. W takim razie dusza, obciążona grzechami i zbrodniami, ponosiłaby tę samą karę, co inna dusza, która mniej jest dłużna sprawiedliwości bożej, czyli ściśle mówiąc, tamta znajdowałaby się w stanie daleko od tej pomyślniejszym. Kara bowiem nieoglądania Boga zaledwie dałaby się uczuć potępionemu, który nie troszczy się o Boga ani o miłość Jego, podczas gdy dusza, która mniej zawiniła, żywo-by czuła nieszczęście utraty Boga i radości błogosławionego Jego oglądania. Kara zmysłów, przy różnorodności swych stopni pozwala sprawiedliwości boskiej stosować karę do ilości i ciężkości grzechów. — Wszelki grzech, powiada św. Tomasz, popełniony przeciw Bogu, obejmuje w sobie razem z odwróceniem się duszy od Boga, swego ostatecznego celu, także nieporządne zwrócenie się ku dobru stworzonemu. To też, jak kara nieoglądania Boga karze owo odwrócenie się od Boga, tak znów kara zmysłów odpowiada niegodziwemu zwróceniu się duszy ku stworzeniom [1]). *(A. Dupont).*

X. W. S.

PIELGRZYMKI. I. Nazwą tą oznaczamy podróże, przedsiębrane w duchu religijnym, a za cel mające jakieś miejsce lub przedmiot szczególniej święty.

II. Dawny jak ludzkość sama, ten rodzaj pobożności opiera się na zasadach następujących, przez Kościół katolicki nauczanych. Cześć boska zewnętrzna jest rozumna, pożyteczna, konieczna. Pielgrzymki są jedną z form tej czci zewnętrznej, i słusznie odprawiać je można w duchu czci i uwielbienia, przebłagania lub dziękczynienia, pokuty lub zbudowania bliźnich. Bóg niekiedy wybierał pewne miejsca, pewne świątynie, pewne przedmioty, jak np. posągi, obrazy, relikwie, jako narzędzia swych objawień i swego miłosierdzia;

[1]) C. Gent. Lib. IV, c. 90. — Poenae inferuntur pro culpis, ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur. Nullus antem timet amittere illud, quod non desiderat adipisci; qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine, non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocarentur. Oportet ergo peccantibus aliam poenam adhiberi, quam timeant peccantes. *(Ibid.* lib. III, c. 145).

i najzupełniej wypada, aby człowiek liczył się z tym bożym wyborem. Bóg często nagradzał pobożność pielgrzymów bardzo znacznemi łaskami. Chrystus Pan dla uczczenia swych świętych, swych aniołów, a zwłaszcza swej Matki Najświętszej chciał, aby ich pamięć i wstawiennictwo i ich skuteczność była związana z pewnemi pielgrzymkami. Jednakże, ponieważ w Kościele katolickim wszystko powinno być religijne, przyzwoite, właściwe, przeto też tenże Kościół przypominał często, zwłaszcza na Soborze Trydenckim *(Sess. XXV, decret. 2)*, ostrożność i czujność, jaką biskupi rozciągać powinni nad tym rodzajem pobożności.

III. Zarzucają pielgrzymkom: 1-o pochodzenie ich, które nazywają świeckiem, zabobonnem, śmiesznem, pogańskiem; 2-o uderzające w nich nadużycia, jak sprzedajność rzeczy religijnych, lekkość i światowość obyczajów, a niekiedy niemoralność postępowania; 3-o zasadnicze rzekomo błędy, jak np. przyobiecywane odpuszczenie wszystkich grzechów i wszystkich kar, jakie pielgrzymowi groziły, cudowna skuteczność, przypisywana pobożnym praktykom i modłom a mającym uwalniać dusze zmarłych z czyśca; 4-o nieopisane sceny egzaltacyi, fanatyzmu, łez i wołania, głośnych modłów połączonych z dziwnymi jakimiś gestami, łatwo udzielających się innym hallucynacyi, mniemanych wreszcie uzdrowień, jak to się aż nadto ich widzi od lat dwudziestu w Lourdes.

IV. Że w pielgrzymkach religijnych mogą być nadużycia i że one rzeczywiście się czasem zdarzają, tego bynajmniej Kościół nie ukrywa. Dziesięć wieków temu synod w Chalon przepisywał już na to środki zaradcze; pięć wieków temu autor *Naśladowania Chrystusa* doradzał wielką w pielgrzymkach ostrożność; trzy wieki temu Sobór Trydencki *(loc. cit.)* wydawał odnośne do tego przedmiotu przepisy. Ale stąd daleko jeszcze do zakazu odbywania pielgrzymek, jakiegoby mądrość Kościoła nigdy wydać nie mogła.

1-o. Pielgrzymki mogły wejść w życie albo celem zastąpienia przez nie uroczystości pogańskich i zupełnego zniesienia czci zewnętrznej pewnych pogańskich bożyszcz, albo też dla popierania pewnych stosunków kupieckich i przemysłowych [1]). Ale gdyby nawet tak było, to cóż w tem, pytam, byłoby nagannego? Być może nawet, że ta lub owa osobistość podejrzana, że jakaś relikwia zmyślona, lub fakt jakiś legendowy zyskał sobie tu lub owdzie przychylność opinii publicznej, ale wiemy skądinąd, że władza kościelna używała wszystkich środków, jakie jej wskazywała roztropność, by naprawić błędy tego rodzaju, jak to widzimy np. w historyi św. Marcina, który przez pogardę wywrócił ołtarz wzniesiony nędznemu jakiemuś łotrowi. Gdyby zaś wbrew zakazom władzy kościelnej, istniały jakie fałszywe pielgrzymki, w takim razie zabobonnego tego uporu nie należałoby przypisywać Kościołowi. (Ob. art. *Cuda, Obrazy cud. M. B.)*.

2-o. Nie przeczę, że bywają nieraz nadużycia, ale dobrze byłoby zbadać je zbliska, by uniknąć bardzo niewłaściwego faryzajskiego zgorszenia: prawda, że bywają zwyczaje pospolite, ale niewinne i nieszkodliwe, które roztropny umysł będzie tolerował, a niespokojny i swarliwy niesprawiedliwie powiększał. Nie należy

[1]) Prw. *Bergier.* Dict. de Theol. *Pèlerinage.*

też mieszać ofiar pobożnych ze świętokupczym handlem; nie zawsze też można przeszkodzić ludziom mniej lub więcej delikatnego sumienia i uczuć próbować wzbogacić się nieco przy sposobności pielgrzymek: duch czasu zresztą zanadto wielką w tem odgrywa rolę. Swiatowość też w pielgrzymkach pochodzi najczęściej ze strony łączących się z wiernymi turystów, którzy się też odznaczają zazwyczaj lekkością obyczajów, za co znów Kościół nie może odpowiedzialności ponosić; gdyby mógł, chętnieby takich pielgrzymów wykluczył ze świątyń swoich.

3-o. Przez pielgrzymki pokutne, zwłaszcza w średnich wiekach, otrzymywano często — i słusznie — rozgrzeszenia i odpusty, których ważność nie dziwi nikogo, kto choćby trochę jest obznajmiony z ówczesnymi zwyczajami w zakresie ekskomunik, interdyktów i pokut publicznych; co najwyżej możnaby się skarżyć na zanadto małą emfazę w niektórych formułach, dotąd zachowanych przez poszanowanie tradycyi. Wielokrotnie już Stolica Apostolska — a i świeżo nawet — przeglądać kazała te szumne katalogi łask i odpustów, oraz wykreślać z nich to wszystko, co mogła do nich przez wieki wprowadzić wyobraźnia.

4-o. Prawda, że silne zdziwienie ogarniać może człowieka, gdy nie mając dostatecznych wiadomości historycznych, widzi takie szczególne pielgrzymki jak owa „procesya tańcząca“ w Echternach; ale przyglądając się im zbliska, rychło przekonywamy się o mądrości Kościoła w poszanowaniu starych zwyczajów i tradycyi, które początkowo nie raziły nikogo, a dziwnemi się stały jedynie wskutek swej starożytności i wskutek zmian, zaszłych w pojęciach i obyczajach ludów; zmiany zaś te nie zawsze są warte, aby im poświęcać całą czcigodną nieraz przeszłość. Czyż mamy im np. poświęcić gorliwość i prostotę naszych przodków w odbywanych publicznie i głośno modlitwach? Czyż mamy im poświęcić głębokie wzruszenie, jakie duch boży, „który tchnie gdzie chce,“ może zarówno dziś jak niegdyś wywołać w tłumach, zgromadzonych pod chorągwią pielgrzymów? Czyżbyśmy mu poświęcili entuzyazm, z konieczności wywołany świetnemi i cudownemi łaskami, udzielanemi z wysokości wielu chorym i tym, którzy się za nich modlą? Bynajmniej, nic nas nie zobowiązuje do składania tego wszystkiego w ofierze nowoczesnym wymaganiom i względom ludzkim. Czujność zaś episkopatu francuskiego nad głośnemi pielgrzymkami narodowemi do Lourdes jest najlepszą rękojmią, że takowe nie przekraczają granic zdrowego rozsądku i poczucia chrześcijańskiego. Roztropność znów i niezwykła sumienność, z jaką się odbywa urzędowe badanie tak licznych w tem świętem miejscu faktów nadzwyczajnych, jest nam również pewnem poręczeniem, że wszystko to nie jest hallucynacyą i suggestyą, a tem mniej jeszcze zabobonem i oszustwem.

Gwałtowne wyrażenia, jakich przeciwnicy nasi używają przy wykazywaniu tego wszystkiego, co sami w tych nadzwyczajnych faktach uważają za przesadne, są oczywiście niesłuszne i ze spokojem, w nauce koniecznym, niezgodne. Jeśli bywają w Lourdes jakie nadużycia, ja pierwszy je ganię i potępiam; ale konieczny na ich stwierdzenie i ocenę sprawdzian znajduje się w ręku Kościoła: do niego należy badać i sądzić. To tylko mogę tu powiedzieć, że

akta urzędowe, a zwłaszcza ostatnia z odnośnych odezw odezwa biskupa Tarbes, do którego dyecezyi należy Lourdes, pozwalają nam wierzyć, że Kościół nic tam nie gani i nic nie potępia.

(Prw. art. *Lourdes*, *Loretto*, *Mrg. Germain.* Le Mont Saint-Michel; *Hilaire.* Notre-Dame de Lourdes).

(Dr. J. Didiot).
X. W. S.

PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI. Biblijna ta księga, jeśli ją uważać będziemy podług dosłownego jej brzmienia, jest pieśnią weselną, w formie dyalogu pomiędzy oblubieńcem i oblubienicą. Ale zachodzi pytanie o jakichże-to w rzeczywistości godach tu mowa? Kościół utrzymywał zawsze, że związek, o jakim jest mowa w *Pieśni nad Pieśniami*, był związkiem czysto duchowym, jakim jest związek Chrystusa z Kościołem. Niektórzy wprawdzie przypuszczali sens podwójny w tej księdze, jeden dosłowny, wysławiający połączenie Salomona z córką króla Egiptu, a drugi mistyczny, wznoszący się ponad ciało i krew a mający na względzie boskie zjednoczenie Chrystusa z Kościołem. Podczas wszakże, gdy Bossuet, Calmet i inni zręcznie bronili tego *znaczenia mistycznego*, większość pisarzy katolickich widziała w Pieśniach nad Pieśniami tylko *sens alegoryczny*, prostą tylko przypowieść, mającą niebiańskie tylko nie zaś jakieś materyalne znaczenie. Co do nas, to sądzimy, że szkoła alegoryczna ma słuszność, razem z Orygenesem, św. Hieronimem, św. Bernardem i in., i że to rzecz prawdziwsza i poważniejsza widzieć w *Pieśniach nad Pieśniami* tylko przypowieść, taką samą, jaką jest np. przypowieść o godach małżeńskich albo o pannach mądrych i pannach głupich. Jakkolwiek byłoby jednak, to pewna, że oba te wyłożone powyżej znaczenia mogą stać obok siebie, gdyż oba jakkolwiek w równym stopniu, wznoszą się jednak ponad wszelką miłość ziemską i zmysłową, a w *Pieśniach nad Pieśniami* uznają cel pożyteczny, cel boży, który w zupełności usprawiedliwia kanoniczność tej świętej księgi.

Jest jeszcze trzecie tłómaczenie, którego w żaden sposób dopuścić nie możemy; przyjmuje ono w omawianej księdze samo tylko znaczenie dosłowne. Zdaniem zwolenników tego systemu, *Pieśni nad Pieśniami* są tylko przygodną pieśnią weselną i niczem więcej. Zwolennicy tego zdania pytają tylko, czy autor tych pieśni chciał opisać małżeństwo Salomona z Sulamitką, czy też poprostu tylko związek jakiegoś pasterza z pasterką? czy księga ta jest dramatem, jak utrzymuje Renan, czy też jakimś „zbiorem poezyi erotycznych," jak przypuszcza system Reuss'a? I te tylko pytania dzielą dzisiejszych krytyków racyonalistycznych; co się zaś tyczy pytania, czy pod obsłoną litery jest jakie znaczenie tajemnicze w tej księdze, pytanie to nie ma znaczenia w oczach racyonalistów; w ich przekonaniu, księga *Pieśni nad Pieśniami* jest „jednym czysto literackim utworem, bez żadnej przymieszki pierwiastku religijnego, jedynym jaki nam pozostał ze starożytności żydowskiej." Tak utrzymuje Vernes.

Oprócz powagi Kościoła dwa stanowcze posiadamy powody odrzucenia racyonalistycznego *systemu dosłownego:* 1-o. *Pieśni nad pieśniami* nigdyby nie były zaliczone do Kanonu ksiąg Świętych, gdyby

od samego początku nie wiedziano, że w księdze tej znajduje się coś innego, aniżeli jakaś świecka przygodna pieśń weselna. Żydzi wciągali do Kanonu czyli do spisu ksiąg świętych same tylko księgi święte, i aby do tego spisu załączyć księgę *Pieśni nad pieśniami*, trzeba było, aby w niej widzieli jakieś znaczenie duchowe, związek jakiś podnioślejszy i świętszy, aniżeli ten, który wypowiada litera tekstu; to też żaden z targumistów nie trzymał się znaczenia czysto dosłownego. W ślad za synagogą Kościół katolicki przy tłómaczeniu księgi *Pieśni nad pieśniami* miał zawsze na uwadze zasadę Chrystusa Pana: „Duch iest który ożywia, ciało nic nie pomaga.“ System dosłowny począwszy od r. 553, został potępiony przez Kościół; a Księga ta wreszcie znalazła tak szerokie zastosowanie w liturgii i w nauczaniu kościelnem, że dosyć czytać Officium na cześć N. Maryi Panny w Brewiarzu i Mszale kościelnym, oraz wyjaśnienie tegoż officium przez doktorów i pisarzy kościelnych, aby uznać prawdziwość znaczenia duchowego i podziwiać jego piękno. — 2-o. Tem łatwiej nam być powinno uznać w księdze *Pieśni nad pieśniami* znaczenie mistyczne, że „w Biblii niema nic pospolitszego nad obrazy oblubieńca i oblubienicy, używane celem uwydatnienia jedności pomiędzy duszą a Bogiem, pomiędzy ludem wybranym a nauczycielem jego i królem.“ *(Bp. Freppel).* I tak np. w księgach prorockich naród żydowski nazywa się oblubienicą wybraną przez Boga, raz wierną, to znów sprzeniewierczą (Jerem. II, 2; Ezech. XVI, 3 nst.); u św. Pawła Kościół jest oblubienicą Chrystusa Pana (Efez. V—31); u św. Jana, duchowe gody weselne są przygotowane dla Baranka w niebie (Apok. XIX, 7 ; sam Chrystus wreszcie przyrównywa królestwo niebieskie do dziesięciu panien, które wyszły naprzeciwko oblubieńca i oblubienicy (Mat. XXV, 1). Nic przeto naturalniejszego, jak przyjąć w tym też wypadku tego samego rodzaju przyrównanie, i zgodzić się na to, że natchniony pisarz święty wybrał to najgłębsze i najpiękniejsze z uczuć ludzkich, by przezeń dać wyobrażenie o związku duszy naszej z Bogiem.

(Ob. *Vigouroux.* Manuel bibl. t. II; *Freppel.* Origène leç. 56; *Le Hir.* Le Cantique (Bible de Lethielleux).

(Duplessy).
X. W. S.

PIOTR ŚW. *(Bytność św. P'a w Rzymie).*—Biskupstwo św. Piotra w Rzymie jest wypadkiem nadzwyczajnej doniosłości ze stanowiska teologicznego i apologetycznego; jakkolwiek bowiem należy ono do dziedziny historyi, jednocześnie jednak ściśle się łączy z dogmatem papieskiego prymatu. Jeśli bowiem z prawa bożego, jeśli z woli samego Chrystusa Pana, papieże są następcami św. Piotra i posiadają prymat w całym Kościele, natenczas tem, co biskupom rzymskim udzieliło tej własności prawych następców św. Piotra, jest, podług wszelkiej tradycyi chrześcijańskiej, fakt historyczny: przybycie, biskupstwo i śmierć św. Piotra w Rzymie. Przez swe przybycie do Rzymu i przez przyjęcie na siebie biskupstwa tego miasta uczynił zeń Książę Apostołów prymacyalną stolicę całego Kościoła. Stolicy tej już nigdy nie porzucił, jak porzucił był stolicę Antyochii, lecz zachował ją aż do śmierci, a ci, którzy ją po nim posiadali, posiadali też jednocześnie i prawo boże, najwyższe

biskupstwo Kościoła powszechnego, ściśle z niem złączonego. Łatwo więc zrozumieć doniosłość zagadnienia, które ma nas tu zajmować; gdyby był św. Piotr nie założył ostatecznej swej Stolicy biskupiej w Rzymie, przepadłby wówczas dowód zasadniczy, na jaki powołuje się cała tradycya chrześcijańska, gdy chce wykazać, że papieże rzymscy są następcami i spadkobiercami Księcia Apostołów.

Jakiejże przeto pewności jest ten fakt historyczny? Dla uniknięcia wszelkich nieporozumień zauważymy z góry, że nie mówimy tu o pewności ze stanowiska teologicznego uważanej, która jest niezaprzeczoną, lecz pytamy, czy to jest pewne historycznie i czy można tego dowieść naukowo, że św. Piotr umarł biskupem Rzymskim? To właśnie pytanie zbadać nam tu trzeba.

Aż do w. XIV nigdy żadna pod tym względem nie powstała wątpliwość; wprawdzie, odnośnie do pewnych przypadkowych okoliczności, tradycya przedstawia nam pewne różnice; ale co się tyczy samego faktu, pojmowanego tak, jakeśmy go powyżej opisali, istnieje wszędzie, nawet u samych przeciwników papiestwa, najzupełniejsza zgodność. Począwszy zaś od XIV w., a zwłaszcza od rzekomej reformy Lutra, nie było podobno pytania, któreby żywiej roztrząsano. Podług świadectwa Moneta, pierwsi Waldejczycy odważyli się wzniecić pewne pod tym względem wątpliwości pod pozorem, że księgi Now. Testamentu żadnej wzmianki o tym fakcie nie czynią. Śmiałość ich znalazła niebawem naśladowcę w zawziętym przeciwniku papiestwa, Marsyliuszu z Padwy; zdaje się nawet, że to on pierwszy spisał swe wątpliwości; w piśmie swem *Defensorium pacis* podając w wątpliwość śmierć św. Piotra w Rzymie, stara się przedewszystkiem udowodnić, że podług Pisma św., św. Paweł a nie św. Piotr był pierwszym i głównym biskupem Rzymu. Założenie to podjęli i szeroko rozwinęli w XVI w. jeśli nie przywódcy, to przynajmniej zwolennicy t. zw. Reformy. W 1520 r. Ulrych Velène ogłosił w tym przedmiocie specyalny traktat, w którym na dowodach Pisma św. usiłował dowieść, że św. Piotr nigdy nie był w Rzymie, a palmę męczeńską otrzymał w Jerozolimie, zgodnie z proroctwem Chrystusowem, przytoczonem w Ewangelii św. Mateusza XXIII, 34. Cały tłum pseudo-reformatorów z uniesieniem przyjął tę zasadę; wspomnimy tu choćby tylko o Fryderyku Spanheimie, którego książka *De ficta profectione Petri Apostoli in Urbem Romam*, stała się na długie czasy istną zbrojownią, z której broń czerpali ci wszyscy, co po dziś dzień zwalczali prawdziwość omawianego tu faktu. Następujące są zaś argumenta, na których się odnośni przeciwnicy nasi opierają: milczenie Pisma św. o przybyciu i męczeństwie św. Piotra w Rzymie; niemożebność pobytu św. Piotra w Rzymie, widniejąca z pewnych danych chronologicznych, jakich nam dostarczają *Dzieje Apostolskie* i listy św. Pawła; dokładna wskazówka w pierwszym liście św. Piotra (V, 13), która dowodzi, że Książę Apostołów w chwili swego męczeństwa znajdował się w Babilonie, a zatem, że podług wszelkiego prawdopodobieństwa umarł w tem mieście; ambicya wreszcie i żądza panowania kleru rzymskiego, zmyślająca lub podrabiająca świadectwa pierwszych wieków na korzyść swej sprawy. Na te więc argumenta powołują się zazwyczaj nasi przeciwnicy.

Od pierwszej chwili wywiązania się tego sporu wystąpili do walki najznakomitsi historycy katoliccy i ze znakomitą erudycyą i talentem bronili historycznej prawdziwości biskupstwa i męczeństwa św. Piotra w Rzymie. Nawet pomiędzy samymi protestantami mnóstwo najuczeńszych historyków, takich jak Cave, Scaliger, Hammond, Grotius, Blondel, Basnage, Newton, oświadczyło się za pobytem i śmiercią św. Piotra w Rzymie; jednakże prawie wszyscy ci protestanccy pisarze nie uznawali biskupstwa św. Piotra w Rzymie pod pozorem, że apostolstwo i biskupstwo jakiegoś poszczególnego miasta nie dają się pogodzić ze sobą.

Zażegnane na czas jakiś, spory powyższe z nową siłą wybuchły w wieku bieżącym. Zaznaczyła się również wzajemna niezgodność dawnych przeciwników; z dziwną służalczością powtarzano ich wywody, a bardzo często trudne do uwierzenia na tym punkcie kłamstwa historyczne rozrzucano za granicą po książkach przeznaczonych dla ludu. Dziś, z wyjątkiem nowej szkoły Tubińskiej, większość protestantów i racyonalistów przyznaje za rzecz *możliwą* i *prawdopodobną*, że św. Piotr przybył do Rzymu i że po krótkim tam pobycie umarł; ale wszyscy odrzucają biskupstwo jego w tem mieście, i to pod pozorem, że szczegół ten nie zawiera się w pierwotnej chrześcijańskiej tradycyi. Wielu innych znów, wślad za Baur'em i Mayerhoff'em do tego wydarzenia stosuje mityczne teorye nowej szkoły Tubińgskiej o początkach chrystyanizmu. Zdaniem tych ostatnich biskupstwo i śmierć św. Piotra w Rzymie jest *legendą*, której żywiołów dostarczyły rozmaite stronnictwa, rozdzielające Kościół pierwotny. Przedewszystkiem petryniści czyli zwolennicy św. Piotra, przez nienawiść do św. Pawła i przeciwieństwo swe względem paulinistów, św. Piotrowi przypisywali chwalebne czyny Apostoła narodów, szczególnie zaś głoszenie Ewangelii i jego śmierć w Rzymie; racyonaliści rzeczeni posunęli się tak daleko, że przedstawiali św. Pawła pod mitem Szymona Czarnoksiężnika i pod tym pozorem przypisywali mu najrozmaitsze błędne nauki, a św. Piotrowi zarzucali, że prześladował św. Pawła naprzód w Syryi, a później w samym Rzymie, gdzie się wreszcie rozegrał ten zmyślony dramat: św. Piotr miał jakoby zdemaskować i o śmierć haniebną przyprawić Szymona-Pawła, a męczeństwo, które św. Paweł rzeczywiście poniósł w Rzymie, stało się jakoby źródłem chwały dla św. Piotra. Taka jest, podług szkoły Tubińgskiej, treść zmyślonej przez petrynistów legendy; ślady jej moglibyśmy odnaleść w piśmiennictwie pseudo-klementyńskiem i w Aktach apokryficznych. — Drugiego żywiołu dostarczył tej legendzie Kościół katolicki, który około połowy drugiego wieku dokonał pojednania sekt pierwotnych. Aby osiągnąć tę jedność, stronnictwo ugodowe przedstawiło św. Piotra i św. Pawła jako apostołów zawsze zgodnych ze sobą w nauczaniu i w pracach apostolskich, razem pracujących nad nawracaniem narodów i wreszcie razem umęczonych w Rzymie po zwalczeniu i wspólnem pokonaniu Szymona Czarnoksiężnika, który teraz w oczach tubińczyków jest osobistością różną od św. Pawła. Taka jest tedy, podług szkoły Tubińgskiej, legenda petro-paulińska, którą przyjęli jakoby i rozszerzać usiłowali pisarze stronnictwa katolickiego, tacy jak św. Dyonizy Koryncki, św. Ireneusz, Tertulian i in. Zarówno na tym jak na wielu innych punktach powiodło się znakomicie, i zniknęłyby

niebawem wszelkie ślady ebionickiej fikcyi.—Teoryę tę szeroko rozwinął za dni naszych Rysz. Lipsius, prof. na Uniwersytecie Tubinskim [1]).

Co się tyczy bardzo licznych pisarzy katolickich, którzy w ostatnich czasach omawiali ten przedmiot, to wszyscy jednogłośnie świadczą, że tradycya chrześcijańska — co do historycznej prawdziwości samego faktu — żadnej nie pozostawia wątpliwości; jeśli zaś przedstawia jakie różnice, to różnice te są tylko przypadkowe i zależne od różnicy źródeł.

Taki jest tedy w krótkości stan kwestyi, którą tu omawiać mamy [2]). W pierwszym paragrafie niniejszego artykułu zbadamy źródła pisane i inne zabytki dziejowe, w drugim zaś paragrafie bronić będziemy naszych wniosków przeciw zarzutom przeciwników.

§ 1. Celem uniknięcia wszelkiego nieporozumienia, uczynić musimy pewne przedwstępne uwagi:

1-o. W zagadnieniu niniejszem starannie rozróżniać trzeba samą istotę faktu od towarzyszących mu okoliczności. Z tego, że niektóre zabytki dziejowe przedstawiają pewne przypadkowe różnice, bynajmniej nie wynika, aby sam fakt był niepewny. I owszem, podług znanej zasady krytyki historycznej, niezgodność zabytków historycznych co do drugorzędnych okoliczności częstokroć potwierdza raczej prawdziwość samego faktu, gdyż wykazuje, że pomiędzy świadkami nie było zmowy, i że jeden nie przejął faktu od drugiego. Uwaga ta jest szczególnie prawdziwa w obecnym wypadku, gdyby bowiem źródłem tradycyi historycznej były intrygi papieży lub legendowe zmyślenia owych mniemanych stronnictw pierwotnych, wówczas wynikiem tej zmowy byłyby świadectwa jednozgodne. Nie trzeba więc zaciemniać tej kwestyi przez mieszanie do niej szczegółów chronologicznych lub innych okoliczności; idzie nam tu jedynie o to, czy św. Piotr umarł na biskupiej stolicy w Rzymie.

2-o. Oprócz dowodu historycznego, wziętego wprost z zabytków historycznych, można inny jeszcze argument wyprowadzić z moralnej niemożliwości wytłómaczenia pewnych faktów historycznych, bez uprzedniego przyjęcia za ich przyczynę i podstawę prawdy rzymskiego biskupstwa św. Piotra: jest-to poważny dowód moralny, który ma znaczenie pewne. Fakta zaś te są następujące: a) *Pierwotna, stała i pewna wiara Kościoła powszechnego w prymat rzymski.* Jeśli jest jaki fakt pewny w dziejach Kościoła, to niezawodnie ten fakt, że biskupstwo rzymskie było zawsze środkowym punktem historycznego rozwoju chrystyanizmu. Co więcej, pomniki historyczne świadczą, że w najwyższą powagę Kościoła rzymskiego wierzono dlatego, iż biskupów rzymskich uważano za następców św. Piotra. b) *Powszechne w całem społeczeństwie chrześcijańskiem przekonanie*

---

[1]) Ob. zwłaszcza: Quellen der römischen Petrussage, 1872; Jahrbücher f. protestant. Theologie, 1876; Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, t. II, p. I.—Braunschweig, 1887.

[1]) Bogate wiadomości odnośne czerpać można u *Martin*'a Revue des questions hist. 1874, i 1875; *De Smedt*'a, Dissertat. t. I; *Jungmann*'a, Dissertat t. I; *Lecler*'a, De Rom. S. Petri Episcopatu, Lovanii, 1888. — Odnośną literaturę ob. oprócz dzieł wyżej wymienionych: *Ulysse Chevallier*, Répertoire des sources, art. *Pierre;* Jahresberichte der Geschichtswissenschaft. Berlin, t. II i nst.

o prawdzie omawianego tu faktu, poczynające się conajmniej, jak przyznają dziś przeciwnicy nasi, od trzeciego wieku. Jakoż, podwójny ten fakt wymaga pewnej odpowiedniej i dostatecznej przyczyny, a przyczyny niema innej, tylko przybycie, biskupstwo i śmierć męczeńska św. Piotra w Rzymie. Kto zatem nie chce się wyrzec najprostszych praw logiki, musi przyjąć fakt powyższy za pewny i niezawodny [1]). c) Jest jeszcze trzeci fakt, z którego bezpośrednio możemy wyprowadzić prawdziwość rzymskiego biskupstwa św. Piotra. A mianowicie, z Ksiąg Nowego Testamentu wynika, że Chrystus Pan, aby zachować w Kościele swym jedność wiary i łączności, udzielił św. Piotrowi prymat w całym Kościele po wszystkie wieki aż do skończenia świata. Co przypuściwszy, trzeba powiedzieć, albo że prymat ten oddawna zaginął, na co zgodzić się niepodobna wobec nieomylnej skuteczności obietnic boskich; albo też że prymat ten posiadają biskupi rzymscy, a posiadają go dlatego, że są spadkobiercami św. Piotra [2]).

3-o. Wspomnieliśmy już, że przyczyną, dla której biskupi rzymscy wywierali tak wielki wpływ na rozwój chrystyanizmu, jest ta okoliczność, że ich uważano za następców św. Piotra. Ale żeby biskupi ci prawdziwie byli następcami św. Piotra, nie dość aby Książę Apostołów przybył lub umarł w Rzymie; trzeba koniecznie, aby on był biskupem Rzymu aż do śmierci: pod tym tylko warunkiem biskup, który zajmuje stolicę rzymską, staje się rzeczywiście jego następcą. Skoro zatem w starożytności chrześcijańskiej biskupi rzymscy uważani byli za następców św. Piotra, i w tym charakterze wywierali przemożny wpływ na społeczeństwo chrześcijańskie, przeto z tego wynika, iż uważano za rzecz pewną, że św. Piotr przybył do Rzymu i że był tam biskupem aż do śmierci. Z tego również wynika, że świadectwa, w których jest mowa poprostu o przybyciu lub śmierci św. Piotra w Rzymie, świadczą również ubocznie o jego biskupstwie w tem mieście. Próżno zatem dzielić zabytki historyczne podług tego, czy się odnoszą do przybycia, czy do biskupstwa czy też do śmierci, wszystkie świadczą ubocznie o fakcie, na mocy którego biskupi rzymscy są następcami św. Piotra.

4-o. Celem lepszego uwydatnienia wartości świadectw współczesnych albo bliskich samemu faktowi, uważamy za właściwe rozpocząć od zbadania świadectw najodleglejszych i najwyraźniejszych, a potem wznieść się stopniowo aż do czasów apostolskich. Tym sposobem łatwiej nam będzie ocenić wartość pewnych świadectw, napotykanych w owej ostatniej epoce czasu, jakoteż wykazać, że wówczas panowało toż samo co później i dziś przekonanie o omawianym tu fakcie. — Po tych przedwstępnych uwagach przystępujemy do badania świadectw.

Powszechne jest dziś przekonanie, że począwszy od trzeciego wieku cały świat chrześcijański wierzył w prawdę biskupstwa św. Piotra w Rzymie. I rzeczywiście, począwszy od III-go w. pisarze chrześcijańscy wszystkich krajów wspominają ze czcią o tym wypadku, a w żadnym zabytku historycznym niema śladu jakiejś wia-

---

[1]) Dowód ten rozwijają: *Sanguinetti.* De Sede Rom. B. Petri. Romae, 1867, str. 1—43. — *Lecler,* dz. cyt. str. 17—31.

[2]) *De Smedt.* Principes de la critibue historique. Liège, 1883, ch. 12.

ry, że św. Piotr umarł indziej niż w Rzymie. Wszelako nie będzie bez korzyści bliżej zbadać pewne świadectwa IV wieku.

U Łacinników znajdujemy cenną wskazówkę w katalogu biskupów rzymskich, przepisanym w r. 354 przez Dyonizego Philocalus'a. Kalendarz ten kładzie śmierć Chrystusa Pana na r. 29: „*Ex quo tempore*, czytamy tam następnie, *per successionem dispositum, quis episcopus quot annis prefuit vel quo imperante. — Petrus ann. XXV, mens. uno d. IX. Fuit temporibus Tiberii Caesaris et Gai et Tiberi Claudi et Neronis, a cons. Minuci et Longini usque Nerine et Vero. Passus autem cum Paulo die III kl. Julias cons. ss. imperante Nerone* [1]). Widzimy tu wyrażone wszystkie pierwiastki faktu takiego, jakiśmy opisali powyżej. Otóż rzecz dowiedziona i powszechnie dziś przyjęta, że pierwsza część tego katalogu — od św. Piotra do św. Urbana — wzięta została z zaginionej kroniki, którą napisał św. Hypolit w początkach III w. i w której wymienił *nomina Episcoporum Romanorum et quis quot annis praefuit.* W katalogu tym przeto mamy bardzo ważne świadectwo. Za jego pośrednictwem trafiamy na bardzo dawny zabytek historyczny i dowiadujemy się o opinii człowieka piszącego w Rzymie i obeznanego z badaniami chronologicznemi i historycznemi.

Też same wskazówki odnajdujemy u mnóstwa pisarzy IV w., że wspomnimy tylko autora książki przeciw Marcyonowi *(Migne*, Patr. Lat. t. II, str. 1077), ś. Optata Milewitańskiego *(De Schism. Donat.* II, 3), św. Augustyna *(Ep.* 53 *ad Generos.; contra Petilianum* II, 51; *Quaest. 110 in N. et V. Test.)*, św. Hieronima *(De Vir. illustr. etc.)*. Świadectwo tych pisarzy wcale nie jest pozbawione wartości; albowiem chodziło im bardzo o ustalenie katalogów biskupów rzymskich przeciw heretykom, musieli oni zatem z najwyższą starannością wyszukiwać dawnych źródeł historycznych; zresztą dowodem tego są same ich katalogi.

U Greków spotykamy pod koniec IV w. świadectwo św. Jana Chryzostoma. Urodzony w Antyochii, żył następnie w bliskości tego kraju, gdzie przeciwnicy nasi twierdzą, że umarł Piotr św.; następnie został biskupem Konstantynopola, niechętnie patrzącego podówczas na przywileje Rzymu. Pomimo to jednak wielki ten Doktór Kościoła głośno oświadcza, jako fakt przez świat cały przyjęty, że św. Piotr zajmował miasto Rzym, *(Exposit. in Psalm. 48)*, że tam opowiadał wiarę *(Hom. II in Ep. ad Rom.)*, że Antyochia nie mogła go zachować jako swego Pasterza, lecz musiała odstąpić go ostatecznie Rzymowi *(Hom. II in Inscript. Act. Apost.)*, że Rzym przechowuje chwalebne szczątki apostołów Piotra i Pawła *(Hom. XXXII, in ep. ad Rom.)*.

Obok św. Jana Chryzostoma staje Euzebiusz, ojciec historyi kościelnej, który miał pod ręką tyle dawnych, dziś zaginionych, pomników historycznych, i który tak starannie odróżnia to co pewne od tego co niepewne; otóż ten Euzebiusz nie pozostawia żadnej wątpliwości co do prawdziwości omawianego tu faktu. W Kronice swej przytacza następującą wiadomość pod r. 2055 od Abrahama: *Petrus Apostolus, cum primum Antiochenam Ecclesiam fundasset, Romanorum urbem proficiscitur ibique evangelium praedicat et*

[1]) Wydanie *Mommsen*'a, Ueber den Chronographen vom Jahre 354.

commoratur illic antistes ecclesiae annis viginti. Pod r. 2083 od Abrahama pisze: *Nero super omnia delicta primus persecutiones in christianos excitavit, sub quo Petrus et Paulus apostoli Romae martyrium passi sunt.* (Wydanie Schoene'go). Prawda, że nie posiadamy już pierwotnego tekstu Kroniki Euzebiusza, ale wszystkie przekłady jej zgadzają się na to, że św. Piotr przewodniczył Kościołowi rzymskiemu aż do śmierci. Toż samo znajdujemy na wielu miejscach jego *Historyi Kościoła*, a szczególnie: II, 14, 15, 17, 25; III, 1, 2, 4; V, 6, i t. d). Toż samo w *Theoph.* V; *Demonstr. Evang.* III, 5. Świadectwo zaś Euzebiusza ma bardzo doniosłe znaczenie, gdyż daje nam poznać nie tylko przekonanie jego czasów, ale nadto przekonanie wieków ubiegłych. Używając wyrazów: ἱστοροῦνται, τὴν ἱστορίαν *(Hist. Eccl.* II, 25), sam Euzebiusz wyjaśnia, że wiadomości swe czerpał z jakiegoś dzieła pisanego. Co więcej, celem spisania katalogu biskupów, jacy po sobie następowali w Kościołach apostolskich, posługiwał się wielkiem dziełem historycznem Hegesippa (porów. *H. E.* I, 1, z IV, 8); w dziele tem znalazł spisane to wszystko, co Hegesipp w podróżach swych był zebrał o początkach tych Kościołów, mianowicie zaś katalog biskupów rzymskich, ułożony w samym Rzymie niedługo po r. 150. (Hist. Eccl. IV, 22). Następnie, zestawienie i rozbiór rozmaitych katalogów biskupich, zawartych w dziełach Euzebiusza, okazuje, że historyk ten przekazał nam dokumenta historyczne z końca drugiego wieku [1]). Tym tedy sposobem, na mocy historycznych pomników IV w., jesteśmy zmuszeni stwierdzić, że w drugiej połowie drugiego wieku po Chr. Piotr św. był uważany za pierwszego biskupa Rzymu, — i to przez pisarzy, którzy czynili umyślne poszukiwania, aby poznać następstwo biskupów w Kościołach apostolskich. Z tego co Euzebiusz powiada: *Po śmierci św. Piotra i św. Pawła*, albo *po św. Piotrze i św. Pawle*, albo *począwszy od Apostołów św. Lin był pierwszym biskupem, św. Anaklet drugim etc.* niektórzy przeciwnicy mniemają, że podług Euzebiusza, św. Piotr nie był rzeczywiście *biskupem* Rzymu [2]). Atoli zdania tego absolutnie przyjąć niepodobna, skoro się bliżej przyjrzy tekstowi Euzebiusza. *Linus vero*, powiada on, primus post Petrum, ut supra diximus, Ecclesiae Romanae episcopatum adeptus est (Hist. Eccl. III, 4). Co znaczy: św. Piotr był pierwszym biskupem Rzymu, a po śmierci pierwszym swym następcą miał św. Lina. Tak samo również wyraża się Euzebiusz w swej Kronice; powiada tam wyraźnie pod r. 2055 od Abrahama, że św. Piotr był biskupem Rzymu; w dalszym ciągu zaś później mówi, że św. Lin pierwszy po św. Piotrze zajmował Stolicę Rzymską, co oczywiście znaczy, że św. Lin był pierwszym następcą św. Piotra. Tak samo nazywa on św. Ignacego drugim biskupem Kościoła Antyochejskiego *(Hist. Eccl.* III, 22), to znaczy drugim następcą św. Piotra, jak to znów wyraźnie powiada w *Hist. Eccl.* III, 36. *(Prw.* też *Origen.* Homil. VI, in Luc.). Toż samo odnośnie do Kościoła Aleksandryjskiego. *(Prw.* Hist. Eccl. II, 24, z III, 14, 21). Z tego więc widać, że św. Piotr był rzeczywiście biskupem Rzymskim: tylko że biskupi, następcy jego,

---

[1]) Ob. *Lipsius.* Jahrb. f. Protest. Theologie, 1880; *Duchesne*, Liber Pontificalis, t. I, str. II.

[2]) Ob. *H. Cox.* The first century of Christianity. London, 1886, str. 188.

wymieniani bywają *podług porządku następstwa.* Ten sam sposób wyrażania się spotykamy też u innych pisarzy starożytnych (ob. np. autora książki *Przeciw Marcyonowi* loc. cit.). Wyrażenia powyżej przytoczone oznaczają tylko poprostu apostolskie pochodzenie Kościoła Rzymskiego, bez żadnego dalszego znaczenia; inne zaś przytoczone przez nas powyżej teksty stwierdzają, że św. Piotr był biskupem Rzymskim. Toż samo zauważyć trzeba odnośnie do innych Kościołów Apostolskich [1]).

Inne greckie katalogi czyli *spisy* biskupów rzymskich przekazuje nam św. Epifaniusz *(Haeres.* XXVII, 6), który prawdopodobnie znał również dzieło Hegesippa [2]) przez Jerzego Syncellosa, przez Nicefora Konstantynopolitańskiego, przez autora dzieła *Chronographia Santomon*; we wszystkich zaś tych katalogach, których układ wymagał wielu przedwstępnych poszukiwań i studyów, św. Piotr zawsze pierwsze zajmuje miejsce.

Toż samo przeświadczenie żyło w Kościele Alexandryjskim, co stwierdza św. Piotr, patryarcha tegoż miasta (r. 300—312). *Ep. can. can. 9.* Kościół grecki zachował toż samo przeświadczenie przez wszystkie wieki [3]). Istnienie tejże tradycyi w Kościele Syrochaldejskim stwierdza nam św. Efrem Syryjczyk [4]) przez martyrologium syryjskie z IV wieku [5]). Tradycya ta przechowała się w tych Kościołach nawet po ich rozłączeniu się z Kościołem Rzymskim [6]).

A zatem w IV w. wszystkie bez żadnego wyjątku zabytki historyczne przedstawiają nam św. Piotra jako biskupa Rzymskiego, a biskupów tegoż Kościoła jako jego następców. Pomniki zaś te odsłaniają nam nietylko przekonanie ludowe, ale także przeświadczenie pisarzy, wiedzą i cnotą znakomitych, którzy się z umysłu faktem tym naukowo zajmowali. I nietylko stwierdzają przekonanie swych czasów, ale ukazują nam, że już począwszy od połowy drugiego wieku zagadnienie to stanowiło przedmiot odrębnych badań, i przekazują nam tychże badań wyniki. Świadectwa te zatem dostarczają nam już bardzo ważnego argumentu na korzyść prawdziwości faktu, którym się tu zajmujemy.

Przystąpmy teraz do zbadania wieków poprzedzających.

Św. Cypryan, biskup Kartaginy od r. 248 do 258, w bardzo znaczących wyrazach świadczy o powszechnem przekonaniu swoich czasów: *Factus est*, powiada on, *Cornelius episcopus de Dei et Christi eius judicio....*, *cum nemo ante se factus esset*, *cum Fabiani locus*, *idest locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret.* Ep. 52 (indziej 55) ad Anton. 8. Toż samo *Ep.* 55 *ad Corn.* 14; *Navigare audent* (schismatici) *et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam prin-*

---

[1]) *Prw.* np Hist. Eccl. IV, 5; V, 22, z II, 1, 23; III, 5; Hist. Eccl. IV, 20, 24; V, 22, z III, 22, 36; Histor. Eccl. IV, 1, z II, 24, i *Chronic. an. VIII Neronis.*

[2]) Ob. *Dunelm.* The Academy 1887, t. I, 362.

[3]) Ob. *Pitra.* Hymnographie de l'Eglise grecque, str. XXIII, LIV; *Tondini.* La Primauté de s. Pierre, prouvée p. les titres... str. 8, 9, 10.

[4]) Ob. *Lamy.* S. Ephremi Serm. et hymni, t. I, str. 342, 713.

[5]) Wyd. przez *Wright'a* w *Journal of secred Litt. and Biblical Records for January 1866.*

[6]) Ob. mnóstwo świadectw, wziętych zarówno z pisarzy jak z ksiąg liturgicznych i kanonicznych rozmaitych Kościołów wschodnich u *Martin'a*: Revue des sciences eccles. 1875, 1876, 1877, 1878, 1879; *Revue des quest. histor.* 1873. *Lecler*, dzieło przytocz. str. 55—65.

cipalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et profanis litteras ferre. A zatem, podług św. Cypryana Stolica Rzymska jest Stolicą Piotrową: św. Piotr zajął ją pierwszy i przywiązał do niej przywilej prymatu: ci więc, którzy tę stolicę zajmują, zajmują stolicę Piotra i cieszą się przywilejem prymatu; nawet heretycy (ówcześni), którzy się od tej stolicy odłączyli, uznają ten przywilej i starają się otrzymać od biskupów Rzymu świadectwa łączności z nimi. — Nawet w tak ważnym sporze o chrzcie heretyków święty Cypryan i jego następcy wcale nie myśleli omawianego przez nas faktu podawać w wątpliwość, jakkolwiek papież, św. Stefan, z wielką powagą odezwał się do nich na piśmie, powołując się na swą godność następcy św. Piotra [1]).

Około połowy tegoż III w. widzimy *Commodusa (Carmen Apol.* V, 820) i *Orygenesa* (Euz. H. E. III, 1). Ostatni ten pisarz kościelny, aczkolwiek porusza pewną wątpliwość co do podróży św. Piotra do Azyi Mniejszej (ἔοικεν), bez żadnego przecież wahania świadczy o męczeństwie św. Piotra i św. Pawła w Rzymie.... W pierwszej połowie tegoż wieku spotykamy ważne świadectwa autora *Filozofumenów* i książki przeciw herezyi Artemona, oraz świadectwa Tertuliana, Kaiusa, Klemensa Aleksandryjskiego.

Autor *Filozofumenów* mówi o obecności św. Piotra w Rzymie z okazyi Szymona Czarnoksiężnika (VI, 20). Co się tyczy tego ostatniego faktu, to cokolwiekby było, autor wspomnianego pisma nie czyni podróży św. Piotra do Rzymu od faktu tego zależną, gdyż przypuszcza obecność św. Piotra w Rzymie już wówczas, gdy przybywał tam Szymon Czarnoksiężnik. Świadectwo zatem jego jest niezależne od tych rzekomych legend ebionickich i gnostyckich.

Przeświadczenie o tem, że biskupi rzymscy byli następcami św. Piotra, było tak dalece wkorzenione w umysły, że przyjmują je nawet sami heretycy w swych rozumowaniach: *Affirmant haeretici*, czytamy w książce przeciw Artemonowi, *priscos quidem omnes et ipsos apostolos, ea quae ab ipsis nunc dicuntur, et accepisse et docuisse: ac praedicationis quidem veritatem esse custoditam usque ad Victoris tempora qui tertiusdecimus a Petro Romanae urbis episcopus fuit: a Zephirini, autem temporibus, qui Victori successit, adulteratam fuisse veritatem (Euzeb.* Hist. Eccl. V, 28). Była to jedyna odpowiedź, na jaką zdobyć się mogli przeciw dowodowi z *przedawnienia*, na jaki powoływali się św. Ireneusz, Tertulian i t. d.; zaprzeczenie zaś samego faktu następstwa apostolskiego nawet im do głowy nie przychodziło.

Jednem z najważniejszych świadectw zdaje się nam być świadectwo Tertuliana. Oto co mówi ten pisarz w książce *De praescript.* c. 36: *Percurre Ecclesias Apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesident.... Si autem Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix Ecclesia! Cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur.* — Toż samo w *Scorpiac.* c. 15: *Quae tamen passos Apostolos scimus, manifesta doctrina est; hanc intelligo solam Acta*

[1]) Ob. *Ep. ad Quintum; ep. Firmil. ad S. Cyprian.* w *Acta Sanct.* 28 Octobr.

decurrens... Quod Petrus caeditur: quod Stephanus oprimitur, ipsorum sanguine scripta sunt. Et si fidem commentarii voluerit haereticus, instrumenta Imperii loquentur, ut lapides Jerusalem, Vitas Caesarum legimus; orientem fidem Romae primus Nero cruentavit. Tum Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur. Tum Paulus civitatis Romanae consequitur nativitatem, cum illic martyrii renascitur generositate. Haec ubicumque jam legero, pati disco [1]). Słowem, podług Tertuliana, św. Piotr przybył do Rzymu, tam chrzcił, głosił słowo boże, stolicę biskupią założył i wreszcie poniósł tam śmierć męczeńską; biskupi Rzymu zatem są jego następcami, zajmują jego stolicę, i stąd ta odrębna ich powaga w Kościele. Ażeby uwydatnić doniosłość i wielkość tego świadectwa, musimy tu dodać kilka uwag koniecznych: 1-o. Tertulian, nawrócony do chrystyanizmu pod koniec drugiego wieku, przebywał czas jakiś w Rzymie i mógł tym sposobem dokładnych nabrać wiadomości o fakcie, o jakim tu świadczy. Co więcej, napisał on *Scorpiac.* i *Liber adv. Marc.* już potem, kiedy z winy duchowieństwa rzymskiego (S. Hieron. *De Vir. illustr.* c. 53) przystał był do herezyi montanistów. Z czego wynika, że skoro wówczas jeszcze przypisuje tak chwalebny przywilej Kościołowi Rzymskiemu, to znaczy, że na pewno posiadać musiał wszelkie rękojmie prawdziwości tego faktu. 2-o. Tertulian przyjmuje prawdziwość omawianego tu faktu za podstawę swych rozumowań przeciw heretykom. Otóż trudno pojąć, aby opierał swe argumenta na tej podstawie, gdyby prawdziwość jej nie była widoczna i dla niego samego i dla tych, przeciw którym pisał, gdyby, jednem słowem, prawda ta była jakąś legendą, w drugim wieku wynalezioną, a której ślady łatwoby mogli odnaleść jej przeciwnicy. 3-o. Ale przytem Tertulian nie daje nam gołosłownego tylko świadectwa, lecz wyraźnie mówi, że sam posiadał w ręku źródła pisane *(haec ubicumque legero);* był niegdyś w Rzymie, tam musiał z pewnością widzieć mnóstwo zabytków historycznych, dotyczących początków Kościoła; cześć oddawał katedrze św. Piotra, jak mówi w swej księdze *De Praescript.;* co więcej, w *Scorpiac.* wspomina *Instrumenta Imperii et vitas Caesarum:* a zatem nie już jakieś akta apokryficzne albo legendy, lecz najprawdopodobniej urzędowe akta męczeństwa oraz pisma świeckie, w których obok czynów cezarów zapisywano to, co się odnosiło do prześladowań, a zwłaszcza do męczeństwa apostołów Piotra i Pawła.

Nie mniej uwagi godne jest świadectwo kapłana *Kaiusa*, który żył w Rzymie za czasów papieża Zefiryna. Jakoż, wyraża się on w ten sposób: *de loco in quo praedictorum apostolorum corpora* (σκηνώματα) *deposita sunt: Ego vero apostolorum tropaea possum ostendere. Nam sive in Vaticanum, sive ad Ostiensem viam pergere libet, occurrent tibi tropaea eorum, qui ecclesiam illam fundaverunt* (Euzeb. H. E. II, 25). Ponieważ ciało jest mieszkaniem duszy, przeto nietylko sami chrześcijanie (ob. II *Petri* I, 14), ale także i poganie (ob. *Heinichen*, wyd. Euzeb. H. E.) używali wyrazów σκῆνος i σκήνωμα na oznaczenie ciała. W tem właśnie znaczeniu używa tych wyrazów Euzebiusz, jak to wynika z kontekstu i z porównania tego ustępu z Hist. Eccl. III, 31. Wyrazem τροπαῖα ozna-

[1]) Ob. również *De Baptismate* c. 4. *Adv. Marcionem* VI. 5.

cza Kajus grobowce *(memorias, cellas)*, w których spoczywały ciała apostołów. Były to zaś w rzeczywistości nazwy, nadawane pomnikom, przechowującym relikwie męczenników, tych chwalebnych rycerzy wiary (ob. Hieron. *Ad Marcellum)*. Co więcej, Kajus odpowiada tu na uwagę herezyarchy Proclusa, który na swą obronę powołał się na istnienie grobu św. Filipa i jego córek w Hieropolis *(Euzeb.* III, 31); rzymianie, odpowiada mu Kajus, mogą się poszczycić grobami daleko znakomitszych świętych, a mianowicie grobami apostołów Piotra i Pawła. W tem właśnie znaczeniu tłómaczył Euzebiusz ten wyraz τροπαῖα: zresztą miał on w ręku cały dyalog Kajusa i możemy najzupełniej polegać na jego tłómaczeniu. A zatem, podług tego świadectwa, czczono grób św. Piotra w Rzymie pod koniec drugiego wieku, czyli w 130 lat po jego męczeństwie: na fakt ten powoływano się przeciw heretykom bez żadnego cienia sprzeczności. Utrzymywać przeto, że w takich okolicznościach fakt podobny miał źródło w jakiejś legendzie, znaczyłoby to oczywiście wykraczać przeciw wszelkiemu historycznemu prawdopodobieństwu. Akta apokryficzne w romantycznym swym języku powiadają, że miejsca pogrzebania św. Piotra i męczeństwa św. Pawła przypominano sobie po drzewach terebintu i figi, jakie w miejscach tych rosły; takie-to mają być podług Renana *(L'Antechrist* str. 191) i Lipsiusa *(Die apok. Apostelgesch.* str. 21, 321) owe τροπαῖα kapłana Kajusa! Wybaczy nam czytelnik, że podobne hypotezy uczonych pominiemy milczeniem, jako czyste wytwory rozbujałej wyobraźni.

Taż sama tradycya, co w Rzymie i w innych krajach, przechowuje się w Aleksandryi. Klemens († 217 r.), który około r. 180 został następcą sławnego Pantena w zarządzie katechetycznej szkoły w Alexandryi, mówi o głoszeniu Ewangelii przez św. Piotra w Rzymie i o napisanej podług tegoż opowiadania Ewangelii św. Marka, jako o rzeczy dawno już przed nim powszechnie znanej. Powołuje się Klemens na παράδοσις kościelnych πρεσβύτεροι *(Euzeb.* H. E. VI, 14) i poucza nas tym sposobem, że mowa tu o tradycyi bardzo starożytnej. Zresztą, ponieważ Kościół Alexandryjski został założony przez św. Marka, ucznia św. Piotra, przeto posiadać był winien szczególne wiadomości o założeniu Kościoła Rzymskiego.

Stwierdzamy zatem, że począwszy od końca II w. tradycya o biskupstwie i śmierci św. Piotra w Rzymie jest nie mniej powszechna i jednozgodna, niżeli w w. IV; mówi się o tym wypadku, jak o rzeczy doskonale znanej; w zaciętych nawet sporach nikt nie myśli podawać go w wątpliwość, pomimo korzyści, jaką-by to nieraz przynieść mogło. Nigdzie zresztą, wyjąwszy *Filozofumena*, wypadek ten nie bywa łączony razem z pobytem w Rzymie Szymona Czarnoksiężnika; dowodem, że źródłem tej chrześcijańskiej tradycyi nie była podobna legenda, jest to, że w tradycyi tej śladów żadnych tej legendy nie widać. Źródła wreszcie, z których świadkowie czerpali swe wiadomości, są starożytne, a niektóre nawet współczesne samemu temu faktowi pobytu św. Piotra w Rzymie. Ale idźmy dalej w badaniu drugiego wieku, w ciągu którego, jeśli mamy wierzyć przeciwnikom naszym, utworzyła się rzekoma legenda o św. Piotrze w Rzymie.

Trafiamy odrazu na świadectwo św. Ireneusza. W sławnym ustępie swego dzieła *Adv. Haeres.* mówi on o tradycyi, jako o źró-

dle prawdy objawionej, i uczy, że aby poznać prawdziwą naukę apostolską, trzeba się zwrócić do tych Kościołów które założyli i pouczyli apostołowie i w których prawowite następstwo biskupów nigdy nie było przerwane. „*Sed quoniam valde longum est*, mówi dalej św. Ireneusz, *in hoc tali volumine omnium ecclesiarum numerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes confundimus omnes eos, qui quoquo modo vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per coercitatam et malam sententiam, praeter quam oportet colligunt. Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio. Fundantes igitur et instruentes beati apostoli ecclesiam, Lino episcopatum administrandae Ecclesiae tradiderunt.... Succedit autem ei Anacletus; post eum tertio loco ab Apostolis episcopatum sortitur Clemens (Adv. Haeres.* III, 31). Świadectwo to nadzwyczajnej doniosłości, nietylko bowiem podaje nam tradycyę czasów św. Ireneusza, ale tradycyę czasów wcześniejszych i prowadzi nas przez świadectwa pośrednie aż do początków chrystyanizmu. Wszak św. Ireneusz znał i odwiedzał św. Polikarpa i św. Papiasa, uczniów św. Jana Apostoła, jak również innych uczniów apostolskich. (Ob. *Adv. Haeres.* III, 3; *Euzeb.* H. E. V, 19). Z pewnością musiał nieraz słyszeć tych ludzi, mówiących o wydarzeniu tak doniosłem, jak założenie Kościoła Rzymskiego, najgłówniejszego ze wszystkich Kościołów. Co więcej, św. Ireneusz odwiedził Rzym za czasów pap. Eleuterusa (177—192), a przeto mógł powziąść dokładne wiadomości o następstwie biskupów rzymskich, w szczególności zaś o założeniu Kościoła Rzymskiego, gdy badał pomniki historyczne i zbierał tradycye miejscowe, których wówczas z pewnością nie musiało braknąć. Świadectwo więc jego przedstawia wszystkie rękojmie wiedzy i prawdomówności, jakoteż stwierdza nam przekonanie Zachodu i Wschodu w połowie drugiego wieku i w czasach poprzedzających. Zresztą, gdyby jakakolwiek wątpliwość była możliwa, objawiła-by się z pewnością z powodu tego właśnie świadectwa. Św. Ireneusz bowiem przytacza ten wypadek jako podstawę swego dowodzenia przeciw heretykom; w takich zaś okolicznościach, gdyby wypadek ten nie był pewny, gdyby był wynikiem zmyślenia lub jakichś legend, z pewnością skorzystaliby z tego heretycy, by wywróceniem samej podstawy zmiażdżyć całe rozumowanie swego przeciwnika. Zauważyliśmy wreszcie, że w urywku powyższym św. Ireneusz mówi o szeregu biskupów, którzy byli następcami Apostołów *(quo et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes).* Tym sposobem, św. Lin, naznaczony przez Apostołów, był *pierwszym następcą* św. Piotra, św. Klet drugim, św. Klemens trzecim, św. Hygin ósmym: są to stopnie, które im św. Ireneusz przyznaje w przytoczonym urywku. Z drugiej strony jednak, jeśli się liczy biskupów rzymskich *jako biskupów*, wówczas mówić trzeba, — jeśli założenie nasze jest prawdziwe, — że św. Piotr był pierwszym biskupem rzymskim, św. Lin drugim... św.

Hygin dziewiątym. Jakoż, św. Ireneusz ten ostatni stopień (ἔννατος) przyznaje wyraźnie św. Hyginowi w Księdze I, 28, tak samo prawdopodobnie też w Ks. III, 4. (Ob. *Lecler.* Dz. przyt. str. 172). Z czego wynika, że św. Ireneusz uważał św. Piotra nietylko jako apostoła, ale jako będącego rzeczywiście pierwszym biskupem dyecezyi Rzymskiej.

Mamy też inny jeszcze ustęp w pismach św. Ireneusza, odnoszący się do tegoż samego wypadku: Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν Εὐαγγέλιον, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ρώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν Ἐκκλησίαν. Μετα δὲ τὴν τούτων ἔξοδον, Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμενευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε, καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον Εὐαγγέλιον, ἐν βιβλίῳ κατέθετο *(Euzeb.* Hist. Eccl. V, 8). — *Adv. Haeres.* III, 1). W słowach tych bez żadnej wątpliwości św. Ireneusz stwierdza, że św. Piotr i św. Paweł ogłaszali Ewangelię w Rzymie i że założyli tamże Kościół Rzymski. Ale ponieważ całość tekstu tego przedstawia pewne trudności w tłómaczeniu, przeto nasi przeciwnicy z tego korzystają, by zmniejszyć powagę św. Ireneusza. Powiadają oni, że podług tego miejsca, św. Piotr i św. Paweł założyli Kościół Rzymski wówczas, gdy św. Mateusz pisał swą Ewangelię, a zatem przed 41 r. po Chrystusie. Tymczasem, oprócz tego, że historycy w ogólności umieszczają przybycie św. Piotra do Rzymu na czas po r. 41 to jeszcze wyraźnie widać z *Akt Apostolskich*, że ani św. Piotr ani św. Paweł nie przybili do Rzymu przed r. 42. Co więcej, podług św. Ireneusza, św. Marek miałby napisać swą Ewangelię po śmierci św. Piotra i św. Pawła, wówczas gdy Papias i Klemens Alexandryjski powiadają, że Ewangelia ta została napisana za życia św. Piotra. Z tego widać, że te rozmaite świadectwa są sprzeczne między sobą. Zresztą, powiadają przeciwnicy nasi, ponieważ dzieło św. Ireneusza przepełnione jest błędami historycznymi, przeto nie zasługuje ono na żadne zaufanie. Na te zarzuty odpowiadamy w ten sposób: 1-o. Przypuśćmy, że św. Ireneusz względem pewnych faktów popełnił jakieś błędy chronologiczne, to czyż z tego wynika, że świadectwo jego nie ma wartości odnośnie do istnienia samego faktu, zwłaszcza jeśli ten fakt — jak w omawianym wypadku — jest zasadniczego znaczenia, fakt, którego nikt nie myślał podawać w wątpliwość? Przypuszczać coś podobnego znaczyłoby to mieszać chronologię i przypadkowe jakieś okoliczności z samą istotą faktu. 2-o. Sądzimy zresztą, że znikną owe błędy chronologiczne zarzucane św. Ireneuszowi, skoro się dobrze rozważy sam kontekst czyli ogólny bieg myśli pisarza. I rzeczywiście, z kontekstu tego wynika a) że św. Ireneusz wcale nie myśli porównywać chwili, kiedy św. Mateusz pisał Ewangelię, z chwilą kiedy św. Piotr i Paweł głosili Ewangelię w Rzymię, lecz przedewszystkiem zaznacza pewne pokrewieństwo między rozmaitymi sposobami, jakich używają apostołowie w głoszeniu słowa bożego *(scribendo et praeconando):* św. Mateusz udzielił dobrą nowinę Żydom na piśmie, podczas gdy św. Piotr i św. Paweł zwiastowali swą naukę Rzymianom żywem słowem, nic im nie wykładając piśmiennie. Kwestya chronologii więc została na boku. b) Wyrazy: μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον *(śmierć* lub *odjazd)* oznaczają, że św. Marek i św. Łukasz napisali Ewangelie

swe nie po śmierci św. Piotra i św. Pawła, lecz po rozejściu się i wyjeździe Apostołów z Palestyny, o czem wyżej nieco mówił św. Ireneusz. (Ob. *Lecler.* op. cit. str. 80, 199). Twierdzimy zatem, że pomiędzy św. Ireneuszem a innymi pisarzami niema żadnej niezgodności nawet co do tych szczegółów drugorzędnych. Dodajmy wreszcie, że jeśli św. Ireneusz popełnił pewne błędy, to nie powinno się ich przecież powiększać, ani ich dopatrywać tam, gdzie — jak w obecnym wypadku — wszystko wykazuje świetność jego świadectwa.

Idźmy dalej w wyliczaniu świadków. Widzieliśmy już wyżej, że Euzebiusz miał w ręku katalogi biskupów Rzymskich, zaprowadzone za czasów św. Wiktora, i że w tych katalogach, jak je podaje Euzebiusz, św. Piotr zajmował pierwsze bez wątpienia miejsce. Nadto, w sławnym owym sporze o dzień świętowania Wielkiejnocy, papież św. Wiktor traktował Kościoły Azyi z najwyższą powagą, opierając się na założeniu Kościoła Rzymskiego przez św. Piotra i św. Pawła [1]).

Euzebiusz historyk przechował nam jeszcze świadectwo św. Dyonizego, biskupa Koryntu (r. 170). Święty ten biskup w imieniu Kościoła Korynckiego tak pisze w liście do papieża św. Sotera i do Kościoła Rzymskiego: ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες, ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν. *(Euzeb.* H. E. II, 25, wyd. Heinichena). A więc św. Dyonizy wyraźnie oświadcza, że cały Kościół Koryncki był przeświadczony, iż św. Piotr i św. Paweł założyli Kościół Rzymski i że tam, w Rzymie, ponieśli śmierć męczeńską. Świadectwo to przeciwnicy nasi w puch rozbić usiłowali. Powiadają nam, że Akta Apostolskie i listy św. Pawła pouczają, że św. Piotr nie brał udziału w zakładaniu Kościoła w Koryncie. Co więcej, z *Dziejów Apostolskich* ma jakoby wynikać, że św. Paweł, udając się do Rzymu, nie wyjechał z Koryntu, lecz z Jerozolimy, i to bez św. Piotra, a opowiadał Ewangelię w Rzymie, nigdy żadnej wzmianki nie czyniąc o św. Piotrze. Nie można zatem, powiadają, mieć zaufania do tego świadectwa. „Świadectwo to słabe, powiada Renan, gdyż zdaje się opowiadać o apostolstwie Piotra w Koryncie i o podróżach przez Piotra i Pawła razem odbywanych. Widać w niem pewną systematyczną stronność w ciągłem łączeniu Piotra i Pawła w nawracaniu narodów." *(L'Antechrist.* str. 187). Tak więc, podług krytyków niemieckich, św. Dyonizy dał się zwieść legendzie katolickiej, albo też sam chciał ją w życie wprowadzić.

Odpowiedź na te zarzuty będzie następująca: 1-o. Choćby nawet omylił się św. Dyonizy co do tych szczegółów podrzędnych, to nie mniej zawsze pozostawałoby prawdą, że stwierdza on nam przekonanie swych czasów o fakcie, który nas zajmuje. Ponieważ jednak idzie tu o fakt tak niesłychanie doniosły i w samym sobie i w samych następstwach, trudno przypuścić, aby św. Dyonizy się mylił, zwłaszcza w liście publicznym, napisanym w imieniu całego pewnego Kościoła do innego Kościoła, a przeto stwierdza w tym

[1]) Ob. *Euzeb.* H. E. V, 24; *Windischman.* Vindiciae Petrinae str. 89.

liście ogólne przekonanie swych czasów. 2-o. Szczegóły uważane za błędne nie zdają się być błędnymi w rzeczywistości. Z tego bowiem, że *Dzieje Apostolskie* i listy św. Pawła nie mówią o apostolstwie św. Piotra w Koryncie bynajmniej nie wynika, że św. Piotr nie głosił wiary w tym mieście. Wszak księgi Nowego Testamentu nie dają nam całkowitej historyi początków chrześcijaństwa. Nadto św. Dyonizy, który mógł wiedzieć prawdę, fakt ten stwierdza pozytywnie. Ale, powiadają znów, twierdzenie jego opiera się tylko na błędnem tłómaczeniu I Listu do Koryntyan I, 12; III, 22. Że list ten był jedynem źródłem jego tak pozytywnego świadectwa, to rzecz tylko możliwa, a nawet hypoteza - to wcale nieprawdopodobna ze względu na krótkość czasu, jaki upłynął od śmierci św. Piotra do czasów św. Dyonizego. Prócz tego wielu tłómaczy i historyków przypuszcza — i, naszem zdaniem, słusznie — że z przytoczonych powyżej wierszy wynika, iż św. Piotr był rzeczywiście w Koryncie. Wreszcie, z tego że św. Paweł przypisuje sobie jedynie posiew Kościoła Korynckiego (I. Cor. III, 6; IV, 15) wcale nie wynika, aby św. Piotr później nie przyczynił się do tej apostolskiej pracy; tak samo jak założenie Kościoła Rzymskiego bywa także przypisywane św. Pawłowi, aczkolwiek wiara Rzymian sławiona już była po całym świecie, zanim jeszcze Paweł przybył do Rzymu. 3-o. Co do podróży podejmowanych wspólnie przez św. Piotra i św. Pawła, to nie mówi o nich oryginalny tekst św. Dyonizego, lecz złe jego tłómaczenie. Naszem zdaniem tekst rzeczony tak tłómaczyć trzeba: „Ita et vos per huiusmodi (vestram) cohortationem, plantationem Romanorum et Corintiorum a Petro et Paulo factam commiscuistis. Ambo enim et cum in urbem nostram (ingressi) nos plantassent, et cum *similiter* in Italiam *in eumdem locum* (progressi, ibi) docuissent, martyrium passi sunt circa idem tempus.“ Wyrazowi ὁμόσε nadajemy znaczenie dosłowne, jakiego również zdaje się wymagać kontekst: obydwaj byli w Koryncie, obydwaj również byli w Rzymie; św. Dyonizy wypowiada jednem słowem to, co wspólnego posiadają obaj apostołowie, nie zaś co razem czynili. 4-o. Zresztą, nawet przypisując to ostatnie znaczenie słowom św. Dyonizego, można doskonale rozumieć, że obaj apostołowie, pracowawszy razem w Koryncie, wyjechali razem do Rzymu, jeden wprost, drugi przez Jerozolimę. Chcieć zaś z okoliczności powyższej wnioskować, że św. Dyonizy dał się w błąd wprowadzić jakiejś legendzie, lub że sam takową stworzyć próbował, jest - to stawiać prostą hypotezę, której się sprzeciwia charakter św. Dyonizego, sposoby, jakie miał do poznania prawdziwości zdarzeń, i okoliczności, w jakich fakt omawiany stawia.

Również i *Kanon Ksiąg Nowego Testamentu*, odnaleziony przez Muratori'ego a napisany prawdopodobnie około roku 170, toż samo stwierdza przekonanie, że św. Piotr umarł w Rzymie. I tu także przypominamy sobie to samo, cośmy wyżej powiedzieli o Hegezyppie, który bez najmniejszego wahania przyznał św. Piotrowi pierwsze miejsce w katalogu biskupów Rzymskich, co po nim uczynił również historyk Euzebiusz. Tym sposobem widzimy, że począwszy od połowy II w. nie brak nam świadectw poważnych, i że omawiana przez nas prawda była przez wszystkich przyjmowana bez żadnego oporu. Ale nie tu jeszcze koniec szeregowi świadków w naszej sprawie.

W piśmie *Praedicatio Petri*, które się ukazało w pierwszej połowie drugiego wieku i w wielkiem było poszanowaniu u starożytnych, czytamy co następuje: *Et post tanta tempora Petrum et Paulum, post conlationem Evangelii in Hierusalem et mutuam cogitationem et altercationem et rerum agendarum disputationem, postremo in urbe quasi tunc primum invicem sibi esse cognitos* (Pseudo-Cypr. *De Rebaptism.*). — Autor zgodnie z danemi Pisma św. czyni alluzyę do spotkania obu Apostołów w Jerozolimie i w Antyochii; i czyż możliwa po tem wszystkiem, aby i trzeci fakt, o którym mówi autor, nie był faktem historycznym, zwłaszcza skoro się zwróci uwagę na to, że w czasach, kiedy to świadectwo było wystawiane, żyli ludzie, którzy znali jeśli nie samych apostołów, to przynajmniej ich uczniów?

W początkach tegoż samego wieku spotykamy Papiasa, ucznia św. Jana Ap. i przyjaciela św. Polikarpa. W urywkach, jakie nam z jego dzieła Λογίων Κυριακῶν Ἐξηγήσεως przechował Euzebiusz, powiada Papias, że św. Marek napisał swą Ewangelię w Rzymie podług opowiadań św. Piotra, czynionych Rzymianom, i że św. Piotr napisał swój pierwszy list w Rzymie, nazywając to miasto przenośnie Babilonem [1]). Ale, powiadają nam znów na to, że Papias pisał już w drugiej połowie II w., a według świadectwa Euzebiusza, był to człowiek małych zdolności, któremu przeto zbyt ufać nie można. Co do faktów zaś, które przytacza, to najwidoczniej przez jakieś błędne tłómaczenie wywnioskował je z listu I Piotr. V, 13.

Odpowiadamy: 1-o. Prócz tego, że św. Ireneusz, który znał Papiasa, twierdzi, iż był on uczniem św. Jana Apostoła, zapewnia nas nadto Euzebiusz, który miał w ręku dzieło Papiasa, że ten ostatni żył za czasów św. Ewarysta (101—109), św. Ignacego († 107 r.) i ces. Trajana (98—117 r.). Słusznie tedy umieszczamy jego świadectwo w początkach II w. 2-o. Na to aby opowiedzieć takie fakta historyczne, jak te, o których mówimy, nie potrzeba wielkiego rozumu i roztropności. Co więcej, jeśli zestawimy w Historyi Kośc. Euzebiusza urywki III, 36 z III, 33, to się przekonamy, że podług tegoż historyka z Cezarei, Papias nie miał dość roztropności i przezorności w kwestyach dogmatycznych lub egzegetycznych, ale natomiast posiadał olbrzymią erudycyę odnośnie do życia pierwszych czasów chrześcijaństwa. Zaś kwestya, o której mówimy, należy do tej właśnie dziedziny faktów, a zatem świadectwo, które tu mamy przed sobą, jest bardzo starożytne i bardzo wielkiego znaczenia. 3-o. Że twierdzenie Papiasa opiera się tylko na błędnem tłómaczeniu listu I Piotra V, 13, jest-to nietylko proste przypuszczenie, ale nadto jest-to przypuszczenie bezrozumne; Papias bowiem nie śmiałby nigdy marzyć o podobnem tłómaczeniu, gdyby już uprzednio nie istniała tradycya o pobycie i apostolstwie św. Piotra w Rzymie. Wreszcie sam Papias twierdzi, że to co mówi o napisaniu Ewangelii św. Marka w Rzymie, otrzymał od kapłana Jana *(Euzeb.* H. E. III, 39). A zatem świadectwo jego polega nietylko na błędnem tłómaczeniu I Piotra V, 13, lecz na odrębnej tradycyi, stwierdzonej przez ucznia Chrystusowego lub apostolskiego. Zresztą, w świadectwie jego niema nic, coby upoważniało do

[1]) Ob. *Euzeb.* Hist. eccl. II, 15, *prw.* III, 39.

przypuszczenia, że autor powodował się jakąś legendą, świadectwo to bowiem jest zupełnie niezależne od historyi Szymona Czarnoksiężnika. Mówi on jedynie o św. Piotrze, bez żadnej alluzyi do św. Pawła. Tenże sam duch wieje ze wszystkich innych badanych przez nas powyżej świadectw. Mówi się tam tylko przy sposobności i bez żadnego śladu jakiegokolwiek uprzedzenia lub dążności, mówi się o takim lub innym fakcie, z którego widać przekonanie już nietylko tej danej epoki czasu, ale także przekonanie czasów poprzednich, a często nawet — jak np. w tym tu wypadku — czasów współczesnych omawianemu faktowi.

Św. Ignacy, uczeń apostolski i drugi następca św. Piotra na stolicy Antyochejskiej, o tym samym fakcie świadczy ubocznie w liście do Rzymian, pisanym w roku 107: „*Ego omnibus Ecclesiis scribo*, powiada on (Ep. ad Rom. IV, wyd. Funka), *omnibusque mando, quod lubens pro Deo moriar, siquidem vos me non impediatis. Obsecro vos, ne intempestivam mihi benevolentiam exhibeatis. Sinite me ferarum cibum esse, per quas Deum consequi licet.... Christum pro me supplicate, ut per haec instrumenta Deo hostia inveniar. Non ut Petrus et Paulus vobis praecipio* (οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν). Zauważmy, że w całym tym urywku św. Ignacy zajmuje się samymi tylko Rzymianami: prosi ich, aby się nie sprzeciwiali męczeństwu jego. A zatem gdy woła: *Non ut Petrus et Paulus praecipio vobis*, ma bezwątpienia na myśli odrębny i szczególny stosunek św. Piotra i św. Pawła do Kościoła Rzymskiego. Jaki zaś był ten stosunek, okazały nam czasy późniejsze. I owszem, widać go nawet z samego powyższego tekstu: słowo διατάσσομαι znaczy: wydawać rozkazy, rządzić sprawami z należną władzą. Tymczasem zaś, ponieważ św. Piotr nigdy nie wydawał Rzymianom rozkazów na piśmie, wynika stąd przeto, iż aby te wyrazy zrozumieć, trzeba przypuścić, że św. Piotr, tak samo jak św. Paweł, był w Rzymie i brał udział w założeniu tego Kościoła. „*Cur Petrum et Paulum una nominat*, mówi razem z Cavem i innymi protestant Baratier, *nisi quod uterque Romae fuerit? Cur Petrum, si cum Romanis nullum nexum habuerit? Si enim Romae non fuerit, cum Romanis non scripserit, nihil magis cum iis commune habebat, vel iis praeceperat, quam Jacobus vel Judas vel Joannes. Manifestum est, Ignatium Romanum Petri iter novisse*“ [1]). Zresztą, podobnie jak św. Ignacy powołuje się często w swych listach, pisanych w czasie podróży z Antyochii do Rzymu, na przykład św. Pawła, prowadzonego w ten sam sposób co on więźniem z Jerozolimy do Rzymu, tak samo również, z powodu swego męczeństwa w Rzymie, powołuje się na przykład św. Piotra i św. Pawła bez wątpienia dla tego, że tam ponieśli oni męczeństwo. Wreszcie, we wspaniałym nadpisie tego listu św. Ignacy jawnie uznaje prymat Kościoła Rzymskiego (ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίου.... καὶ προκαθημένη τῆς ἀγαπῆς). I skądże się wziął ten przywilej Kościoła Rzymskiego? Czy stąd, że święty Paweł przepowiadał tam Ewangelię? Ale wówczas musiałby św. Ignacy przyznać to prawo także Kościołowi Efezkiemu. Czy może stąd, że Rzym był stolicą świata? Ale czyżby chrześcijanie myśleli kiedy o przekładaniu pod tym względem Rzymu nad Jerozolimę?

---

[1]) Disquisitio chron. de succ. episc. Rom. § 1, n. 3.

Zaiste, jeśli św. Ignacy, tak samo jak św. Ireneusz, św. Cypryan i in., uznawał ten prymat Kościoła Rzymskiego, to dlatego, że widział w nim, tak samo jak tamci, biskupią i prymacyalną stolicę św. Piotra.

Mamy tu więc świadectwo pisarza, który znał apostołów i żył w czasach, kiedy św. Piotr umarł. Ważniejszem jednak jeszcze jest świadectwo, jakie nam składa list św. Klemensa do Koryntyan. Brzmi ono tak: *Sed ut vetera exempla relinquamus, ad proximos athletas veniamus* (ἐπὶ τοὺς ἐγγιστα γενομένους ἀθλητάς); *saeculi nostri generosa exempla proponamus. Propter zelum et invidiam, qui maximae et justissimae columnae erant, persecutionem passi sunt et usque ad mortem certaverunt* (ἕως θανάτου ἤθλησαν). *Ponamus nobis anteoculos bonos apostolos: Petrum, qui propter zelum iniquum non unum et alterum, sed plures labores sustulit atque ita martyrium passus* (καὶ οὕτω μαρθυρήσας) *in debitum gloriae locum discessit. Propter zelum et contentionem Paulus patientiae proemium exhibuit, septies in vincula conjectus, fugatus, lapidatus, in Oriente ac Occidente verbi praeco factus, illustrem fidei suae famam sortitus est, qui postquam mundum universum justitiam docuit et ad Occidentis terminos venit et coram praefectis martyrium subiit* (καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων); *sic e mundo migravit et in locum sanctum abiit, summum patientiae exemplar existens.*—VI. *Viris istis sancte vitam instituentibus magna electorum multitudo aggregata est, qui suppliciis multis et tormentis, propter zelum passi, exemplar optimum inter nos extiterunt* (τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσαμένοις συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν, οἵτινες πολλαῖς αἰκίαις καὶ βασάνοις διὰ ζῆλος παθόντες ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένετο ἐν ἡμῖν). *Propter zelum persecutionem passae mulieres Danaidae et Dircae, postquam gravia et nefanda supplicia sustinuerunt ad firmum fidei cursum pertigerunt et debiles corpore nobile proemium acceperunt.* — W słowach tych św. Klemens wyraźnie stwierdza, 1-o że św. Piotr poniósł śmierć męczeńską, i 2-o że poniósł ją w Rzymie.

1-o. Co do pierwszego z dwóch powyższych punktów potrzebne jest słowo wyjaśnienia, gdyż niektórzy przeciwnicy nasi zachodzą tak daleko, że utrzymują, iż św. Klemens nie mówi tu o męczeństwie św. Piotra, lecz tylko o wielkich próbach i doświadczeniach, jakie poniósł dla wiary. W rozdz. V św. Klemens zakłada sobie przytoczyć świeże przykłady tych ludzi, *qui propter zelum et invidiam persecutionem passi sunt et usque ad mortem certaverunt* (ἕως θανάτου ἤθλησαν). Jakoż na pierwszem miejscu pomiędzy nimi przytacza św. Piotra, który zatem walczył aż do śmierci, a do jakiejże śmierci? Do śmierci męczeńskiej, słowa bowiem: καὶ οὕτω μαρτυρήσας, zestawione z wyrazami εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης, innego znaczenia nie dopuszczają [1]). Nadto, ten sam jeszcze wniosek wynika oczywiście ze ścisłej łączności, jaką wyraża św. Klemens pomiędzy św. Piotrem i św. Pawłem, a wielkiem mnóstwem tych, którzy męczeńsko pomarli w prześladowaniu Nerona.

2-o. Z listu św. Klemensa wynika nie tylko, że św. Piotr poniósł śmierć męczeńską, ale nadto że poniósł ją w *Rzymie*. Albowiem

[1]) Ob. S. Polycarpi. *Ad Philipp.* IX, 2.

a) żadnej niema wątpliwości, że św. Paweł umarł w Rzymie, a zresztą sam tekst listu św. Klemensa to oświadcza: *et sub praefectis martyrium passus est.* Otóż, zaprowadzając łączność pomiędzy męczeństwem św. Piotra i męczeństwem św. Pawła, przytaczając z pomiędzy apostołów tylko św. Piotra i św. Pawła, św. Klemens wyraźnie daje nam do zrozumienia, że ci dwaj i ci dwaj tylko umarli w Rzymie, i byli filarami tego Kościoła, w imieniu którego on pisze. Tłómaczenie takie daje się potwierdzić listem św. Dyonizego Korynckiego, o którym mówiliśmy wyżej i którego wyraźnie wspomina list św. Klemensa. *b)* Co więcej, w VI rozdz. św. Klemens mówi o męczennikach, którzy polegli w Rzymie (ἐν ἡμῖν) podczas prześladowania Nerona. Otóż, pomiędzy męczeństwem św. Piotra i Pawła a pomiędzy męczeństwem niezliczonego mnóstwa chrześcijan, św Klemens następującemi słowy zaprowadza łączność bardzo ścisłą: τούτοις τοῖς ἀνδράσιν συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος; a zatem podobnie jak ci, tak samo św. Piotr i św. Paweł polegli w temże samem prześladowaniu w Rzymie (ἐν ἡμῖν). Zarzuty, podnoszone przeciw temu tłómaczeniu słów św. Klemensa, nie mają żadnego znaczenia. Najgłówniejszym z nich jest następujący: św. Klemens, powiadają, okazuje się wprawdzie doskonale obeznanym ze szczegółami życia i śmierci św. Pawła; ale nie tak dobrze zna św. Piotra; wspomina o nim ledwie kilku niewyraźnemi słowami; okazując w ten sposób, że miejsce jego męczeństwa nie było znane, albo też, że go szukać należało w jakichś dalekich krainach. Jak-eśmy przed chwilą widzieli, ścisła łączność, jaką zaprowadził św. Klemens pomiędzy św. Piotrem i Pawłem, a męczennikami neronowego prześladowania, najoczywiściej dowodzi, że wszyscy oni polegli w jednem i tem samem miejscu, w Rzymie. Że zaś św. Klemens dłużej mówi o św. Pawle aniżeli o św. Piotrze, że przy innej nawet sposobności na nowo powraca do Apostoła narodów (c. XLVII), przyczynę tego odgadnąć łatwo. Św. Klemens pisał do Kościoła Korynckiego celem przecięcia pewnych sporów, które go wyniszczały; w takich zaś warunkach cóż naturalniejszego, jak powoływanie się wobec Koryntyan na imię wielkiego ich apostoła, jak wymienianie jego prac, podejmowanych dla przyprowadzenia świata do wiary Chrystusowej, jak wreszcie przypominanie nauk, jakie przy podobnej sposobności przesyłał im św. Paweł? Jeśli zaś św. Klemens daje odczuć Koryntyanom swą najwyższą powagę — zwłaszcza w ostatnich rozdziałach swego pisma—to z drugiej strony stosuje do nich wielką roztropność i wyrozumiałość, żeby łatwiej przywieść winnych do żalu i pokuty; dla tego też, przypomniawszy pokrótce prace i męczeństwo św. Piotra, w obszerniejszych wyrazach kładzie nacisk na św. Pawła.

Zdaniem Lipsiusa, legenda o pobycie św. Piotra w Rzymie zaczęła się tworzyć w ciągu pierwszej połowy drugiego wieku, i nie można jej rozumnie cofać w czasy dawniejsze. Tymczasem, mamy tu właśnie tekst z pierwszego wieku; gdyż z najzupełniejszą pewnością można udowodnić, że list św. Klemensa napisany był w ciągu ostatnich dziesięciu lat pierwszego wieku, prawdopodobnie w roku 94 po Chr. Jest-to bowiem świadectwo jednego z uczniów i następców św. Piotra, który prawdopodobnie nawrócony został z poganizmu do chrystyanizmu, a zatem naocznego świadka, i, podług

przypuszczeń naszych przeciwników, żadną miarą nie okazującego skłonności do uwielbiania św. Piotra. Już samo to świadectwo zatem wystarcza do wywrócenia rusztowania, tak pracowicie wzniesionego przez naszych przeciwników. Wreszcie, jakkolwiek św. Klemens wprost świadczy tylko o samem męczeństwie, pośrednio jednak świadczy także o biskupstwie rzymskiem św. Piotra; jeśli bowiem daje uczuć Koryntyanom swą władzę najwyższą, czyni to jedynie dla tego, że zajmuje stolicę Piotra, jak powiadali późniejsi pisarze.

Nawet w samem Piśmie św. możemy odnaleść niektóre cenne pod tym względem wskazówki.

Św. Jan Apostoł, który pisał swą Ewangelię pod koniec pierwszego wieku, dokładnie znać musiał okoliczności śmierci św. Piotra. *Amen, amen, dico tibi*, pisze on, *cum esses junior cingebas te et ambulabas, ubi volebas. Cum autem senueris, extendes manus tuas, et alius te cinget quo tu non vis. Hoc autem dixit*, dodaje św. Jan od siebie, *significans qua morte clarificaturus esset Deum.* Chrystus i Jan św. wskazują tu oczywiście na męczeństwo św. Piotra. Jeśli św. Jan wiedział, że Piotr św. został ukrzyżowany, to niezawodnie znał również miejsce jego męczeństwa. Co więcej, sam jego sposób wyrażania się dowodzi, że dość było jednego słowa dla przypomnienia tego wypadku i że tem samem był on znany całemu światu. A jakież wówczas miejsce wskazywano na to męczeństwo. Rzym bez wątpienia; to miejsce wskazuje św. Klemens, św. Ignacy i Papias, współcześni św. Janowi, a ten ostatni nawet uczeń św. Jana.

Pierwszy list, jaki Piotr św. wystosował do Kościołów Azyi Mniejszej, dany jest z Babilonu. *Salutat vos Ecclesia, quae est in Babilone coelecta et Marcus filius meus* (I Petri V, 13). Nazwa ta począwszy od czasów pseudoreformacyi rozmaicie była tłómaczona; dziś istnieją tylko dwa sposoby tłómaczenia jej, i rzeczywiście o żadnem innem tłómaczeniu myśleć nie można. Niektórzy protestanccy lub racyonalistyczni pisarze biorą ten wyraz *Babilon* w znaczeniu dosłownem i rozumieją go o Babilonie nad Eufratem; ale powszechne przekonanie widzi w tej nazwie Rzym, ówczesny Babilon pogański. I to ostatnie tylko znaczenie przyjąć można. — Nazwę Babilonu nadawali w początkach chrześcijaństwa Rzymowi nie tylko pisarze żydowscy i księgi sybillińskie, lecz także — i to przedewszystkiem — pisarze chrześcijańscy [1]). I zresztą nic w tem dziwnego. Jak niegdyś Babilon, tak samo Rzym teraz, stanowił ognisko zepsucia i bezbożności, prześladował i uciskał lud boży, naprzód żydów, a później także chrześcijan. Jeśli zatem, posługując się nazwą Babilonu, św. Piotr chciał przez to oznaczyć Rzym, to szedł w tem za zwyczajem swych czasów. Zresztą mógł mieć odrębne jakieś przyczyny takiego a nie innego sposobu postępowania. Przez tę nazwę chrześcijanie doskonale wiedzieli o miejscu jego pobytu, poganie zaś, w których ręce list ten mógł się dostać, miejsca tego nie znali: tym sposobem nie zwracał Apostoł uwagi tych ostatnich ani na siebie samego, ani na chrześcijan w Rzymie,

[1]) Ob. *Schöttgen.* Horae hebr. et talm. Dresdae 1730, str. 1050, 1125. *Friedlieb.* Oracula sibyllina. Lipsiae 1852, V, 143, 159: Apocalips XIV, 3; XVI, 9; XVII, 5, i t. d. *Tertulian.* Adv. Jud. 9; contra Marc. III, 13, i t. d.

co było bardzo roztropne w czasie prześladowania, wszczętego przez Nerona. Te są właśnie powody, które wystarczały do pojmowania tej nazwy w znaczeniu przenośnem. Że zaś trzeba rzeczywiście brać tę nazwę w znaczeniu przenośnem, wskazują nam następujące powody: *a)* żaden starożytny pisarz, ani na wschodzie ani na zachodzie, nie przekazał nam żadnej tradycyi, żeby św. Piotr przepowiadał kiedy Ewangelię w Babilonie. Milczenie to jest tem bardziej znaczące, że ówczesne Kościoły wschodnie, tak zazdrosne o swe tradycye i swe tytuły, chętnie pochwyciłyby tę tradycyę, dosłownie tłómacząc wyrazy listu św. Piotra. Jeśli zaś pomimo to żaden ze wschodnich egzegetów — z wyjątkiem może Koźmy Indicopleustes'a w VI w., Jesugabus'a z Niniwy i Pseudo-Amrus'a w XIII w. i XIV w. — nie pojmował dosłownie wyrazu Babilon, jeśli nigdzie tradycya nie wspomina o pobycie św. Piotra w Babilonie, to na pewno twierdzić możemy, że św. Piotr nigdy tam nie był i że zatem nazwę Babilon brać należy w znaczeniu przenośnem. *b)* Jeszcze jedno. Historycy świeccy przedstawiają nam Babilon w czasach, kiedy musiał być pisany list św. Piotra, jako olbrzymią pustynię i jeden wielki stos gruzów [1]). Z czego łatwy wniosek, że niepodobna przypuścić, aby św. Piotr obierał taki Babilon za pole swej apostolskiej gorliwości i aby tam zakładał Kościół powszechnie znany, z któregoby rozsyłał pozdrowienia do Kościołów Azyi Mniejszej. *c)* W chwili, gdy Piotr św. pisał list omawiany, miał przy sobie św. Marka, ucznia swego i syna, jak go sam nazywa; tymczasem, wiemy z listów św. Pawła [2]), że około tego czasu właśnie św. Marek znajdował się istotnie w Rzymie; jest-to zatem jeden dowód więcej, że św. Piotr pisał swój list w Rzymie. *d)* Cała starożytność chrześcijańska, począwszy od Papiasa i Klemensa Alexandryjskiego aż do w. XVI pojmowała nazwę Babilonu przenośnie. Począwszy od XVI w. wszyscy tłómacze katoliccy trzymali się zdania pisarzy dawniejszych; nawet pośród protestantów i racyonalistów, zwłaszcza za dni naszych większość przyjmuje toż samo zdanie. Takie zaś pojmowanie, tak dawne, tak jednomyślne, tak powszechne, już samo przez się jest wielkim dowodem za tłómaczeniem przenośnem. Co więcej, jest rzeczą zupełnie prawdopodobną, że tego sposobu pojmowania tej nazwy, podanego nam naprzód przez Papiasa i Klemensa Alexandryjskiego, nie należy przypisywać — co do pierwotnego jego pochodzenia — tym ostatnim pisarzom; wzięli je oni z tradycyi dawniejszej, współczesnej, lecz niezależnej od tradycyi o pobycie św. Piotra w Rzymie. Zdaje się nam więc, że ogół tych dowodów nie pozostawia żadnej wątpliwości co do sposobu pojmowania wyrazu Babilon; a zatem możemy razem z Döllingerem [3]) zawnioskować, że własne św. Piotra świadectwo upewnia nas o pobycie jego w Rzymie.

Innych wskazówek odnośnych udziela nam list św. Pawła do Rzymian; wspomnimy jeszcze o tem poniżej.

---

[1]) *Diodor.* Bibl. hist. lib. II, 9; *Strabo.* Geograph. lib. XVI. 1; *Plinius.* Hist. natur. lib. IV, 30, 4, 122; *Pansadias.* Arcad. lib. XIII, i Descript. Graeciae lib. I, 16, 3; *Joseph Fl.* Antiqu. Jud. XVIII, XI, 3.

[2]) Koloss. IV, 10; Filipens. XXIV; II Tymot. IV, 11.

[3]) Christenthum und Kirche. str. 99.

Wniosek. — Ogół wszystkich tych świadectw, łączących się wzajem i wzmacniających, nie pozwala wątpić o prawdzie omawianego tu faktu. Są-to wszystko świadectwa poważne, od najdawniejszej starożytności po całym świecie znane. Niektóre z nich nawet należą do pisarzy współczesnych, których nie wiele się przechowało zabytków piśmiennych w całości; prawda, że nie są one tak wyraźne, jak świadectwa późniejsze, ale zestawione z temi ostatniemi, zyskują wiele na jasności i stanowczości. Zresztą, świadectwa owe późniejsze polegają na pomnikach dawniejszych, a niekiedy nawet samemu faktowi współczesnych, i same przez się wystarczają do stwierdzenia prawdy. Zaś ani tekst lub kontekst świadectw, ani przymioty świadków nie zdradzają najmniejszego cienia jakiegokolwiek oszustwa, i owszem, wszystko przemawia za wiedzą i za prawdomównością świadków. Wreszcie, nawet sami heretycy, jakkolwiek zależałoby im wiele na podaniu tego faktu w wątpliwość, przyjmowali go bez żadnego wahania. Trzeba przyznać istotnie, że rzadko zdarza się widzieć ogół świadectw tak licznych, tak różnorodnych a tak doniosłych, przemawiających za istnieniem jakiegoś faktu starożytnego.

Gdyby wszakże świadectwa powyższe potrzebowały jeszcze jakiegokolwiek poparcia, to dostarczyłyby im go *pomniki*, które zachowały w Rzymie pamięć pobytu Księcia Apostołów. Ze względu na doniosłe ich w tym razie znaczenie, wydaje się nam rzeczą pożyteczną zatrzymać się tu nad niektóremi z tych pomników pokrótce.

1-o. *Stolica św. Piotra.* — Gdy w r. 1867 stolicę św. Piotra wystawiono w bazylice watykańskiej ku czci ze strony wiernych, uczony archeolog komandor Rossi był w stanie podać wierny jej opis (ob. *Bull. arch.* 1867, str. 331 nst.). Początkowo było to krzesło z drzewa dębowego bardzo prostej roboty; w następnych czasach niektóre uszkodzone części odnowiono lub umocowano drzewem akacyi; wreszcie, prawdopodobnie w czasach, kiedy się ukazywały motywa świeckie pomiędzy ozdobami ewangeliarzy i inych drogocennych ksiąg świętych, i to krzesło także przyozdobiono różnemi rzeźbami z kości słoniowej, przedstawiającemi najróżnorodniejsze przedmioty świeckie.—Ale zachodzi pytanie, czy krzesło to jest rzeczywiście stolicą św. Piotra? Jeśli sięgniemy do tradycyi, to widzimy, że Alexander VII (1665—1667) zamknął to krzesło, *katedrą* zwane, w pomniku, w którym się teraz znajduje. W ciągu wieków średnich przechowywano je w bazylice watykańskiej i używano przy intronizacyi papieży i specyalnie czczono d. 22 Lutego, jako symbol prymatu św. Piotra i Najwyższego Pasterza. W starożytności ukazuje nam to krzesło tradycya, przechowywana w baptysteryum watykańskiem, zbudowanem przez św. Damazego, a papieże siadali na tem krześle przy udzielaniu sakr. Bierzmowania neofitom, przyjmującym chrzest św. Tak mówi o tem w końcu w. V Ennodius z Pawii: *Ecce nunc ad gestatoriam sellam Apostolicae confessionis uda mittunt limina candidatos: et uberibus gaudio exacto, fletibus collata Dei beneficio dona geminantur.* Świadectwo to znajduje potwierdzenie i wyjaśnienie w pięknych napisach, jakie czytano wówczas w baptysteryum watykańskiem a jakie przechował nam pewien rękopis w Verdun (ob. *Rossi.* Bullet. arch. 1867, str. 34); z napisu tego wynika, że owa *sedes apostolica*, *sella gestatoria apostolicae confessionis*, znajdowała

się w tem miejscu chrzcielnicy, na którem neofici otrzymywali sakr. Bierzmowania. Św. Damazy w IV w. niezawodnie do tego faktu czyni alluzyę w napisie, jaki umieścił w temże baptysteryum watykańskiem: *Una Petri sedes unum verumque lavacrum* (ob. *Gruter.* Inscript. 1163). Prócz tego czytamy na nagrobku papieża św. Syrycyusza: *Fonte sacro magnus meruit sedere sacerdos* (Gruter. Incript. 1171). Ponieważ w starożytności stolicę biskupią umieszczano w absydzie bazyliki, przeto jeśli się tu mówi, że św. Syrycyusz miał swą stolicę w baptysteryum, to znaczy, że mowa tu o stolicy św. Piotra, którą, podług brzmienia świadectw poprzedzających, przechowywano w baptysteryum watykańskiem. Zresztą, św. Optat, który za czasów św. Damazego i Syrycyusza, papieży, pisał dzieło przeciw ówczesnym donatystom, powiada wprost, że materyalna stolica świętego Piotra przechowywała się w Rzymie: *Si Macrobio dicatur*, pisze on, *ubi illic* (w Rzymie) *sedeat* (biskup Donatysta), *numquid potest dicere in cathedra Petri? Quam nescio, si vel oculis novit et ad cuius memoriam non accedit quasi schismaticus.* (Ad parmen. II, 4). A zatem, oglądano ją oczyma ciała, a znajdowała się zaś w pobliżu *memoria Petri.* Aczkolwiek nie wiadomo, w jakiem miejscu przechowywano ją przed pobudowaniem baptysteryum (być może, iż w krypcie, gdzie była i sama *memoria)*, to jednak wiemy, że ona była w Rzymie i że uważano ją za symbol następstwa papieży po św. Piotrze: *Haec cathedra, Petrus qua sederat ipse, locatum — Maxima Roma Linum primum considere jussit* [1]). Wreszcie, świadectwa św. Tertuliana i Cypryana, któreśmy wyżej przytoczyli, wzięte w znaczeniu zwykłem, a zwłaszcza porównane ze świadectwami wyżej przytoczonemi, stwierdzają również, że za ich czasów stolicę św. Piotra przechowywano w Rzymie, jako symbol prymatu biskupów rzymskich. Wszystkie te świadectwa przenoszą nas zatem na koniec drugiego wieku i najzupełniej prawdopodobnem czynią przechowanie się w Kościele Rzymskim stolicy św. Piotra, jako symbolu jego prymatu i prymatu następców jego rzymskich papieży [2]).

2-o. *Cmentarz Ostryański i podwójne święto Stolicy św. Piotra.* Podług starodawnej tradycyi, św. Piotr w Rzymie *chrzcił i miał pierwszą stolicę* na cmentarzu *Ostryańskim*, zwanym także *Fontis B. Petri, ad Nymphas b. Petri.* Według pewnych wskazówek, cmentarz ten powinien być położony pomiędzy Via Salaria i Via Nomentana, a obejmować pomiędzy innemi sławnymi grobami także grób św. Emerencyanny. Oddawna już znikły wszelkie ślady tego grobu, i dopiero za dni naszych według wskazówek Rossi'ego udało się go odnaleść. W loży starożytnej krypty udało się archeologowi Armellini'emu odczytać następujące wyrazy: SAN PET..... C. EMERENTIANA.....AMAS. Szczątki te starożytnego napisu, sięgającego czasów św. Damazego, dowodzą, że w tej właśnie krypcie została pochowana św Emerencyanna, i że tu czczono pamięć św. Piotra; w tej-to prawdopodobnie loży, stiukiem pokrytej i przyozdobionej w liście, znajdowała się starożytna stolica, *in qua Petrus*

---

[1]) Auct. Lib. adv. Marc.—*Migne.* Patr. Lat. t. II, str. 1077.

[2]) Ob. *Rossi.* loc. cit. *Kraus.* Roma sotterranea, str. 575.

prius sedit; i w samej krypcie i po rozmaitych miejscach katakumby widać dużo takich stolic, w kamieniu wykutych, prawdopodobnie na pamiątkę starożytnej stolicy św. Piotra. Zarówno znajdowane tu napisy, jak kształt grobów i inne wskazówki każą odnosić pochodzenie tego cmentarza do początków samego chrystyanizmu w Rzymie. Z miejscem tem przeto od najodleglejszej starożytności łączono pamięć biskupstwa i apostolstwa św. Piotra; tam to prawdopodobnie, przyjęty przez rodzinę i dom Ostoryów, wykonywał początkowo Piotr św. czynności biskupiego swego urzędu.

Mówiliśmy już, że w starożytności przechowywano w Rzymie pamięć dwóch stolic św. Piotra. Nadto, — względnie do naszego przedmiotu fakt bardzo ważny, — gdy się bada starożytne zabytki liturgiczne, kazania, homilije Ojców świętych, martyrologia, widzi się, że aż do VIII w. zachowywano podwójne święto Stolicy św. Piotra: jedno dn. 18 Stycznia *Dedicatio cathedrae Petri Apostoli, qua primum Romae sedit;* drugie, daleko uroczystsze, dn. 22 Lutego, *Natale Petri de Cathedra.* Pierwsze przypominało pamiątkę historyczną,—drugie—fakt prymatu, udzielonego św. Piotrowi przez Chrystusa Pana, i w dziedzictwo przyjętemu przez rzymskich biskupów. Dopiero z czasem, począwszy od VIII w., w miarę zacierania się pamięci o tej podwójnej stolicy, zaczęto powoli do wyrazów *cathedra Petri* (22 Lutego) dodawać wyraz *in Antiochia* [1]).

3 o. *Memoria św. Piotra w Watykanie.* Ponieważ chrześcijanie w ciągu pierwszych wieków cieszyli się na mocy praw Rzymskich wielką swobodą w zakresie pogrzebów, przeto nic dziwnego, że po chwalebnem męczeństwie śśw. Apostołów Piotra i Pawła nie śpieszno im było pochować ich ciała w jakiemś miejscu zaszczytnem i wznieść na ich cześć pomnik grobowy czyli *memoria.* Podług *Liber Pontificalis* św. Piotr został pochowany na Watykanie przy Via Aurelia, w pobliżu cyrku Nerona, gdzie poniósł męczeństwo [2]). Św. Anaklet papież zbudował mu t. zw. *Memoria* i przygotował miejsca do grzebania *juxta corpus sancti Petri* biskupów rzymskich, jego następców. O ile wnioskować można z pozostałych dokumentów, to wczasie wznoszenia tych pomników dla św. Piotra na Watykanie i dla św. Pawła na drodze Ostyjskiej, ciała śśw. Apostołów złożone były przez półtora roku *ad Catacumbas,* a chrześcijanie wschodni starali się zagarnąć te drogocenne relikwie swoich współziomków. (Ob. *Lecler.* dz. cyt. str. 139). Po ukończeniu pomników przeniesiono ostatecznie ciała Apostołów, a *Liber Pontificalis* dodaje, że większość papieży aż do św. Wiktora została pogrzebana *juxta corpus sancti Petri in Vaticanum.* W początkach III w. istnienie tych pomników stwierdza Kaius na Watykanie i przy drodze Ostyjskiej. Zdaje się, że ciała Apostołów zostawały tam aż do r. 258. Ponieważ zaś około tego czasu ces. Waleryan zabronił chrześcijanom wchodzić do ich cmentarzy, przeto papież, prawdopodobnie św. Xystus II, kazał przenieść ciała Apostołów i ukryć

---

[1]) Ob. *De Rossi.* Roma sott. ks. I. str. 189 nst. *Bull. arch.* str. 37 nst. *Armellini.* Scoperta della cripta di Santa Emerenziana... Roma 1877. *Kraus.* Real-Encykl. art. *Kathedra* (Stevenson).

[2]) Ob. *Duchesne.* Liber Pontificalis, t. I, str. 118 i n. 13; str. 193, n. 61; str. 152, n. 2.

je *ad catacumbas*, aby je uchronić od wszelkiego niebezpieczeństwa. Tam zaś pozostawały prawdopodobnie aż do chwili, kiedy po przywróceniu pokoju Kościołowi, przeniesiono je ostatecznie do sławnych bazylik na ich cześć zbudowanych przez Konstantyna W. na Watykanie i przy drodze Ostyjskiej [1]). Taka jest, naszem zdaniem, treść najwiarogodniejszych wiadomości o pogrzebaniu i przeniesieniu ciał Apostołów. Z drugiej znów strony, z wnioskami tymi w najzupełniejszej zgodności pozostają pomniki. Krypta *Ad Catacumbas*, gdzie były czasowo złożone ciała Apostołów, podług badań Rossi'ego i innych w ogóle archeologów, sięga pierwszego wieku ery chrześcijańskiej [2]). Również i napisy, pochodzące z r. 107 i 111 ery chrześcijańskiej, a odnalezione na cmentarzach św. Lucyny albo Komodylli, gdzie pogrzebany był św. Paweł, dowodzą, że cmentarz ten sięga I w. ery chrz. *(Kraus.* Rom. sott. 70). Co się tyczy cmentarza watykańskiego, to aczkolwiek mało tam pozostało wskazówek z powodu prac ziemnych, podjętych celem wzniesienia bazyliki św. Piotra, pozostałe jednak dosyć jeszcze liczne wskazówki pozwalają wnioskować, że przed Konstantynem W. znajdował się cmentarz chrześcijański na Watykanie, i że pochodzenie tego cmentarza jest bardzo dawne. Nadto, gdyby napis LINUS, który odkryto za czasów Urbana VIII papieża, oznaczał rzeczywiście św. Linusa, co przypuszcza Rossi, mielibyśmy wówczas dowód pozytywny, że było to miejsce pogrzebu dawnych papieży. Jakkolwiek jest, ze strony pomników niema nic, coby się temu wnioskowi sprzeciwiało; przeciwnie zaś, dużo wskazówek wniosek nasz potwierdza, a ogół wszystkich wskazówek stanowi dowód największego znaczenia, przemawiający za biskupstwem św. Piotra w Rzymie [3]).

4-o. Dla całości dowodów powinnibyśmy jeszcze mówić o wizerunkach św. Piotra, odnalezionych w Rzymie, o bazylikach św. Pudencyanny, św. Pryski, św. Piotra w Okowach, *Domine quo vadis*, o cmentarzach św. Pryscylli i św. Domitylli; szczegółowe tych pomników zbadanie, zwłaszcza cmentarza św. Pryscylli, gdzie w ostatnich czasach tak ważnych dokonano odkryć, dostarczyłoby nam bardzo dokładnych wiadomości. Granice wszakże niniejszego artykułu nie pozwalają nam się zbytecznie rozszerzać. To, cośmy tu przytoczyli, dostatecznie wykazuje, jak nieocenionem poparciem dla danych historycznych są wszystkie owe pomniki. Wzięte w całości swej, dostarczają nam na korzyść biskupstwa i męczeństwa św. Piotra w Rzymie dowodu tak potężnego, że mu się nie oprze żaden umysł poważny.

§ II. Teraz musimy szczegółowo zbadać zarzuty naszych przeciwników. Przejrzymy naprzód zarzuty, opierane na milczeniu i na pewnych urywkach ksiąg Nowego Testamentu (argument negatywny i pozytywny), następnie rozstrząśniemy system zwolenników nowej szkoły Tubińskiej.

I. — A. *Dowód negatywny.* „Gdyby św. Piotr, powiadają, ogłaszał wiarę w Rzymie, to św. Łukasz, pisząc *Dzieje Apostolskie* czyli urzędową historyę początków chrześcijaństwa, jak również

---

[1]) *Duchesne.* Le *Liber Pontificalis* CV i CXIII.
[2]) *Rossi.* Roma sotter. t. I, str. 188. *Marchi.* Monum. delle art. chr. st. 210.
[3]) *De Waal.* Des Apostelfürsten Petrus glorreiche Ruhestätte. Regensb. 1871.

i św. Paweł w liście swym do Rzymian i w listach z Rzymu pisywanych, byłby niezawodnie wspomniał o tym fakcie. Tymczasem, nigdzie najmniejszej nie spotykamy tego rodzaju wskazówki. A przeto św. Piotr wcale nie był w Rzymie, a tem mniej nie zakładał rzymskiego Kościoła."

Zanim szczegółowo rozważać zaczniemy ten zarzut, musimy dać uprzednio niektóre wyjaśnienia. 1) Gdyby nawet milczenie, na które się powołują przeciwnicy, miało w sobie siłę dowodową, nie wynikałoby stąd wcale, że św. Piotr nie był nigdy biskupem rzymskim. I rzeczywiście, wielu nawet katolickich pisarzy przypuszcza, że św. Piotr przybył do Rzymu dopiero po wypadkach, opowiedzianych w *Dziejach Apostolskich* i w listach św. Pawła; opierają zaś swe przypuszczenie z jednej strony na milczeniu tych dokumentów biblijnych, z drugiej zaś na badanych przez nas wyżej świadectwach pozytywnych. 2) Prawdziwość jakiegoś faktu wynikać może jasno ze źródeł historycznych, aczkolwiek pewne okoliczności tego faktu pozostają ciemnemi i do wytłómaczenia trudnemi. Stąd też, jakkolwiek nie można znaleść pozytywnego i dostatecznego powodu tego milczenia Ksiąg świętych, bynajmniej z tego nie wynika, aby sam fakt, przez wiarogodne świadectwa stwierdzony, nie był prawdziwy; wystarcza, aby można było dać rozumne, choćby zewnętrzne, wytłómaczenie tego milczenia, i aby można było wykazać, że pisarze święci nie mieli koniecznego obowiązku mówienia o tym fakcie, że nawet mogli mieć powody zachowywania milczenia o nim. Co powiedziawszy, przystępujemy do zbadania zarzutów naszych przeciwników.

1-o. Św. Łukasz, pisząc Dzieje Apostolskie, miał bez wątpienia na celu opowiedzieć początki i rozszerzenie się chrystyanizmu; ale jednocześnie zakładał sobie inne cele w swem opowiadaniu, a mianowicie, chciał wykazać na faktach boskie pochodzenie religii chrześcijańskiej *(Dz. Ap.* I, 8), jak również dać apologię nauki św. Pawła i jego apostolstwa między poganami, która to myśl przebija w całej tej księdze. Jakoż, aby te cele osiągnąć, św. Łukasz wcale nie miał potrzeby spisywać wszystkich wypadków, które się odnosiły do początków Kościoła. I rzeczywiście, z dalszego ciągu księgi Dziejów Apostolskich widać wyraźnie, że nie pisał on całkowitej historyi; w pierwszej części (rozdział I—XII) zajmuje się przedewszystkiem św. Piotrem, w drugiej (r. XII—XXVIII) św. Pawłem, a i w tych działach opuszcza wiele faktów, dotyczących życia obu tych apostołów; o Najświętszej Pannie i innych apostołach czyni zaledwie jakąś wzmiankę. Wobec tego zaś rzeczą jest najzupełniej zrozumiałą, że jeśli św. Łukasz nie wspomniał o założeniu Kościoła Rzymskiego przez św. Piotra, z tego wcale nie wynika, aby fakt ten nie był prawdziwy. Opuścił wszak wiele innych ciekawych wypadków, o których się dowiadujemy albo z innych ksiąg Nowego Testamentu, albo z Tradycyi kościelnej. — Ale, powiadają znów, trudno zrozumieć, jakim sposobem św. Piotr nie wspomina nic na soborze Jerozolimskim o swem apostolstwie w pogańskim Rzymie, albo też jakim sposobem św. Łukasz nie mówi nic o temże apostolstwie przy sposobności opowiadania o przybyciu i pobycie św. Pawła w Rzymie. Prawda, że ze stanowiska ogólnego wzmianka o apostolstwie św. Piotra w Rzymie mogłaby być bardzo pomocna

przy rozstrzyganiu zagadnień, poruszanych na soborze Jerozolimskim. Lecz, jeśli się zważy, że w owym czasie św. Piotr miał zamiar poświęcić się specyalnie nawracaniu Żydów (Gal. II, 3), łatwo się zrozumie, że unikał wszystkiego, coby mogło się przyczynić do zmniejszenia jego zaufania do żydów, i że dlatego, położywszy nacisk na nawrócenie Korneliusza i jego rodziny, przyczem Opatrzność boska wyraźnie okazała swoje zamiary względem pogan, roztropnością powodowany, zamilczał o swem apostolstwie i o swem powodzeniu wśród pogan w Rzymie. Co tembardziej jest prawdopodobne, że niezadługo po soborze św. Piotr, aby nie zrażać żydów jerozolimskich, okazał tęż samą roztropność w stosunkach swych z poganami nawróconymi w Antyochii. Wreszcie, jeśli w chwili przybycia św. Pawła do Rzymu, św. Piotr nie jest wymieniony między przybywającymi na jego spotkanie lub jako pozostający z nim razem podczas jego niewoli, to prócz innych wyjaśnień, jakieby można dać o tem, dość będzie zauważyć, że św. Piotr doskonale mógł się wówczas nie znajdować w Rzymie. Jakkolwiek bowiem założył on Kościół w Rzymie i długi czas był jego biskupem, to jednak jest bardzo prawdopodobne i z Tradycyą kościelną zgodne, że jednocześnie spełniał swe posłannictwo w innych miejscach. Możemy przeto zawnioskować, że milczenie Dziejów Apostolskich żadną miarą nie dowodzi, aby św. Piotr nie założył Kościoła w Rzymie. Zresztą, dodamy zgodnie z Tradycyą, że św. Łukasz zdaje się napomykać o wyjeździe Księcia Apostołów do Rzymu w rozdz. XII w. 17 [1]).

2-o. *Listy św. Pawła.* Nie można oznaczyć na pewno, w jakim celu św. Paweł pisał do Rzymian. Podług Mgr. Beelen'a, skłoniła go do napisania tego listu wiadomość, że chrześcijanie rzymscy, zarówno żydzi jak poganie, nie mogli sobie utworzyć dokładnego pojęcia o usprawiedliwieniu [2]). Przyjmujemy tę hypotezę; atoli, czyżby z niej wynikało, że św. Piotr nie założył Kościoła w Rzymie, albo nawet, że nie był wówczas w tem mieście? Wcale nie; gdyż nic nie przeszkadza, aby św. Paweł, znany w całym Kościele ze swej nauki i ze swego apostolstwa, napisał ten list do Rzymian nawet na prośbę samego św. Piotra. Czemużby miał koniecznie zwracać swój list pod adresem Piotra lub imię jego wspominać w pozdrowieniach? Wszak w żadnym ze swych listów św. Paweł nie wymienia biskupa tego Kościoła, do wiernych którego pisze. Z tego ogólnego punktu możnaby nawet wnioskować, że prócz listów urzędowych, posyłanych przez osoby zaufane (ob. np. *Rom.* XVI, 1), św. Paweł posyłał do biskupów listy prywatne, w których porozumiewał się z nimi o rozmaitych sprawach. Jednakże, przypuszczamy rzeczywiście, że św. Piotr nie był w Rzymie wówczas, gdy list ten był pisany do Rzymian. W roku-to prawdopodobnie 53 św. Paweł, apostołując w Achaii, posłał ten list do Rzymian. Tymczasem zaś, ponieważ św. Piotr na parę lat przed tem był obecny na soborze w Jerozolimie, a Żydzi około tego czasu, *impulsore Chresto assidue tumultuantes*, zostali wypędzeni przez ces. Klaudyusza *(Sueton.* Claudius. 25), przeto jest wszelkie prawdopodobieństwo, że św. Piotr w r. 53 nie

---

[1]) *Lecler.* De. cyt. str. 256, nst.
[2]) *Beelen.* Com. in ep. ad Rom. p. XIV.

wrócił był jeszcze do Rzymu. Św. Paweł zaś, powiadomiony o stanie umysłów w Rzymie przez Akwilę lub przez innych chrześcijan, których poznał na wygnaniu, napisał wówczas list do Rzymian, może nawet za radą samego św. Piotra, który mógł się podówczas znajdować w Grecyi. Wreszcie, list do Rzymian nietylko nie daje sposobności do jakichś zarzutów i trudności, lecz raczej, przeciwnie, sprzyja nawet biskupstwu św. Piotra w Rzymie. Z listu tego bowiem wynika, że w chwili kiedy on był pisany, Kościół Rzymski był kwitnący i zorganizowany. Takie zaś położenie rzeczy można przypisywać tylko żarliwości takiego jak Piotr Apostoła. Albowiem nieprawdopodobne jest naprzód, aby wprowadzenie chrystyanizmu do stolicy świata zostawiano przypadkowi lub powierzano drugorzędnemu jakiemus głosicielowi Ewangelii. Co więcej, jeśli dla założenia i urządzenia Kościołów, posyłano apostołów do Samaryi i Antyochii, to z ogólnej tej praktyki wnosić możemy, iż skoro w Rzymie znajdowali się już wierni, dobre urządzenie Kościoła Rzymskiego w chwili, kiedy św. Paweł doń list wysyłał, było również dziełem jakiegoś apostoła. To też św. Paweł, który miał zasadę nie budowania na fundamentach przez kogoś innego założonych, to znaczy przez innego jakiegoś apostoła *(Rom.* XV, 29—34), zamierza tylko przejść przez Rzym, bez zatrzymania się w nim; dowód to zatem oczywisty, że jakiś inny apostoł założył i urządził Kościół Rzymski. Któż zaś inny mógł być tym apostołem, jeśli nie ten, którego cała tradycya chrześcijańska wymienia, jako pierwszego biskupa Rzymu, Piotr św.? [1])

Co się tyczy listów pisanych przez św. Pawła w Rzymie, to niepodobna dziś oznaczyć pozytywnego powodu, dlaczego w nich św. Paweł nie wspomina o św. Piotrze, tak samo jak niepodobna wiedzieć, dlaczego w swym liście do Efezów nic nie wspomina o ich biskupie św. Tymoteuszu, który przecież znajdował się wówczas przy nim, jak to wiemy z listów do *Filem.* do *Koloss.* do *Filipensów.* Zresztą, przeciwnicy nasi nie umieliby nam udowodnić, że św. Paweł powinien był wspomnieć o św. Piotrze. Milczenie to daje się usprawiedliwić wieloma rzeczami. Rzecz pewna, że św. Piotr często bywał po za Rzymem, a jeśli nawet był obecny w Rzymie, to zdaje się, że nie wypadało przytaczać imienia najwyższego głowy Kościoła uczniom niższym lub prostym wiernym. Nadto być może, że św. Piotr, jako najwyższy pasterz całego chrześcijaństwa, razem z listami św. Pawła posyłał szczegółowe instrukcye rozmaitym Kościołom, a zatem św. Paweł żadną miarą nie powinien był o nim czynić wzmianki w swym liście. Wreszcie, wielu innych znów przypuszcza, i nie bez podstawy przypuszcza, że milczenie Pisma św. o stałym pobycie św. Piotra w Rzymie trzeba tłómaczyć względami prostej roztropności. Księgi święte mogły wpaść w ręce żydów i niewiernych, a odsłaniając im miejsce stałego pobytu Księcia Apostołów, wystawiać go mogły na największe niebezpieczeństwo. Ponieważ był on już skazany na śmierć przez Heroda, przeto prosta denuncyacya ze strony jakiegoś niewiernego lub żyda wystarczałaby do wydania go w ręce oprawców. Nadto, ponieważ z dniem każdym zwiększała się nienawiść i złość żydów i niewiernych przeciwko

[1]) Ob. *Döllinger.* Kirche und Christenthum, str. 95 nst.

chrześcijanom, trzeba było przeto nie zwracać uwagi wrogów na zwierzchnika Kościoła. Wreszcie być może, iż św. Piotr był w szczególniejszy sposób nienawistny poganom i cezarowi za to, że położył koniec oszustwom Szymona Czarnoksiężnika, który był bożyszczem rzymian.

B. *Argument pozytywny.* 1) „Święty Paweł, powiadają nasi przeciwnicy, był przeznaczony przez Boga na Apostoła pogan, a szczególniej pogan państwa rzymskiego. *(Act.* IX, 15; XVI, 27; XXII, 21; XXIII, 11; XXVII, 23, 24; Gal. II, 8). To też Jakób, Cephas i Jan zawarli układ z Pawłem i Barnabą, mocą którego pierwsi zwrócili się do żydów, drudzy do pogan. Żydzi zaś przedewszystkiem rozrzuceni byli po Syryi, Azyi Mniejszej, Mezopotamiii, jednem słowem na Wschodzie; w tych przeto krajach św. Piotr musiał wykonywać swe apostolstwo.“ — Gdyby nawet pomiędzy apostolatem św. Piotra i apostolatem św. Pawła istniał ten ścisły podział, to i wówczas czyżby nie mógł Książę Apostołów przybyć do Rzymu, by głosić Ewangelię licznie tam w owym czasie osiadłym żydom? (ob. *Fouard.* Saint-Pierre, 329). Ale taki ścisły rozdział nigdy nie istniał. Św. Paweł był posłany przez Boga zarówno do żydów jak do pogan *(Act.* IX, 15) i w rzeczywistości, nawet po rzekomym owym układzie przepowiadał Ewangelię w synagogach i zawsze naprzód zwracał się do żydów. Św. Piotr zaś czyż nie otrzymał od samego Chrystusa Pana posłannictwa i co do miejsc i co do osób powszechnego? Czyż nie on przyjął pierwszych pogan do Kościoła? Ogłasza nawet na soborze jerozolimskim: *quoniam ab antiquis diebus Deus in nobis elegit per os meum audire gentes verbum Evangelii et credere.* Prawda, że po uprzedniem porozumieniu się ze św. Pawłem i przed udaniem się swem do Rzymu, św. Piotr wyszukiwał do chrztu przedewszystkiem żydów; ale i w tym nawet czasie utrzymywał stosunki z poganami Antyochii.

2) Nie więcej też mają wartości owe teksty pozytywne, jakie niektórzy przytaczają przeciw pobytowi św. Piotra w Rzymie. Cytują np. słowa św. Pawła w liście do *Filipensów* II, 21: *omnes enim quae sua sunt quaerunt;* do *Tymot.* IV, 16: *In prima mea defensione nemo mihi affuit, sed omnes me dereliquerunt.* Słowa te, mówią przeciwnicy, są dla św. Piotra zanadto krzywdzące, aby można przypuścić, że znajdował się wówczas w Rzymie. — Ale przedewszystkiem wyrazu *omnes* nie można brać w znaczeniu ścisłem: jest on tu synonimem wyrazu *plerique*, jak to widać z innych miejsc listów tegoż apostoła: *Filipens.* I, 16; II, 13, 25; II *Timoth.* IV, 11—12. Co więcej, odnośnie do pierwszego urywku wynika z kontekstu, że św. Paweł żali się tylko na tych, którzy byli przy nim i których mógł posłać do Filipensów; czego oczywiście nie można zastosować do św. Piotra. W drugim urywku również nie mówi o św. Piotrze ani o wszystkich chrześcijanach, lecz tylko o tych, którzyby mogli i powinni byli być przy nim wobec sądu Nerona; wyraz bowiem συμπαραγίγνομαι *(adesse)* ma najzupełniej określone znaczenie w zakresie sądowym: *Adesse dicuntur amici aut advocati in foro periclitantibus* (Donat. ad Terent.).

3) „Gdy św. Paweł, powiadają, przybył do Rzymu i zwołał starszych żydowskich, ci ostatni mówili o religii chrześcijańskiej jako o sekcie zupełnie im nieznanej (Act. XXVIII, 22); co oczywiście

dowodzi, że św. Piotr nie głosił Ewangelii i nie założył Kościoła w Rzymie.“ — Jeśli te wyrazy weźmiemy dosłownie, trzeba przypuścić, że do owego czasu Ewangelii nie głoszono jeszcze w Rzymie. Tymczasem zaś, z listu św. Pawła do Rzymian widać, że w owym czasie istniał tam już Kościół kwitnący, składający się z żydów i pogan, a w całym świecie znany. Zresztą, z tekstu *Dziejów Apostolskich* widać, że zagadnieni przez Pawła żydzi byli-to jacyś ludzie uparci, którzy prawdopodobnie znali religię chrześcijańską i wiedzieli o istnieniu Kościoła Rzymskiego, tylko mówią o nim z pogardą i wolą naprzód usłyszeć św. Pawła, aby następnie nawiązać z nim rozmowę. Być może zresztą, że skutkiem wypadków zaszłych za panowania Klaudyusza [1]), chrześcijanie i żydzi stawali się coraz bardziej obcymi dla siebie, że tym sposobem żydzi istotnie mogli nie znać rodzaju życia i religii chrześcijan i chcieli usłyszeć o tem zdanie człowieka tak głośnego imienia, jak św. Paweł z Tarsu.

4) Niektórzy z przeciwników naszych, co apostolstwo św. Piotra w Rzymie przyjmują za fakt historyczny, nie chcą jednak przyznać biskupstwa jego w tem mieście. Powiadają oni, że „apostołowie nie mogli być biskupami jednego jakiegoś miasta. Apostoł posiadał jurysdykcyę powszechną i miał za zadanie głosić Ewangelię po wszystkich krajach, wówczas gdy biskup związany był ze swą stolicą biskupią i ze swą owczarnią. Zresztą, w Kościele pierwotnym pojęcie biskupstwa było nieznane. To też najdawniejsze pomniki historyczne czynią poprostu wzmiankę o *apostolskim* urzędzie św. Piotra; dopiero dosyć późno, to jest w czasach św. Cypryana zaczynają uważać św. Piotra za pierwszego biskupa Rzymskiego“ [2]).

Odpowiadamy: a) Z tego, że Chrystus udzielił Apostołom jurysdykcyę i posłannictwo powszechne, bynajmniej nie wynika, aby każdy z apostołów w szczególności był obowiązany głosić Ewangelię po wszystkim świecie; ale każdy z nich, tym przywilejem obdarzony, mógł wykonywać swój urząd sam przez się lub przez swych wysłańców wszędzie gdzie chciał i jak chciał, pod najwyższą jednak jurysdykcyą św. Piotra. W ogóle, bywało tak, że apostołowie, założywszy jakiś Kościół w pewnej jakiejś miejscowości, powierzali go jakiemuś biskupowi, a sami prowadzili dalej swe apostolskie podróże. Ale wszyscy ci z pośród nich, którzy za pożyteczne uważali pozostać na czele jakiegoś partykularnego Kościoła, ci wszyscy, nie przestając być apostołami, byli jednocześnie biskupami tegoż Kościoła. Tym sposobem, jak wiemy z tradycyi, św. Jakób był biskupem Jerozolimy; tak samo św. Piotr był biskupem naprzód Antyochii a później Rzymu. Stojąc na czele tych Kościołów partykularnych, mogli oczywiście głosić dalej Ewangelię i zakładać Kościoły w innych miejscowościach. Nie było zatem żadnej niemożliwości dla Apostołów w przyjmowaniu szczególnej opieki nad Kościołami partykularnymi. b) Że episkopat nie jest instytucyą boską i że był nieznany w pierwotnym Kościele, jest jednym z tych

---

[1]) Dio Cassius LX, 6; Sueton. *Claud.* 25.

[2]) Ob. *Hom. Cox.* The first century of Christ. str. 188. — *Hase.* Handbuch der protest. Polemik, str. 13.

dogmatów protestanckich, które się sprzeciwiają najoczywistszym danym Ksiąg świętych i Tradycyi [1]). c) Wreszcie, jak pewną jest rzeczą, że św. Piotr głosił Ewangelię w Rzymie, tak pewną również jest rzeczą, że był biskupem rzymskim aż do śmierci i że przez ten fakt biskupi rzymscy stali się jego następcami. Wynika to z natury samego faktu. Sam Lipsius powiada, że „nie można tego zaprzeczyć: Książę Apostołów, jeśli kiedy stąpił nogą w mieście wiecznem, to z pewnością nie przyszedł tam jako prosty podróżnik, lecz mocą pełni swej apostolskiej władzy *(kraft seiner apostolischen Vollmacht)*. W tym razie zaś pretensya Kościoła Rzymskiego do rozpoczynania szeregu swych biskupów od św. Piotra nie byłaby całkowicie niemądrą. W każdym razie episkopat rzymski polegałby na władzy, przekazanej mu przez św. Piotra" [2]). To też świadectwa, stwierdzające pobyt lub śmierć św. Piotra w Rzymie, stwierdzają ubocznie episkopat jego w tem mieście, jakeśmy to zresztą wyżej wykazali. Prócz tego niezliczone wiarogodne świadectwa wyraźnie i wprost stwierdzają, że św. Piotr był biskupem rzymskim i że biskupi rzymscy są jego następcami. Dla przykładu przytoczmy między innemi świadectwami choćby katalogi z drugiej połowy drugiego wieku, jakie nam pozostawił historyk Euzebiusz; św. Ireneusz; katalog św. Hippolita, przepisany przez Philocalusa; autor książki przeciwko herezyi Artemona; św. Firmilian i św. Cypryan; autor książki przeciw Marcyonowi; Euzebiusz, św. Epifaniusz, św. Optat, św. Augustyn, św. Hieronim i t. d. Wreszcie, ten sam fakt potwierdza nam ubocznie cała odległa starożytność chrześcijańska. Kościół Rzymski od początków chrześcijaństwa uważano za pierwszy ze wszystkich Kościołów; widać to wyraźnie z listu św. Klemensa do Koryntyan, z listu św. Ignacego do Rzymian, ze świadectwa św. Ireneusza i t. d., jak również mnóstwo faktów historycznych, w których się uwidoczniła najwyższa władza biskupów rzymskich [3]). Jakoż, objawu tego trudno wynaleźć innej wystarczającej i odpowiedniej przyczyny nad tę, że św. Piotr był pierwszym biskupem rzymskim i że tym sposobem biskupi rzymscy, obejmując stolicę rzymską, stawali się jednocześnie spadkobiercami przywiązanego do niej prymatu. To właśnie stwierdza nam wyraźnie św. Cypryan. I jeśli się przyjrzymy świadectwom wcześniejszym od św. Cypryana, to się przekonamy, że to samo przeświadczenie panowało od początku. Tradycya pierwsze miejsce przyznaje Kościołowi Rzymskiemu, gdyż został założony i ustanowiony przez św. Piotra i Pawła (św. Klemens Rz., św. Ignacy, św. Ireneusz); w Rzymie właśnie św. Piotr miał swą stolicę biskupią, tam nauczał, chrzcił, słowem, spełniał czynności biskupie (Tertulian, i wszystko to, co się odnosi do stolicy Watykańskiej i cmentarza Ostryeńskiego); pierwsi papieże bywali grzebani *juxta corpus sancti Petri* (obok ciała św. Piotra), którego byli następcami. Słowem, zarówno ogół zabytków historycznych jak wiele świadectw

---

[1]) Ob. *Lesquoy.* De Regimine Eccl. juxta Patrum App. Doctrinam. Lovanii, 1881.

[2]) Jahrb. für protest. Theol. 1876, str. 562.

[3]) Ob. *Carini.* Le lettere e i regestri de'Papi in ordine al loro Primato. Roma, 1885.

wyraźnych nam udowadnia, że św. Piotr nietylko rozszerzał wiarę w Rzymie, lecz że tam był rzeczywiście biskupem aż do śmierci, i że tym sposobem biskupi rzymscy są jego następcami.

II. Teraz trzeba nam zbadać system nowej szkoły tubińskiej. Znamy już ogólny system tej szkoły o początkach chrześcijaństwa. (Ob. art. *Kościół pierwotny i dziejopisarstwo protestanckie).* Podług Fr. Chr. Baura, niezadługo po śmierci Chrystusa Pana powstały w Kościele dwa wrogie sobie stronnictwa: żydo-chrześcijan czyli petrynistów i pogano-chrześcijan czyli paulinistów, pierwszych rządzonych przez św. Piotra, drugich przez św. Pawła. W oczach pierwszego z tych stronnictw zachowywanie tradycyi żydowskich i prawa mojżeszowego było zawsze konieczne dla dojścia do zbawienia; zdaniem zaś drugiego stronnictwa, prawo mojżeszowe zostało już zniesione a wiara w Chrystusa Pana wystarczała każdemu do zbawienia. Między temi stronnictwami istniały zacięte spory i walki. Z czasem jednak znaleźli się mężowie umiarkowani, którzy usiłowali stronnictwa te zbliżyć. Po wielu wysiłkach osiągnęli cel wreszcie około połowy drugiego wieku; przyjmują jako wspólną zasadę, że do zbawienia potrzebna *wiara połączona z dobrymi uczynkami.* Zasadę tę przyjęła większość obu stronnictw i tym sposobem powstało stronnictwo petro-paulinistowskie czyli Kościół katolicki; niezgadzających się z tem nowem stronnictwem uznano za heretyków; starożytne dowody, będące świadkami tych walk pierwotnych, zniszczono, żeby zaś wmówić w świat przekonanie, że jedność zawsze istniała, sporządzono i podstawiono inne dowody. Taki jest w streszczeniu system nowej szkoły Tubińskiej o początkach chrześcijaństwa [1]). Na tym systemie zaszczepiono *legendę* o św. Piotrze w Rzymie; wyłożymy ją tu w możliwie krótkich wyrazach podług wyżej wspomnianego dzieła Lipsiusa.

Księgi Nowego Testamentu, zdaniem Lipsiusa, nie dostarczają nam żadnych danych o bytności św. Piotra w Rzymie. Co się zaś tyczy tradycyi kościelnej, to od najdawniejszych czasów widzimy ją podzieloną na dwa odłamy: z jednej strony, zgodnie z potocznem znaczeniem I listu św. Piotra, V, 13, św. Piotr przedstawia się nam jako apostoł krajów przyległych do Morza Czarnego i Babilonii; z drugiej znów strony, zgodnie z symbolicznem znaczeniem I Petri V, 13, przedstawia się nam św. Piotr, jako założyciel Kościoła rzymskiego. Te zaś mają być dowody, stwierdzające jakoby obie te tradycye.

1-o. *Legenda o św. Piotrze w krajach przyległych do morza Czarnego i w Babilonii.* Podług księgi Πράξεις Ἀνδρέου, apostołowie Piotr i Andrzej po wniebowstąpieniu Pańskiem przeszli Syryę, Kappadocyę i Galacyę, a wreszcie zatrzymali się w mieście Synope w Poncie; tam pracowali czas jakiś razem, a następnie Piotr św. udał się na Zachód, Andrzej zwrócił się ku Wschodowi. Następnego roku apostołowie zgromadzili się w Jerozolimie na dzień Zesłania Ducha św.; poczem Andrzej, Piotr i inni apostołowie udają się razem do Antyochii. Podczas gdy Piotr św. zostaje tu z Pawłem św., Andrzej powraca do krajów nad brzegami morza Czarnego, mając tym razem za towarzysza Szymona Chananejczyka.

[1]) Ob. *Baur.* Gesch. d. drei ersten Jahrh.

Źródłem tych apokryficznych wiadomości było gnostyckie dzieło Περίοδοι Ἀνδρέου, napisane pod koniec II wieku. Tych zaś Περίοδοι Ἀνδρέου podstawą była stara jakaś legenda, podług której Piotr i Andrzej według wszelkiego prawdopodobieństwa głosili ewangelię żydom, bardzo licznie wówczas osiadłym w krajach przyległych do morza Czarnego. Dopiero później wprowadzono do tej legendy podróż św. Piotra do Rzymu, a w jego miejsce towarzyszem Andrzeja uczyniono Szymona Chananejczyka. To też prawdopodobną jest rzeczą, że nadgrobne napisy Szymona Chananejczyka w Bosporos i w Nikopsis odnosiły się początkowo do Szymona Piotra, a tem samem, że ten ostatni umarł właśnie w tych krajach. Toż samo podstawienie Szymona Chananejczyka na miejsce Szymona Piotra spotykamy w Babilonii i w Persyi w *Passio Simonis et Judae*, gdyż wschodnia tradycya Nestoryanów jako apostoła tych krajów wymaga Szymona Piotra, nie zaś Szymona Chananejczyka.

2-o. *Legenda o pobycie św. Piotra w Rzymie.* Legenda rzeczona już w II w. przedstawia się w dwojakiej postaci. Podług jednej, św. Piotr i św. Paweł, najzupełniej zgodni ze sobą pod względem nauki zbawienia, razem przepowiadali ewangelię i razem umarli w Rzymie: jest-to legenda katolicka czyli petro-pauliniańska. Druga postać tej legendy mówi, że Piotr św., ścigawszy w Syryi Szymona Czarnoksiężnika, którym był nie kto inny tylko Paweł, idzie za nim do Rzymu, aby odsłonić w tym człowieku fałszywego apostoła i oszusta; jest-to legenda ebionicka czyli atnypaulińska. Otóż z tych dwóch legend ostatnia jest legendą pierwotną, z której w celach pojednawczych wyrobiła się legenda katolicka. Dowody zaś twierdzeń powyższych mają być następujące:

a) *Legenda katolicka.* — Pierwszymi świadkami, stwierdzającymi jakoby tę legendę są Dyonizy Koryncki i Ireneusz; być może, iż Papias, który pisał za czasów Aniceta pap. (155—156), znał już tę legendę i przez nią dał się skłonić razem z Klemensem Alexandryjskim do upatrywania Rzymu w owym Piotrowym Βαβυλῶνος. Po tych świadkach idą Orygenes, Tertulian, Laktancyusz i t. d. U tych wszystkich zauważyć się daje wyraźna skłonność i szczególny jakiś nacisk, jaki kładą na przedstawianie Piotra i Pawła w ciągłej ze sobą zgodności, na wspólne ich głoszenie Ewangelii i na wspólne męczeństwo w Rzymie. Tak się przedstawia legenda katolicka.

b) *Legenda ebionicka.* — Począwszy od III w. pisarze kościelni wspominają o spotkaniu Piotra z Szymonem Czarnoksiężnikiem w Rzymie; do tych pisarzy m. in. należą w III w. np. autor *Filozofumenów* i Kommodiusz. W II wieku Justyn wielokrotnie mówi o osobie i nauce Szymona Czarnoksiężnika, jak również o sukcesie Szymonistów; tak samo w dalszym ciągu Justyn, Hegezypp, Ireneusz, Tertulian i t. d. Prawda, że wspomniani pisarze nic nie mówią o rzeczonem spotkaniu, ale to nie dowodzi, aby o niem nie wiedzieli. Otóż, wiadomości i wskazówki Justyna i za nim idących pisarzy nie zasługują na żadną wiarę i nie odsłaniają nam pierwotnej osobistości i nauki Czarnoksiężnika. Co do osoby tego ostatniego, to jest ona tylko mitem Pawła. Justyn, pociągnięty swym polemicznym zapałem i w błąd wprowadzony przez posągi i napisy bożka pogańskiego Semo'na Sangus'a, przypuszczał, iż

rzeczywiście szło tu o jakąś osobę różną od Pawła, przybyłą do Rzymu i mianą za boga. Co się tyczy nauki, jaką Justyn, a po nim św. Ireneusz i inni przypisują Szymonowi i Szymonianom, to jest-to gnoza, jaka, począwszy od rządów Trajana, była rozpowszechniona w Syryi: wszystko to powoli zmyślono, aby osłonić pierwotną osobistość, której Szymon Czarnoksiężnik był mitem, to jest osobistość Pawła. Taki wniosek wynika z dziejów literatury i z badania pism pseudo-klementyńskich [1]).

Literatura pseudo-klementyńska, taka jaką dziś posiadamy, przeszła od czasów Lipsiusa przez trzy kolejno po sobie idące zmiany. Bezpośredniem źródłem *Recognitionum* i *Homilii* były Περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος γραφεῖσα, albo ἀναγνωρισμοί Κλήμεντος (są-to prawdopodobnie owe *Recognitiones*, o których wspomina Rufin w swem tłomaczeniu *Recogn.)*. (Ob. *Migne*. P. G. t. I, str. 1025). Z drugiej znów strony źródłem *Anagnorism'ów* było dzieło, zatytułowane *Kerygma Petri*. To *Kerygma*, w którem Szymon Czarnoksiężnik ukazywał się już jako przywódca herezyi gnostyckiej, zostało napisane ok. r. 160, t. j. po Justynie, do którego nawet czyni alluzyę *(Rec.* III, 63—64), i (podług *Rec.* III, 75) dzieliło się na dziesięć ksiąg, obejmujących rozprawy Piotra z Szymonem Czarnoksiężnikiem w Cezarei *(Rec.* I, 17), i kończyło się na ucieczce Szymona do Rzymu *(Rec.* III, 63, 64; I, 74); główniejsze części tego *Kerygma* przechowały się w *Rec.* I—III, XVI, XX, 10. Wreszcie, samo to *Kerygma* wyszło ze starodawnej legendy czyli z *Ebionickich dziejów Piotra*, napisanych w pierwszej połowie II w. Dzieje zaś te obejmowały: 1° rozprawy, jakie prowadził Piotr z Szymonem w Syryi i w Rzymie; 2° zwrócone były przeciw Szymonowi - Pawłowi, nie jako przeciw głowie herezyi gnostyckiej, lecz jako przeciw fałszywemu apostołowi i uwłaczającemu prawom mojżeszowym. I rzeczywiście: 1) podobnie jak Piotr ustawicznie ma przed oczyma miasto Rzym, jako ostatni punkt swego apostołowania *(Rec.* I, 13, 74; *Hom.* I, 16), tak samo również Szymon Czarnoksiężnik, po rozprawie w Cezarei ogłasza, że udaje się do Rzymu i że tam zostanie uwielbiony jako bóg *(Rec.* III, 63, 64). Wskazówka ta jasno nam okazuje, że w pierwotnych tekstach, które były źródłem *Kerygma*, dalszym ciągiem legendy syryjskiej była legenda rzymska: autorowie zaś *Kerygmy* i kolejnych jej zmian zarzucili legendę rzymską by w dalszym ciągu przedłużyć legendę syryjską. 2) Z drugiej znów strony, dosyć zestawić wszystkie wiadomości w literaturze pseudo-klementyńskiej, odnoszące się do Szymona Czarnoksiężnika, by się przekonać, że osobistość, ścigana początkowo przez Piotra, nie była jakimś fałszywym messyaszem z Samaryi, przywódcą sekty gnostyckiej, lecz że był-to Paweł, przez Piotra i przez żydów prześladowany jako fałszywy apostoł i oszczerca prawa mojżeszowego. Jeśli zaś następnie w Kerygma, Anagnorizmach i t. d. Szymon-Paweł ukazuje się jako przywódca herezyi gnostyckiej, to znaczy, że podrabiacze tekstów, jak również Justyn, przypisali mu gnostyckie pojęcia swych czasów. Słowem, autor *Kerygma Petri* znał jakąś legendę, napisaną

[1]) Recognitionum lib. X; Homiliae XX; Epitome de gestis S. Petri. Ob. *Migne*. Patr. Gr. t. I i II.

w pierwszej połowie II wieku w *Dziejach Piotra*, które obejmowały rozprawy Piotra z Szymonem-Pawłem w Syryi i w Rzymie, i w której-to legendzie Szymon-Paweł był ścigany przez Piotra tylko jako fałszywy apostoł i oszczerca prawa mojżeszowego. Taka jest legenda ebionicka.

Do tegoż samego rezultatu prowadzą nas: historya piśmiennictwa kościelnego i badanie Akt apokryficznych Piotra i Pawła. Jeśli się bowiem bada pomniki historyczne, o tych aktach wzmiankujące albo do nich się odnoszące, przychodzi się do przekonania, że pod koniec drugiego wieku wiedziano o istnieniu trzech rodzajów Akt apokryficznych: 1) Akta *katolickie* Pawła, obejmujące także Akta Piotra; 2) Akta *gnostyckie* Piotra; 3) Akta *gnostyckie* Pawła. Urywki z Akt katolickich przechowały się w Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου (wydanie Tischendorffa i w Pseudo-Marcellus); urywki Akt gnostyckich — w Pseudo-Lin, w aktach Verceil'skich (których przekład niemiecki podaje Lipsius), w Pseudo-Hegesippie, w Aktach Nereusza i Achillesa, w syryjskiem *Przepowiadaniu* Szymona Cephasa w Rzymie... Podług legendy czyli *akt katolickich*, Piotr broni chrystyanizmu w Rzymie przeciw sztukom Szymona Czarnoksiężnika; przybywa tam również Paweł i przystaje do Piotra w tej walce. Niektóre rozprawy odbywają się nawet wobec samego Nerona. Wreszcie dla udowodnienia swego bóstwa Szymon Czarnoksiężnik obiecuje wstąpić do nieba. W chwili gdy się wznosi w powietrze w obecności Nerona i olbrzymich tłumów ludu, Piotr na prośby Pawła zaklina szatanów, aby opuściły Czarnoksiężnika; w tej chwili ten ostatni spada i rozbija się o kamienie. Rozgniewany za śmierć swego ulubieńca Neron, wtrąca apostołów do więzienia a potem wydaje ich na męki. Podług *legendy gnostyckiej*, której główniejszą część znamy teraz z Akt Verceil'skich, Paweł, przywiedziony więźniem z Jerozolimy do Rzymu, opowiada wiarę i dokonywa licznych nawróceń. Nawet strażnik jego przyjmuje wiarę i uwalnia apostoła, który z rozkazu Opatrzności udaje się do Hiszpanii. Niezadługo po jego odjeździe Szymon Czarnoksiężnik przybywa do Rzymu i sztukami swemi odwraca od wiary prawie wszystkich tych, których był Paweł nawrócił. Po 12 latach, w ciągu których Piotr z rozkazu Chrystusa Pana przebywał w Jerozolimie, temuż Piotrowi ukazuje się Chrystus i poleca mu udać się do Rzymu i tam wystąpić przeciw oszustwom Czarnoksiężnika. Piotr wsiada na okręt w Cezarei, a po sześciu dniach i sześciu nocach przybija do Puteolów. Stąd przybywa do Rzymu, gdzie go przyjmuje kapłan Narcyz. Pomiędzy Piotrem a Czarnoksiężnikiem odbywają się rozprawy, stawiają się dowody i przeciw-dowody. Wreszcie, gdy ten ostatni wznosi się w powietrze, aby wstąpić do nieba, Piotr błaga Boga, aby go strącił, nie zadając mu jednak śmierci. W tej chwili Czarnoksiężnik spada i łamie nogę na kamieniach. Przeniesiony naprzód do Aricium, potem do Terraciny, umiera tam na rękach lekarzy. — Taka jest treść legendy gnostyckiej podług Akt Verceil'skich. Następnie jak w Pseudo-Linie, lecz krócej nieco idzie opowiadanie o męczeństwie Piotra za to, że ogłaszał konieczność czystości niewiastom rzymskim, oraz opowiadanie o męczeństwie Pawła, który po śmierci Piotra powrócił do Rzymu. Tak się przedstawiają w streszczeniu obie te legendy.

Przypuściwszy te wyniki, powiada Lipsius, jeśli pominiemy w *Aktach katolickich* pewne żywioły gnostyckie, które tam później wprowadzono, otrzymamy dzieło, którego widocznym celem jest wykazać, że jedność i zgoda pomiędzy Piotrem i Pawłem, pomiędzy żydo- i pogano-chrześcijanami nigdy istnieć nie przestała. Otóż, okoliczności historyczne, sprzyjające ukazaniu się takiego dzieła, złożyły się nie wcześniej, jak około połowy drugiego wieku, kiedy stronnictwo katolickie wszystkiemi siłami popierało tę jedność i zgodę. Wówczas-to powstały te Akta. Co więcej, z akt tych wynika, że Paweł był tylko osobistością drugorzędną i że bez żadnego uszkodzenia opowiadania tych Akt można go pominąć. Jeśli się przeprowadzi tę wyrzutnię, która się sama aż prosi o to, pozostanie legenda ebionicka, w której Piotr zwalcza Szymona Czarnoksiężnika, to jest Pawła, jako fałszywego apostoła i oszczercę prawa mojżeszowego. Legenda ta służyła za podstawę Aktom gnostyckim, w których zresztą ukazują się tylko dwie osobistości, Szymon Czarnoksiężnik i Piotr. Takie są więc te Akta ebionickie, napisane w pierwszej połowie drugiego wieku, na których istnienie naprowadziła nas już literatura pseudo-klementyńska.

c) *Zestawienie obu legend i wnioski.* Stwierdzamy tedy w drugim wieku istnienie dwóch legend: jednej *katolickiej*, podług której Piotr i Paweł, zgodni i razem złączeni, założyli razem Kościół rzymski i śmierć razem ponieśli; drugiej—legendy *ebionickiej* czyli antypauliniańskiej, podług której Szymon Piotr, prawdziwy apostoł Chrystusa, w Syryi i w Rzymie ściga fałszywego apostoła Szymona-Pawła; w ostatniem tem mieście odnosi nad nim stanowcze zwycięstwo, które się staje powodem jego męczeństwa.—Tymczasem, podług Ksiąg Nowego Testamentu, niepodobna, aby Piotr i Paweł razem przybyli i razem pracowali w Rzymie, i skutkiem tego kto chce uważać za fakt historyczny bytność i śmierć Piotra w Rzymie, musi się wyrzec wszystkich okoliczności, z tym faktem związanych. Ale to wywołuje nowe trudności; początkowo były tylko dwie legendy: Piotr miał Pawła albo za towarzysza albo za przewodnika; jedno z tych dwojga wybrać trzeba; nie można czynić abstrakcyi z tego stanowczego punktu, wokoło którego krążą i jedna i druga legenda. Stąd też, gdy się zestawi obok siebie te dwie legendy o początkach chrześcijaństwa, tak jak legendy te pojmował Baur i jak je pojmować trzeba, natenczas jedynym prawdopodobnym wnioskiem, będzie ten, że legenda ebionicka była pierwszą, z której stronnictwo katolickie w celach ugodowych wyprowadziło później legendę katolicką. Ale ponieważ z drugiej strony niepodobna też, aby Piotr przybywał do Rzymu dla zwalczania Pawła, przeto legenda ebionicka jest tylko kłamstwem, fikcyą stronnictwa, zmyśloną celem uwielbienia Piotra z uszczerbkiem Pawła. Słowem, walka Piotra z Szymonem-Pawłem w Rzymie tak samo sprzeciwia się prawdzie historycznej, jak ich urzędowanie wspólne i braterskie. Stąd też brak temu wszelkiej podstawy historycznej, i napróżno będziemy chcieli utrzymać fakt śmierci Piotra w Rzymie, pozbawiając go tych jego koniecznych dodatków.

Rozbiór tego systemu. Ponieważ ostatecznie cały ten szereg zarzutów i trudności zależy od sposobu pojmowania początków chrześcijaństwa, przeto konieczną byłoby rzeczą zbadać naprzód system,

jaki pod tym względem przyjmuje nowa szkoła Tubińska. Lecz ponieważ ten przedmiot traktuje się w Słowniku niniejszym *ex professo*, przeto odsyłamy czytelnika do odnośnych artykułów, gdzie się przekona, że system rzeczony jest tylko hypotezą, wszelkiej historycznej prawdzie przeciwną. Stąd też i system Lipsiusa w przedmiocie faktu, którym się tu zajmujemy, nie ma żadnej podstawy: oba te systemy łączą się z sobą i jednakową odznaczają się chwiejnością. Roztrząśnijmy jednak szczegółowo te trudności i zarzuty, a przekonamy się, o ile są one uzasadnione.

Zaraz z początku musimy zrobić uwagę, którąśmy już raz wyżej uczynili. Gdyby nawet Pismo św. nie dostarczało nam żadnego dowodu o bytności św. Piotra w Rzymie, to jeszcze nie możnaby z tego wnioskować, aby nie mógł on przybyć do Rzymu po wypadkach, o których opowiada Pismo św. Jednakże, widzieliśmy wyżej, że wiele tekstów Pisma św. najzupełniej sprzyja prawdziwości tego faktu.

Co się tyczy tradycyi kościelnej, to jest ona tylko jedna, a ta zawsze niezłomnie oznaczała Rzym, jako miejsce, gdzie umarł Piotr św.; nigdzie żadnego śladu jakiejś przeciwnej tradycyi nie widać. Zawsze też pojmowała ona jednomyślnie Rzym pod nazwą Babilonu w I-m liście św. Piotra V, 13. Odnośnie do tych obu szczegółów przedstawiliśmy dowody wyraźne, autentyczne i wiarogodne. Roztrząśnijmy teraz dowody Lipsiusa.

1. *O legendzie, dotyczącej pobytu św. Piotra w krajach przyległych do morza Czarnego i w Babilonie.* Nikt nie przeczy, że istnieje tradycya o pracach apostolskich św. Piotra w Azyi Mniejszej. Spierają się tylko o ten szczegół, czy tradycya ta opiera się na podstawie jakiejś rzeczywistej, czy też tylko wyłącznie na napisie *pierwszego listu św. Piotra*. Ale przypuśćmy, że mowa tu o tradycyi jakiejś wiarogodnej; to i wówczas, pytamy, w czemże sprzeciwiałaby się ta tradycya biskupstwu i śmierci św. Piotra w Rzymie? Gdy twierdzimy, że św. Piotr był biskupem rzymskim i że umarł w Rzymie, bynajmniej przez to nie myślimy podawać w wątpliwość, że przepowiadał Ewangelię w innych jeszcze krajach, w Syryi, w Antyochii, w Koryncie, a prawdopodobnie nawet w Azyi Mniejszej; ale natomiast przeczymy stanowczo, aby istniała jakaś tradycya, któraby mówiła, że Piotr św. umarł gdzieindziej niż w Rzymie. Twierdzenie, jakoby imię Szymona Chananejczyka podstawiono na miejsce Szymona Piotra w Aktach Andrzeja i w nagrobkowych napisach, przechowanych w Bosporos i w Nikopsis, jest tylko czczem i bezpodstawnem przypuszczeniem, przeciwnem i zabytkom historycznym, jednomyślnie twierdzącym, że św. Piotr umarł w Rzymie; i tradycyi, podług której Szymon Chananejczyk albo Zelotes (co dawniej często mieszano) wykonywał swe apostolstwo i umarł w okolicach morza Czarnego [1]).

Co się tyczy pobytu św. Piotra w Babilonie, to z wyjątkiem, jakeśmy to już powiedzieli, trzech czy czterech pisarzy późniejszych, żaden z zabytków historycznych Syro - Chaldejskich, czy to heretyckich czy katolickich, żadnej wzmianki o nim nie czyni, podczas gdy wszyscy pisarze, wszystkie zabytki liturgiczne i kanoniczne

[1]) Ob. *Lipsius*. Dz. cyt. t. II, cz. 2, str. 143, 199.

wyraźnie twierdzą, że św. Piotr umarł w Rzymie i że biskupi rzymscy są jego następcami. Co więcej, podług *Passio Judae*, świadczy Mojżesz Khoren, że Szymon Chananejczyk przepowiadał wiarę w Persyi. Wobec tego zaś czyż nie byłby to gruby nierozum chcieć przypuszczać, że i tu także w miejsce św. Szymona Piotra, podstawiony został wspomniany Szymon Chananejczyk, tak samo jak chcieć przeciwstawiać tradycyę o apostolstwie św. Piotra w Azyi Mniejszej, tradycyi o jego biskupstwie i śmierci w Rzymie?

2. *O rzekomej legendzie, dotyczącej bytności św. Piotra w Rzymie.*

A. Podług wywodów Lipsiusa, odnośna tradycya katolicka nie jest dawniejsza nad połowę drugiego wieku; hypoteza - to wszakże jawnie przeciwna prawdzie historycznej. Już przed połową drugiego wieku stwierdzają bytność św. Piotra w Rzymie: Praedicatio Petri, Papias i św. Ignacy; w pierwszym zaś wieku: św. Klemens i List I samego św. Piotra. Prócz tych, widzieliśmy świadectwa św. Ireneusza, Klemensa Aleksandryjskiego, Tertuliana i t. d., które przy pomocy świadectw pośrednich odnoszą nas aż do samego faktu. Wreszcie, gdyby — co niemożliwa — św. Dyonizy Koryncki, św. Ireneusz i inni dali się unieść jakiemuś duchowi stronniczemu, wówczas ten sam zarzut musielibyśmy zastosować do św. Ignacego i do św. Klemensa Rzymskiego, to znaczy do świadków, samemu faktowi współczesnych. Czyż to nie widoczne, że jeśli się na dawne zabytki patrzy bez uprzedzeń o początkach chrześcijaństwa, to niepodobna w zabytkach tych odnaleźć jakiejkolwiek tendencyi? Prawda, że wielu świadków łączy razem św. Piotra ze św. Pawłem, ależ-to były dwie wielkie chwały, dwa filary Kościoła Rzymskiego, jak powiada św. Klemens. Zresztą, szczegółu tego nie spotykamy w liście św. Piotra i u Papiasa. Krótko mówiąc, z ogółu świadectw pierwszego i drugiego wieku jednozgodnie widać, że począwszy od czasów apostolskich, biskupstwo i śmierć św. Piotra w Rzymie, były to rzeczy znane w całym Kościele, a tylko przy sposobności fakt ten wspominano razem z tą lub ową jakąś okolicznością.

B. *O legendzie ebionickiej.* — Odnośne do tej legendy wnioski Lipsiusa możemy sprowadzić do dwóch następujących: 1° Z literatury pseudo-klementyńskiej wynika, że Szymon Czarnoksiężnik jest mitem św. Pawła, fałszywego apostoła i oszczercy prawa mojżeszowego, prześladowanego przez św. Piotra, prawdziwego apostoła Chrystusowego. 2° Ebionicka legenda o Szymonie-Pawle, ściganym przez Piotra w Syryi i w Rzymie, istniała i spisana została w pierwszej połowie drugiego wieku w czysto ebionickich aktach św. Piotra. Zbadajmy tedy oba te twierdzenia.

1) Historyczne istnienie Szymona Czarnoksiężnika w czasach apostolskich stwierdza nam świadek, po nad wszelkie podejrzenie wyższy, a mianowicie św. Łukasz, piszący swe *Dzieje Apostolskie* prawdopodobnie w Rzymie podczas niewoli św. Pawła [1]). Już św. Łukasz dosyć wyraźnie wzmiankuje o stosunku nauki Czarnoksiężnika do gnozy samarytańskiej, gdy mówi, że Szymon Czarnoksiężnik nazywał siebie *aliquem Magnum* i że Samarytanie nazywali go *Magnam Dei virtutem*. Odłączony od Kościoła już po otrzymaniu chrztu św.,

---

[1]) Ob. *Cornely*. Hist. et critica instructio in Utriusque Testam. libros sacros. .t III. Parisiis. 1886, str. 313.

był w rzeczywistości pierwszym heretykiem, skutkiem czego słusznie potem uchodził za przywódcę wszelkiej herezyi, a zwłaszcza herezyi gnostyckiej. W owym-to czasie ukazało się wielu fałszywych proroków i pseudo-messyaszów w Palestynie [1]); nic więc dziwnego, że i Czarnoksiężnik podawał się za Messyasza i przypisywał sobie jego własności *(Stans, ἑστῶς, Deut.* XVIII, 17), i że miał licznych zwolenników między Samarytanami, którzy doń byli bardzo przywiązani. Podług świadectwa św. Justyna, przybył on do Rzymu za panowania ces. Klaudyusza i do tego stopnia zwodził Rzymian swemi magicznemi sztukami, że uważali go za Boga i jako bóstwu wznieśli nawet posąg z napisem: *Simoni Deo Sancto. Hunc Samaritani paene omnes,* — powiada dalej św. Justyn — *et ex aliis gentibus nonnulli primum deum esse confitentur eumque adorant: ac Helenam quamdam, quae eum hoc tempore ubique assectata est cum antea in lupanari prostitisset, primam eius notionem* (ἔννοιαν) *esse dictitant* (I *Apol.* 26). Toż samo w swym dyalogu z Tryfonem, c. 120 powiada Justyn, że Samarytanie nazywali Szymona *Deum supra omnem principatum et potestatem et virtutem.* Św. Justyn, ponieważ sam pochodził z Samaryi, musiał doskonale wiedzieć o wszystkiem, co dotyczyło Szymona Czarnoksiężnika, tembardziej, że aby napisać swe σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων, musiał z umysłu czynić odnośne poszukiwania. Zresztą, trudno byłoby wytłómaczyć owych bardzo dokładnych szczegółów, jakie św. Justyn podaje o Szymonie i jego szkole, gdyby się przypuściło, że Szymon był osobistością zmyśloną. Św. Justyn przeto, poręcza nam historyczne istnienie Szymona Czarnoksiężnika i odrębnej a od jego imienia zwanej sekty, która się rozszerzała przedewszystkiem w Samaryi. Podług św. Justyna, nauka Szymona była zlepkiem pierwiastków gnostyckich; bardziej zaś jeszcze staje się to widocznem, gdy się czyta św. Ireneusza *(Adv. Haer.* XXIII, 1), który czerpał swe wiadomości prawdopodobnie z owego σύνταγμα św. Justyna. System Szymona Czarnoksiężnika różni się od innych systemów gnostyckich, jak to widać ze świadectwa dawnych pisarzy i z podawanego przez nich opisu tego systemu; nie widać w nim jeszcze rozwoju systemów późniejszych, lecz zamyka się on w grubych formach jakiegoś systemu pierwotnego [2]). Późniejsi zaś pisarze podają nam w dalszym ciągu wiadomości o sekcie Szymonistów, i jakkolwiek świadczą o pewnym rozwoju ich nauki, potwierdzają przecież dane św. Justyna i św. Ireneusza [3]). A zatem, historyczne istnienie Szymona Czarnoksiężnika, rzekomego samarytańskiego messyasza i pierwszego gnostyckiego heretyka, jak również spotkanie się jego ze św. Piotrem w Samaryi, jest faktem niezawodnym. A teraz, cóż sądzić o przybyciu Szymona Czarnoksiężnika do Rzymu? Czyżby św. Justyn dał się w błąd wprowadzić posągowi Semo'na Sangus'a?

---

[1]) Ob. Dz. Ap. V, 36, 37; XIII, 6—8; XIX, 19; *Jos. Fl.* Antiquit. XX, V, 1; VIII, 10, Bell. Jud. II, XIII, 5.

[2]) *Uhlhorn.* Die Homilien und Recognitionen. Göttingen 1854, str. 281.

[3]) *Hegesip.* u *Euzeb.* Hist. Eccl. IV, 22; *Clem. Al.* Strom. II, 11; VII, 17; *Origen.* Contra Celsum. V, 62; VII, 11; *Tertul.* Apol. 13; De Anima 34. Philophorum VI, 7 nst; X, 12. *Epiphan.* Hder. XXI, 15.

Tak mniemają niektórzy znakomici krytycy [1]). Powszechne jednak przekonanie przypuszcza, że wiadomość podana przez św. Justyna zasługuje na wiarę. Tego zdania są między innymi: Baroniusz, Tillemont, Foggini, Kunstmann, Hergenröther, Jungmann, Garruci. Jakkolwiek zresztą byłoby, to wszakże trzeba zauważyć, że aż do III w. nigdzie nie zestawiano pobytu Szymona Czarnoksiężnika w Rzymie ze św. Piotrem. Pytamy przeto, jakim sposobem to wytłómaczyć, że osobistość Szymona Czarnoksiężnika była zapożyczona z legendy o Szymonie-Pawle, ściganym przez św. Piotra aż do Rzymu, i że pomimo to ani świadectwa, dotyczące Szymona Czarnoksiężnika, ani świadectwa, dotyczące św. Piotra, nie przechowały żadnego śladu tej legendy? Czyż to nie oczywisty dowód, że te świadectwa żadną miarą nie zależą od tej legendy? — Ale obaczmy teraz, czy tym wnioskom, wyprowadzonym z dokumentów autentycznych i wiarogodnych, nie przeczy przypadkiem literatura pseudo-klementyńska.

Aby się przekonać, jak wielkiem niebezpieczeństwem grozi opieranie się przeważnie na pismach pseudo-klementyńskich, z pominięciem dokumentów autentycznych, dosyć będzie przyjrzyć się licznym opiniom, jakie wypowiedzieli uczeni o rodowodzie pism rzeczonych [2]). Liczne powody skłaniają nas do uwzględnienia opinii Lipsiusa, podług której źródłem tej literatury było *Kerygma Petri*, napisane już po św. Justynie, antygnostyczne i antypauliniańskie, zakończone rozprawą pomiędzy Szymonem Czarnoksiężnikiem i św. Piotrem w Cezarei. Pytanie tylko, czy należy razem z Lipsiusem przyjąć zdanie, że samo nawet owo *Kerygma Petri* odnieść trzeba do jakiejś legendy dawniejszej, czyli do akt czysto antypauliniańskich? Otóż podobne przypuszczenie wydaje się nam najzupełniej nieprawdopodobnem, skoro się zważy na okoliczności, w których autor Kerygma zdaje się pisać.

Dawniej bardzo wielki kładziono nacisk razem z Baurem na rzymskie pochodzenie literatury klementyńskiej; ale dziś trzeba zarzucić tę opinię. Rzym wcale się nie skłaniał do ebionityzmu. Za czasów papieża Kaliksta przybył do Rzymu Alcybiades z Apamei w Syryi i napróżno usiłował zjednać tu zwolenników dla sekty elcezaitów [3]). A przecież nauka elcezaicka jest bardzo pokrewna nauce, zawartej w literaturze pseudo-klementyńskiej. Zresztą, zarówno względy topograficzne jak zasady tej literatury przenoszą nas na Wschód. Wszak legenda rzeczona urabia się całkowicie w Syryi; co się zaś tyczy zasad, w tej literaturze wypowiadanych, to okazują one wielkie podobieństwo do zasad ebionitów, rozpowszechnionych około połowy drugiego wieku w Syryi. Pewna część palestyńskich żydochrześcijan od początku chrystyanizmu utrzymywała, że prawo mojżeszowe obowiązuje wszystkich chrześcijan. Z początku pomijano ich milczeniem, z czasem zaś nieznacznie spostrzegli się odłączonymi od reszty Kościoła i odtąd utworzyli sektę, zwaną ebionicką. Gdy ces. Hadryan wypędził żydów z Jerozolimy, większość

---

[1]) *Duchesne.* Bull. di archeol. crist. 1882, str. 106; *Hagemann.* Die Römische Kirche. Freiburg, 1864, str. 665; *Visconti.* Di un simulacro del dio Semo Sancus *w czasop.* „Studi e Docum. di storia" 1881, 109.

[2]) Ob. *Lehmann.* Die Clementinischen Schriften. Gotha, 1863, str. 1 nst.

[3]) Ob. Philosophumena IX, 13.

tych żydo-chrześcijan usunęła się za Jordan i do Syryi; tam, skutkiem zetknięcia się z esseńczykami i wschodnimi teosofami, zapożyczyli od nich wiele pierwiastków swej nauki. Otóż nauka, jakiej bronią pisma pseudo-klementyńskie, nosi takie podobieństwo z tym wschodnim ebionityzmem, a zwłaszcza z nauką elcezaitów, iż niepodobna, aby zasady pseudo-klementyńskie nie były dziełem tych sekt wymienionych [1]). Co więcej, zasady, na jakie przedewszystkiem uderzają te pisma pseudo-klementyńskie, są zasadami Szymona Czarnoksiężnika i jego sekty, takiej, jaką znamy z pisarzy kościelnych, z systemu Marcyona i z apostolstwa św. Pawła. Otóż polemika ta najzupełniej odpowiada pisarzowi, należącemu do tych sekt wschodnich. W polemice tej brała udział sekta Szymonistów. Marcyon musiał mieć wielu uczniów w Syryi; podług bowiem Teodoreta *(Haeret. fabul.* I, 24), Cerdon Syryjczyk był nauczycielem Marcyona; Bardesanes również pisywał przeciw Marcyonowi, a Konstytucye Apostolskie, prawdopodobnie w Syryi pisane, bardzo się tą sprawą zajmują: polemika zatem przeciw Marcyonowi była na czasie w owych krajach. Ebionici wreszcie, z wyjątkiem nazarejczyków, byli nieprzyjaciołmi św. Pawła. Łatwo przeto zrozumieć, że wschodni pisarz ebionicki napisał polemiczne dzieło przeciw Szymonowi Czarnoksiężnikowi, Marcyonowi i św. Pawłowi, i że zwalczał ich razem wszystkich pod jedną osobą Szymona Czarnoksiężnika, twórcy wszelkiej herezyi i głowy gnostycyzmu; spotkanie Czarnoksiężnika ze św. Piotrem w owych krajach przedstawiało doskonałe tło dla jego polemiki. A przeto niesłusznie jest wyszukiwać czysto antypauliniańskiego źródła tego dzieła. Rozmaite zresztą systemy, rozmaite zwalczane przez autura pism pseudo-klementyńskich szczegóły są tak ściśle spojone i między sobą powiązane, że stanowczo niepodobna dzielić ich na sekcye i działy celem oznaczenia w nich jakiegoś pierwiastku, jakiegoś systemu, któryby sam miał być pierwotnie zwalczany. Wreszcie, ze śladów antypauliniańskich, znajdowanych w pismach pseudo-klementyńskich, tak dalece niepodobna wnioskować o pierwotnem jakiemś czysto antypauliniańskiem źródle przeciw Szymonowi-Pawłowi, iż dosyć przejrzyć te pisma, by się przekonać, że antypauliniańskie ślady są bardzo nieliczne w tych rozdziałach, które są uważane za pierwotne Kerygma. Prócz tego same nawet te pisma pseudo-klementyńskie protestują przeciw utożsamianiu Szymona Czarnoksiężnika ze św. Pawłem, gdyż one wyraźnie ich rozróżniają *(Rec.* I, 70—71). Wnioskujemy zatem, że istnienie jakiegoś pierwotnego antypauliniańskiego źródła Kerygmy jest nieprawdopodobne.

Jeśli alluzya do podróży Szymona Czarnoksiężnika i św. Piotra do Rzymu *(Rec.* III, 53, 64) znajdowała się już w Kerygma Petri (co jest rzeczą bardzo wątpliwą) [2]), to prawdopodobnie autor miał tu na myśli fakt historyczny, o którym wspomniało wielu późniejszych pisarzy. Atoli, z tego że autor rzeczony nie przeniósł swego legendowego opowiadania do Rzymu, z tego że, przeciwnie, w późniejszych zmianach opowiadanie to zostało uzupełnione i roz-

[1]) Ob. *Uhlhorn.* Dz. przyt. str. 392 nst; *Guillevx.* La Controverse, Contemp. 1886, str. 254 nst.

[2]) Ob. *Hilgenfeld.* Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1872 i 1887.

ciągnione do Wschodu, z tego, powiadam, możemy wnosić, że nie istniały wcześniejsze akta ebionickie, w którychby już owo spotkanie w Rzymie było opowiedziane na sposób legendowy; inaczej bowiem opowiadanie to przeszłoby do dzieła pseudo-klementyńskiego. Jest nawet rzeczą nieprawdopodobną, aby wschodni pisarz ebionicki mógł kiedy myśleć o wprowadzeniu św. Piotra do Rzymu, gdyby nie był wiedział o zaszłym kiedyś fakcie historycznym; utrzymałby on go chętnie i uwielbiłby go na Wschodzie; oczywisty dowód tego rodzaju uczuć przedstawia nam literatura pseudo-klementyńska. Niepodobna zresztą pojąć tak okropnego zmyślenia! Świętemu Piotrowi, który nigdy nie miałby być w Rzymie, niepodobna byłoby przypisać wszystkich wielkich czynów św. Pawła w tem mieście! Nie tylko już urzeczywistnienie, ale nawet sama myśl tego rodzaju zamiaru sprzeciwia się wszelkiemu historycznemu prawu. Mamy więc słuszne prawo twierdzić, że wniosków Lipsiusa żadną miarą nie można wyprowadzić z pism pseudo-klementyńskich.

2) Co się tyczy akt apokryficznych, to nie uważamy za rzecz prawdopodobną, aby akta katolickie istniały przed IV wiekiem po Chr. [1]). Orygenes wspomina o *Aktach Pawła* w swem Περι Αρχων, *De Principiis* I, 23, i w Komentarzu swym in Joan. t. XX, 12; w tym ostatnim tak się wyraża: *Quod si cui placet admittere, quod in Actis Pauli scriptum est, tanquam a Servatore dictum: Denuo debeo crucifigi* (ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι). Ze słów tych wynika, że przytaczane przez Orygenesa *Akta Pawła* zawierały w sobie także Akta Piotra i mogły tem samem nazywać się również Aktami Piotra i Pawła. Otóż akta te prawdopodobnie były gnostyckie, nie zaś katolickie. Sam Orygenes, który w ogólności nie był zbyt wybredny w wyborze źródeł, uprzedza nas tu, że powołuje się na dzieło sporne. Co więcej, w greckim tekście Akt katolickich brak zdania ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι, a co się tyczy Pseudo-Marcellus'a, to cały epizod o ucieczce Piotra zdaje się nie należeć do całości dzieła i przez złą wolę wtrącony doń został; i przeciwnie, zdanie to znajduje się w Pseudo-Linus'ie, w Pseudo-Hegesyppie i w innych gnostyckich opowiadaniach, gdzie też naturalnie spotyka się i opowiadanie o ucieczce Piotra. Prawdopodobnie więc akta przytoczone przez Orygenesa były to akta gnostyckie, w których herezya nie była jeszcze może tak określona, jak w późniejszych odpisach. Wobec tego zatem nic nie przeszkadza, aby *Codex claromontanus* ksiąg Nowego Testamentu nie mógł tych Akt przytaczać albo nawet przypisywać im pewną powagę, i aby wreszcie Kommodius nie mógł się nimi tak samo jak Orygenes posługiwać. I rzeczywiście, Euzebiusz historyk rozróżnia Akta Pawła, które zowie *Opus spurium*, o pewnej jednak powadze, od Akt Piotra, które wyraźnie nazywa heretyckimi *(Hist. Eccl.* III, 3, 25). Zdawałoby się zatem, że znał on jakieś Akta Pawła, które nie były heretyckimi. Zwracamy tu wszakże uwagę, że Euzebiusz, aczkolwiek nie znał już Akt Pawła, doskonale mógł mówić o nich podług zdania Orygenesa i innych wcześniejszych pisarzy, i mógł przypuszczać, że szło rzeczywiście o jakieś dzieło, różne od Akt Piotra, które miał w ręku, podczas gdy w istocie Akta Pawła, przytoczone przez

[1]) Ob. *Duchesne.* Bulletin critique, 1 Maja 1887, str. 161—167.

Orygenesa i mogące się zwać zarówno Aktami Piotra jak Aktami Pawła, były tem samem dziełem co Akta Piotra, które znał Euzebiusz. — Jest jeszcze inne tłómaczenie, które się nam wydaje prawdopodobnem, a mianowicie: przez Akta Pawła mógł Euzebiusz rozumieć Akta gnostyckie, przytoczone przez Orygenesa, *Codex claromontanus*, ...a przez Akta Piotra, — dzieło pseudo-klementyńskie; inaczej bowiem, co byłoby rzeczą bardzo dziwną, Euzebiusz wcale nie przytaczałby tego ostatniego dzieła. — Wreszcie, jest jeszcze jeden fakt, który nam się wydaje najrzeczywiściej udowadniać, że apokryficzne Akta katolickie nie istniały wcale przed III w. a nawet przed IV wiekiem naszej ery. U pisarzy kościelnych, przed połową IV w. piszących, nie spotykamy wzmianki o obecności św. Pawła na dyspucie św. Piotra z Szymonem Czarnoksiężnikiem; nadto, wiadomość o tej dyspucie jest zupełnie inna w *Filozofumenach*, aniżeli w Aktach katolickich: dowód-to, zdaje się, oczywisty, że Akta katolickie nie istniały przed autorem Filozofumenów, a nawet przed IV w. Począwszy zaś od połowy IV w. pisarze kościelni prowadzą prawdziwą wojnę z Aktami gnostyckimi i heretyckimi, zabraniając czytania ich wiernym. Łatwo zrozumieć, że wówczas, celem zaspokojenia ogólnej ciekawości, przekształcono Akta heretyckie podług ducha katolickiego i według pojęć czasu. Widoczny dowód takiego przekształcenia daje nam Pseudo-Hegezypp. Co więcej, ponieważ w owym czasie toczyły się żywe spory o wzajemnych stosunkach pomiędzy św. Piotrem i św. Pawłem, o unieważnieniu prawa mojżeszowego, o pojmowaniu wypadku, jaki się zdarzył w Antyochii, przeto zrozumieć nie trudno, że kompilator nastrajał swe dzieło w szczególności podług tego samego ducha.

Sądzimy zatem, że mamy prawo przypuszczać, iż począwszy od III w. istniały jakieś apokryficzne Akta gnostyckie, ale nie Akta katolickie; te zaś ukazują się dopiero w IV w. Niesłusznie więc chce Lipsius z istnienia tych ostatnich w II w. wyprowadzić istnienie Akt ebionickich czyli antypauliniańskich. Wszystko zatem, co dotyczy tej rzekomej legendy ebionickiej, powinno się naszem zdaniem podług danych historycznych sprowadzić do następujących rozmiarów: Stronnictwo żydo-chrześcijan, które od początku nalegało w Palestynie na konieczność zachowania prawa mojżeszowego i w skutek tego znienawidziło sobie apostoła św. Pawła, ujrzało się nieznacznie odłączonem od Kościoła i niebawem stało się wyraźnie heretyckiem. Zwolennicy jego wypędzeni zostali z Jerozolimy na równi z innymi żydami przez cesarza Hadryana, osiedli we wschodniej Syryi; w zetknięciu z esseńczykami i ze zwolennikami wschodnich teozofów przejęli od nich pewne pierwiastki wyznaniowe, złagodzili ich wyłączność i starali się odtąd rozszerzać swe doktryny i punkt ciężkości Kościoła przenieść na Wschód. W tym celu około r. 160 napisali pod nazwą *Kerygma Petri* dzieło polemiczne przeciwko szymonistom, marcyonitom i innym sektom; po całem tem dziele rozrzucili swe pojęcia, wrogie św. Pawłowi, który najbardziej wypowiadał konieczność zniesienia prawa mojżeszowego. Aby zaś opowiadaniu swemu nadać pewną powagę, oparli je na fakcie historycznym spotkania się św. Piotra z Szymonem Czarnoksiężnikiem w Syryi, jak również wtrącili w swe opowiadanie najrozmaitsze imiona historyczne. Być może również, że jak wszyscy

inni heretycy, tak samo i oni oparli później swe legendowe opowiadania na spotkaniu się św. Piotra i Szymona Czarnoksiężnika w Rzymie; w pierwszych jednak wiekach żadnego śladu Akt podobnych nie napotykamy.

C. Możemy tedy przeciw wnioskom Lipsiusa postawić nasze wnioski następujące:

1) Przypuśćmy, że fakta, na których się opiera Lipsius, są prawdziwe, a mianowicie: a) że system Baura o początkach chrześcijaństwa jest uzasadniony; b) że pierwotne źródło pism pseudo-klementyńskich jest legendą czyli Aktami ebionickimi, w których św. Piotr prześladował św. Pawła w Syryi i w Rzymie pod pozorem mitu Szymona Czarnoksiężnika; c) że ebionicka ta legenda jest dawniejsza, a nawet że jest źródłem legendy katolickiej; — przypuśćmy, powiadam, że wszystkie te fakta są prawdziwe, to i w tym razie nie widzimy, jakim sposobem w systemie szkoły tubińskiej byłoby historycznie rzeczą niemożliwą, aby podstawa legendy ebionickiej była prawdziwa; i owszem, zdaje nam się, że jeśli się chce być w zgodzie z zasadniczemi pojęciami tego systemu Baura, powinno się przyjąć tę podstawę legendy ebionickiej jako historyczną. I rzeczywiście, niepodobieństwem jest przedewszystkiem, aby ebionicki autor Akt pierwotnych, piszący w czasie tak bliskim wypadku, o którym mówi, nadawał tyle znaczenia spotkaniu Piotra z Szymonem - Pawłem w Rzymie, gdyby nie miał jakiejś podstawy prawdziwej, na której-by mógł oprzeć swe opowiadanie legendowe. Powtóre, jeśli szkoła tubińska w Liście do Galatów roz. II, widzi rzeczywistą i historyczną podstawę legendy syryjskiej, to powinna również przypuścić, jak bardzo słusznie uważa Renan *(L'Antéchrist*, str. 555), że podobnyż fakt historyczny spowodował legendę rzymską. Skoro, podług tej szkoły, Piotr i Paweł byli sobie nieprzyjaciołmi i toczyli spory w Antyochii, to czemużby to samo nie mogło się zdarzyć w Rzymie?

2) Cokolwiekby mówiono o charakterze i starożytności legendy antypauliniańskiej, to tradycya katolicka jest od niej wcześniejsza i na wszelkie zasługuje zaufanie. Świadczą o niej autentyczne i wiarogodne świadectwa, które spotykamy bez przerwy, począwszy od chwili, kiedy fakt ten miał nastąpić; świadectwa te nie zdradzają żadnej znajomości jakiejkolwiek legendy antypauliniańskiej, a nawet—aż do III w.—nie zawierają żadnego śladu spotkania się św. Piotra z Szymonem Czarnoksiężnikiem. Stąd-też, idąc w ślad za rozumowaniem Lipsiusa, trzeba przypuścić, że tradycya katolicka jest nie tylko wcześniejsza od legendy antypauliniańskiej, ale nadto, że długi czas pozostawała niezależną od tej ostatniej, a tem samem, że tradycya katolicka nie ma swego początku w legendzie antypauliniańskiej, lecz że ta ostatnia wzięła początek w tradycyi katolickiej.

3) System, na którym Lipsius musi ostatecznie oprzeć swą opinię, to znaczy system Baura o początkach chrześcijaństwa, jest przeciwny prawdzie historycznej, a tym sposobem cała budowa, tak mozolnie wzniesiona, rozpada się od fundamentów. I owszem, zbadanie pomników piśmiennictwa prowadzi nas stanowczo do następującego wniosku: Fakt biskupstwa i śmierci św. Piotra w Rzymie jest faktem znanym i od początku chrześcijaństwa wprowadzonym

w życie: przy nadarzonej sposobności pisarze kościelni czynili o nim wzmiankę, łącząc z nim tę lub ową okoliczność, albo męczeństwo św. Pawła, albo ułożenie Ewangelii św. Marka, albo nawet później spotkanie się św. Piotra z Szymonem Czarnoksiężnikiem. Pod koniec drugiego wieku, celem łatwiejszego rozszerzania herezyi, sekta ebionicka zmyśliła legendowe opowiadania o pracach św. Piotra w Syryi, sekta zaś gnostycka stworzyła inne legendy o apostolstwie tegoż św. Piotra w Rzymie. Już same te sekty nam świadczą o prawdziwości omawianego w artykule niniejszym faktu. Do tych tedy wyników prowadzą nas z zupełną widocznością świadectwa pisarzy znanych i w pewnym określonym czasie działających, tłómaczone bez żadnych z góry powziętych pojęć i bez zmyślonych lub źle stosowanych niemądrych legend.

Streszczając powyższe, może nieco przeciągłe, rozumowania, twierdzimy, że dwa pierwszorzędnej doniosłości fakta historyczne: bytność i śmierć św. Piotra w Rzymie, fakta na których opiera się katolicki dogmat o prymacie Piotra i jego następców, daje się udowodnić następującemi danemi historycznemi:

A) Bytności św. Piotra w Rzymie i założenia tam Kościoła św. dowodzą:

1) pośrednio św. Paweł. Powiada bowiem w Liście do Rzymian XV, 20—24, że już przed jego podróżą do Rzymu założona tam była gmina chrześcijańska. Tę zaś mógł założyć tylko jakiś apostoł, założenie bowiem Kościoła w takim Rzymie, politycznem i duchowem ognisku państwa, było zanadto ważnem zadaniem, aby je zdawali na wolę losu ci sami apostołowie, którzy przecież w miastach daleko mniej znacznych, jak w Samaryi np., w Antyochii i w innych sami zaprowadzali gminy chrześcijańskie; jeśli zaś apostołem był ten, co pierwszy przepowiadał w Rzymie, to mógł nim być tylko Piotr Apostoł, — może w towarzystwie św. Jana [1]).

2) Sam św. Piotr w pierwszym swym liście, który napisał z „Babilonu," to znaczy z Rzymu. Ten zaś „Babilon" nie mógł być owem miastem nad Eufratem, które, za świadectwem Pliniusza i Strabona, było wówczas jedną „wielką pustynią," ani też żadnem innem miastem tegoż nazwiska, ale był nim jedynie Rzym; nazwa przenośna „Babilon," która bardzo naturalnie ze sposobu wyrażania się proroków uderzała w oczy ówczesnych żydów, już w Apokalipsie o Rzymie była rozumiana i używana (XVII, 5), a nawet przez Papiasa *(Euzeb.* H. C. 2, 14) i wielu innych Ojców za tradycyjną uważana [2]).

3) Dyonizy z Koryntu (ok. r. 170) i Ireneusz (r. 177), z których pierwszy przypuszcza, że „posiew" (φυτείαν) Kościoła Rzymskiego stał się przez ręce Piotra, drugi *(Euzeb.* 5, 6) nazywa św. Piotra łącznie ze św. Pawłem „założycielami i organizatorami" (θεμελεώσαντες καὶ οἰκοδομήσαντες) Kościoła Rzymskiego.

Odwieczna powszechna tradycya całego, a zwłaszcza Rzymskiego Kościoła, wskazuje św. Piotra jako założyciela i organiza-

---

[1]) *Döllinger.* Christenthum und Kirche, str. 96.

[2]) Prw. *Hergenröther.* Handb. d. allgem. Kirchengesch. 3 Aufl. I t. str. 109, nota pierwsza. — *Döllinger.* op. cit. str. 99. — Również *Hilgelfeld* (protestant-racyonalista) w Zeitschr. f. wissensch. Theol. Rocznik 1872 str. 349; 1876 str. 56.

tora tegoż Kościoła, — tradycya, której nie przeczy żaden z głównych Kościołów Wschodu, które znów ze swej strony posiadają bardzo pewną tradycyę o innych apostołach, jako swych założycielach. Olśniony siłą tych i innych wielu argumentów protestant Neander powiada: [1]) „Przesadną hyperkrytyką będzie podawać w wątpliwość tradycyę, poręczoną przez zgodne dowody chrześcijańskiej starożytności, że św. Piotr był w Rzymie."

B) O męczeństwie i śmierci Piotra w Rzymie świadczą:

1) Wspomniany Dyonizy Koryncki, który *(loc. cit.)* powiada, że święci Piotr i Paweł jednocześnie w Rzymie umęczeni zostali.

2) Rzymski kapłan Kajus (180—200 r.) w piśmie przeciw montaniście Proklusowi, mówiąc, że na Watykanie i na drodze Ostyjskiej może wskazać pomniki (τρόπαια) apostołów (Piotra i Pawła), którzy ten Kościół założyli *(Euzeb.* 2, 25).

3) Współczesny Kajusowi Tertulian, który do przywilejów Kościoła Rzymskiego zalicza to, że Piotr św. w Rzymie „uczyniony został podobnym *cierpieniu Pana" (De praescript.* c. 36).

4) Wielu świadków z III i z IV w., jak Orygenes († 254 r.), według którego Piotr św. został ukrzyżowany w Rzymie głową na dół *(Euzeb.* 3, 1), jak również wyrażenie Soboru Arelateńskiego z r. 314, że krew apostołów w Rzymie cześć boską poświadcza.

5) Później mnożą się znane nam dobrze świadectwa śmierci Piotra w Rzymie, „ba nawet jednogłośne świadectwo całego starożytnego Kościoła, powiada Döllinger *(loc. cit.* str. 100) toż samo stwierdza, dowody zaś, którymi świadectwo to zwalczają przeciwnicy, wyrosły na innem polu, aniżeli na polu badań historycznych. Już Ewangelia św. Jana (XXI, 19) nie pozostawia żadnej wątpliwości co do rodzaju śmierci św. Piotra, a słowa jej zdradzają, że już pod koniec I-go stulecia męczeńska śmierć Piotra była faktem powszechnie znanym w Kościele, i niepodobna przypuścić, aby miejsce, na którem ona zaszła, nie było znane również powszechnie." Nigdy zaś, powiada Döllinger dalej, nie wymieniano żadnego innego miejsca prócz Rzymu. Nie można znaleźć najmniejszego nawet śladu, aby inny jaki Kościół przypisywał sobie, że w nim umarł Apostoł. Dlatego też protestant Guericke [2]) widzi się zmuszonym wyznać, że: „Szerokie rozpowszechnienie tej wiadomości (o męczeństwie św. Piotra) już w II w., jeszcze przed czasem rzymsko-hierarchicznej tendencyjnej pisaniny, tłómaczy się bez naciągania jedynie mocą historycznego spełnionego faktu."

6) Do tego wszystkiego przybywają bogate i ciekawe wykopaliska, odnalezione w ostatnich trzydziestu latach w rzymskich katakumbach, a zwłaszcza na Coemeterium Ostrianum *(„in quo Petrus baptisabat")*, i na cmentarzu św. Agnieszki, które to wykopaliska nanowo popierają i wzmacniają odwieczną tradycyę o bytności, biskupstwie i męczeńskiej śmierci św. Piotra w Rzymie [3]).

---

[1]) Allg. Gesch. d. christl. Relig. und Kirche I, 317.

[2]) Kirchengesch. 9 Aufl. I, 59.

[3]) Prw. *Armellini.* Il Cimitero di S. Agnese. Roma 1880. — *Kraus.* Roma sotter. — *T. Livius.* S. Peter, Bischof of Rome. London 1888, w drugiej części.

Jak długo trwało biskupstwo św. Piotra w Rzymie? Odwieczna tradycya przeznacza mu lat 25, który to okres czasu, począwszy od r. 354, przyjęto za datę stałą w obliczeniach kościelnych, jak to widać z najdawniejszego spisu papieży, sporządzonego za pża Liberyusza, jak również z wiadomości, podanych przez Euzebiusza historyka (2, 14), ze św. Hieronima *(De Vir. illustr.* I) [1]. Rachunek ten opiera się na fakcie, że św. Piotr przybył do Rzymu w 42 r. po Chr., czyli w drugim roku panowania Klaudyusza, a w 67 r. za Nerona umęczony został.

Na zakończenie czynimy uwagę, że gdy się spokojnie i bez uprzedzenia patrzy na ilość i rodzaj dowodów, na jakich się wspiera fakt bytności i śmierci św. Piotra w Rzymie, widzi się człowiek zmuszonym z Cyceronem zawołać: „*aut hoc testium satis est, aut nescio quid satis est.*“ (Albo to zeznanie świadków wystarcza, albo już nie wiem, coby mogło wystarczać) [2]. *(Dr M. Lecler).*

X. W. S.

PISMO ŚWIĘTE. *(Natchnienie w Piśmie św.).* W języku teologicznym wyraz n a t c h n i e n i e *(inspiratio)* oznacza zawsze działanie nadprzyrodzone Boga na stworzenie rozumne. Natchnienie odnośnie do Biblii jest działaniem bożem, nadprzyrodzonem, wywieranem w sposób szczególny na autorów naszych Ksiąg świętych, wskutek którego też księgi mają prawdziwie Boga za autora. Dość tu będzie przytoczyć — sądzimy — myśl tę jasno wypowiedzianą przez Koncylium Watykańskie: „Kościół przyjmuje te księgi jako święte i kanoniczne... przeto że, będąc napisane pod natchnieniem Ducha Św., mają Boga za autora i jako takie przekazane zostały Kościołowi.“

W istnienie ksiąg natchnionych przez Boga wierzyli zrazu i przyjmowali je żydzi, następnie chrześcijanie wszystkich wieków. Dziejopis Józef, współczesny Chrystusowi, człowiek wykształcony, odpowiada swemu przeciwnikowi—poganinowi—(Contra Apion. 1, 78): „Nie ma u nas niezliczonej ilości ksiąg niezgodnych i wzajem sobie przeczących, lecz jest ich 22 tylko, zawierających dzieje przeszłości, które słusznie poczytywane są za boskie (τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα).“ Filon, inny kapłan żydowski z tejże epoki, wyraża się nie mniej jasno: „wiadomo mi, że wszystko, co się zawiera w księgach (Mojżesza) ma wartość wyroczni; będę wszelako ściślejszym, rozróżniając przedewszystkiem i twierdząc, że niektóre z tych wyroczni są wypowiadane w imieniu Boga przez tłómacza bożego, inne są odpowiedziami Boga na postawione pytania, inne znowu są wygłaszane od osoby Mojżesza, natchnionego przez Boga.“ *(De Vita Mos.* wyd. Antw. str. 469).

Wedle świadectwa obu rzeczonych pisarzy, żydzi są tak przywiązani do tych pism, poczytywanych jako wyrocznie, że w ich obronie gotowi są od dzieciństwa ponieść wszelkie męczarnie, a nawet śmierć. Wiara chrześcijan, wypowiedziana naprzód przez boskiego Założyciela naszej religii, została sformułowana w sposób najbardziej stanowczy przez apostoła św. Pawła, który do Tymoteusza pisze: „wszelkie

---

[1]) Prw. *Möhler.* Kircheng. I, 150 nst. — *Döllinger.* loc. cit. 101, 317.
[2]) Geschichtslügen, § 6.

pismo od Boga natchnione pożyteczne jest i t. d." (πάσα γραφὴ θεόπνευστος) [II Tim. III, 17]. Łatwemby było, przebiegając szereg wieków od apostołów aż do dni naszych, wykazać tę samą naukę stale uznawaną, przypuszczaną jako pewną i stosowaną przez Ojców i Doktorów Kościoła. Wszyscy czczą w Biblii słowo boże: każdy tekst Pisma ma dla nich powagę niezaprzeczoną; wszystko w tej księdze świętej nosi piętno prawdy nieomylnej. Herezye ile ich kolwiek było i najrozmaitszych, zgodne były jednak w uznawaniu, jako niewzruszonego dogmatu, natchnienia Pisma św. Nowinkarze XVI wieku dogmat ten kładli za podstawę całego swego systemu teologicznego. Dopiero od w. XVIII datują się ze strony niewiary owe napaści na tę prawdę udogmatyzowaną. Racyonalizm współczesny, otwarty wróg wszelkiego nadprzyrodzonego wpływu Boga na świat, odrzucił konsekwentnie istnienie a nawet możliwość natchnienia, by zaś odeprzeć zarzut zbytniej samowolności w negacyi, położył sobie za zadanie wynaleźć, szczególnie w samejże Biblii, dowody na rzecz swojej opinii.

Dla uzasadnienia nauki Kościoła dotyczącej natchnienia Ksiąg świętych musimy przedewszystkiem rozwinąć dokładnie pojęcie natchnienia.

Bóg jest autorem Ksiąg świętych. Taka jest formuła dogmatyczna, streszczająca naukę katolicką w tym przedmiocie. Lecz, wyrażając się w ten sposób, Kościół nie ma na myśli, że Bóg jest bezpośrednim autorem Biblii; Bóg używał pisarzów świętych jako narzędzi do jej napisania. Są więc w natchnieniu dwa żywioły: boski — przyczyna pierwotna, przednia, główna, i ludzki — przyczyna narzędna, poboczna. Księgi święte są zatem jakby wypadkową — zarówno prostą, jak podziwu godną, — działania bożego i działania ludzkiego. Bóg, za pomocą skutecznej pobudki, czy to zewnętrznej, czy wewnętrznej, skłania człowieka do pisania; objawia mu, w sposób mniej lub więcej szczegółowy, rzeczy, które chce jego ręką opisać; a kiedy piszący pracuje nad wykonaniem tej myśli bożej, Duch Św. czuwa i kieruje nim, by w jego piśmie nic nie wyszło po za obręb planu bożego. Mamy więc: *pobudzenie* do pisania; *oświecenie* umysłu (rozumu), aby zdołał pojąć to, co Bóg chce mieć napisanem; *zdeterminowanie* woli do pisania tego, co Bóg ma na widoku; *czuwanie* (nadzór, kierownictwo) nad tem, by wykonanie odpowiadało zamiarowi bożemu. Człowiek natchniony działa jako narzędzie pod tym czworakim wpływem, ale pozostaje on w ręku Boga narzędziem żywem, obdarzonem rozumem i wolą, a Bóg, posługując się nim, nie odejmuje mu ani na chwilę używania tych obu władz duszy. Znaczy to, iż mu pozwala obejmować na swój sposób myśl bożą i wybrać dowolnie postać, pod jaką ją chce wyrazić: jedno tylko poręcza Bóg-autor, że myśl Jego wypowiedziana zostanie przez pisarza wiernie. Niekiedy, prawda, Bóg dyktuje piszącemu same słowa, któremi myśl Jego ma być wyrażona; ale zazwyczaj wybór słów pozostawiony jest człowiekowi pod kierunkiem i nadzorem (asystencyą) Ducha Św. Myśli i niekiedy wyrazy, które Bóg zleca w ten sposób notować piszącemu, stanowią to, co kardynał Franzelin bardzo dobrze nazywa *verbum formale:* jest ono wynikiem natchnienia we właściwem znaczeniu, t. j. wynikiem działania Boga na władze tego człowieka; pochodzi ono od Boga samego, a czło-

wiek jest tylko jego tłómaczem. Cała natomiast strona zewnętrzna: wyrazy, styl, układ szczegółów, stanowi *verbum materiale*, tak nazwane w języku scholastycznym, przeto że jest niby dzwonem (recypientem) zawierającym słowo wyszłe formalnie od Boga. To słowo materyalne nie jest wynikiem natchnienia właściwie tak nazwanego, czyli uprzedniego działania bożego; idzie ono z wolnego wyboru człowieka, kierowanego bądźcobądź i dozorowanego przez towarzyszące pisaniu działanie boże, dla którego przyjęto termin „*asystencya.*“ Tylko przez analogię i nie w sposób właściwy sama asystencya otrzymuje nazwę natchnienia o tyle, o ile stanowi część całości działania bożego, będącego natchnieniem w całej rozciągłości *(inspiratio adaequata)*.

Niektórzy teologowie utrzymywali z dr. J. Jahn'em, że sama asystencya boska, otaczająca pisarza, układającego z własnej inicyatywy dzieło poczęte li tylko w jego umyśle, wystarcza, by to dzieło stało się księgą natchnioną, byle tylko następstwem tej asystencyi było uchronienie utworu ludzkiego od wszelkiego błędu. Ta księga, powiadają owi teologowie, jest księgą bożą; Bóg, chroniąc ją od błędu, wycisnął na niej pieczęć swej nieomylnej powagi.

Teorya ta bywa powszechnie odrzucana przez szkoły katolickie, głównie dla tego, że nie odpowiada formule dogmatycznej, która głosi, że księgi święte mają Boga za autora. Asystencya boża wystarczałaby do przyznania księdze, w tych warunkach napisanej, powagi bożej i nieomylnej, ale nie wystarcza, by taż księga stała się dziełem bożem.

Inni teologowie posunęli śmiałość dalej jeszcze. Twierdzili mianowicie, że księga staje się natchnioną przez Boga i zajmuje miejsce śród Ksiąg świętych przez sam fakt aprobaty, ze strony Boga danej po ułożeniu księgi, t. j. jeżeli Bóg sam bezpośrednio, lub przez organ swój, Kościół, poświadczy, że książka napisana przez człowieka pozostawionego własnym siłom, wolna jest od jakiegokolwiek błędu. Wedle tej hipotezy Bóg nie ma wcale udziału w układzie książki, chociaż jej daje i poręcza niewzruszoną powagę. Koncylium Watykańskie potępiło tę opinię w następujących słowach: „Kościół uważa te księgi za święte i kanoniczne nie dlatego, by, będąc ułożonemi li tylko przez talent ludzki, zostały następnie przyjęte przez Kościół, ani też dlatego tylko, że obejmują objawienie bez błędu, lecz dlatego, że będąc napisanemi pod natchnieniem Ducha Świętego mają Boga za autora i jako takie zostały przekazane Kościołowi.“ Oczywista, Koncylium określa *fakt* natchnienia, pomijając szczegóły i sposoby, których Bóg mógł użyć dla zapewnienia powagi boskiej przedmiotom zawartym w Biblii.

Pomiędzy prawdami wypowiedzianemi w Biblii są takie, których autorowie święci nie mogli poznać za pomocą samych tylko sił naturalnych: natchnienie boże musiało im je objawić, by je mogli pismem utrwalić. Ale mnóstwo innych prawd, które głoszą i notują, albo było im znane z góry, albo przynajmniej mogło im być znane po odpowiedniem zastosowaniu ich zdolności. I tak, autor ksiąg *Królewskich* mógł doskonale znać szczegóły wydarzeń, które podaje; Mojżesz znał fakta, których był świadkiem i głównym działaczem. Jakąż tedy była rola natchnienia uprzedzającego w odniesieniu do prawd tej kategoryi? Kardynał Franzelin, dr. Schmid *(De*

inspirationis Bibliorum vi et ratione p. 59 seq.) i inni są zdania, że nie tylko Bóg skłaniał autorów świętych do pisania rzeczy, które znali, lecz, że przez światło nadprzyrodzone, udzielone ich umysłom, wzniecał w nich na nowo wszystkie myśli, które oni następnie wyrażali piśmiennie, tak zgoła jak gdyby tych myśli nie byli pierwej w głowach mieli. W razie przeciwnym, mówią ciż teologowie, Bóg nie byłby autorem tych ksiąg, które są tylko jednem pasmem myśli w nich zawartych. Inni teologowie, pod przewodem Bonfrère'a, są mniej surowi. Bóg, mówią oni, nie czyni nic napróżno. Nie jest przeto prawdopodobnem, iżby w sposób nadprzyrodzony budził na nowo w umysłach autorów świętych pojęcia, które tam istniały już wskutek przyczyn naturalnych. Wedle powszechnego rozumienia wyrazów, Bóg może być uważany za autora księgi, jeśli pobudza człowieka do pisania o danym przedmiocie i jeśli mu wskazuje ogólnikowo na rzeczy, znane już skądinąd, które ma wcielić do swej pracy. Czyż nie w ten sposób sporządzane bywają naprzykład różne akta papieskie, które jednak wszyscy przypisują papieżom? Jedna i druga z tych opinii nadaje się według nas do przyjęcia, lecz pierwsza oczywiście lepiej odpowiada tradycyjnemu pojęciu o natchnieniu.

Do tego tradycyjnego pojęcia o natchnieniu należy nam jeszcze się zwrócić, aby oznaczyć rozciągłość natchnienia biblijnego. Czy każdy tekst, w skład Biblii wchodzący, jest tem samem natchniony i czy ma powagę niewzruszoną? Niektórzy uczeni, mimo swych katolickich uczuć, mniemają, że na to pytanie można odpowiedzieć dwojako: twierdząco, jeśli tekst jest doktrynalny, t. j. jeśli dotyczy wprost wiary lub obyczajów; przecząco, jeśli dany ustęp nie należy do wiary lub obyczajów, a to dlatego, mówią ciż autorowie, że, skoro Bóg w natchnieniu nie ma innego celu, jeno nauczyć nas rzeczy koniecznych do zbawienia, to oczywiście Księgi święte nie potrzebują natchnienia w innych tekstach, tylko w tych, które się odnoszą do wiary lub moralności. Zgodnie z tą zasadą niektórzy nie wahają się odmawiać natchnienia znacznej części historyi biblijnej; inni, oględniejsi, w całej treści tej historyi widzą głęboką naukę i w szatę typu przyodziane proroctwa nowego, ewangelicznego porządku. Ci ostatni pisarze ograniczają się tem samem do przyjmowania za nienatchnione niektórych drobnych szczegółów, które zwykle nazywają po łacinie *obiter dicta*, szczegółów obojętnych w stosunku do treści opowiadania, i nie mających dostrzegalnego związku z wiarą lub obyczajami. Jako przykład podają imię Nabuchodonozora w księdze Judith, płaszcz św. Pawła, pozostawiony w Troadzie i t. p.

Wielkim prejudykatem przeciwko temu rozróżnieniu, stawianemu pomiędzy tekstami natchnionemi i nienatchnionemi, jest ta okoliczność, że jest ono zupełnie obcem stylowi Ojców Kościoła i wszystkiemu, czego nas uczą koncylia w przedmiocie Pisma św. Tak jedni, jak drugie, rozróżniają dokładnie w Biblii *rzeczy wiary i obyczajów* od pozostałej odmiennej treści, ale to odróżnienie ma na względzie jedynie prawidło wykładu (tłómaczenia), bynajmniej zaś nie tyczy się natchnienia czyli powagi bożej. Teorya ograniczonego natchnienia jest zresztą nie do pogodzenia z formułą

dogmatyczną: *Bóg jest autorem wszystkich Ksiąg Starego i Nowego Testamentu i każdej po szczególe ich części;* jest ona nawet w sprzeczności ze słowami św. Pawła: *Omnis Scriptura divinitus inspirata* (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος), których przekład właściwy brzmieć powinien: *każdy ustęp Pisma jest przez Boga natchniony.*

Ojcowie święci są jednomyślni w takiem pojmowaniu dogmatu natchnienia. Kiedy jakieś miejsce w Biblii, choćby najobojętniejsze samo w sobie, wydaje im się trudnem do wyjaśnienia lub do pogodzenia z innymi tekstami Pisma św., nigdy im nie przychodzi myśl podawania w wątpliwość boskiego pochodzenia onego ustępu. Owszem, św. Hieronim odpiera wprost tych, którzy mniemali, że można wyłączyć od natchnienia tak zwane *obiter dicta*, jakie np. zawiera list do Filemona, a św. Jan Chryzostom jest nie mniej kategorycznym, kiedy broni boskiej powagi tablic genealogicznych i chronologicznych w Biblii. Oto godne uwagi jego słowa, cytowane przez Schmid'a (de Inspir. p. 23). „Niektórzy...., przeto że napotykają wyliczenie epok, lub katalog imion, pomijają je natychmiast i mówią, gdy im kto uwagę z tego powodu czyni: wszak ci to tylko imiona i nie masz tu nic, coby się odnosiło do kwestyi. Cóż to mówisz? Toż tu są słowa Boże (ὁ θεὸς φθέγγεται), a ty się ważysz mówić: nic w tych słowach nie ma do rzeczy!“ Z tego wszystkiego wynika jasno, że wyjmować z pod natchnienia choćby najdrobniejszy tekst autentyczny Pisma św., znaczy to przekraczać szranki tradycyjnej nauki Kościoła.

Powyższe przedstawienie nauki katolickiej i teologicznej będzie dla nas wielką pomocą w odpieraniu zarzutów, stawianych przez niewierzących przeciw dogmatowi natchnienia Pisma św.

1. Racyonaliści zarzucają pozytywnej nauce Kościoła naprzód bezzasadność. Podobnie jak chrześcijanie, mówią oni, tak samo zwolennicy wszystkich religii, nawet najniedorzeczniejszych, chełpią się z posiadania Ksiąg świętych, którym przypisują boskie pochodzenie. Chińczycy mają księgi Konfucyusza, Indowie kodeks Manu i Wedy, mahometanie Koran. Niemasz więc powodu przyjmować raczej twierdzenie Kościoła, niż twierdzenie wyznawców innych religii.

Ten wniosek byłby poprawny, gdyby wszystkie owe religie mogły wykazać na swoją korzyść jednakowo silne pobudki wiary *(motiva credibilitatis).* Jest on natomiast oczywiście mylny, jeżeli sama tylko religia chrześcijańska przedstawia się w podwójnym charakterze prawdy i świętości. Jezus, jej założyciel, złożywszy niezbite dowody swego boskiego posłannictwa, ustanowił Kościół, a w tym Kościele nieomylne nauczycielstwo; od tego to nieomylnego nauczycielstwa, które wieki wiekom przekazywały, wzięli chrześcijanie wiarę w istnienie natchnienia i pojęcie o jego znaczeniu. Nie mogą tedy być w błędzie, trzymając się tej nauki.

2. Racyonalizm tuszy sobie, że z większym tryumfem nas pokona, udowadniając samąż Biblią, że ona nie jest wytworem działania Bożego, lecz owocem pracy czysto ludzkiej. Gdyby pisarze biblijni — tak brzmi zarzut — byli natchnieni, mieliby świadomość swego natchnienia, lub przynajmniej nie przypisywaliby swych pism działalności swych władz naturalnych. A jednakże tak czyni święty Łukasz w przedmowie do Ewangelii; tak czyni

autor drugiej księgi Machabejskiej. Ten ostatni posuwa się aż do usprawiedliwiania wobec czytelnika ułomności swego dzieła. Czyż mógłby tak mówić bez wyraźnej bezbożności o książce, napisanej przez Ducha Św., który, podług was, natchnął wszystko w księdze, albo innemi słowy, czyż może sam Duch Święty tłómaczyć się przed swem stworzeniem z niedostatków dzieła bożego?

Ta trudność, jedna z najbardziej upozorowanych w tej materyi, znika niebawem w świetle określeń, wyżej podanych. Zauważmy najpierw, że niema wcale potrzeby przypuszczać, aby autorowie mieli zawsze posiadać świadomość odbieranego przez siebie natchnienia. Kiedy pod wpływem działania bożego pisali rzeczy, które im były znane, mogli myśleć, że ich praca jest wynikiem działalności ich władz umysłowych, pozostawionych własnym siłom przyrodzonym. Czy tak się w danym wypadku rzecz miała ze św. Łukaszem i z autorem II księgi Machabejskiej? Nie chcemy ani przeczyć, ani twierdzić. Nie mamy potrzeby uciekać się do tego przypuszczenia, aby wyjaśnić ich sposób wyrażania się. Jeżeli św. Łukasz, wprzód nim zabrał się do pisania, wywiadywał się starannie o wszystkiem, co zaszło od początku życia Jezusowego, jeśli zamierzał opowiedzieć rzeczy, „jako podali, którzy się im od początku sami przypatrowali i byli sługami mowy," zdaje on nam tylko sprawę ze swych poszukiwań i ze swych intencyi osobistych, ale nie przeczy przez to działaniu Boga, który posługuje się usposobieniem ewangelisty, aby go uzdolnić do objęcia i napisania przedmiotu, stanowiącego treść Ewangelii. Tak samo Duch Św. pobudził autora drugiej księgi Machabejskiej do zużytkowania historyi, napisanej już przez Jazona, aby ułożyć księgę natchnioną, mającą odpowiadać zamiarowi bożemu. Kiedy tenże autor, dobiegłszy do mety swego zadania, odwołuje się do wyrozumiałości czytelników, jego usprawiedliwienie odnosi się nie do rzeczy samych, które opowiedział pod natchnieniem Ducha Św., lecz do sposobu mniej lub więcej udatnego w jaki je wysłowił. *Verbum formale*, nie potrzebuje usprawiedliwiań, lecz tylko *verbum materiale*, będące dziełem człowieka, któremu Bóg tylko *asystuje* (t. j. czuwa nad nim) nie dla tego, aby to, co napisze, osiągało szczyt doskonałości, lecz aby oddawało wiernie myśl bożą.

3. Ale cóż powiedzieć, jeżeli niedoskonałość zdaje się dosięgać samej-że myśli? Możnaż przypisywać Bogu, nieskończenie wielkiemu i doskonałemu, te drobnostkowe szczegóły, te rzeczy niemal trywialne, które się spotyka na wielu miejscach Biblii? Jest-li godną Boga rzeczą zajmować się psem Tobiasza, płaszczem św. Pawła, zostawionym w Troadzie, pomieszczeniem, jakie tenże Apostoł spodziewa się znaleźć u Filemona, troskami, jakie wywołuje zdrowie Tymoteusza i t. p.?

Niewierzącym, którzy występują z tą trudnością, moglibyśmy poprzestać na odpowiedzeniu ze św. Hieronimem: jeśli ci ludzie nie wierzą, że te drobiazgi pochodzą z tegoż źródła co i rzeczy wielkie, powinni mi wskazać innego także stwórcę mrówek, much, szarańczy; innego niebios, ziemi, morza i aniołów" *(In epist. ad Philem. Prooem.)*. Dodajemy, że obecność tych drobnych szczegółów, w listach św. Pawła naprzykład, stanowi bardzo przekonywający argument na rzecz ich autentyczności: gdyż nigdy fałsze-

rzowi nie byłoby przyszło na myśl wtrącać podobnych rzeczy w dzieło podrobione. Sama już ta użyteczność, przewidziana przez Ducha Św., mogła być pobudką dla Jego mądrości do objęcia natchnieniem omawianych szczegółów. Zresztą nie przystoi człowiekowi domagać się, aby mu jego Stwórca zdawał sprawę ze swych czynności.

4. Powiadają jeszcze: niepodobna, by Bóg miał być autorem zdań błędnych, niemoralnych, sprzecznych; Biblia zaś przepełniona jest tego rodzaju zdaniami; nie mogła zatem być natchniona przez Boga przynajmniej w tych ustępach. Skoro zaś pewne miejsca pozbawione są natchnienia, to logicznie sądząc, wypada odrzucić natchnienie wszystkich miejsc pozostałych. Dowody — jeśli wierzyć naszym przeciwnikom — są liczne i decydujące. Tak np. Biblia w wielu miejscach mówi o zjawiskach przyrodzonych wedle teoryi starożytnych, które wiedza nowożytna stanowczo zwaliła. Przykładów naturalnie pełno. Bóstwo w Biblii występuje jako istota okrutna, mściwa i pełna dziwactw; pobudza ludzi do cnoty za pomocą środków poziomych i egoistycznych, a szalony fanatyzm przedstawia jako pełnią doskonałości, dostępnej dla człowieka na ziemi. Nareszcie ilekroć ten sam fakt bywa podawany przez różnych autorów, rzadką jest rzeczą, by w ich opowiadaniu nie było szczegółów sprzecznych: świadczą o tem różnice w cyfrach, podawanych przez Paralipomenon i inne księgi historyczne Starego przymierza, w opowiadaniu Ewangelii o dzieciństwie, cudach, męce, zmartwychwstaniu Chrystusa i t. d.

Stajemy tu wobec trudności, których wyczerpujące rozwiązanie wychodzi po za ramy niniejszego artykułu. Mają one w tym *Słowniku* swe odrębne miejsca. Wszystko, czego od nas można tu żądać sprowadza się do kilku spostrzeżeń ogólnikowych, otwierających drogę odpowiedziom szczegółowym.

Zarzut, wyprowadzany ze sposobu, w jaki Biblia mówi o zjawiskach naturalnych, miałby pewne znaczenie, gdyby można dowieść, że ona przyjmuje jako objektywnie prawdziwe i rzeczywiste te objaśnienia, które się opierają na teoryach starożytnych. Ale tego nikt dowieść nie zdoła dla bardzo prostej przyczyny: nasze Księgi święte nie mają na celu uczyć nas wiadomości ludzkich, lecz podają nam naukę o Bogu, rozważanym w samym sobie i w stosunku do człowieka. Wszystkie więc systemy naukowe, dotyczące objawów natury, są im zupełnie obojętne. Kiedy więc Duch Św. działaniem swem pobudza pisarza świętego do przytoczenia jakiegoś faktu historycznego, nie rozciąga zazwyczaj swego wpływu na wyjaśnienie tego faktu. Pisarz tedy, pobudzony przez Boga, nie pojmuje danego wydarzenia inaczej, jeno tak jak każdy z ludzi, w których otoczeniu żyje: do opowiedzenia więc faktu użyje on sposobu mówienia zwykłego, pospolitego, powszechnie używanego. Owóż, ten sposób mówienia, dosłownie wzięty, będzie często niedokładnym z punktu widzenia nauki nowożytnej. W takim wypadku, oczywiście, *człowiek* popełni niedokładność w sposobie wypowiedzenia myśli, podanej sobie przez Boga; ale niedoskonałość w jego wyrażaniu się nie może być żadną miarą przypisywana Duchowi Św., który podsunął myśl, ale nie wyrażenie, który przez swą asystencyę czuwał tylko nad tem, aby to wyrażenie oddawało wiernie myśl bożą. Objaśni to jeden z najgłośniejszych przykładów w za-

kresie biblijnym. Pierwotne objawienie o dziele stworzenia nastąpiło prawdopodobnie pod formą sześciu widzeń, przedstawiających sześć idących po sobie wielkich epok kosmogonicznych. Te wizye odgraniczały się kolejno po sobie następującą jasnością i przyćmieniem, zaczem poszło, że skoro okresy widzenia były niejako podobne do dnia i nocy, ich punktom stycznym nadano nazwę wieczoru i poranka. Było rzeczą bardzo naturalną, że prorok otrzymujący objawienie wyobraził sobie ukształtowanie świata, jako dzieło dokonane w ciągu sześciu dni, i że jego opowiadanie przybrało formę zastosowaną do jego w tej mierze przekonania. Mojżesz przekazał nam to opowiadanie, domyślając się zapewne, że te epoki, nazwane przezeń dniami, były w rzeczywistości okresami niezmiernie długiemi; Bóg zaś, który bliższe oznaczenie tych epok chciał pozostawić dochodzeniu ludzi, nie wpłynął na poddanie Mojżeszowi wyrażenia ściślej określającego rzeczywistość. Nie dopuścił jednak, by pisarz natchniony powiedział wyraźnie, że te dni stworzenia obejmowały podobnie naszym dobom po 24 godziny. W szeregu wieków powszechne rozumienie tego ustępu Biblii, trzymające się najprostszego sensu opowiadania, widziało w nim dni 24-godzinne; lecz postęp umiejętności sprawił, że zaczęto do miejsca tego stosować szerszy wykład, nie tak wprawdzie literalny, to prawda: dający się jednak pogodzić ze słowami tekstu biblijnego. Przedstawimy tu właśnie sposób zapatrywania się na kwestyę wyrażeń w Piśmie św., może nieco ogólnie przystosowany do różnych ustępów Biblii, gdzie tekst na pierwsze wejrzenie zda się pozostawać w sprzeczności z wiedzą.

Niektórzy autorowie, dla rozwiązania stawianego nam tu zarzutu, proponowali inny sposób nierównie radykalniejszy. Utrzymywali, że Bóg, nie troszcząc się wcale o podawanie nam wiadomości przyrodniczych, sposób wypowiedzenia rzeczy przez siebie natchnionych pozostawiał całkowicie człowiekowi; czuwanie boże nad piszącym poręczało li tylko ścisłość historyczną *faktu* natchnionego, lecz było obcem zupełnie *szczegółom*, które są niby jego szatą zewnętrzną. Takie tłómaczenie nie wyklucza z Biblii pozytywnych błędów w szczegółach, które-to błędy należałoby przypisać hagiografom, nie zaś Duchowi Św., On je bowiem poprostu tylko dopuszczał, jako rzeczy obojętne odnośnie do objektu swego natchnienia. Tłómaczenie takie nie może nie razić uszu katolickich: atakuje ono bowiem wprost naukę, tak jasno zawartą w tradycyi, że niema absolutnie nic błędnego w Piśmie św. i że wszystko w niem jest dziełem Boga, nieomylnej prawdy. Tłómaczenie takie jest niebezpieczne; gdyż często nader jest trudno oznaczyć granicę dokładną, gdzie w zakresie natchnienia kończy się działanie boże i zaczyna ludzkie. Dlatego to należy przypuszczać, że asystencya boża ma za skutek uchronienie wyrażeń myśli bożej od wszelkiego błędu, tak iż nic z tego, co twierdzi formalnie pisarz natchniony, nie jest przeciwnem prawdzie. Wszystko, na co się można zgodzić, ogranicza się do tego, że pisarz święty, oddając wiernie myśl bożą, dopuszcza niekiedy w swoich wyrażeniach odbłysk pewnych wyobrażeń, tkwiących w jego umyśle po za obrębem natchnienia. Tych wyobrażeń nie wypowiada on jednak formalnie; lecz tylko z jego sposobu widzenia można dostrzedz, że niemi był przejęty. Owóż te wyobrażenia, nie będące wynikiem natchnienia, podzielają

losy natury ludzkiej, podległe są wszelkim niedokładnościom; a w szczególności nie przechodzą zazwyczaj po za granice pojęć rozpowszechnionych w epoce, do której należy autor natchniony.

Krom błędu naukowego wytykane bywa Biblii błędne niby pojęcie, jakie ona daje o Bóstwie. Bóg biblijny, powiadają przeciwnicy natchnienia, nie jest tą istotą nieskończenie doskonałą, dobroczynną i mądrą, jakim Go nam przedstawia zdrowy rozum; jest-to istota okrutna, zalecająca bez powodu rzeź całych ludów i obejmująca w swem ślepem szaleństwie niewinnych z winnymi; istota mściwa, gotowa zawsze surowo karać najmniejsze uchybienia i z trudnością przebaczająca w rzadkich wypadkach, w których się powoduje łaskawością; istota fantastyczna w swych rozkazach, jak o tem świadczy przepis obrzezania i tysiączne szczegóły drobnostkowe w dziedzinie liturgii starozakonnej, jak świadczy przedewszystkiem dogmat o grzechu pierworodnym, wedle którego całe potomstwo Adama zostaje poddanem karze za winę, w której nie miało najmniejszego udziału. (Prw. Patrice Lacroque, *Examen crit. de la réligion chrétienne*, passim).

Ten zarzut, o ile nie jest rozmyślnie bezbożnym i bluźnierczym, przypuszcza w tych, którzy z nim występują, błędne pojęcie o przymiotach bożych; zdają się oni ignorować najwyższą władzę Boga nad stworzeniami, poczytują niesłusznie klęski i kary w życiu doczesnem za złe bezwzględne, gdy tymczasem są one nieraz w ręku Boga narzędziem miłosierdzia; nareszcie, nazywając fantastycznymi przepisy i postanowienia boże, nie rozumieją z jednej strony, że nawet arbitralność przepisu daje jego zachowaniu pewną zasługę, i z drugiej strony, że Bóg do lada warunków, dowolnie wybranych przez siebie, może przywiązywać szafunek darów nadprzyrodzonych, do których żadne stworzenie nie może rościć prawa.

Nie należy brać na seryo tych wyniosłych filozofów, którzy pompatycznie głoszą, że człowiek może i powinien czynić dobrze bez żadnego względu na nagrodę wieczną, i którzy dlatego moralność biblijną mianują egoistyczną. Ci mędrcy obłudni, których życie zazwyczaj bywa nawskroś egoistycznem, nie znają widocznie tej zasadniczej prawdy etycznej: „człowiek, postępujący wedle rozumu, nie może nie szukać swego dobra."

Jeszcze mniej warto słuchać tych, co nie wstydzą się podnosić alarmu na fanatyzm wobec aktów najpodnioślejszego zaparcia się i bezinteresowności, będących owocem nauki Zbawiciela. Można tylko litować się nad ludźmi tak dalece nieszczęśliwymi, lub przewrotnymi, że nic nie mogą pojąć ze świętego uniesienia, poczętego w krzyżu, że drwią i żartują tylko z tego, co po wszystkie czasy budziło podziw i uwielbienie wzniosłych umysłów i serc szlachetnych. Do nich to stosuje się to głębokie zdanie Apostoła: *Animalis homo non percipit ea quae Dei sunt.* Człowiek cielesny nie pojmuje tego co jest Ducha Bożego (I Cor. II, 14).

Pozostaje nam powiedzieć nieco o sprzecznościach, niby to spotykanych w naszem Piśmie św. Zaznaczmy przedewszystkiem, że owe rzekome sprzeczności dotyczą w ogóle pewnych tylko drobnych szczegółów w opowiadaniu biblijnem. Niektóre znachodzą się rzeczywiście w tekstach, tak jak one do nas doszły, powstały zaś te sprzeczności wskutek ignorancyi lub niebaczności przepisywaczy; przyczem

często można łatwo wyśledzić genezę omyłki. W tekstach oryginalnych, wyszłych z rąk autorów świętych, nie może być sprzeczności rzeczywistych, przedmiotowych; gdyż z dwóch zdań sprzecznomównych jedno musi być koniecznie mylne, Pismo św. zaś, będąc dziełem prawdy nieomylnej, nie może obejmować żadnego zdania błędnego. Nieliczni teologowie, przyjmujący nienatchnione *obiter dicta* w Biblii, zgadzają się bez wahania na to, że w drobnych szczegółach obojętnych w stosunku do głównej treści opowiadania, autorowie święci — nie notując ich pod wpływem natchnienia — mogli się mylić i dozwolili tu i owdzie wkraść się nieznacznym usterkom. Lecz opinia ta, jakeśmy wyżej powiedzieli, jest nie do przyjęcia jako zupełnie obca tradycyjnej nauce Kościoła. Na innej przeto drodze należy szukać sposobu pogodzenia ustępów, wydających się niezgodnemi. Jeżeli w pewnych razach egzegetom nie udaje się usunąć wszelkich trudności, jeżeli nie zdołają dać rozwiązania wystarczającego, może to pochodzić stąd, że nam nie jest znana jakaś okoliczność dziejowa, lub wreszcie jakaśkolwiek nie dająca się dostrzedz przyczyna; byłoby zaś w najwyższym stopniu nielogicznem podawać dlatego w wątpliwość dogmat natchnienia; bo kiedy fakt jakiś stwierdzony zostaje za pomocą właściwych dowodów, trudność nawet niedająca się usunąć nie może zachwiać jego pewnością.

W powyższym przedmiocie warto się radzić następujących autorów: Franzelin, *Tractatus de divinis Scripturis*, the ses. I, II, III, IV. — Bonfrère, *Praeloquia* cap. VIII, sect. 3—6. — Schmid, *De Inspirationis Bibliorum vi et ratione*, lib. I, II, VI. — Th. Lamy, *Introductio in S. Scripturam*, t. I. cap. II. — Vigouroux, *Manuel Biblique*, t. I Introd. gén. chap. I. — Glaire, *Introduction á l'étude de l'Ecriture...* t. I. — Crets, *De divina Bibliorum inspiratione* p. 48, 49. *X. L. P.*

PISMO ŚWIĘTE. *(Stanowisko P'a św. w religii).* Nowatorowie XVI wieku jako zasadę swej nauki kładą twierdzenie, że Biblia, jedynie przyjmowana w rozumieniu prywatnem każdego po szczególe wierzącego czytelnika, jest całkowitem źródłem i wyłącznym organem prawdy, objawionej przez Boga ku ludzkiemu zbawieniu. Nie przyjmują oni w Kościele chrześcijańskim żadnej władzy ani powagi nauczającej (potestas magisterii): ich predykanci mają za zadanie dopomagać tylko wiernym (mniej uzdolnionym do rozumienia tekstu) przy odszukiwaniu w Biblii prawdziwego słowa Bożego; nie mają zaś prawa narzucać im własnego wykładu. Są oni mniej więcej w położeniu nauczyciela geometryi, który może i powinien wskazywać uczniom związek całego pasma twierdzeń i dowodzeń, ale nie ma prawa narzucać im płynących stąd wniosków, jeno o tyle o ile oni sami zdołają ująć i zrozumieć ich prawdę.

Katolicy przeciwnie oprócz słowa Bożego pisanego, zawartego w Biblii, przyjmują i uznają słowo Boże niepisane, złożone i zachowane w tradycyi apostolskiej; nadto wyznają oni, że ta tradycya jest organem nieomylnym, za pomocą którego Duch Św. zachowuje i przekazuje prawdziwe rozumienie słowa pisanego.

Uznawanie tej nieomylnej władzy nauczycielskiej, powołanej do przechowywania i tłómaczenia całego objawienia bożego, jest

z kolei dla katolików zasadniczą podwaliną ich wiary. Niema w tej zasadzie nic, coby obniżało wartość Biblii i należną jej cześć. Przeciwnie godność słowa pisanego jest zabezpieczona od wszelkiej napaści, ponieważ władza naczelna i nieomylna czuwa nad nienaruszalnością i wiernem tłómaczeniem tegoż słowa. Zasada protestancka, pozostawiając Biblię i rozumienie jej prawdziwego sensu wszelkiego rodzaju swawoli i przywidzeniom jednostek, sprowadza, jako nieuniknione następstwo, poniżenie i poniewierkę Ksiąg świętych. Praktyka, niestety, aż nazbyt potwierdza to, co logika nakazywała przewidywać. Biblia w rękach uczonych protestanckich zepchnięta została rzeczywiście na stanowisko dzieła czysto ludzkiego, i każdy z całą swobodą upatruje błąd we wszystkiem, co nie daje się przystosować do coraz nowych prądów brodzącej po manowcach krytyki.

Wedle nauki katolickiej, Pismo św. spełnia podwójną rolę w sprawie zbawienia: naprzód dostarcza treści do racyonalnego udowodnienia, że istnieje i posiada właściwe sobie prerogatywy nauczycielstwo kościelne; powtóre jest ono w rękach Kościoła skarbem świętym, z którego tenże czerpie przeważną część prawd objawionych, stanowiących przedmiot jego nauczania. Wyposażony w tem nauczaniu darem nieomylności, Kościół ma wszelką pewność, że nie nadweręży w niczem bogactw, jakie czerpie z tego nad wszelką miarę cennego skarbu.

Wszyscy się zgadzają, że Biblia zawiera w samej rzeczy prawie wszystko, co Duch Św. objawił ludziom, aby ich poprowadzić do ich celu ostatecznego; lecz podczas kiedy sekty protestanckie chcą, aby Biblia tłómaczyła sama siebie, katolicy utrzymują, że prawdy w niej zawarte podawać wiernym powinna nieomylna powaga Kościoła.

Pozostaje nam wyjaśnić pokrótce pierwszą wyżej zaznaczoną rolę, przyznawaną Pismu św. Apologetyka chrześcijańska rozpoczyna się od ustalenia, z wszelką jakiej wymagać można pewnością, autentyczności, tożsamości i prawdomówności naszych Ksiąg świętych, w których się zawiera szereg faktów i główne przepowiednie, dotyczące Messyasza i jego dzieła. Ta wstępna praca jest nieodzowną, by mieć prawo opierać się na wiadomościach, podawanych przez te Księgi święte. Ściśle biorąc, same Ewangelie mogą wystarczyć odnośnie do założonego celu; ale dowodność chrześcijańska i katolicka nabiera całkowitej pełności, kiedy dodamy Dzieje Apostolskie, Pentateuch i Księgi Proroków, których przepowiednie opisały z całą dokładnością rysy Messyasza i Jego królestwa.

Załatwiwszy się z tym punktem naukowym, można z całą pewnością przystępować do badania faktów, zawartych w tych pismach, których wiarogodność posiada odtąd wszelką rękojmię. Na pierwsze miejsce występują fakta opowiedziane w czterech Ewangeliach. Księgi te obejmują opowiedzianą przez współczesnych historyę człowieka niezwykłego, który się mieni Synem Bożym, posłanym przez Ojca niebieskiego dla nauczania ludzi drogi do zbawienia wiecznego. Człowiek ten udowadnia swe boskie posłannictwo za pomocą środków niezbitych: zdumiewających cudów przez siebie dokonanych i proroctw jasno wygłoszonych i stwierdzonych przez późniejsze wydarzenia. Urzeczywistnia nadto i sprawdza na swej osobie i w swych czynach wszystkie warunki, wszystkie

szczegóły, nawet najdrobniejsze, jakiemi prorocy opisali na wiele wieków naprzód wielkiego Wyzwoliciela, króla duchowego, nauczyciela zesłanego z nieba, Messyasza wreszcie, który ma odrodzić świat i powołać wszystkie narody do poznania i czci Boga prawdziwego. Jeśli posłannictwo Jezusa jest boskie, boskiem też będzie Jego dzieło, dokonane w moc tego posłannictwa. Jezus też, ujawniwszy i udowodniwszy w ten sposób swe posłannictwo, wymaga wiary zupełnej i uległości bezwarunkowej względem wszystkich nauk pod warunkiem wiecznego szczęścia lub potępienia. *Bóg*, mówi On, *posłał Syna swojego na świat, nie aby sądził świat; ale iżby świat był zbawion przezeń. Kto wierzy weń, nie bywa sądzon: a kto nie wierzy, już osądzony jest: iż nie wierzy w imię jednorodzonego Syna bożego* (Jan III, 17, 18). Zpośród uczniów, którzy idą za nim, wybiera dwunastu, których nazywa apostołami, czyli wysłańcami. Tym wybrańcom powierzył zadanie prowadzenia dalej i krzewienia swego dzieła po przez czasy i przestrzenie. *Jako mię posłał Ojciec i ja was posyłam. Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi: idąc tedy na wszystek świat, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, nauczając je chować wszystko, com wam kolwiek przykazał, a oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata. Kto uwierzy i ochrzci się, zbawion będzie, a kto nie uwierzy będzie potępion* (Jan XX, 21. Mat. XXVIII, 18, 20. Mar. XVI, 16).

Ale, jak on sam jest najwyższym niewidomym pasterzem mistycznej trzody wiernych, tak również chce, aby trzodę tę wciąż prowadził i karmił jeden najwyższy pasterz widzialny, któremu by inni pasterze byli podwładni. Dlatego to z pomiędzy dwunastu wybiera Symona i nadaje mu symboliczne imię Piotra. Pobudziwszy tego uprzywilejowanego apostoła do dania świetnego świadectwa swemu Bóstwu, Zbawiciel powiada: *błogosławionyś jest Symonie Bariona, bo ciało i krew nie objawiła tobie, ale Ojciec mój, który jest w niebiesiech. A ja tobie powiadam: iżeś ty jest opoka; a na tej opoce zbuduję Kościół mój: a bramy piekielne nie zwyciężą go. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego. A cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związano i w niebiesiech; a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązano i w niebiesiech* (Mat. XVI, 17—19).

W ten uroczysty sposób przyobiecana Piotrowi najwyższa władza, została mu faktycznie nadana przez Mistrza, gdy ten po zmartwychwstaniu miał wrócić do Ojca i powierzyć zarząd swego Kościoła ludziom przez siebie urobionym. Cudowny połów, symbol płodności Kościoła, ujawnił siedmiu apostołom obecność Mistrza. Na Jego wezwanie przyjmują oni wraz z Nim posiłek. Poczem Jezus, zwracając się do samego tylko Piotra, mówi: *Symonie Janów, miłujesz mię więcej niźli ci? Panie*, odpowiada ten, *ty wiesz, że cię miłuję. Paś baranki moje*, mówi na to Zbawiciel. Potem powtórnie: *Symonie Janów, miłujesz mię?* I znowu odpowiedź: *Panie ty wiesz, że cię miłuję. — Paś baranki moje.* Na trzecie takież pytanie Piotr się niepokoi: *Panie*, woła, *ty wszystko wiesz: ty wiesz, że cię miłuję.* Jezus zaś odpowiada tym razem: *paś owce moje.* Piotr i mający za nim iść następcy (gdyż Kościół Chrystusowy ma trwać nienaruszenie i nieustannie aż do końca świata) zostali przeto ustanowieni pasterzami całej trzody wiernej; owóż, pierwszą powinnością pasterza

jest dostarczać swojej trzodzie zdrowego pokarmu; tym zaś pokarmem dla trzody Chrystusa jest nauka jej założyciela, czysta i nieskażona. Ustanawiając Piotra pasterzem swej trzody, Chrystus obdarzył go władzą nieomylnego nauczycielstwa, które musi obejmować całą naukę objawioną i trwać aż do skończenia wieków. Porównanie wyżej przytoczonych tekstów z tym, który nas w tej chwili zajmuje, czyni ten wniosek oczywistym.

Wykład autentyczny słowa Bożego pisanego jest bez zaprzeczenia jednym z najdonioślejszych przedmiotów tego nauczycielstwa. Jakoż zaledwie apostołowie odebrali Ducha Św. w Pięćdziesiątnicę, widzimy, że Piotr zastosowywa swą władzę nauczycielską, tłómacząc różne ustępy Pisma i wyciągając z nich dowody na poparcie prawdy którą żydom wygłosił. Inni apostołowie idą tąż samą drogą od pierwszej chwili publicznego nauczania; a po nich pasterze i doktorowie Kościoła ustawicznie podają wiernym jako podstawę wiary tradycyjne rozumienie Pisma św. takie, jakie im przekazało nieomylne nauczycielstwo.

Ale, lubo obficie czerpią z tego płodnego źródła objawienia, to jednak za środek ustanowiony przez Syna Bożego do rozniecania wiary w duszach podają zawsze nauczanie ustne, wierni tej wielkiej zasadzie apostoła: *jakoż uwierzą temu, którego nie słyszeli? A jako usłyszą oprócz przepowiadającego? A jako będą przepowiadać, jeźliby nie byli posłani?... Wiara tedy z słuchania a słuchanie przez słowa Chrystusowe* (Rzym. X, 14—17). Nowy Testament nie był jeszcze napisany, kiedy już nauczanie ustne apostołów i ich uczniów dało początek kwitnącym drużynom chrześcijańskim po całym ówczesnym świecie cywilizowanym. A w ciągu następnych wieków całe narody powołane zostały do wiary wtenczas, kiedy słowo Boże pisane nie mogło nawet jeszcze być przełożone na ich nieokrzesane języki. Jest więc rzeczą udowodnioną, że jeśli Biblia jest skarbem boskim, w którym Wszechmocnemu podobało się złożyć przeważną część słowa objawionego, to zarazem chciał On, aby słowo to ku zbawieniu świata głoszono (wedle świadectwa samejże Biblii) mocą nieomylnego nauczycielstwa, właściwego pasterzom Kościoła.

(Prw. Franzelin, *Tractatus de Traditione*, Theses IV et V).

X. L. P.

PISMO ŚWIĘTE. *(Wykład P'a św.).* Powierzając swemu Kościołowi depozyt Pisma św., nie chciał Bóg, by ono w rękach pasterzy i wiernych było księgą zamkniętą, lecz wyposażył tenże Kościół w nieomylne nauczycielstwo, dające możność tłómaczenia, jaki jest sens jego słowa pisanego. To posłannictwo zostało uroczyście orzeczone przez Koncylium Trydenckie i Watykańskie: *Sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum:* „Święty Kościół, matka nasza, do którego należy rozstrzygać o prawdziwym sensie i wykładzie Pisma św." (Trid. Sess. IV et Vatic. Sess. III, cap. 2).

Nowatorowie XVI wieku nie chcą przyznać tego prawa Kościołowi nauczającemu, a przyznają je natomiast każdemu z osobna członkowi Kościoła wierzącego. Biblia objaśniona wedle rozumienia osobistego każdego poszczególe wierzącego — oto dla nich wyłączna zasada wiary. Aby usprawiedliwić ten podstawowy do-

gmat swej doktryny, jedni utrzymują, że Biblia tłómaczy się sama przez się tak, iż nie potrzebuje tłómacza, inni twierdzą, że Duch św. sam się podejmuje objaśniać swe słowo przez światło wewnętrzne, jakie roztacza w umysłach i przez namaszczenie niebieskie, którego udziela sercom.

Nie trudno dostrzedz, po której stronie znajduje się prawda.

Zaznaczmy naprzód, że Biblia potrzebuje wykładu. Dla przekonania się o tem, dwie drogi stoją przed nami otworem. Pierwszą jest zbadanie samychże Ksiąg świętych. Wystarcza przeczytać kilka kart, by się przekonać o licznych trudnościach w zrozumieniu tekstu. I czyż może być inaczej? Te księgi dotykają przedmiotów, wychodzących po za obrąb pojętności ludzkiej; napisane zostały w językach obcych, znanych nielicznym zaledwie uczonym; przekłady, jakich dokonano, w wielu razach dają się zrozumieć, tylko przez porównanie z oryginałem, od którego pochodzą; wreszcie te księgi sporządzone zostały w odległych od nas epokach i w okolicznościach, z których wiele rzeczy pozostanie dla nas na zawsze tajemnicą. Drugą drogą, prowadzącą do tegoż przekonania, jest fakt, dający się widzieć u naszych przeciwników. Panuje śród nich zdumiewająca rozmaitość różniących się między sobą tłómaczeń, jakie oni nadają najważniejszym ustępom Biblii: ta rozmaitość byłaby niemożliwa, gdyby Biblia była jasna i zrozumiała dla najprostszych umysłów.

Biblia tedy nie może się obyć bez tłómacza. Skądinąd nie można zgodzić się na to, aby Duch Św. był tym tłómaczem, udzielającym swego światła każdemu pojedynczo wiernemu. Gdyby bowiem tak było, nie nasuwałby odnośnie do tego samego ustępu każdemu z wiernych odmiennego i sprzecznego sensu, jak to widzimy że się dzieje w umysłach naszych braci, oderwanych od jedności wiary. Gdzie więc znaleźć tłómacza dostatecznie wykwalifikowanego, by zdołał pogodzić tę osobliwą rozmaitość i postawić swój wykład jako podstawę i regułę wiary? Tym tłómaczem może być w rzeczywistości z powagą stanowczą tylko Bóg sam; bo skoro on sam zna doskonale wszystko, co oznacza jego słowo, on jedynie może nam objawić jego znaczenie w sposób nieomylny. Zamiast mówić bezpośrednio do każdego z wiernych, wybrał sobie organ żyjący, któremu nadał przywilej nieomylności. Tym organem jest Kościół nauczający. Do niego to Mistrz powiedział: *idąc nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, nauczając je chować wszystko, com wam kolwiek przykazał: a oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata.*

To nauczycielstwo, rzecz oczywista, jest powszechne, rozciąga się do całego słowa bożego pisanego i niepisanego: Kościół nauczający ma za zadanie tłómaczyć jego znaczenie prawdziwe i wymagać by się tegoż trzymano. Najdawniejsi Ojcowie Kościoła uznawali i głosili to posłannictwo jego. Św. Ireneusz mówi: „dzięki następstwu biskupów, prawowicie w różnych Kościołach ustanowionych, doszły do nas wiernie przechowane: całkowite używanie Ksiąg świętych... ich czytanie bez usterek i właściwe tłómaczenie sensu Pisma *(secundum Scripituras exposition legitima)*“ (Haer. IV, 33, 8). Tertulian: „Nie należy przeto uciekać się do Pisma i wszczynać walki na gruncie tegoż... Sam porządek rzeczy wymagał aby zbadano naprzód... do kogo należy wiara sama; czyjem jest Pismo;

przez kogo, od kogo, kiedy i komu powierzona została nauka, która czyni chrześcijan. Gdyż gdzie się okaże prawda w nauczaniu i w wierze chrześciańskiej, tam też się znajdzie prawda Pisma i tłómaczeń i wszystkich podań chrześcijańskich.“ (Praescrip. 18). Owóż na innem miejscu (n. 20, 21) Tertullian wykazuje, iż prawdy nauki chrześciańskiej należy szukać u biskupów, którzy są prawowitymi następcami biskupów, ustanowionych przez apostołów. Klemens Aleksandryjski: „Wszystko jest w ręku tych, którzy mają rozumienie; to jest tych; którzy przechowują tłómaczenie Pisma, wyjaśnione przez samego Pana, pojmując takowe wedle prawidła Kościoła.“ (Strom. VI, p. 676).

Przyznając w taki sposób Kościołowi prawo tłómaczenia autentycznego Ksiąg świętych, Ojcowie i Doktorowie nie zamierzają stawiać Kościoła wyżej ponad Pismo; nie chcą przenosić, że użyję wyrażenia protestanckiego, słowa ludzkiego nad słowo boże. Ta ich nauka, przeciwnie, poddaje Kościół Pismu św., ponieważ ono stanowi dyrektywę w kwestyach wiary, przez Kościół strzeżonej; lecz stawia ona Kościół przez nieomylne rozumienie i tłómaczenie Pisma św. ponad zawodne, mylne, rozumienie i tłómaczenie słowa Bożego ze strony poszczególnych umysłów każdego z wiernych. Zresztą, któż nie widzi, że gdyby zarzut protestantów miał jakiekolwiek znaczenie, ostrze tegoż zwróciłoby się przeciwko własnej ich piersi? Przyznając bowiem jednostkom prawo tłómaczenia Biblii, kładą ponad Pismo każdego najprostszego i najbardziej nieświadomego z pośród wiernych, tłómaczącego na własną rękę tekst biblijny.

Niemasz więcej siły i w tym drugim argumencie, jaki spotykamy pod piórem protestantów. Popełniacie, mówią oni, w swym systemie ten błąd dyalektyczny, który się nazywa błędnem kołem (petitio principii albo circulus vitiosus). Utrzymujecie, że prawdziwy sens Pisma świętego może wam być znany z całą pewnością jedynie przez nauczycielstwo kościelne; a sam fakt, że istnieje takie nauczycielstwo, znany wam jest jedynie z Biblii. Skoro zaś tak jest, to myśl, zawarta w Piśmie świętem, która wedle was nie jest pewną bez orzeczenia nauczycielskiego, nie może wam objaśniać, ani uzasadniać tego nauczycielstwa, ani tem samem dozwala wam opierać cośkolwiek na tej powadze. Z tego zaś wynika, że zarówno teorya nauczycielstwa w Kościele, jak i prawdziwy sens Biblii pozostaną dla was na zawsze dwiema zagadkami; jesteście skazani na zamknięcie się — logicznie nieuniknione — w sceptycyzmie bez wyjścia odnośnie do samych już podstaw wyznawanej przez was nauki.

Cały zarzut spoczywa na pomieszaniu pojęć. Byłoby istotnie błędne koło w nauce katolickiej, gdyby poza niezawodnem tłómaczeniem magisteryalnem nie można było z dostateczną pewnością poznać sensu żadnego tekstu biblijnego; niema zaś żadnego błędu logicznego, jeśli samo zastosowanie racyonalnej hermeneutyki wystarcza do odnalezienia prawdziwego sensu pewnych ustępów w Piśmie św., z których wywodzą się fakt i prerogatywy nauczycielstwa w Kościele. Owóż takim właśnie jest sposób dowodzenia katolickiego. Uważając Biblię przedewszystkiem jako zabytek historyczny o niezaprzeczonej wiarogodności i rozczytując się w niej, znajdujemy tam pewną ilość ustępów, które, w całości wzięte, wykazują jasno, że *a)* Jezus został posłany od Boga i że tem samem Jego dzieło jest Boże; *b)* że ustanowił On Kościół czyli zgromadzenie wiernych i w tem

zebraniu ciało pasterskie, podwładne naczelnemu przewodnikowi; *c)* że dał tym pasterzom misyę i władzę nauczania w sposób nieomylny wszystkich prawd, objawionych ku zbawieniu wiecznemu. W stosunku do protestantów system ten powinienby mieć jeszcze większe znaczenie; przypuszczają oni bowiem *a priori*, że Biblia, obejmująca tylko co wzmiankowane ustępy, jest natchnionem słowem Bożem. Co do katolików, to przyjmują oni natchnienie wszystkich Ksiąg świętych na mocy świadectwa bożego, jakiego im dostarcza tradycya apostolska, przekazana przez nieomylne nauczycielstwo Kościoła. Nakoniec z tegoż źródła czerpią katolicy nieomylny wykład tekstu natchnionego. Ustępy biblijne, których świadectwo czysto faktyczne, dziejowe, (niezależne od ich natchnienia) posłużyło do udowodnienia nieomylnego nauczycielstwa, mogą z kolei być objaśniane, wykładane mocą tegoż nauczycielstwa o tyle, o ile są i one także słowem Boga, za takie podawanem przez Kościół. To tłómaczenie, stwierdzając wykład i rozumienie, zdobyte już na drodze wyrozumowanej hermeneutyki, wyciska na nich pieczęć niewątpliwej, nieomylnej prawdy.

Ale spodoba się może komu powiedzieć: jeśli Kościołowi przyznajecie prawo tłómaczenia Biblii, czem się dzieje, że i u was pojedynczy doktorowie puszczają się na objaśnianie Ksiąg świętych, i że ich wykłady są nie mniej różne między sobą, jak u protestantów? Odpowiadamy, że jeśli Kościół zachował dla siebie tylko *doktrynalny* wykład Biblii, to dozwala uczonym na objaśnianie *egzegetyczne* wszystkich tekstów, których rozumienia Kościół nie oznaczył stanowczo... W tej sferze dość miejsca dla swobodnej pracy egzegetów, byle tylko nie przekraczali granic tłómaczenia doktrynalnego i poddawali wszystkie swe poglądy osobiste pod kontrolę najwyższą nauczającej władzy Kościoła.

Wykład doktrynalny Pisma św. odbywa się w Kościele dwojakim sposobem: przez autentyczne określenie i przez zwykłe a zarazem powszechne nauczanie, ujawniające się w jednomyślnej zgodzie Ojców. Podług tej zasady Koncylium Trydenckie sformułowało prawidła i wskazówki do tradycyjnego wykładu (w dekrecie o wydaniu i używaniu Pisma św.). Oto jego brzmienie: „Następnie, dla okiełznania umysłów swawolnych, Koncylium stanowi, by nikt, polegając na własnej roztropności, nie śmiał w kwestyach wiary i obyczajów, służących do rozrostu nauki chrześciańskiej, wypaczając sens Pisma św. podług swego przywidzenia, tłómaczyć je (Pismo) wbrew rozumieniu, jakie przyjmował i przyjmuje Kościół św., matka nasza, do którego należy sądzić o prawdziwem rozumieniu i prawdziwym wykładzie Pisma św., lub też wbrew jednomyślnej zgodzie Ojców; choćby nawet tego rodzaju tłómaczenia nie miały być nigdy ogłaszane. Wszyscy zaś, którzyby czynili naprzekor (niniejszemu zakazowi), mają być wskazani przez biskupów i dotknięci karami określonemi przez prawo“ (Sess. IV). To prawidło, jak je wyjaśnił Sobór Watykański, nie jest litylko negatywne, ale zarazem i pozytywne; to jest, że wkłada ono na tłómaczów obowiązek trzymania się w wykładzie Pisma św. rozumienia Kościoła i Ojców. (Por. Konc. Wat. Konst. *Dei Filius*, rozdz. II). Spróbujmy wykazać całą rozciągłość tego dekretu.

Przedewszystkiem co rozumieć należy przez te słowa: sens przyjęty przez Kościół? Podług wszystkich teologów, którzy komentowali ten dekret, rozumieć należy sens wyraźnie określony przez Kościół nauczający, to jest przez Najwyższego Pasterza przemawiającego *ex cathedra*, lub też przez Koncylium, będące z nim w jedności, czy ono będzie ekumeniczne, czy partykularne, byle w tym ostatnim wypadku jego powaga została zaakceptowana przez cały Kościół: tak się miało np. z drugiem Koncylium Arauzykańskiem (Orange). Godny zaznaczenia przykład określenia pierwszego sposobu, stanowiło potępienie komentarza doktora Isenbiehl'a na proroctwo o Emanuelu. Przez Brewe z dnia 20 września 1779 r. papież Pius VI potępił uroczyście wykład tego autora. Co do drugiej formy określenia przykładów jest poddostatkiem. Poprzestańmy na przytoczeniu kanonów Koncylium Trydenckiego, określających sens i myśl słów Chrystusa, które wykazują konieczność chrztu i władzę kapłanów w Sakramencie Pokuty.

Papież i Koncylia dwojako mogą określać sens danego tekstu: wprost lub ubocznie; wprost, kiedy ze stanowczością, nie dopuszczającą dyskusyi, formalnie orzekają znaczenie tego lub innego tekstu, albo też potępiają inaczej rozumiejących; ubocznie, kiedy z pewnego ustępu wyprowadzają dowód na poparcie prawdy przez siebie zdefiniowanej. Ten sposób uboczny wystarcza do wskazania z całą pewnością znaczenia, przyjętego przez Kościół. W rzeczy samej, mówi Patrizi, ile razy papieże „w formie stanowczej podają dogmat, nie występują z nim, jako z czemś nowem; lecz wywodzą go to z Pisma św. to z podaniowego nauczania Ojców; aby się więc odnośnie do pierwszego źródła nie mylili (Papieże lub Koncylia), muszą być koniecznie pewni znaczenia słów przytaczanych. Dlatego to, kiedy przy potwierdzaniu określonego przez siebie dogmatu powołują się na świadectwa, wzięte z autorów świętych, albo kiedy orzekają, że ten lub ów dogmat może być udowodniony przez te lub owe świadectwa, czynią toż samo, jak gdyby dawali wyraźne określenie sensu rzeczonych świadectw" *(De interpret. Script.*, t. I, p. 62). Niekiedy Papieże i Koncylia używają słów Pisma św. dla wyrażenia własnych swych myśli. W tym wypadku sens, jaki im nadają, może być tylko *przystosowany (accommodatitius);* skutkiem tego też, nie można zeń nic wyprowadzać na rzecz określenia sensu literalnego. Innym razem posługują się tekstami biblijnymi nie dla ich wytłómaczenia autentycznego, lecz na sposób kaznodziei, by na nich osnuć naukę dogmatyczną lub moralną. Naówczas objaśnienia ich mają takąż samą wartość, jak u Ojców, przemawiających, jako uczeni prywatni, albo jak u zwykłych tłómaczy katolickich. Ilość tekstów, których sens został przez Kościół wprost określony, jest stosunkowo bardzo mała. Nierównie więcej jest takich, które były przedmiotem określenia ubocznego, pośredniego.

Drugiem prawidłem, postawionem przez Koncylium Trydenckie, jest jednomyślna zgoda Ojców. Przez wyraz *Ojcowie*, rozumieć należy nie wszystkich pisarzy kościelnych, nie wszystkich nawet Świętych, których Kościół uznał uroczyście za swych doktorów; lecz tych, którzy przez swą wiedzę, świętość i dawność, zyskali sobie w Kościele ten specyalny tytuł. Liczba ich jest znaczna: stanowią oni w Kościele jaśniejący blaskiem łańcuch, którego ogniwa

ciągną się od I-go aż do XII wieku, poczynający się od Klemensa Rzymskiego a zamykający się na św. Bernardzie. Aby jednak, wedle brzmienia dekretu synodalnego, być obowiązanym do trzymania się ich wykładu Biblii, potrzeba, by z ich strony zachodziła *zgoda* w przyjęciu jednego i tegoż samego sensu, i aby ta zgoda była *jednomyślna*. Zgoda nie jest prostym przypadkowym zbiegiem jednakowego zapatrywania się na przedmiot, jaki Ojcowie poczytują za otwarty dla swobodnego badania; jest to zejście się, spotkanie, formalna wspólność myśli w pewnem twierdzeniu, wyłączająca wszelką wątpliwość co do przyjętego sensu, oparta przytem na tradycyjnej myśli Kościoła, niezależnie od zasad i przepisów hermeneutycznych. I dlatego to baczyć należy starannie, czy Ojcowie ci swój sposób zapatrywania podają jako doktorowie i teologowie prywatni, czy też wyrażają je jako świadkowie przekazanej sobie kościelnej tradycyi. Tego rodzaju świadectwo, jeśli tylko wiernie oddaje tradycyę, będzie niechybnie jednomyślnem, ponieważ prawda jest jedna. Ta jednomyślność, wymagana przez Koncylium Trydenckie, nie ma być matematyczną i bezwzględną: dość by była *moralną* i *względną*. Oto jak odnośne słowa Soboru tłómaczy profesor Rzymski, Ubaldi (Introd. in S. Script., t. III, p. 267 et 268): „Zachodzi jednomyślność moralna we właściwem znaczeniu, kiedy znaczna i znakomitsza część Ojców, wziętych we wszystkich epokach, zgadza się na pewnym punkcie. Powtóre Ojcowie, nawet w małej liczbie, mogą niekiedy stanowić jednomyślność moralną w sposób *domniemany* i, że tak powiem, *wirtualny*, kiedy ze swej strony zgodnie podają i wbijają niejako w umysł czytelnika absolutnie i stanowczo pewien wykład, podczas gdy inni, współcześni, lub późniejsi, nie oponują temu tłómaczeniu; gdyż wtenczas pierwsi, wedle domniemania, wyrażają myśl Kościoła, drudzy zaś wyrażają się w ten sposób, iż można domyślać się ich zgody z tamtymi, lubo nie mieli sposobności wyrażenia zewnętrznie własnego zdania.“ Ilekroć zgoda Ojców nie ma tego podwójnego charakteru: twierdzenia doktrynalnego tudzież jednomyślności moralnej i względnej tylko co wyjaśnionej, ale kiedy Ojcowie wykładają tylko swoją opinią egzegetyczną, albo kiedy pewna ich część wypowiada się za jednym sensem, druga obstaje przy innym, żadne prawo Kościoła nie znagla tłómacza do trzymania się sensu oznaczonego.

Pozostaje nam rozejrzeć się w najdrażliwszym punkcie dekretu Trydenckiego, mianowicie w dokładnem oznaczeniu tego, co w Piśmie św. stanowi przedmiot tegoż dekretu.

Samo Koncylium ogranicza zastosowanie podanego przez się podwójnego prawidła wykładu *do rzeczy wiary i moralności, służących ku rozrostowi nauki chrześciańskiej*. Do rzeczy zaś tych należą ustępy Pisma św., tyczące się wiary lub obyczajów i stanowiące podwójny przedmiot nauki objawionej, a przez to służącej do dźwignięcia i utrwalenia duchowej budowli tej nauki. Należy więc z liczby przedmiotów, podlegających temu dekretowi, wyłączyć te miejsca Pisma św., w których jest mowa o rzeczach obcych dogmatowi lub obyczajom, jakiemi są np. historya, geografia, wiadomości przyrodnicze i t. d., odnośnie do których, jak mówią Patrizi i Ubaldi: „Kościół nie zwykł wypowiadać swego zdania. W tych materyach Ojcowie Kościoła nie są świadkami tradycyi, a tem samem

ich powaga ma tyle wartości, ile jej mają argumenta, któremi popierają swój wykład.“ Oto jest, zdaje się, dostatecznie określony przedmiot prawa soborowego: jest nim tłómaczenie miejsc doktrynalnych Biblii. Ale jakże odróżnić miejsca doktrynalne od niedoktrynalnych? Trudność rozpoczyna się z chwilą rozgraniczenia, gdzie mianowicie dwie te kategorye się stykają i na pozór wzajem ze sobą zlewają. Próbowano różnych formuł dla rozklasyfikowania obu rodzajów miejsc biblijnych. Najdokładniejszą z nich, przyjętą powszechnie przez teologów, jest następująca: miejsca doktrynalne są te, które wyrażają naukę dogmatyczną, albo które dotyczą wprost nauki objawionej. Należy zauważyć, że charakter doktrynalny całego jakiegoś ustępu nie ściąga się koniecznie do wszystkich jego pojedynczych szczegółów. Jeśli te szczegóły same przez się obce są nauce objawionej, nie podpadają pod treść dekretu synodalnego. Naprzykład: uzdrowienie paralityka, dokonane przez Zbawiciela dla udowodnienia, że ma prawo odpuszczania grzechów, jest oczywiście faktem dogmatycznym; lecz sposób, w jaki tragarzom udało się umieścić chorego u stóp Chrystusa, jest okolicznością zupełnie obojętną dla nauki objawionej. Tak samo nie zdaje się, by całe to opowiadanie należało zaliczać do rzędu miejsc doktrynalnych dlatego tylko, że w niem jest wzmianka o nadprzyrodzonej interwencyi Boga. Św. Tomasz wyłącza formalnie z kategoryi tekstów doktrynalnych te, które nam opisują sposób i porządek stworzenia; w działaniu bożem, które się przedstawiło w tej lub owej postaci i w ten lub ów sposób, upatruje on tylko pośredni związek z nauką wiary. (In 2 Sent. 12, 2 in corp.).

Wedle tego, cośmy widzieli, Kościół, w swoim dekrecie o tłómaczeniu Biblii, wyraża swe prawo do wykładu tylko odnośnie do tekstów doktrynalnych. Na Koncylium Watykańskiem, kiedy chodziło o wznowienie i autentyczne wyjaśnienie tego dekretu, jeden z biskupów zaproponował usunięcie ograniczenia: *in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium.* Mimo talentu, z jakim prałat ten rozwinął argumenty za rzeczonem usunięciem, odnośny referent synodalny wyraził zdanie, że poza obrębem treści doktrynalnej należy pozostawić zupełną swobodę tłómaczeniom, nie dotykającym dogmatu natchnienia. Koncylium, stając po stronie tego zdania, utrzymało klauzulę ograniczającą. Wierny tej zasadzie, Kościół św. nigdy nie określił znaczenia tekstu, obojętnego dla nauki objawionej; i nie jest rzeczą prawdopodobną, by to kiedykolwiek miał uczynić. Mógłby to jednak, powiadają niektórzy teologowie, uczynić, ponieważ wszelka prawda, wypowiedziana w Piśmie św., będąc słowem Bożem, stanowi część materyalnego przedmiotu wiary i jako taka wchodzi w zakres nieomylnego nauczycielstwa Kościoła. (Por. *Acta et decr. Conc. recens.* Collect. Lac., VII. c. 240; i Cornely, *Intruduct. in V. T. libros sacros, p. 591).*

Tak pojęte prawidło wykładu tekstów Pisma św. ma podwójną zaletę: że chroni prawdziwą myśl nauki objawionej od wszelkiej skazy i że pozostawia tłómaczom całą swobodę, jakiej tylko mogą rozsądnie wymagać. Ujawnia ono jeszcze raz tę wysoką mądrość, która się unosi ponad wszystkimi czynami naczelnej Władzy kościelnej.

Rzeczone prawidło było jednak przedmiotem zaciętych napaści. Pod naciskiem tego tyrańskiego prawidła—mówią nasi przeciwnicy—tłómacze, wierni Rzymowi, postawili się po za obrębem umiejętności egzegetycznej. Cała ich praca ograniczać się musi na zaregestrowaniu niewolniczem wykładów z góry określonych i na obronie tychże. Zapomocą kilku przebrzmiałych starych argumentów krytyka i nauka mogą sobie protestować: ich światło musi gasnąć pod osłoną powagi.

By odrazu uchwycić czczość tego zarzutu, zauważmy, że teksty, których sens został określony przez formalne orzeczenie Kościoła, albo przez jednomyślną zgodę Ojców, stanowią zaledwie małą cząstkę naszych Ksiąg św., i że teksty te należą właśnie do tych, których sens prawdziwy, określony „z góry," można z całą łatwością oznaczyć zapomocą dowodów, zaczerpniętych z tychże źródeł, z których brać zwykli nasi przeciwnicy. To też nie wahamy się powiedzieć, że niema ani jednego egzegety katolickiego, dla którego przyjęcie sensu określonego przez Kościół równałoby się ofierze z własnego zdania i skazaniu się na ślepe posłuszeństwo. Lecz, gdyby nawet tego rodzaju ofiara była kiedy potrzebna, to Kościół działałby mądrze, zmuszając do niej swe dziatki; działałby nierównie mądrzej, niż gdyby wyrocznie Boże wystawiał na niebezpieczeństwo wykładu błędnego, wyrocznie, które wypowiadają cenniejsze wierzenia Kościoła, których on jest nieomylnym stróżem.

Odnośnie do wszystkich tekstów obojętnych samych przez się dla dogmatyki i etyki, jakoteż wszystkich tekstów doktrynalnych, których sens nie został określony ani przez orzeczenie Kościoła, ani przez jednomyślną zgodę Ojców, tłómacz katolicki zachowuje zupełną swobodę. Rzecz oczywista, że ta swoboda nie jest tak nieograniczona, jakiej się domagają niewierzący: nasze wierzenia wkładają na nas, istotnie, pewne przepisy hermeneutyczne, z którymi się nie liczy niedowiarek. Ale te przepisy nie tylko nas nie krępują, lecz przeciwnie kierują naszemi krokami i nie pozwalają nam zbłąkać się w niesłychanie ciemnych niekiedy ścieżynach egzegezy. By się o tem przekonać, dość będzie zaznaczyć, czem się stały karty Biblii w rękach tych krytyków, wyjarzmionych z pod wszelkiej innej zasady przewodniej krom ich indywidualnego rozumu. Na wszystko się targnęli. Nic nie znalazło łaski w oczach tych rozpasanych nowożytnych Wandalów: ani najczcigodniejsze dogmaty chrześcijańskie, ani najczystsze zasady nauki obyczajów. Tajemnica Trójcy św., Bóstwo Jezusa Chrystusa, pochodzenie i skuteczność sakramentów, rzeczywista obecność w Eucharystyi, wysoka godność dziewictwa i t. d. wszystkie te prawdy, jasno wypowiedziane w Piśmie św., sponiewierane zostały przez krytykę bezbożną, która nie zna żadnego prawa ani żadnej miary.

Całkiem odmienne jest postępowanie egzegety katolickiego. Przeświadczony, że każdy tekst autentyczny w Biblii jest nieomylnem słowem Boga, nie przepomni nigdy o względach należnych wyrokom Bożym; cześć tę okaże on w staranności, jakiej dołoży, aby swój wykład pogodzić ze wszystkiemi prawidłami hermeneutyki kościelnej. Pierwszem z tych prawideł jest analogia wiary katolickiej. Ta sprawi, że egzegeta katolicki odrzuci wszelki sens, nie dający się

przystosować do ram tradycyjnej nauki kościelnej. Zważy następnie z pilnością nie mniejszą od przeciwników, czy jego wykład przystaje do *usus loquendi*, to jest do znaczenia słów i zwrotów używanych przez autora, którego tekst objaśnia; baczyć będzie czy zamierzone przezeń tłómaczenie pozostaje w zgodzie z miejscami równoległemi i ze wszystkimi szczegółami kontekstu. Rozumny tłómacz nie będzie polegał na własnem tylko zapatrywaniu; poszuka rady u poprzedników; będzie wolał pójść raczej za wielkimi mistrzami egzegezy katolickiej, niż za pretensyonalnymi nowatorami ze szkoły racyonalistowskiej. W każdym razie nie będzie ich bezwzględnie lekceważył, lecz przyjmie ich wnioski z ostrożnością. Z drugiej strony nie będzie się lękał nauki: zanotuje starannie jej wnioski, bacząc, co tam jest pewnego, a co prawdopodobnego. Jeśli mu nawet wiedza otworzy niekiedy nowe widnokręgi, nie ulęknie się przed ich zaznaczeniem; ale zanim przyjmie nowy wykład, nasuwający się dzięki zdobyczom umiejętności, dołoży naprzód starania, by się przekonać, czy jest on zgodny z tekstem świętym, rozsądnie pojmowanym.

Pytamy się teraz, czego się może obawiać egzegeta, postępujący drogą tak rozumnych zasad? Dopóki je będzie stosował z odpowiednią ostrożnością, utrzyma się na prostej drodze; a gdyby z niej kiedy zboczył, wnet by go na nią wprowadziła swobodna i uczciwa krytyka, która, byle ją stosować szczerze i uczciwie, sprowadza niechybnie tryumf prawdy. Niechaj też nikt nie mówi, że Kościół katolicki nie pozwala na swobodne rozstrząsanie wiary. Zarzut to bezzasadny: fakta co innego mówią.

Słyszę jednak, że przyciwnicy nasi zarzucają nam proces Galileusza. Tu przynajmniej, powiadają, Rzym zatamował swobodny bieg wiedzy ludzkiej! Wyznajemy otwarcie, że tym razem dwór Rzymski przekroczył zwykłą ostrożność, i że nie Kościół, który był i jest nieomylny, lecz sąd kościelny potępił, jako przeciwną Pismu św., opinię, którą później stwierdziła nauka. Ale tu, jak wszędzie indziej, należy powiedzieć, że wyjątek potwierdza ogólną zasadę i niema wcale powodu lękać się tego, że fakt podobny znajduje się w rocznikach rzymskich. (Patrz artykuł *Galileusz.*)

Literatura. *Cornely*, „Historica et critica introductio“ in V T. libros sacros, T. I, p. 586—593. — *Th. Lamy*, „Introductio in Sacram Scripturam“ (Ed. 3), T. I, p. 231—246. — *Patrizi*, „De interpr. Script. Sacr.“ T. I, p. 61—68.—*U. Ubaldi*, „Introd. in Sacr. Script“ T. III, p. 240—283. — *Ranolder*, „Hermeneutica Sacra“ p. 243—336. — *Franzelin*, „Tract. de div. Trad. Theses“ VII, X, XVIII.

I. Carluy.
X. L. P.

PISMO ŚWIĘTE. *(Używanie P'a św. w Kościele katolickim).* Przy czytaniu Ojców i dawnych Doktorów Kościoła, co nas przedewszystkiem w ich pismach uderza, to przeważna rola, jaką tam zajmuje Biblia. Większą część ich dzieł stanowią homilie na idące z kolei teksty Pisma św., a kiedy dla zwalczenia błędów heretyckich pisarze ci ogłaszają jaki traktat, dotyczący jakiegoś pojedyńczego dogmatu, rzadkością jest argument zaczerpnięty skądinąd, niż z Biblii. W pierwszych wiekach Kościoła ilekroć biskupi zabierają głos na zebraniach wiernych, by uczyć i budować swe dziatki, homilie ich mają za temat jakiś ustęp z Pisma św., z którym wiążą już to naukę

moralną, już wykład dogmatyczny. Co większa, aby ten ich rozbiór tekstu biblijnego więcej przyniósł korzyści, zalecają swym owieczkom uważne uprzednie odczytywanie tych miejsc Biblii, które mają stanowić przedmiot przemówienia pasterskiego. (*Por.* Chryzost. Hom. I in Mathaeum n 6). Lud wierny, pouczany w ten sposób przez pasterzy, nie mógł nie nabyć znajomości Pisma św. zarówno rozległej jak gruntownej.

Przez ciąg średnich wieków doktorowie scholastyczni, śród których pierwszorzędne miejsce zajmuje św. Tomasz z Akwinu, stworzyli, że się tak wyrażę, teologię; ujęli w naukowo uporządkowany całokształt różnorodne a pełne płodności wyjaśnienia, przekazane przez tradycyę katolicką a dotyczące prawd objawionych przez Boga. Odtąd, naturalnie, pasterze dusz przy nauczaniu wiernych użytkowali z opracowanych już całkowicie przewodników, jakie im były podane przez mistrzów wiedzy, i na miejsce homilii biblijnych, w znacznej przynajmniej mierze wprowadzali metodyczne wykłady dogmatów i zasad moralności.

Zresztą, nieco później wielki ruch klasyczny, znany pod nazwą *Odrodzenia*, wywierał na wymowę kościelną wpływ niezaprzeczony: sposób przedstawienia i ubiegania się okrasę literacką w wysłowieniu—względy prawie lekceważone przez Ojców Kościoła—stały się wszędzie przedmiotem troskliwości ze strony mówców kościelnych i nadały ich przemówieniom te pozory, jakich napróżno szukali byśmy u starożytnych. Nieraz forma literacka zajmowała miejsce poświęcane kiedyś poważnym orzeczeniom Pisma św. a nauczanie wiernych traciło właśnie na gruntowności, lubo zyskiwało na zewnętrznym blasku. Ten ujemny rezultat nie był jednak powszechnym. Pomimo największej siły prądu humanistycznego i wybujałości renesansu w wiekach XVI i XVII, co ambona katolicka miała najświetniejszego, wszystko to wyrosło nie na tle pogoni za klasyczną formą i czczą kunsztownością wysłowienia, lecz na gruncie Pisma świętego, z którego—niby z niewyczerpanego arsenału, brali potężne swe myśli, obrazy, porównania i argumenta tacy kaznodzieje jak Skarga, Bossuet, Bourdaloud i inni, a wiedzeni niekłamanym zapałem i gorliwością, porywali słuchaczów i pozostawili wiekopomne dzieła, wobec których bledną przed oczyma potomnych zaprawione Demostenesem czy Cyceronem wytworne w słowach, jałowe treścią i duchem, popisy.

To samo zupełnie da się powiedzieć i o kaznodziejstwie naszej epoki. Jego potęga i majestat pozostaje w prostym stosunku do pierwiastku biblijnego, jeżeli ten ostatni stanowi osnowę myśli i wysłowienia. Krasomówcy wykwintni, dbali o piękną formę, niebaczni na właściwe źródło i podstawę mównictwa kościelnego, połechcą chwilowo uszy obecnych; ale nie natchną, nie pociągną nikogo i wnet idą w zapomnienie.

Z powyższego okazuje się dostatecznie, że Kościół katolicki nauczanie swe opierał zawsze, tradycyjnie, na Piśmie św. Nie mógł on zapomnieć tych słów św. Pawła Apostoła: „wszelkie pismo od Boga natchnione jest pożyteczne ku nauczaniu, ku strofowaniu, ku naprawianiu, ku ćwiczeniu w sprawiedliwości.“ (II Tym., III, 17). Jakoż widzimy, że Kościół ujawniał najżywszą troskę o rozbudzenie w swych dziatkach zamiłowania i czci ku Księgom świętym i skutecznie zabiegał o krzewienie śród wiernych znajomości słowa Bożego.

Posłuchajmy św. Hieronima, kompetentnego tłómacza intencyi Kościoła św. w tym względzie. Pisząc do Eustochii, dziewicy, domaga się od niej takiej pilności w czytaniu i rozważaniu Pisma św., aby do snu się kładła z Biblią w ręku, i aby jej czoło, znużone czytaniem, pochylało się na karty ksiąg św. (Epist. 22. 17). Nie mniej nalegająco pisze do kapłana Nepocyana: „czytaj często Pismo Boże: co mówię? Niech księga święta nigdy z rąk twych nie wychodzi.“ Nareszcie w komentarzu na Izajasza mówi: „ktokolwiek nie zna Pisma, ten nie zna mocy i mądrości Bożej: nieznajomość Pisma jest nieznajomością Chrystusa.“ *(Prolog.* Migne. P. L. f. XXIV, col. 17).

Potrzebną jest znajomość Pisma św. przedewszystkiem kapłanom, aby za ich pośrednictwem zawarte w niem słowo Boże stawało się dostępnem ogółowi ludu wiernego, który nie ma możności oddawać się bezpośrednio studyom nad księgami natchnionemi. W tym celu władze kościelne pilnie zawsze baczyły, aby w zakładach wychowawczych dla kleru wykład Biblii zajmował przynależne mu miejsce, z drugiej zaś strony rzeczone władze chętnie popierały usiłowania tych, co idąc śladem Ojców, poświęcali swe zdolności i naukę na ogłaszanie komentarzy biblijnych. Dowodami najdonioślejszymi w tym przedmiocie są dekreta Soboru Trydenckiego, dotyczące publicznego wykładu Pisma św. Na sesyi piątej (cap. I de Ref.) Sobór wchodzi we wszystkie praktyczne szczegóły, zmierzające ku utrzymaniu prebend teologicznych, t. j. kapłana, zobowiązanego do wykładu Biblii. Ojcowie synodu nalegają, aby po wszystkich katedrach i kolegiatach istniały tego rodzaju posady kościelne; aby w miejscowościach mniej ważnych przynajmniej młodzi lewici mieli zapewniony wykład Pisma św.; wreszcie aby po opactwach i klasztorach katedra egzegezy biblijnej była zawsze zajęta. Nadto, przy omawianiu sprawy kaznodziejstwa na sesyi 24 (cap. de Reform.), Koncylium zaleca biskupom, aby nakazywali ludowi często wykładać Pismo święte i prawo Boże. Taż sama gorliwość o wykład Pisma św. widoczna jest w uchwałach wielu koncyliów prowincyonalnych, a szczególnie na koncylium Rzymskiem w r. 1725, odbytem pod prezydencyą Benedykta XIII. Tenże papież wydał odnośną encyklikę do biskupów włoskich.

W ostatnich wreszcie czasach Grzegórz XVI zaleca biskupom ścisłe przestrzeganie rozporządzeń, wydanych przez koncylium Trydenckie; winszuje tym, którzy się doń stosują, i oświadcza, że Stolica św. nie zaniecha nigdy popierania zabiegów pasterzy w tym kierunku. Powolni głosowi naczelnego Pasterza, biskupi i zwierzchnicy zakonów prześcigali się w gorliwości około zapewnienia swym podwładnym dobrego wykładu Biblii. W seminaryach studya biblijne zajmują pierwsze miejsce, a przy egzaminach kleru na aprobaty, ad beneficia etc. przedmiot ten obszernie bywa uwzględniany. Co niedziela po kościołach tłómaczy się ludowi Ewangelię z kolei przypadającą, a w Wielkim Poście rozważanie męki Pańskiej ma za podstawę odnośne ustępy Pisma św., tak Starego jak Nowego Przymierza. Macierzyńska czujność Kościoła zapewnia młodocianym umysłom w szkole chrześcijańskiej wykład historyi świętej, już-to z książki, już obrazowo zapomocą wizerunków, uprzytomniających różne wydarzenia, opowiedziane w Biblii. Częstokroć zresztą nau-

czanie to bywa uzupełniane czytaniem w rodzinnem kole obszerniejszych podręczników, streszczających księgi obu Testamentów.

Co wobec tego myśleć o oskarżeniach protestantów, że Kościół kryje przed wiernymi Biblię i jej znajomość robi monopolem kleru? Podług nich, aby zgodnie z wolą Bożą rozpowszechnić zbawienną znajomość Pisma św., wystarczało-by dać w ręce każdemu bez różnicy egzemplarz Biblii i zalecić: bierz i czytaj, a od nikogo nie przyjmuj tłómaczenia słowa bożego; słowo to winno samo siebie komentować, a każdy pojedynczy człowiek jest sam dla siebie tłómaczem nieomylnym. Znajdziesz tam wszystko, czego potrzeba do pozyskania zbawienia.

O ileż rozumniejsze jest postępowanie Kościoła, który, regulując mądrze czytelnictwo Ksiąg św., sam bierze na siebie obowiązek łamania chleba — słowa bożego — i podawania go dziatkom swym w sposób zapobiegający wszelkim niedogodnościom i niebezpieczeństwom, nieuniknionym tam, gdzie czytanie Biblii nie podlega żadnej kontroli, żadnemu kierunkowi, sprowadzającemu w sercach te skutki, jakich oczekuje Boski tego pokarmu Rozdawca!

Osobny artykuł tej książki traktuje o karności kościelnej co do czytania Biblii w językach narodowych. *J. Corluy.*

X. L. P.

PISMO ŚW. *(Czytanie P'a św. w języku narodowym).*—Pisarze święci, którymi Duch św. posługiwać się raczył w przekazywaniu ludziom swego pisanego słowa, układali swe natchnione dzieła w języku ludu, w pośród którego żyli. To też, jak długo księga boża była zrozumiała dla tego ludu, zadawalniał się on oczywiście tekstem oryginalnym czyli pierwotnym. Ale z chwilą, gdy ten lud sam zmienił swą mowę i język tekstu pierwotnego stał się dlań językiem martwym i niedostatecznie przez ogół znanym, wówczas odczuwano potrzebę przekładów, któreby wiernie odtwarzały myśl bożą w codziennym języku ludu. Żydzi, rychło po wyjściu swem do Egiptu, przyswoili sobie język grecki, i dla ich-to użytku rozpoczęto za króla Ptolomeusza grecki przekład Biblii, znany dobrze pod nazwą Septanty albo przekładu Siedmdziesięciu. Początkowo, jak się zdaje, przełożono sam tylko Pentateuch, ale niebawem po nim nastąpił przekład innych Ksiąg świętych, tak że w III wieku przed Chr. żydzi greccy (helleniści) posiadali grecki przekład wszystkich ksiąg Starego Testamentu. Rzecz także prawdopodobna, że ta część Biblii przełożona też była na język syryjski przed narodzeniem Chrystusa Pana lub niezadługo potem.

Ludy, które przyjęły Ewangelię, tak samo chciały czytać Pismo św. we własnym języku; dlatego też Ewangelia świętego Mateusza, napisana początkowo w języku aramajskim, niebawem przełożona została na język grecki, a przekład łaciński całej Biblii, począwszy od drugiego wieku, był czytany w krajach, które przyjęły chrystyanizm, a w których język grecki mało był znany, łaciński zaś był w codziennem użyciu.

Około tegoż czasu powstał syryjski przekład Nowego Testamentu, znany pod nazwą *Peschito.* Później ukazywały się kolejno przekłady: koptycki, etyopski, armeński, przekłady arabskie, przekład

gruziński, słowiański i t. d. Obok tych prawowiernych przekładów bywały przekłady inne, dokonywane bądź przez żydów, bądź też przez heretyków: Ojcowie święci nie omieszkali piętnować tych chorobliwych wytworów i ostrzegać przed nimi wiernych. Atoli, w ciągu długich wieków nie spotykamy żadnego śladu jakichkolwiek ograniczeń ze strony Kościoła w używaniu przekładów na język narodowy, wyszłych z pod pióra katolickiego. Rzecz-to zresztą pewna, jak można wnioskować ze sposobu mówienia Ojców Kościoła, że wierni czytywali Biblię tylko pod kierunkiem Kościoła nauczającego. Skądinąd znów, rękopisma Biblii całkowitej były z konieczności niesłychanie rzadkie i dla ogółu niedostępne.

„Pierwszy protest, podniesiony ze strony Kościoła w przedmiocie czytania Ksiąg świętych w języku narodowym, pochodzi z końca XII w. W r. 1199 biskup Metzu wnosi skargę do Innocentego III-go na wiernych swej dyecezyi, którzy, porwani nieumiarkowanem pragnieniem czytania Ksiąg świętych, kazali przełożyć na język francuski Ewangelie, listy św. Pawła, Psałterz, Moralne św. Grzegorza, i oddawali się czytaniu tych przekładów na zgromadzeniach tajemnych, gdzie ludzie świeccy i kobiety przywłaszczały sobie prawo głoszenia słowa bożego. Od początku pozbyli się oni wszelkiego ducha uległości względem Kościoła, opierali się głosowi swych pasterzy, a skoro ci ostatni nawoływali ich do obowiązku chrześcijańskiego posłuszeństwa, wówczas usiłowali dowieść słowami Pisma św., że mogą bez grzechu odłączyć się od swych braci i uchylać się od kierownictwa swych przełożonych duchownych. Zasmucony tymi nieporządkami papież, polecił biskupowi Metzu zbadać starannie naukę tych ludzi, ich wiarę, zamiary, jakie mieli w przekładzie Biblii na język francuski, usposobienie ich względem Kościoła i jego Głowy; kazał następnie powiadomić o tem Stolicę Apostolską, któraby, będąc lepiej powiadomioną o ich dążnościach, mogła przedsięwziąć skuteczne środki ukrócenia zgorszenia“ [1]). W tym samym czasie Waldensowie i Albigensi czerpali wiele swych błędów w nierozważnem używaniu Biblii, którą czytali w języku narodowym. Dlatego też Synod prowincyonalny w Tuluzie r. 1229 zabronił ludziom świeckim czytania Ksiąg świętych w języku ludowym, z wyjątkiem Psałterza i części Biblii, zawartych w Brewiarzu. W 1408 r. Synod Oksfordzki surowo wystąpił przeciw Biblii, którą rozszerzał Wiklef i której czytanie narzucał wszystkim, kogo mu się udawało omamić. Synod zabronił czytać tego przekładu i zakazał przedsiębrać nowego przekładu bez upoważnienia ze strony biskupów. W roztropnych tych rozporządzeniach widzimy pierwsze początki dzisiejszej pod tym względem karności kościelnej. Jako roztropna matka, Kościół św. czuwa nad tem, aby jego dzieci, przez oszustów w błąd wprowadzone, chleba Słowa bożego nie zamieniały w truciznę. Nie zabraniając tedy bezwzględnie czytania Biblii w języku narodowym, stawia tylko pewne zatrzeżenia, jakich wymagają okoliczności. Taką też zasadą rządzili się Ojcowie Soboru Trydenckiego w układaniu sławnego owego dekretu, dotyczącego przekładów Biblii na języki narodowe.

---

[1]) *Malou.* Lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire, t. I, str. 1, 2.

Pseudo-reformatorowie XVI wieku, chcąc wstrząsnąć hierarchiczną powagą Kościoła, na jej miejsce postawili inną powagę. Kościół, ich zdaniem, jest niewidzialny, a członkowie jego znani są tylko Bogu samemu; nikt przeto stawać nie może pomiędzy Bogiem a duszą wierną, która żadnego innego mistrza znać nie ma, prócz Ducha św., udzielającego się jej przez Księgi św., jedyne strażnice słowa bożego. Stąd powstały te dwie podstawowe zasady reformacyi: 1-o jedynem prawidłem wiary jest Biblia, tłómaczona przez zdrowy rozum każdego po szczególe człowieka; 2-o każdy, kto pragnie dojść do zbawienia, obowiązany jest czytać Pismo św. Zachowanie tego rzekomego przykazania bożego jest możliwe tylko pod tym warunkiem, że będą rozmnażane i wszędzie rozpowszechniane przekłady Pisma św. w języku narodowym. Luter sam podjął zadanie przekładu na język niemiecki; zrobił on z tego dzieło literackie wielkiej wartości, ale nacechowane w wielu miejscach błędnemi naukami nowej Ewangelii. „Skoro hasło raz wydane zostało, powiada Malou *(op. cit.* str. 12), przekłady Biblii jakby na zawołanie mnożyć się zaczęły i wszędzie prawie spełniały zadanie przesłańców i sztandarów Reformacyi. Nie tak wiernie błysk światła zapowiada błyskawicę, jak rozpowszechnione w ludzie przekłady biblijne zapowiadały zjawienie się protestantyzmu; panujący wówczas zamęt umysłów przygotowywał nowym apostołom uczniów ślepej uległości, a pociąg namiętności był tak wielki, że Biblia czyniła prawie tylu protestantów, ilu miała czytelników.“ Zarozumiali ci jej czytelnicy, wyzwalając się z pod przewodnictwa Kościoła, i dając się uwodzić podstępnym mowom sekciarzy, sądzili, że w Biblii, często umyślnie fałszowanej, znajdują wszystkie nowe doktryny, jakie im zachwalano i polecano. Skądinąd znów niewiedza ich czyniła ich niezdolnymi do rozróżnienia własnym rozumem pomiędzy prawdą a kłamstwem.

W tych zaś warunkach jakież było zadanie Kościoła? Każdy rozsądny przyzna, że Kościół miał obowiązek za wszelką cenę opanować zarazę. I istotnie, Kościół nie sprzeniewierzył się swemu posłannictwu. Biskupi naprzód zaznaczyli niebezpieczeństwo; starali się wyjaśnić ludowi konieczność kierownictwa w nauce religii, potępili Biblie heretyckie i rozpowszechniali prawowierne przekłady Pisma św., w których wierni mogli czytać czyste słowo boże pod roztropną opieką pasterzy. Atoli, na złe ogólne trzeba było lekarstwa również ogólnego, któreby wyszło z samego centrum władzy: Sobór Trydencki wypracował dekret, dotyczący czytania Biblii w języku narodowym i przed swem zawieszeniem prosił Ojca św. o uroczyste jego ogłoszenie. Przychylił się do tego żądania pap. Pius IV i ogłosił III i IV-ą regułę Indeksu w następujących wyrazach: „III... Przekłady ksiąg Starego Testamentu wolno udzielać tylko ludziom mądrym i pobożnym, zależnie od sądu biskupa, z warunkiem, aby używali tych przekładów jako wyjaśnień Wulgaty, dla zrozumienia Pisma św., nie zaś jako tekstu prawdziwego. Co się tyczy przekładów Nowego Testamentu, dokonanych przez autorów pierwszego rodzaju (heretycy, Luter, Zwingli, Kalwin i t. p.), takowych przekładów nie wolno udzielać nikomu, czytanie ich bowiem nie może być pożyteczne nikomu, a zazwyczaj bywa bardzo niebezpieczne dla czytających. Jeśli do przekładów dozwolonych albo

do Wulgaty dołączone są uwagi, wówczas czytanie tych ostatnich może być dozwolone tym, którym same te przekłady są dozwolone, byleby wydział teologiczny jakiego uniwersytetu lub Inkwizycya generalna wyrzuciła z tych uwag miejsca podejrzanej prawowierności. — IV. Ponieważ doświadczenie stwierdziło, że jeśli się pozwoli wszystkim bez różnicy czytać Pismo św. w języku ojczystym, wówczas skutkiem ludzkiej lekkomyślności wynika z tego więcej szkody niż korzyści, przeto trzymać się w tym przedmiocie trzeba zdania biskupa lub inkwizytora, a ci za zgodą proboszcza lub spowiednika mogą pozwolić na czytanie Biblii, tłómaczonej na język narodowy przez pisarzy katolickich, tym, których uważać będą za zdolnych wyciągnąć z tego czytania nie szkodę, lecz przyrost wiary i pobożności. Pozwolenie to ma być otrzymywane na piśmie. Ci zaś, którzy się ośmielą bez tego pozwolenia czytać lub przechowywać Biblię, nie będą mogli otrzymać rozgrzeszenia grzechów, dopóki jej nie odeślą do swego biskupa. Zakonnicy nie będą mogli ani jej czytać, ani kupować, bez pozwolenia swej zakonnej zwierzchności."

Podwójna ta zasada, która się stała prawem Kościoła, usuwała — o ile to było możliwe — nadużycia, nie zapoznając wszakże i nie zaniedbując korzyści, jakie wyniknąć mogły z przekładów Biblii na język narodowy. Prawo to, wiernie przestrzegane, mogło zniweczyć wszelkie plany sekciarzy. Tem się też właśnie tłómaczą owe krzyki bezmyślne i niedorzeczne oskarżenia, jakie przeciw Kościołowi między nimi wzniecano. Nowy karny środek papiestwa, był, jak mówiono, bezbożnym zamachem na słowo boże; postępowano z Pismem św. jak z jaką książką złą lub co najmniej niebezpieczną; zakazane ludziom świeckim, stawało się monopolem kasty kapłańskiej. Ta zaś, zwolniona przez ten zakaz od wszelkiej kontroli ze strony zwolenników Biblii, mogła odtąd bez przeszkody wpajać w nich jad swoich błędów. Takie-to fantastyczne tłómaczenie rzeczy rozsiewali protestanci z nadzwyczajnym uporem, nie zniechęcając się do tej roboty ani zaprzeczeniami, ani wyjaśnieniami ze strony teologów katolickich.

A przecież, dosyć oczy otworzyć, by widzieć całą bezpodstawność takiego tłómaczenia. I tak, naprzód Kościół wszystkim pozwala czytać pierwotne teksty Biblii oraz dawne jej przekłady na języki dziś już nieżyjące. Wszyscy więc mogą czytać Stary Testament w języku hebrajskim, Nowy w języku greckim, a całą Biblię w językach: greckim, łacińskim, syryjskim, koptyckim, etyopskim, i t. p. Wie Kościół św., że teksty te i te przekłady są prawowierne, a przytem sądzi, że ludzie, zdolni przy czytaniu rozumieć języki starożytne, dosyć są wykształceni na to, by się nie dać zbłąkać niejasnościom i trudnościom Pisma św. Następnie, pozwala na czytanie przekładów Biblii na języki narodowe nie wszystkim bez różnicy katolikom, lecz tym tylko, których proboszcz lub spowiednik, biskup lub inkwizytor, uznają za uzdolnionych do korzystania z takiego czytania.

Wszelako, powiadają przeciwnicy, już samo to rozróżnianie krzywdę przynosi słowu bożemu. Bóg udzielił pisane swe słowo wszystkim ludziom, rozkazuje wszystkim ludziom je czytać, żadna przeto władza ludzka nie może zabronić tego czytania komukolwiek.

Przyjrzyjmy się na chwilę temu zarzutowi, któremu sekta przypisuje tak wielką doniosłość. Nie myślimy bynajmniej przeczyć, że Bóg, przyznając natchnienie księgom świętym, chciał, aby zawarte w nich nauki dogmatyczne i moralne dla wszystkich były korzystne; utrzymujemy wszelako, że tenże Bóg ustanowił pewien urząd żyjący i nieomylny, któremu powierzył roztropne rozdzielanie tych samych nauk. Poddawać je przeto tłómaczeniu ze strony rozumu wszystkich wiernych umiejących czytać, znaczyłoby tyle, co wystawiać tychże wiernych na niebezpieczeństwo złego rozumienia słowa bożego i zamieniania na truciznę pokarmu, z nieba nam zesłanego.

Przeciwnicy nasi znów mówią, że Bóg przez to samo, że na każdego człowieka włożył obowiązek czytania Pisma św., zobowiązał się chronić to czytanie od wszelkiego niebezpieczeństwa dla wiary i obyczajów. W odpowiedzi na to wątpimy, aby ci panowie mogli przytoczyć choćby jedno miejsce z Pisma św., w któremby Bóg nakładał podobny obowiązek. Wprawdzie przeciwnicy ci przytaczają całe mnóstwo miejsc takich, ale o sile dowodowej tych tekstów łatwo będzie sądzić z jednego, który oni sami uważają za najsilniejszy. Jest nim 39 wiersz V rozdziału Ewangelii św. Jana, gdzie Chrystus Pan odzywa się do przełożonych ludu żydowskiego: *Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in eis vitam aeternam habere.* Tu właśnie, powiadają przeciwnicy, sam Chrystus daje nam wyraźny rozkaz rozważania, badania, a tem samem i czytania Pisma św., i razem ze swymi słuchaczami przypuszcza, że badanie to powinno być dla nich źródłem życia wiecznego.— Przeciw takiemu wnioskowi powstaje naprzód pierwsza trudność: Wyraz *Scrutamini*, zarówno jak jego równoznacznik w tekście pierwotnym ἐρευνᾶτε jest dwuznaczny: może być on bowiem albo trybem rozkazującym albo oznajmującym. W tym ostatnim razie trzeba go tłómaczyć przez *Rozważane Pismo św.*, a wówczas słowa Chrystusa Pana są prostem tylko stwierdzeniem faktu, nie zaś wypowiedzeniem rozkazu. Takiego raczej tłómaczenia tych wyrazów, a nie rozkazującego, wymaga kontekst czyli ogólny bieg myśli. W zdaniach bowiem, poprzedzających te wyrazy i po nich następujących, jest dużo słów, użytych w drugiej osobie liczby mnogiej trybu oznajmującego (w. 37: *audistis, vidistis;* w. 38: *habetis, creditis;* w. 39: *putatis;* w. 40: *vultis);* bieg myśli zatem wymaga, aby wyraz *scrutamini* był również trybem oznajmującym, gdyż znajduje się w szeregu czynów, spełnianych przez żydów, nie zaś trybem rozkazującym, któremu nic nie odpowiada w kontekście. Prawda, że niektórzy dobrzy, nawet katoliccy, tłómacze przyjmują tu tryb rozkazujący, ale już sam spór o ten wyraz podaje conajmniej w wątpliwość jakikolwiek przypuszczalny rozkaz ze strony boskiego Mistrza.

Gdyby nawet było rzeczą pewną, że wyraz *Scrutamini* jest trybem rozkazującym, to i w takim razie nawet nie uzasadniałby on założenia protestanckiego. Bo wówczas 1-o mowa Chrystusa Pana wypowiadałaby raczej radę aniżeli rozkaz. Jezus przemawia do uczonych w prawie żydowskiem, których ani cuda przez Niego zdziałane, ani zaświadczenie Jego Ojca Niebieskiego nie mogły przekonać o boskiem Jego posłannictwie. I dlatego-to właśnie zachęca Chrystus tych niedowiarków, znających dobrze Pismo św., do zbadania zbliska miejsc messyanicznych w Biblii: gdyż, powiada On,

miejsca te świadczą na moją korzyść. 2-o Ani rozkaz ani rada Chrystusa nie dotyczy wszystkich ludzi, lecz uczonych żydowskich, będących w stanie gruntownie zbadać Pismo św. 3-o Niema tu mowy o badaniu całej Biblii bez wyjątku, lecz jedynie tylko o czytaniu miejsc, w których Pismo św. świadczy o messyanicznem posłannictwie Zbawiciela. Widzimy więc, że daleko stąd jeszcze do wyraźnego nakazu, danego jakoby przez Zbawiciela wszystkim ludziom, czytania całej Biblii i tłómaczenia jej podług swego własnego rozumienia. Po takiem wyjaśnieniu najgłówniejszego dowodu naszych przeciwników byłoby rzeczą zbyteczną mówić o innych miejscach biblijnych, w których oni dopatrują podobnego rozkazu; zdaniem samych nawet protestantów, miejsca te są mniej wyraźne, aniżeli to, któreśmy przed chwilą rozważyli; i rzeczywiście, żadne z tych miejsc nie wytrzymuje krytyki.

Nie są też szczęśliwi przeciwnicy nasi, gdy przeciw nam powołują się na tradycyę Ojców Kościoła. Jeśli taki np. św. Hieronim zachęca pewnego młodego kapłana, imieniem Nepocyana, do starannego badania Ksiąg świętych, jeśli tę samą radę daje poświęconym Bogu dziewicom, które sam do tego czytania zaprawiał, jeśli taki święty Jan Chryzostom żali się, że większa część wiernych zaniedbuje zupełnie czytanie Ksiąg św., jeśli taki św. Augustyn pisze do Donatystów: „Dowiadujemy się o Chrystusie z Ksiąg świętych, dowiadujemy się tam także o Kościele“ — to ani ci święci Doktorowie, ani żaden inny Doktór Kościoła nie uczy, aby wszyscy wierni mieli obowiązek sami dla zbawienia duszy czytać całe Pismo św. i sądzić o niem bez względu na naukę Kościoła. I owszem przeciwnie, św. Hieronim wyraźnie mówi. „Pismo św. buduje, gdy się je czyta, ale jest daleko bardziej pożyteczne, gdy się go żywem słowem naucza *(multo plus prodest si de literis versatur in vocem)*. Dlatego też apostoł, wiedząc, że słowo zwrócone do słuchaczów obecnych więcej siły posiada, pragnie głos swego listu, głos wyrażony przez Pismo święte, zastąpić mową, żywem słowem wypowiedzianą.“ *(Comm. in epist. ad Galatas*, II. c. 4); to też wyśmiewa tenże Doktór Kościoła tych ludzi pospolitego umysłu, którzy mają odwagę rzucać się na tłómaczenie Pisma św. bez kierownictwa ze strony jakiegoś biegłego w tych rzeczach mistrza. *(Ep.* 53 *ad Paulin.* n. 16). Św. Jan Chryzostom żąda przedewszystkiem, aby czytano te w szczególności miejsca Ksiąg świętych, których wyjaśnienie dać obiecał na zgromadzeniu wiernych. (Homil. XI in Joann. n. 1); powiada, że apostołowie nie zamieścili oczywiście w swych listach całej swojej nauki, lecz że nauczali wielu rzeczy niepisanych, a które przecież nie mniej są godne być przedmiotem wiary naszej *(Homil. IV. in II Thesal. c. 2);* mówi on nadto, że Pismo św. wymaga nie tylko mądrego nauczyciela (któryby je wyjaśniał), ale także rozumnego słuchacza (któryby zrozumiał to wyjaśnienie *(Homil. in Psalm XLVIII* n. 3). Wreszcie Augustyn św. z gruntu wywraca protestancką zasadę, gdy pisze te znane słowa: „co do mnie, nie wierzyłbym nawet Ewangelii, gdyby do wierzenia w nią nie skłaniała mnie powaga Kościoła.“ *(Contra epist. Fundam.* c. 4 et 5). A w innem znów miejscu zdaje się usta zamykać sekciarzom, gdy mówi: „człowiek wsparty na wierze nadziei i miłości, nie potrzebuje Pisma św. *(non indiget Scripturis)*, chyba dla ucze-

nia go innych. To też wielu pustelników, opartych na trzech tych cnotach, bez Pisma św. żyje na pustyni *(De doctr. clinist* lib. I. c. 39)." Świadectwa innych Ojców Kościoła możemy pominąć, gdyż przeciwnicy nasi w pismach ich nic nie znaleźli takiego, coby nam z jakimś pozorem słuszności zarzucić mogli.

Widzimy przeto, że ani w Piśmie św., ani w tradycyi nie znajdujemy przykazania bożego, rozkazującego wszystkim ludziom czytać Księgi święte; w braku zaś takiego przykazania boskiego do Kościoła należy siłą przepisów karności urządzać wszystko to, co dotyczy rzeczonego czytania Biblii; a wszystkich dzieci Kościoła obowiązkiem jest przepisom tym się poddawać. Karność kościelna z natury swej jest zmienna; stosuje się do okoliczności czasu, miejsca i ludzi. To właśnie tłómaczy, dla czego Kościół początkowo niestawiał żadnych ograniczeń w przedmiocie czytania Pisma świętego, gdyż czytanie to wówczas nie przedstawiało żadnego poważnego niebezpieczeństwa dla dusz wiernych, dla czego następnie wobec nadużyć, które grozić zaczęły całości wiary, powstały środki ograniczające swobodę czytania; dlaczego te środki, początkowo w pewnych dyecezyach odosobnione, weszły w powszechne użycie, gdy już samo niebezpieczeństwo uznano za powszechne. Środki te były szczególnie surowe odnośnie do przekładów, uczynionych lub wydawanych przez heretyków, a to z poważnych bardzo względów. Przedewszystkiem wiele z tych przekładów dokonywano pośpiesznie, a zatem niezbyt wiernie; następnie, tłómacze, pozostając pod wpływem błędnych swych przekonań, wprowadzili w wielu miejscach tłómaczenia, może usprawiedliwione niekiedy ze stanowiska gramatyki, ale dalekie od znaczenia tradycyjnego, zbliżone zaś do znaczenia heretyckiego; prócz tego, te heretyckie wydania Biblii, nawet gdy wiernie odtwarzają przekłady katolickie, usuwają zazwyczaj uwagi, któremi te ostatnie bywają zawsze zaopatrzone; wreszcie, same przymioty osobiste autorów tych wydań oraz ów niezależny jakiś sposób, w jaki się dokonywają te przekłady i te wydania, odbierają tym dziełom wszelką ludzką rękojmię.

W bieżącem stuleciu towarzystwo biblijne dodało nową pobudkę do odrzucenia Biblii protestanckich przez Kościół. Przyjęto mianowicie zasadę, aby we wszystkich Bibliach, drukowanych przez te towarzystwa, usuwano Księgi Deuterokanoniczne Starego Testamentu i aby podawano tekst biblijny bez żadnych uwag czyli wyjaśnień. Biblie te są zatem uszkodzone i pozbawione wszelkich wyjaśnień, mogących uczynić ich czytanie mniej niebezpiecznem. Próżno więc wykrzykują przeciwnicy nasi na tyranię, z jaką Kościół rzymski, jak mówią, samowolnie potępia wydania przekładów, zatwierdzonych przez biskupów i uniwersytety katolickie, a potępia jedynie dla tego, że wydania te ogłosili i rozszerzali heretycy. Przeciwnie, jakeśmy się wyżej przekonali, nie żadna małostkowa zazdrość powodowała władzą kościelną, lecz dobro dusz ludzkich, ciężko narażone przez te niezdrowe wydawnictwa.

Karność kościelna wyrażona w 4 regule *Indeksu* uległa później pewnym zmianom, z których jedne zwiększały jeszcze jej surowość, inne zaś łagodziły takową. Sykstus V i Klemens VIII zastrzegli Stolicy Apostolskiej władzę udzielania każdemu pozwolenia na czytanie Pisma św. w języku ojczystym; to jednak zastrzeżenie, wy-

wołane przez niedbalstwo niektórych biskupów, nie dało się długo utrzymać. Ze zmianą okoliczności, pap. Benedykt XIV zatwierdził w 1757 r. dekret kongregacyi *Indeksu* następującej osnowy: „Jeśli te przekłady Biblii na język narodowy zatwierdziła Stolica Apostolska, albo jeśli są wydane z uwagami, zaczerpniętemi z Ojców świętych lub też nowszych i katolickich pisarzy, przekłady te są dozwolone.“ Dekret ten potwierdził w r. 1829 papież Pius VIII, i obecnie stanowi on prawo w większej części dyecezyi katolickiego świata; w niewielu tylko dyecezyach uważano za konieczne utrzymać dawne przepisy reguł *Indeksu* w całej surowości.

O ile wiemy, cztery tylko przekłady Biblii są potwierdzone albo, dokładniej mówiąc, dozwolone przez Stolicę Apostolską: przekład polski ks. Wujka, przekład niemiecki Allioli'ego, przekład włoski Martini'ego i przekład francuski Glaire'a. Wszystkie te cztery przekłady posiadają noty czyli wyjaśnienia i tym sposobem czynią zadość obydwom warunkom, jakich wymaga dekret z r. 1757. Jest jeszcze mnóstwo innych przekładów, które są potwierdzone razem z wyjaśnieniami nie wprost przez Stolicę Apostolską, lecz przez biskupów. Do takich przekładów należą: przekład angielski Douai, przekłady niderlandzkie Beelen'a, de Smith'a i Van-Hove'go, przekłady francuskie: Carrières'a, Calmet'a i t. d. Przekładów tych wolno używać każdemu, bez potrzeby uprzedniego pozwolenia ze strony władzy kościelnej, z wyjątkiem chyba niektórych dyecezyi, gdzie jeszcze panuje dawna karność surowa. Kościół, wymagając uwag czyli wyjaśnień przy tekście biblijnym, odrzuca tem samem wszelkie wydania towarzystw biblijnych, czynione zawsze bez żadnych wyjaśnień. Wierni zatem nie powinni się dać uwodzić zmyślonemi często aprobatami biskupów lub, jak w polskiej Biblii protestanckiej, napisem: „podług przekładu X. Wujka,“ gdyż dwóch rzeczy potrzeba, by można czytać Biblię w języku narodowym: przekładu dozwolonego przez Stolicę Apostolską i uwag czyli objaśnień, dołączonych do tekstu.

Łatwo teraz zrozumieć, że Kościół nie tylko nie chce pozbawiać swych dzieci poznania słowa bożego, ale przeciwnie, uczynił wszystko, aby im to poznanie zapewnić ze źródeł czystych i bez żadnego niebezpieczeństwa dla wiary. Aczkolwiek surowy w przepisach wówczas, gdy ogólna przychylność dla nowych błędów czyniła je bardziej groźnymi, dziś utrzymuje Kościół tylko jeden swój przepis, który wszak żadnej nie stawia przeszkody katolickiemu czytelnikowi w czytaniu Biblii, lecz przeciwnie, ogromnie ułatwia zrozumienie tekstu biblijnego zapomocą uwag i objaśnień, w jakie ten ostatni musi być zaopatrzony. Raz jeszcze przeto złóżmy hołd roztropności matki naszej, Kościoła św. i światłej jego troskliwości o zbawienie swych dzieci.

Dzieła do porady: *J. Malou.* La Lecture de la sainte Bible en langue vulgaire. 2 t. Louvain 1846. Uczone to dzieło wszechstronnie roztrząsa to ważne pytanie o czytaniu Biblii w języku ojczystym. *(J. Corluy)*

X. W. S.

PISMO. — Jednym z wielkich powodów, dla których Wolter i inni w zeszłym i w bieżącym wieku odmawiali autentyczności

księdze Pentateuchu, jest rzekoma nieznajomość pisma w czasach Mojżesza w ogóle i u Hebrajczyków w szczególności. Zdaniem Woltera, znano wówczas tylko „sztukę rycia na kamieniu gładzonym, na cegle, na ołowiu lub drzewie," a na takim materyale można było pisać „samą tylko istotę rzeczy, którą chciano przekazać potomności, nie zaś jakąś szczegółową historyę." Zarzut ten powtórzono i w naszem stuleciu pod rozmaitemi formami. tak iż Hartman uznał się upoważnionym do zawnioskowania, że „zagadnienie, czy Mojżesz był autorem księgi Pentateuchn, nie zasługuje nawet na badanie." Dziś atoli, co nie zasługuje na badanie, to właśnie sam ten zarzut, tyle bowiem grubej zawiera w sobie niewiadomości.

Jakkolwiek w epoce Mojżesza nie znano pisma u Aryjczyków, znano je doskonale w Egipcie, gdzie nie brak było pisarzy; co więcej, gdyby dziś żył jeszcze Wolter, którego przerażała myśl o Pentateuchu, pisanym na drewnianych lub kamiennych płytach, przekonałby się łatwo, że egipcyanie pisali również na materyałach mniej ciężkich i więcej wygodnych, jak np. na płótnie, a zwłaszcza na papyrusie. Dziś więc nie można się już dziwić ani temu, że Mojżesz pisał Pentateuch, ani temu, że czyni w nim liczne alluzye do sztuki pisania; przeciwnie słusznie dziwiłby raczej brak tych alluzyi u Semitów, którzy przecież tak długo przebywali na dolinie Nilu.

(Ob. *Vigouroux.* Bible et découvertes t. II. Art. égyp. et hebr.: *Guénée*, Lettres de quelques Juifs. *Passim.*

(J. Corluy)
X. W. S.

PLAGI EGIPSKIE.—Potomstwo Jakóba, osiedlone w Egipcie za życia ojca, tak się z czasem rozmnożyło, iż Faraoni jęli się tem trwożyć i, aby zapobiedz spotężnieniu Izraelitów i zbytecznej w następstwie ich przewadze, zastosowali względem nich niesłychanie surowe środki, grożące wytępieniem całego ludu.

Bóg chciał wyzwolić lud swój z tej niedoli i przysłał do Faraona Mojżesza i Aarona z żądaniem, aby pozwolił wyjść Izraelitom; Faraon odmówił mimo cudów jakie Mojżesz przed nim uczynił, aby udowodnić swe boskie posłannictwo: potrzeba było, aby go skłonić do zezwolenia na wypuszczenie ludu hebrajskiego, owych dziesięciu klęsk nadnaturalnych, któreśmy zwykli mienić „dziesięciu plagami egipskiemi."

Dawniej racyonaliści, nie chcąc przypuścić charakteru nadprzyrodzonego tych plag, zmuszeni byli poczytywać ten ustęp w opowiadaniu Mojżesza za wymysł, któremu odmawiali zarówno prawdopodobieństwa jak historycznej rzeczywistości. Obecnie nie można już odrzucać tych faktów, jako niemożliwych, bo badanie naukowe egipskiej przeszłości stwierdziło rzeczywistość takich wydarzeń; wzięto się tedy w inny sposób do dojścia do tego samego celu: uznając charakter historyczny plag egipskich, zaprzeczano ich strony cudownej, dopatrywano się natomiast w nich klęsk przyrodzonych, często jakoby nawiedzających krainę nadnilową.

Ten atoli system zarówno jak i poprzedni, jest mylny: klęski wzmiankowane w księdze Wyjścia były niewątpliwie znane Egipcyanom i mogłyby były w innych okolicznościach wydarzyć się w sposób

czysto przyrodzony; lecz tutaj są one nadnaturalne. Wszystko tego dowodzi: ich powstawanie i ustawanie nagłe na rozkaz Mojżesza; ich moc i rozciągłość; wyłączenie z pod ich działania okręgu Gessen, zamieszkałego przez Hebreów; pognębienie Egipcyan, którzy skądinąd oswojeni z temi plagami, w danych poczytywali je okolicznościach za dowód bożego posłannictwa Mojżesza; wreszcie rozbiór każdej po szczególe plagi w zestawieniu z opowiadaniem jakiego dostarcza egiptologia: z tego porównania widocznem się staje, że fakta te, opowiadane przez Mojżesza, są zupełnie autentyczne pod względem dziejowym i zarazem nadprzyrodzone ze względu na czas, natężenie, sposób pojawiania się i inne okoliczności.

Plaga pierwsza.—„Podniósłszy laskę Mojżesz—mówi Exodus (VII. 20),—uderzył w wodę rzeczną przed Faraonem i sługami jego: która się obróciła w krew.“ Na Nilu corocznie można obserwować zjawisko, które przypomina tę plagę; kiedy rzeka zaczyna przybierać, fale jej nabierają barwy wody słonej i dają rzece pozór *Nilu zielonego;* w tym stanie trwającym przez trzy lub cztery dni woda jest niezdatna do picia. Następnie po upływie 10 — 12 dni Nil przybiera kolor odmienny, ciemno czerwony „podobniejszy—mówi Osburn — do krwi, niż do jakiejkolwiek innej materyi, z którą mógłbym go porównać. Jest to faza *Nilu czerwonego*, podczas trwania której woda jest bardzo zdrowa do picia i doskonale smakuje. Kiedy to zjawisko stało się znanem, racyonaliści zawołali: „oto klęska mozaiczna! corocznie się przytrafia i to w sposób najnaturalniejszy.“ Ze swej strony niektórzy apologeci katoliccy są zdania, że pierwsza plaga była zjawiskiem *Nilu czerwonego*, lecz wywołana została w sposób cudowny. Co do nas, nie godzimy się na zdanie tych katolików i bezwarunkowo odrzucamy twierdzenie racyonalistów. Pierwszym odpowiadamy: „przyznajecie, jak i my, że nie trudniej było Bogu zamienić wodę nilową w krew, jak dać jej tylko pozór krwi; bądźmy więc w zgodzie z Ojcami i Doktorami, którzy wszyscy, nawet ci co znali Egipt i zjawiska *Czerwonego Nilu*, zawsze upatrywali w pierwszej pladze przemianę wody w Nilu na prawdziwą krew.“ — Racyonalistom zaś powiadamy: gdyby nawet fakt, opisany w księdze Wyjścia, był zjawiskiem *Nilu czerwonego*, to okoliczności towarzyszące mu są takie, że pierwszą plagę należy poczytywać za cudowną.

I rzeczywiście, 1-o dwór królewski znajdował się w Tanis, i tam właśnie zdarzył się cud: otóż w miejscowości tej nie bywa zjawiska *Nilu czerwonego*, a zatem nie przytrafiło się więc ono zapewne, przynajmniej w sposób zwykły, za czasów Mojżesza; 2-o Nil staje się czerwonym zazwyczaj w Lipcu, tymczasem wiadomo, że dziesiąta plaga przytrafiła się w kwietniu (na początku) (Exod. XII, 18), siódma w marcu (IX. 31) a druga na siedm dni przed pierwszą (VII, 25); porównanie tych trzech dat pozwala wnioskować, że plagi następowały po sobie w okresie mniej więcej tygodnia czasu, i że tem samem przemiana Nilu w krew zaszła w lutym, t. j. w czasie, kiedy zjawisko Nilu czerwonego nigdy nie bywa dostrzegane; 3-o „ryby, które były w rzecze, pozdychały i zaśmierdziała się rzeka i nie mogli Egipcyanie pić wody rzecznej.“ (VII. 21). Oto ustęp którego racyonaliści nie mogą objaśnić swą hypotezą, ponieważ obecnie woda w Nilu nie jest nigdy zdrowszą, jak kiedy ma barwę czer-

woną. Czy więc woda czerwona, czy krew, w każdym razie Nil uległ zmianie chemicznej, nie dającej się wytłómaczyć naturalnym sposobem.

Druga plaga.—Było nią rozmnożenia się żab: klęska to iście egipska, znamionuje autentyczność opowiadania Mojżeszowego, ale zarazem jest klęską nadprzyrodzoną. W rzeczy samej 1-o Egipt nie bywa nigdy niepokojony w tej mierze przez żaby, jak nim był za czasów Mojżesza, kiedy żaby wtargnęły do mieszkań, pokrywając łoża, meble, zapełniając wszystkie sprzęty domowe: wszystko to są okoliczności, każące przypuszczać niezmierną ilość tych zwierząt, a będące w sprzeczności z naturalnym ich instynktem; 2-o porą roku, w której żaby pojawiają się w największej liczbie, jest czas następujący po przyborze Nilu, tymczasem klęska żab, sprowadzona przez Mojżesza, poprzedziła wylew. 3-o Żaby ukazały się nagle, kiedy Aaron wyciągnął nad wodą rękę (VIII. 6), i ustąpiły w chwili określonejprzez samegoż Faraona; ten zresztą uznawał piętno nadprzyrodzone w klęsce, skoro zwrócił się do Mojżesza z prośbą o jej odwrócenie.

Trzecia plaga.—Egipt obfituje we mszyce; tych-to właśnie użył Mojżesz dla zniewolenia Faraona, wciąż obstającego przy swej odmowie, do wypuszczenia Hebreów. W ogóle mszyce pojawiają się w wielkiej ilości tylko na wybrzeżach morza, lecz w tym razie wszystek pył w egipcie pod laską Aarona zamienił się w mszyce i to stanowi stronę cudowną tej plagi tembardziej, że działo się to w porze, kiedy się one najbardziej mnożą; cudowność zaś faktu była tak oczywista, że czarnoksiężnicy egipscy, nieczuli na dwie pierwsze plagi, wobec trzeciej uznali się pokonanymi i zawołali: palec boży jest w tem! (VIII. 19).

Czwarta plaga. — Po mszycach nastąpiły muchy, plaga nie mniej dotkliwa (VIII. 24). Wywołuje ona te same tu uwagi, co poprzednia: owa obfitość much w Egipcie potwierdza historyczność mojżeszowego opowiadania; przerażenie Faraona i ustępstwa, jakie zaczyna czynić Mojżeszowi, wykazują, że miała ona w sobie coś nadprzyrodzonego, w czem upatrywano rękę Boga.

Piąta i szósta plaga. — Kiedy Faraon cofnął swe obietnice, zostawszy uwolnionym od plagi much, dotknął Bóg zwierzęta Egipcyan zarazą, która ją tępiła w wielkiej liczbie: konie, osły, wielbłądy, woły, owce, wszystko padało ofiarą zarazy. Tu znowu nie można zaprzeczyć charakteru nadnaturalnego tej plagi, jakkolwiek epizootja w Egipcie bywa zjawiskiem częstem. Klęska ta zaczyna się i kończy w chwili, oznaczonej przez Mojżesza, a Faraon sam stwierdza, że zwierzęta, należące do Hebreów, są od niej wyjęte (XI. 7). Ziemia Gessen była również wyłączona z pod plagi następującej t. j. zarazy, która dotknęła zarówno ludzi jak zwierzęta, a której charakter cudowny znamionuje ten fakt, że powstała ściśle w chwili, kiedy Mojżesz z rozkazu Boga chwycił w rękę garść pyłu i rzucił go w powietrze wobec zatwardziałego Faraona.

Siódma plaga. — Wszystkie te chłosty były bezskuteczne; Mojżesz przeto dotarł do króla i rzekł mu: jutro tejże godziny spuszczę grad bardzo wielki, jaki nie był w Egipcie odednia, którego jest założon aż do tego czasu... Wszystko, co się najdzie na polu, a nie będzie zgromadzono z pola i spadnie grad na nie, pozdycha tak ludzie jako bydło.“ (IX, 18). Grad upadł, jako był zapowiedziany, t. j. cudownie. Przerażony Faraon przyrzekł Mojże-

szowi wszystko, czego ten żądał, a prorok potrzebował tylko wyciągnąć rękę, aby powstrzymać nawałnicę.

Ósma i dziewiąta plaga. — Dzieło zniszczenia, rozpoczęte przez grad zostało dopełnione przez straszliwy napływ szarańczy. Spustoszenie, jakie sprawiły te nieobjęte chmury owadów, przeciągające nad żyzną płaszczyzną, streszcza w dwóch słowach M. Vigouroux: „przed niemi raj — za niemi pustynia.“ Nawał szarańczy, o którym mówi Biblia, był niezrównanie straszniejszy, niż wszystkie inne, i przypadł w godzinie i w sile zapowiedzianej przez Mojżesza. Egipcyan ogarnęło przygnębienie. Rzadko widzieli tę klęskę, a nigdy w takich rozmiarach. „Szarańcza, mówi M. Vigouroux, jest w Egipcie dość znaczna, na to by potwierdzić autentyczność opowiadania Księgi Wyjścia; ale nie w takim stopniu, by to jej odejmowało cechę cudowności.“ Uderzyła ona wszystkich, Faraon się ugiął i upokorzył, lubo później nanowo stał się upartym. Został za to ukarany dziewiątą plagą: ciemności tak głębokie, że aż dotykalne (X, 21), rozpostarły się nad Egiptem. Mowa tu niewątpliwie o huraganie *chamsin*, o wietrze przerażającym, który sprowadza kompletną ciemnicę, wysoki podskok temperatury i chmury piasku drobnego w wielkiej masie, który sprawia ową *dotykalną ciemność* zaznaczoną w Biblii. Cechami nadprzyrodzonemi dziewiątej plagi są: jej nagłe powstanie na rozkaz Mojżesza, wyłączenie z pod niej okręgu Gessen, trwanie klęski, która zazwyczaj nie przekracza 12 godzin, kiedy tymczasem klęska biblijna zalegała Egipt przez dni trzy.

Dziesiąta plaga. — Gdy wszystko się okazało daremnem, zadał Bóg cios ostatni: anioł niszczyciel wytępił „wszelkie pierworodne w ziemi Egipskiej od pierworodnego Faraonowego, który siedzi na stolicy jego, aż do pierworodnego niewolnicy, która jest przy żarnach i wszelkie pierworodne bydląt“ (XI, 5). Tu już nie można podawać w wątpliwość nadprzyrodzonej cechy klęski, choćby nawet anioł niszczyciel używał był środka naturalnego, np. moru. Co do charakteru historycznego, ten stwierdzony został przez odkrycie egiptologów: pomniki egipskie przekonywają nas, że Menephtah, faraon, o którym jest mowa w Księdze Wyjścia, nazywał swego syna najstarszego współpanującym, wskazują one też i na to, że syn nazywał się Menephtah, następcą zaś faraona, o którym tu mowa, był Sethos.

Widzimy przeto, że przeciwko powadze Pentateuchu, skądinąd wielkiej i niezachwianej (patrz *Pentateuch)*, nie da się ukuć broni z opisu plag, zesłanych na Egipt; wszystko, co wiemy z innych źródeł, dziwnie się zgadza z opowiadaniem Exodu, dziwnie potwierdza prawdomówność Mojżesza i poraz niewiem już który zniewala do zamiłowania biblijnej prawdy; zaiste w tem wszystkiem był palec boży!

Patrz Ebeling: *Bilder aus Kairo*, f. I, p. 203 seq.; Schokke, *Historia sacra antiqui Testamenti*, p. 56; Glaire, *Livre saints vengés;* Osburn, *Monum histor. of. Egypt;* Drioux, *La Sainte Bible;* Lauth, *Allgemeine Zeitung*, 25 Lipca 1875; Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. II.

Duplessy.
X. L. P.

POCHODZENIE WSZECHRZECZY. — Ob. art. *Wszechrzeczy pochodzenie.*

POLIGENIZM I CHRYSTYANIZM. — *Poligenizmem* (od grec. wyr. Πολυς liczny i γένος rodzaj) nazywamy teoryę, która broni istnienia wielości rodzajów ludzkich, jak znów *monogenizm* (od μόνος jeden) utrzymuje jedność rodu ludzkiego.

Poligenizm, przecząc, aby wszyscy ludzie pochodzili od jednej pierwotnej pary ludzi, staje w jawnej sprzeczności z nauką chrześcijańską. Biblia nas uczy, że Adam jest wspólnym ojcem całej ludzkości. Głośniej jeszcze, jeśli to możliwe, stwierdza to Kościół św., gdy na wsze strony świata wysyła swych missyonarzy, by chrzcili niewiernych bez różnicy barwy ich skóry lub fizycznego ustroju ciała. Gdyby afrykańscy murzyni i azyatyccy żółtoskórzy nie pochodzili od Adama, jak to utrzymują poligeniści, nie byliby spadkobiercami grzechu pierworodnego, a wówczas pocóż udzielać by im było sakramentu chrztu św.? Grubo zatem myliłby się Kościół, a z nim wszyscy różnych odcieni i sekt chrześcijanie, gdyby nauka dowiodła, że nie cała ludzkość wyszła od Adama. Co gorsza nawet, jak uważa Mgr Meignan, odkrycie tego rodzaju, dotycząc bezpośrednio jednego z zasadniczych dogmatów naszej religii, zmieniłoby z gruntu całą ekonomię chrystyanizmu [1]).

I rzecz dziwna zaiste, właśnie w imię tej samej Biblii protestant La Peyrère zaprzeczał tego dogmatu w XVII w. Utrzymywał on, że Adam był ojcem samych tylko żydów, a wszystkich innych ludzi odnosił do jakiegoś plemienia dawniejszego, które nazwał *Preadamitami*. Mniemanie to, jak mówił, popiera Księga Rodzaju, gdy ukazuje nam Kaina budującego miasto i napiętnowanego znakiem, aby nie został zabity przez tych, którychby po drodze napotkał. Ludzie ci, których się miał obawiać, nie mogli być jego braćmi, synami Adama, ci bowiem łatwoby go poznali. Nie byli też oni dość liczni, aby mógł razem z nimi zakładać miasto, a zatem mowa tu widocznie o jakiemś pokoleniu, różnem od pokolenia Adama.

Zapomniał wszakże La Peyrère, że owo *miasto* zbudowane przez Kaina, była-to zapewne prosta jakaś „zagroda," albo jakieś „miejsce ucieczki," które mogło się stać później siedzibą jakiegoś znaczniejszego nagromadzenia ludzi; hebrajska nazwa techniczna *hir*, którą tłómaczą przez wyraz *miasto*, nie posiada właściwie znaczenia naszego wyrazu *miasto*. Przytem zapomina tenże pisarz, że Adam miał innych jeszcze synów, niż samych tylko Kaina i Abla i Setha. „Y zrodził *syny y córki*," powiada Ks. Rodzaju (V. 4). Potomkowie tych synów i córek nie znali Kaina, który zbiegł natychmiast po zabiciu Abla. Mogli go napotkać na drodze i zabić, nie wiedząc nawet, że zabili starszego syna Adama. Znak zatem, którym był napiętnowany, był najzupełniej uzasadniony.

Jakkolwiek wyraźnie jest wypowiedziana jedność pochodzenia ludzkości w Starym Testamencie, to może jeszcze wyraźniej wypowiada ją Nowy Testament. Św. Paweł wygłasza w areopagu następującą prawdę: „y uczynił z iednego wszystek rodzay ludzki, aby mieszkali po wszystkiej ziemi." (Dz. Ap. XVII. 26).

Błąd La Peyrèr'a nie mógł znaleść zwolenników w XVII w. Sam nawet jego twórca niebawem go porzucił, i owszem, przeszedł nawet na katolicyzm i umarł jezuitą.

---

[1]) Le Monde et l'homme primitif selon la Bible 1869, str. 270.

Historya omawianego tu zagadnienia. — Założenie La Peyrère'a nie było nowe. W starożytności nie wierzono w jedność pochodzenia wszystkich ludzi. W przekonaniu ówczesnem narody ziemi w większości swej były autochtonami. Zatarło się w ich pamięci wspomnienie wędrówek, z których wyszły były, i zdawało się im rzeczą zupełnie naturalną, że wzięły początek swój na zajmowanych przez się ziemiach. Tak myśleli o sobie Grecy, Pelazgowie i Trojanie.

Inną głosił teoryę chrystyanizm, teoryę o pochodzeniu od jednego wspólnego praojca, a tem samem o braterstwie wszystkich ludów. Pominąwszy chwilową herezyę Peyrère'a, dopiero w początkach bieżącego stulecia szukać trzeba rozwoju teoryi poligenistów. Filozofowie owych czasów, którzy ze wszystkiego kuli broń na podkopanie chrystyanizmu, nie mogli przeoczyć dogmatu jedności pochodzenia. „Ślepemu tylko wolno wątpić, powiada Wolter, że biali, czarni, żółci, że Hottentoci, Laponowie, Amerykanie, są rasami całkowicie różnemi.“ *(Essaiss sur les moeurs).*

Naturaliści wszakże ówcześni energicznie obstawali za prawowierną teoryą monogenistów. Dopiero w naszym wieku myśl przeciwna przenikła do ich obozu. Rycerzami poligenistowskiej doktryny stali się Virey [1]), Bory de Saint-Vincent [2]), Desmoulins [3]). Wprawdzie powaga ich nie była zbyt wielka. Zdaniem dr. Topinard'a, który jest we Francyi przedstawicielem szkoły antropologii postępowej, Virey był tylko popularyzatorem, nie zaś badaczem i prawdziwym uczonym; Bory de Saint-Vincent był „osobistością dziwną... biblijnemu tekstowi systematycznie wrogą,“ dosyć nieświadomą językoznawstwa i antropologii, by mógł wyprowadzać żydów od egipcyan; Desmoulins był może nieco więcej uczony, ale „umysłu wskutek zawodów skwaszonego,“ zwrócił się do teoryi autochtonizmu ludów starożytnych i naliczył aż szesnaście gatunków ludzkich. Przyjmuje on zasadę, że każda grupa ludzi jest „pierwotną mieszkanką kraju, w którym ją nam ukazują dzieje najdawniejsze.“

Później poligenizm znalazł namiętnych zwolenników w Ameryce, a to dlatego, że Ameryka była wówczas polem handlu niewolnikami, i że tym, co potępiali niewolnictwo w imię braterstwa ludzkiego, trzeba było odpowiedzieć przez udowodnienie, że braterstwo ludów było czczym wyrazem, że w szczególności murzyni nie mieli nic wspólnego z białymi, gdyż jedni i drudzy byli odroślami różnych pni odrębnych.

Do rzędu mniej lub więcej poważnych uczonych, którzy się podjęli zadania obrony poligenizmu, należy zaliczyć Nott'a i Gliddon'a, których głównie miał na względzie uczony antropolog de Quatrefages przy znakomitych swych pracach naukowych o jedności rodu ludzkiego, i którym przez to wyrobił pewien rozgłos w Europie. Dzieła ich o typach ludzkości *(Types of mankind*, ogłoszone w roku 1854) i o tubylczych plemionach ziemi (1857) można uważać za najlepsze podręczniki poligenizmu.

---

[1]) Hist. naturelle du genre humain. 1801.

[2]) Dict. d'hist. natur. *Deterville'a*, 1825.

[3]) Hist. naturelle des races humaines. 1826.

Doktryny Nott'a i Gliddon'a poparł swą powagą uczony szwajcarski naturalista Agassiz, późniejszy professor na jednym z uniwersytetów w Stanach Zjednoczonych, przez zastosowanie do człowieka swej teoryi o środowiskach stworzenia. Jakkolwiek zawsze utrzymywał jedność rodu ludzkiego, mniemał wszakże, iż ludzie stworzeni byli narodami, i tym sposobem przeciw wszelkiemu prawdopodobieństwu mnożył bez końca pnie rodów ludzkich. Próżno się nazywał monogenistą. Monogenizm jego, wyłączający jedność pochodzenia, był w gruncie rzeczy tem, czego żądali jego nowi amerykańscy rodacy z południowej Karoliny, którzy byli po większej części zwolennikami niewolnictwa. Nie omieszkali oni też wyzyskać tego nieprzewidzianego dla się zasiłku, i mieli słuszność. Z chwilą gdy Agassiz dla podtrzymania swego systemu ujrzał się zmuszonym uciec do takich argumentów jak ten np.: „Szympans i goryl nie więcej się różnią jeden od drugiego, niż Mandingijczyk od murzyna z Gwinei; jeden i drugi nie więcej się różnią od oranga, niż Malajczyk lub biały różni się od murzyna;“ odtąd wolno było poligenistom uważać go za swego.

W ostatnich czasach, z innej, a nauce również obcej pobudki, poligenizm zyskał nowych zwolenników wśród antropologów francuskich, i, rzecz ciekawa, wyłącznie prawie między transformistami, to znaczy między zwolennikami nieograniczonej niczem zmienności gatunków. Wspomnimy tu między innymi: Broca, założyciela nowej szkoły antropologicznej, którego śmierć przedwcześnie wyrwała nauce, prof. Karola Vogt'a, przywódcę szkoły prahistorycznej, Mortillet'a, D-ra Bertillon'a, Herve'go i Hovelacqe'a, autorów dzieła *Précis d'antropologie* (1887), oraz Renan'a, który ostatnie swe dzieło rozpoczyna temi słowy: Przejście od zwierzęcości do ludzkości nie stało się na jednym tylko punkcie globu, ani też przez jeden tylko wysiłek samodzielny“ [1]).

Dziwnem może się wydawać, że transformiści, którzy nie cofają się przed żadnem następstwem teoryi darwinistowskiej, którzy uważają za rzecz naturalną zupełnie, że człowiek pochodzi od *antropopitekusa*, a ten ostatni od monery pierwotnej, nie chcą wyjaśniać wszelkich różnic, zachodzących między rozmaitemi ludzkiemi rasami przez działanie środowiska i krzyżowania. Ściśle biorąc, łatwo zrozumieć, że taki Agassiz, wyznający stałość cech gatunkowych, nie inaczej chce wyjaśniać różność ras ludzkich, tylko przez odrębne ich pochodzenie, ale kto się zgadza do tego stopnia na zmienność gatunku, iż wszystkim bytom ziemskim, zwierzęcym i roślinnym, przypisuje jedno i to samo pochodzenie, ten nie powinien, zdaje się, doznawać żadnej trudności w wyprowadzaniu wszystkich typów ludzkich od jednego i tego samego typu pierwotnego.

Tymczasem, w tę właśnie sprzeczność wpadają antropologowie ze szkoły Broca. Transformiści z Darwinem, są poligenistami z Agassizem. Na szczęście, wiedza posiada innych — mniej stronnych, a więcej powołanych—przedstawicieli, a ci w imię faktów i pewników historyi naturalnej z największą stanowczością stwierdzali zawsze swą wiarę w jedność gatunku ludzkiego. Do tego obozu należeli w wieku zeszłym: Linneusz i Buffon, w początkach wieku dzisiej-

[1]) Histoire du peuple d'Iszaïl. 1887, t. I, str. 1.

szego: Cuvier, Müller, Humboldt, Prichard, a w ostatnich czasach niedawno zmarły Quatrefages, którego śmiało uważać można za księcia antropologów naszych czasów, pomimo źle ukrywanej niechęci, jaką dla jego zanadto prawowiernych zasad okazuje młoda szkoła Broca.

Liberalny protestant, mąż wiedzy przedewszystkiem, którego prawości charakteru nawet przeciwnicy jego hołd składać muszą, de Quadrefages nie może być posądzony o chęć przystosowywania za wszelką jakąbądź cenę faktów naukowych do wierzeń chrześcijańskich. Jeśli jest monogenistą, to dlatego, że zmusza go do tego doświadczenie i obserwacya. I rzeczywiście, nie sądzę, aby ktokolwiek czytał i rozważał jego książkę p. t. *L'Unité de l'Espèce humaine* (1861), albo choćby tylko poświęcone temuż zagadnieniu stronnice w dwóch późniejszych jego dziełach: *Espèce humaine* (1878) i *Introduction à l'étude des races humaines* (1887), a nie czuł się zmuszonym do podzielania jego przekonań.

Odpowiedź na zarzuty poligenistów. — Jakież tedy argumenta przytaczają poligeniści przeciw tradycyjnemu przekonaniu? Streszcza je Topinard, od którego je zapożyczamy bez żadnej zmiany z obawy, by nas nie posądzono o chęć łagodzenia takowych argumentów:

„Niepłodność między gatunkami nie stanowi cechy gatunku, płodność zaś między białym a murzynką nie dowodzi wcale, aby oni należeli do tegoż samego gatunku. Tęż samą płodność widzimy u niektórych zwierząt: wilk z psem, kozioł z owcą, czeczotka z kanarkiem; niema nawet pewności, aby mieszaniec z osła i z konia, muł, był zawsze bezpłodnym.

„Cechy rasowe są stałe; świadkami żydzi. W szczególności np. cechy murzyna utrzymują się te same we wszystkich klimatach, jakikolwiek byłby rodzaj jego życia. Ta sama barwa jego ciała, te same włosy kędzierzawe, taż sama czaszka. Powiadają, że Portugalczycy, od dwustu lat zamieszkujący wybrzeża zatoki Gwinejskiej, stali się tak samo czarni, jak murzyni; ale to błędne mniemanie; mają oni tę samą barwę ciała, co ich współrodacy na półwyspie iberyjskim. Grenlandczycy i Malajczycy mają tę samą cerę, aczkolwiek jedni żyją w strefie podbiegunowej, a drudzy w strefie gorącej“ [1]).

Jak widać, argument poligenistów polega na dwóch względach: 1-o na zjawiskach rodzenia, 2-o na stałości typów u rozmaitych grup ludzkich. Zbadajmy pokrótce każdy z obu tych zarzutów.

1-o *Zjawiska rodzenia.* — Powiadają, że „bezpłodność między gatunkami nie jest cechą gatunku.“ Zarzut ten zwraca się przeciw tym, którzy za przykładem Cuvier'a. Flourens'a, i Quatrefages'a w płodności krzyżowania między rozmaitemi grupami ludzkiemi, pomiędzy osobnikami naprzykład białymi i czarnymi, upatrują dowód, że grupy te należą do jednego i tego samego gatunku. Jakoż, wspomniani znakomici naturaliści nigdy nie myśleli przeczyć, że krzyżowanie jest możliwe i płodne między dwoma różnymi gatunkami, należącymi do jednego i tego samego rodzaju. Zgadzają się oni w szczególności na płodność krzyżowania pomiędzy wilkiem a psem, pomiędzy kozłem a owcą, osłem a koniem. Co

[1]) *Topinard.* Eléments d'anthropologie générale. 1885, str. 80.

wszakże słusznie twierdzili, to, że płodność ta jest daleko mniejsza od płodności jednostek, należących do tego samego gatunku. Tu bywa ona nieograniczona, wzmaga się nawet w miarę różnicy ras, o ile jej nie stawiają przeszkód środowisko i warunki miejscowe. Uderzający tego przykład widzimy w Hottentotach i Amerykanach. O ile nie bardzo bywa płodne połączenie pomiędzy tuziemcami, o tyle bywa nadzwyczajne w wypadkach krzyżowania pomiędzy białymi z jednej strony, a Hottentotami lub Amerykanami z drugiej.

Toż samo się dzieje wśród zwierząt, gdzie wypadki nieskończenie płodnego krzyżowania między rozmaitemi rasami bywają tak liczne, że nawet niema potrzeby tego zaznaczać. Sztuka hodowców polega raczej na tem, aby krzyżowania unikać, aniżeli na tem, aby je popierać. Przeciwnie zaś, krzyżowanie między gatunkami różnymi, jakkolwiek one bliskimi sobie mogłyby się wydawać, ledwie z trudnością osiągać się daje, a gdy się je osiąga, co zresztą nie obchodzi się bez wielu zachodów i czujności, to krzyżowanie nigdy nie bywa w tym stopniu płodne, jak u ras różnych. Osobnik *mieszany*, z tego krzyżowania pochodzący, albo będzie zupełnie bezpłodny, jak się to stwierdza na mułach, pochodzących od osła i klaczy, albo też bezpłodność wytwarza się po paru nielicznych generacyach, albo wreszcie następuje powrót do jednego z gatunków poprzednich, tak iż wytworzenie nowego typu staje się niemożliwe.

Długo można było wierzyć z Flourens'em, a niektórzy pisarze jeszcze dziś powtarzają, że płodność *nieograniczona* jest cechą gatunku, a płodność *ograniczona* cechą rodzaju. Dziś jednak trzeba już przyznać, że formułka ta jest bardzo niedokładna. Płodność *ograniczona* spotyka się nie tylko u osobników tegoż samego rodzaju, ale niekiedy także u jednostek rodzajów rozmaitych, lecz należących do jednej i tej samej *rodziny*. Nadto, co ważniejsza, płodność nie zawsze jest *ograniczona* między gatunkami różnymi. Najmniejszej niema wątpliwości, że zając i królik nie stanowią dwóch różnych gatunków, a jednak z ich krzyżowania powstaje istota *mieszana*, *leporyda*, która się cieszy płodnością nieograniczoną.

Leporydy bywały przedmiotem licznych doświadczeń. Aczkolwiek doświadczeniom tym nie towarzyszyły rękojmie pożądane, to jednak wcale z tego nie wynika, aby leporydy nie mogły się między sobą reprodukować, w sposób bez żadnej wątpliwości nieograniczony. Dwaj amatorowie, Gayot z Côte d'Or, i pewien obywatel z depar. Niższej-Loary doszli w ten sposób, jeden do pięćdziesięciu, drugi do siedmdziesięciu dwóch pokoleń. Atoli, jeśli pewną jest rzeczą, że płodność ta jest nieograniczona, to niemniej rzecz pewna, że, cokolwiek mówią o tem pewni hodowcy, bardzo często się zdarza powrót do jednego z poprzednich typów, zwłaszcza do typu królika. Aby przeciąć ten ustawiczny powrót, trzebaby nowego od czasu do czasu krzyżowania leporydy z zającem.

Toż samo zauważyć się daje u wszystkich mieszańców. Skoro zatem niedokładnie jest mówić razem z Flourens'em, że płodność ograniczona stanowi cechę gatunku, to można jeszcze nadto dodać, że wytwarzanie przez zwierzęta należące do różnych gatunków, typu nowego i stałemi cechami obdarzonego, jest rzeczą niemożebną. Tymczasem, różne grupy ludzkie przez wzajemne łączenie się z sobą wytwarzają istoty pośrednie, które się utrzymują ze swemi cechami

i odrębnemi własnościami; można przeto zawnioskować, że te grupy są rasami, nie zaś gatunkami, a wytwarzające się z ich połączenia jednostki są mieszańcami *metysami*, nie zaś mieszańcami *hybrydami*.

Jeśli zaś kto zapyta, które-to są owe grupy pośrednie, owe typy nowe, owe rasy mieszane metysów, pochodzące z krzyżowania ras poprzednich, to dosyć będzie wślad za Quatrefages'em wskazać naprzód niektóre zwierzęta nasze domowe, które są wytworem niedanego jakiegoś środowiska, jak rasy *czyste*, ale zręcznie prowadzonego krzyżowania, a następnie, co do samego człowieka, to wystarczy wskazać na pewne ludy, które ze swemi odrębnemi cechami powstały w naszych do pewnego stopnia oczach przez krzyżowanie jednostek, należących do ras różnych.

Próżno byłoby się powoływać na liczne wyniki krzyżowania, jakie hodowcy różni otrzymują. Dziś już nie widzi się otrzymywanych tym sposobem nowych ras czyli odmian, zwłaszcza u wołów, koni, owiec i gołębi. Ulegając początkowo pewnym fluktuacyom, które je zbliżały to do jednego to do drugiego typu poprzedniego, nabierają one ostatecznie pewnej stałości w przechowywaniu swych odrębnych rysów, byleby okazów tych nie poddawać nowemu krzyżowaniu z innemi rasami. Stałość ta zachodzi tak daleko, że gdy się tym nowym okazom pozostawi swobodę, lub nawet skrzyżuje z osobnikami typu odmiennego, okazy te zawsze przechowują coś ze swych cech, sztucznie wytworzonych. Pod tym względem przytacza Darwin bardzo ciekawe doświadczenie jednego z hodowców, który skrzyżowawszy swe kury z rasą malajską, po czterdziestu latach usiłowań nie zdołał się pozbyć obcej krwi malajskiej. Jakże tedy dalecy jesteśmy od leporydów i innych mieszańców, które po wielu pokoleniach i wbrew odosobnieniu, jakiem je otoczono, siłą natury powracają do typów poprzednich!

Jeszcze bardziej uderzający przykład tej stałości cech przedstawiają nam rasy zwierząt domowych, które powróciły do życia dzikiego. Psy, porzucone w puszczach amerykańskich przez hiszpańskich zdobywców, tak mało są podobne do szakali, od których prawdopodobnie pochodzą, iż można było między nimi rozpoznać rasy europejskie, które im dały początek. Wieprz, swobodnie pozostawiony w lasach, nigdy się nie staje krwiożerczym, a koń puszczony na wolność, zachowuje zawsze niektóre rysy, nabyte w stanie swego oswojenia.

Ta uporczywość cech rasowych zauważyć się daje nawet u roślin. Drzewa owocowe, wyrwane z ogrodów naszych, nigdy nie tracą w całości tych cech, jakie wytworzyła w nich uprawa lub krzyżowanie. Van Mons rozpoznał w Ardennes w stanie dzikości rozmaite odmiany grusz i jabłoni, sadzonych w Belgii, a Quatrefages powiada, że podobne fakta stwierdził na brzoskwiniach w jakiejś dolinie Cewennów.

Nie mniej również u człowieka rasy metysów, pochodzące z pomieszania ras czystych, nie stanowią żadnej pod tym względem różnicy, byleby poszczególne jednostki nie poddawały się dobrowolnie jakiejś selekcyi i krzyżowaniom, które niekiedy bywają narzucane zwierzętom. Takimi np. mieszańcami jest lud Grikuasów, zwanych dawniej Basterami, lud pochodzący z mieszaniny Holendrów i Hottentotów, od dwóch wieków osiadły nad brzegami rzeki Orange, a do dziś

przechowujący rysy odrębne, pośrednie między rysami typów poprzednich. Takimi też są Kafizowie w Brazylii, którzy swe pochodzenie zawdzięczają krzyżowaniu Indyan ze zbiegłymi z europejskich zakładów murzynami. I ci także pod względem kształtu ciała, barwy włosów i skóry zajmują miejsce pośrednie pomiędzy obiema praojcowskiemi rasami, i nie wydaje się, aby musiały kiedyś do którejkolwiek z nich powrócić. Taką jest zwłaszcza ta młoda i silna ludność małej wysepki Pitcairn (ocean Spokojny), która to ludność cała pochodzi od kilku angielskich żeglarzy i jakiegoś może dziesiątka Tahitianek, a której ilość potroiła się w ciągu lat trzydziestu trzech: oczywisty-to dowód, że mieszanie ras wcale nie przeszkadza płodności.

Odnośnie do ras mieszanych zaznaczamy jeszcze: 1-o Papuasów, którzy zdają się pochodzić od Malajczyków o cerze ogorzałej i włosach niekędzierzawych, i od tuziemczych murzynów o włosach wełniastych. 2-o Malajczyków nawet, którzy bez wątpienia są wynikiem mieszanych ludzi białych, żółtych i czarnych, jacy od najdawniejszych czasów zcierali się ze sobą w południowej i wschodniej Azyi. 3-o Zulusów, którzy jak świadczy ich język, pewne fizyczne cechy i pewne nawet tradycye ludowe, pochodzą z mieszaniny murzynów z białymi. 4-o Niektórzy Senegalowie, zawdzięczający, zdaniem Simonnot'a, barwę ciała tuziemczym Murzynom, a siłę fizyczną Maurom.

Nadto, czemużbyśmy nie mieli przytoczyć tu jeszcze owych milionów metysów, mulatów i innych, stanowiących jednę piątą całej ludności Meksyku i południowej Ameryki? Są oni żyjącym dowodem, naprzód płodności krzyżowania między białymi, murzynami i indyanami, następnie stałości cech odrębnych, jakie z tego połączenia wynikły; nie można bowiem powiedzieć, aby i u tych ludzi zdarzał się powrót do typów poprzednich, chyba żeby albo przewaga jednej krwi albo działanie środowiska występowało zanadto wyraźnie.

Z danych powyższych wyprowadzamy wniosek, że zjawiska rodzenia, cokolwiekby o tem mówiono, przedstawiają zawsze pewien sposób odróżnienia gatunku od rasy. Krzyżowanie między osobnikami ras różnych łatwo otrzymać się daje, bywa zazwyczaj płodne i przy odpowiednich warunkach może wytworzyć typy nowe, wciąż się odtwarzające, czyli typy mieszane. Przeciwnie zaś, osobniki należące do gatunków różnych nie łatwo się łączą; płodność ich, jeśli jest kiedy, ogranicza się zawsze do kilku pokoleń, a jeśli w jednym lub w dwóch jakich wypadkach bywa nieograniczona, wówczas wytwory jej powracają do jednego z typów poprzednich, tak iż w połączeniu gatunków różnych nie wytwarza się żaden typ nowy, któryby stale z pokolenia na pokolenie przechodził, któryby stanowił jakąś rasę mieszaną.

W dzisiejszym przeto stanie nauki wolno wierzyć we względną stałość cech właściwych metysom, gdyż-eśmy widzieli, że utrzymuje się ona w niektórych wypadkach. Zdarzyć się może, iż od czasu do czasu i te rasy w końcu powracają do typów poprzednich, ale zjawiska-to przypadkowe, odosobnione, pewnym osobnikom właściwe i, że tak powiem, chwilowe. Są one wypadkiem jakiegoś *atawizmu* i nie trzeba ich brać za jedno *z powrotem* ostatecznym do

gatunków poprzednich, stwierdzonym u mieszańców. Pod tym względem można powiedzieć, że atawizm cechuje mieszańców metysów, a *powrót* mieszańców hybrydów.

Z tego doniosłego wniosku, który grupy ludzkie czyni rasami a nie gatunkami, wynika jeszcze inny nie mniej ważny wniosek. Jeśli rasy już istniejące wydają przez krzyżowanie rasy nowe, to inaczej się dzieje z gatunkami. Widzieliśmy, że krzyżowanie ich nie jest zdolne wytworzyć ostatecznie jakiegoś typu nowego. Opowiedziane powyżej fakta, tłómacząc nam pochodzenie ras, jednocześnie głoszą niemożliwość wyjaśnienia drogą naturalną pochodzenia gatunków. I czyż to nie jest już samo przez się potępieniem systemu transformistowskiego i uzasadnieniem za pomocą faktów owej za dowolną uważanej teoryi Izydora Geoffroy Saint-Hilaire o *ograniczonej* zmienności?

2-o *Stałość cech.* Drugi zarzut przeciw jedności pochodzenia ras ludzkich polega na stałości i niezmienności ich cech wyróżniających. I znów zarzut ten dziwnym się wydaje pod piórem transformistów, którzy głoszą nieograniczoną zmienność cech gatunkowych, a w dalszem następstwie przypuszczają, że człowiek pochodzi od małpy, ta zaś od jakiegoś jeszcze mniej rozwiniętego zwierzęcia. Zarzut ten byłby zrozumiały w ustach zwolenników stałości cech i u przeciwników Darwina. Przypuśćmy więc, że odpowiadamy tu tym ostatnim.

Przedewszystkiem odpowiemy, że przeciwnicy jedności pochodzenia ludzi nadmiernie powiększają cechy wyróżniające rasy ludzkie. Boć rzeczywiście, cechy te są daleko słabsze, aniżeli te, jakie spotykamy u naszych ras zwierząt domowych. Weźmy naprzykład psa. Wiemy, jak olbrzymią przedstawia on różnorodność pod względem fizycznego układu ciała, barwy włosa, figury a nawet instynktu. Wielka różnica zachodzi pomiędzy chartem a jamnikiem, pomiędzy Saint-gotardem a buldogiem lub maleńkim szpicem, a jednak nikt się nie waha wszystkie te typy zaliczać do jednego i tegoż samego gatunku i wyprowadzać je z jednego i tego samego pnia.

Wcale też nie mniejszy jest zakres odmian u innych zwierząt domowych, u wołu naprzykład, u konia, owcy lub królika. U dwóch ostatnich tych zwierząt różnice wzrostu są trzy razy większe, aniżeli u gatunku ludzkiego.

Ze wszystkich cech, wyróżniających rasy ludzkie, cechą najbardziej uderzającą jest barwa ich skóry. Pomimo to jednak trzeba sobie powiedzieć, że ten szczegół ma tylko drugorzędne znaczenie. U zwierząt prawie nie zwracamy nań żadnej uwagi, i słusznie, gdyż barwa skóry zależy od wydzielin skórnych, a te zmieniać się mogą względnie do okoliczności; w rzeczywistości zaś skóra murzyna niczem się nie różni od skóry białego. Z tych samych składa się słojów, w tym samym rozłożonych porządku. Ani skóra, ani naskórek najmniejszej nie przedstawiają różnicy. Ciała śluzowate, pomiędzy niemi umieszczone, również niczem się pod względem anatomicznym nie różnią, tylko składające je komórki, w ciałach białych bezbarwne, w innych nabierają barwy brunatnej lub czarnej, skutkiem większej lub mniejszej ilości wydzielanej przez się zabarwiającej je materyi.

Tego samego rodzaju odmiany zauważyć się dają u zwierząt. Skóra u psa, zwykle czarniawa, u pudla jest białą. Mamy kury o skórze białej, żółtej i czarnej. Zdarza się czasem, że w kurnikach raptownie ukazuje się melanizm i utrzymywałby się tam długo może, gdyby zawczasu nie usunięto dotkniętych nim jednostek. Bywa on nawet bardziej rozwinięty u kury aniżeli u człowieka; w pierwszym razie przenika aż do ciała, w drugim ogranicza się do skóry albo raczej do ciałek śluzowatych.

Dodajmy nadto, że melanizm nie stanowi tak wyłącznej własności właściwie zwanej rasy murzyńskiej, iżby nie mógł niekiedy dobrowolnie się ukazywać u ludzi białych. Owe piegowate plamy na skórze nie są czem innem, tylko umiejscowionym objawem melanizmu. Gdyby te plamy się rozszerzyły pod wpływem gorąca lub innej jakiejkolwiek przyczyny, skóra ta niczemby się nie różniła od skóry murzyna. Jakoż najmniejszej niema wątpliwości, że zjawisko to nie wytworzyło się drogą dziedziczenia, ani się nie stało dziedzicznem w pewnych wypadkach. Bywają czarni, którzy wcale nie należą do rasy murzyńskiej, jak np. Biszarysowie na afrykańskiem wybrzeżu morza czerwonego, maurowie Senegalscy i niektórzy Hindusowie aryjskiej rasy. Wszystkie te cechy fizyczne dowodzą, że plemiona te nic więcej murzyńskiego prócz barwy nie posiadają.

Skądinąd znów, odmiany ras bywają daleko bardziej rozpowszechnione u zwierząt, aniżeli u człowieka. Do jakiejkolwiek należałby grupy, człowiek zawsze posiada ten sam szkielet. Ilość składających go kości nigdy się nie zmienia. Inaczej zaś jest u zwierzęcia. Wielkie rasy psów mają po pięć palców u nóg tylnych, wówczas gdy niektóre rasy maleńkie mają ich zaledwie po cztery. Bywają wieprze, mające również jeden palec dodatkowy, a palce środkowe osłonięte rodzajem trzewika, a przecież nikomu nie przychodzi z tego powodu na myśl czynić z tych okazów oddzielnego gatunku. Ilość kręgów pacierzowych w ogonie jest różna u wielu gatunków, i co ważniejsza, u różnych ras różna bywa ilość samych nawet żeber oraz kręgów grzbietowych i lędźwiowych. Stwierdzono to mianowicie u wołu i u wieprza.

Słowem, daleko mniejsza przestrzeń dzieli rasy ludzkie, aniżeli zwierzęce. Prawda i to, że jakkolwiek byłaby mała, nikt jej przekroczyć nie zdoła. Słusznie nam powtarzają poligeniści, że murzyn nie traci w zupełności swej barwy, gdy zamieszka w krajach północnych, tak samo jak biały nie staje się murzynem, gdy się osiedli w Afryce środkowej. Co gorsza, Egipcyanin nie zmienił się od trzech lub czterech tysięcy lat; jakim jest dziś, takim go widzimy w mumiach i na pomnikach starożytnego Egiptu.

Atoli dziwnie by się mylił, ktoby widział w tych danych poważne zarzuty przeciw założeniu monogenistów. Bo i dla czegóż miałby się zmienić typ egipski, skoro środowisko jego pozostało toż samo? Typ raz ukształtowany, może się zmieniać tylko wskutek krzyżowania albo wskutek zmiany warunków istnienia. W przeciwnym zaś razie umacnia się on raczej i nabiera tej trwałości, która mu dozwala coraz bardziej się opierać przyczynom zmian, jakie z czasem wyniknąć mogą.

Tej właśnie trwałości, nabytej w ciągu całego szeregu pokoleń, przypisać należy owo niezacieranie się typów białych lub czar-

nych w klimacie, różnym od tego, w którym się typy te wyrabiały. I tu również rasy zwierzęce dają nam miarę tego, co powinno się dziać u człowieka. Doświadczenie stwierdza, że zwierzęta domowe, które powróciły do życia dzikiego i weszły tym sposobem w środowisko, w jakiem żyli ich przodkowie, nigdy nie tracą w zupełności cech, w stanie przyswojenia nabytych, tak dalece te cechy się w nich utrwaliły. A jednak zniknięcie ich o tyle łatwiej wytłómaczyćby można, że u zwierząt byłby to powrót do stanu natury. I przeciwnie, trudno uwierzyć, aby pierwotny typ ludzki nie miał być ani białym typem europejskim, ani czarnym typem afrykańskim. Gdy więc wymagamy, aby sam klimat przerabiał człowieka białego na murzyna i murzyna na białego, wymagamy nie tylko powrotu do stanu pierwotnego, ale nadto jeszcze pewnej, do pewnego stopnia dowolnej, zmiany, której urzeczywistnieniu zawsze przeszkadzać będą pewne zmiany poprzednio nabyte i drogą dziedzictwa umocnione.

Inaczej zaś było w początkach. Typ ludzki po wyjściu z rąk Stwórcy był w pewnem znaczeniu więcej giętki i więcej podatny. Środowisko zatem łatwiej musiało zostawiać na nim swe piętno, gdyż nie doznawało wówczas tego oporu, jaki mu dziś stawiają cechy ustalone przez długi szereg pokoleń. Wiedzą dobrze hodowcy nasi, jak łatwo u gatunków zwierząt domowych znikają cechy, które się świeżo wytworzyły. Tem bardziej musiało to być w samych początkach ludzkości, kiedy jeszcze żadna cecha nie miała czasu się ustalić i kiedy natura ludzka przedstawiała, że tak powiem, *tabulam rasam*, podatną na wszelkie wrażenia. Łatwo pojąć, że w takich warunkach sama już różność klimatu czyli okoliczność przypadkowa mogła — zwłaszcza przy bezwzględnem odosobnieniu— wystarczać do zmiany cery i rysów twarzy do tego stopnia, że utworzyły się dzisiejsze rasy ze swemi najbardziej odrębnemi cechami. Atoli, trzeba też i to uwzględnić, że to co się stało wówczas, nie mogłoby się stać za dni naszych, warunki bowiem są dziś różne od ówczesnych. Nie tylko że klimat mógł się zmienić, nie tylko że człowiek posiada dziś więcej sposobów zabezpieczenia się od jego działania, wywołującego zmianę rzeczoną, ale nadto człowiek sam nie jest dziś tem, czem był początkowo. Jakimkolwiek on jest, przedstawia przecież już dzisiaj pewną rasą *ustaloną*. Dziedziczność, która zmierza do utrwalenia cech tej rasy, znajduje się u człowieka dzisiejszego w sprzeczności z nowem środowiskiem, które znów dąży do zmiany tychże cech rasowych, a osiągnięty skutek jest wypadkową tych dwóch sprzecznych sobie wpływów.

Zresztą, nie dość dokładne-to wyrażenie, że środowisko nie zmienia już ras więcej. Dowody takiego zmieniającego działania środowiska znajdujemy zarówno u zwierzęcia jak u człowieka. Pies, przeniesiony w strefę podbiegunową, pokrywa się tam bardzo gęstą sierścią. I przeciwnie, pod równikiem traci wszystkie włosy: dowodem pies gwinejski.

Ten sam objaw dostrzega się na wołach europejskich, przeniesionych do krajów zwrotnikowych, tak dalece, że hodowcy tamtejsi nie chcąc, aby ta cecha przeszła w rasowość, zmuszeni są zabijać osobniki, całkowicie pozbawione włosu. Przeciwnie znów, świnie pozostawione w zimnych okolicach Ameryki, nabrały tam z czasem jakiegoś rodzaju wełny ochronnej.

Nawet w naszych krajach zauważyć się daje pewne oddziaływanie środowiska. Naprzykład woły polskie, przeniesione na żyzne równiny Loary, po upływie jednego lub dwóch pokoleń nabierają takiej objętości i formy, jakich nie posiadały w swych stronach rodzinnych.

Że człowiek przy zmianie klimatu nie doznaje zmian równie ważnych, dzieje się to skutkiem tego, że rozum jego dostarcza mu sposobów częściowego zabezpieczenia się od wpływów środowiska. Umie on opanowywać podrównikowe skwary i podbiegunowe mrozy. Przenosi ze sobą razem swe urządzenia, swoje zwyczaje, rodzaj życia, i tym sposobem o połowę znieczula owe modyfikujące działanie klimatu i warunków zewnętrznych.

Myli się wszakże, kto przypuszcza, że człowiek od tego działania uwalnia się zupełnie. To też widzimy, jak za dni naszych tworzą się rasy nowe skutkiem samego tylko działania środowiska. Najznakomitszą z takich ras jest rasa Yankesów. Anglik, przeniesiony do północnej Ameryki, szybko tam zmienia swe rysy, skóra traci barwę, włosy ciemnieją, kości w ciele się przedłużają, głowa traci na objętości a szyja mocno się wyciąga.

Podobny też objaw dostrzegać się daje na murzynie, przeniesionym z Afryki do Ameryki. Cera szybko blednieje, rysy korzystnie się zmieniają, ów zapach charakterystyczny, jaki murzyn zazwyczaj z siebie wydziela, powoli znika, a nawet sama inteligencya jego się podnosi. „W przeciągu 150 lat, powiada Elizeusz Reclus, murzyn pod względem zewnętrznym przekroczył dobrą czwartą część odległości, jaka go dzieliła od białych... Gdyby inne wpływy nie równoważyły wpływu klimatu, po upływie kilku jakichś wieków wszyscy amerykanie nabraliby barwy swoich tuziemczych przodków, bez względu na to, skąd przybyli przodkowie ich rodzin, czy z Irlandyi, czy z Francyi, czy z Kongo. *(Revue des Deux Mondes.* 1 Sierp. 1859).

W słowach tych jest dużo przesady, jak wykazuje Quatrefages. Jakkolwiek bowiem wielki wpływ mógłby mieć klimat, to nigdy jednak nie będzie on mógł tak dalece zmienić człowieka białego, murzyna i tuziemczego amerykanina, iżby ich aż do niepoznania pomieszał. Ponieważ przeszłość ich nie była jednakowa, przeto i wyniki nie mogłyby być też same. Podlegając jednym i tym samym wpływom, będą oni mogli bezustannie ku sobie się zbliżać, ale nigdy się nie staną zupełnie jednakowi.

Gdyby jaka rasa Starego Świata miała przejść w typ amerykański, to z pewnością azyatycka rasa żółta, naprzód dla tego, że ona-to ma przedstawiać najlepiej typ pierwotny, jak utrzymuje Quatrefages, a następnie że to ona przeważnie zaludniła Amerykę. To też doświadczenie dowiodło, że ze wszystkich cudzoziemców, osiadłych w Nowym Świecie, najprędzej przyswajają sobie rysy czerwonoskórych Chińczycy. *(A. Rambleround the World.* 1874).

Mnóstwo innych możnaby przytoczyć zmian, zaszłych pod wpływem klimatu. Stwierdzono np., że im bardziej ku północy, tembardziej cera staje się bielszą, i przeciwnie, ciemnieje w miarę zbliżania się ku równikowi. „Murzyn, powiada Pruner Bey, traci część zaskórnego barwnika, gdy go się przeniesie do krajów północnych.“ Europejczyk znowu, przeniesiony pod równik, staje się brunatnym.

Dowód-to oczywisty, że słońce gra wielką rolę w barwie ras ludzkich.

Niesłusznie też, celem poparcia swej teoryi, powołują się poligeniści na jednostajność typu żydowskiego. Rysy żydów wcale nie są jedne i te same. Żydzi północni nie mniej się różnią od żydów południowych, aniżeli anglicy od amerykanów, a w Indyach można widzieć żydów o cerze tak brunatnej, iż stanowi ona przejście od cery białej do murzyńskiej. W Abissynii widywano nawet żydów całkowicie czarnych, jak murzyni (*Missions catholiques* 1877, str. 312); wszelako, naszem zdaniem, wiadomość ta nie jest bezwzględnie pewna, poprzednio już bowiem wiadomość podobna okazała się błędną: żydzi, o których była mowa, byli poprostu murzynami nawróconymi na żydostwo.

Trzeba również brać na uwagę zmiany, wytwarzające się przypadkowo, bez wszelkiego, jak się zdaje, oddziaływania ze strony środowiska i krzyżowania. Jak poprzednie, tak samo i ten objaw zdarza się zarówno u zwierząt jak u ludzi. Przytaczają różne tego przykłady. W 1770 r. urodził się w Paragwaju wół bez rogów; wół ten następnie dał początek licznej rasie, pomimo że amerykanie czynili wszystko, by usunąć tę szczególną cechę, niedogodną głównie z powodu trudności, jakiej doznają przy chwytaniu tych dzikich wołów na *lazo*, czyli sznur długi skórzany do zarzucania na rogi. Rasy baranów, zwane Ankońską i Mauchamps'ką, zawdzięczają swe pochodzenie również pewnym przypadkowym zboczeniom, z których człowiek umiał skorzystać. Pierwsza ze wspomnianych ras powstała w Massachussets r. 1751, a druga w Mauchamps we Francyi r. 1828. Prawda, że w obu tych wypadkach wdała się sztuka ludzka, odosobniając i zręcznie krzyżując zwierzęta, których właściwości utrwalić chciała, ale pierwsza jednak odmiana była najzupełniej przypadkowa.

Raptowne odmiany, dostrzegane od czasu do czasu u zwierząt, zauważyć się dają niekiedy również u rodzaju ludzkiego. W 1717 r. urodził się w Anglii człowiek, Edward Lambert, którego ciało pokrywał częściowo rodzaj popękanej skorupy żółwia, co mu zjednało nazwę „człowieka-żółwia.“ Edward Lambert przekazał tę dziwną własność sześciorgu swych dzieci i dwojgu wnuków, aczkolwiek jego żona i synowa najmniejszego śladu podobnej własności nie miały. Przytaczają jeszcze wypadek w rodzinie Colburn, która w ciągu czterech pokoleń liczyła po sześć palców u każdej ręki. Niema najmniejszej wątpliwości, że w obu tych wypadkach, gdyby się wdała selekcja czyli dobór sztuczny przez odosobnienie jednostek i łączenie się wyłącznie z osobnikami, przedstawiającymi te dziwne anomalie, otrzymanoby jedną rasę o skorupie skórnej, a drugą o sześciu palcach u ręki. Ale człowiek, choć lubi praktykować dobór sztuczny względem zwierząt i roślin, sam niechętnie się doborowi takiemu poddaje.

Do czego może dojść w tym względzie wytrwałość, dowodzi kaprys dwóch królów pruskich: Fryderyka Wilhelma i Fryderyka II. Obaj ci panowie, żeniąc olbrzymów swej gwardyi z najwyższemi kobietami swego królestwa, wytworzyli rasę olbrzymów, których resztki istnieją jeszcze w Poczdamie i jego okolicach.

Teraz już możemy mieć pojęcie, jak musiały powstawać rasy ludzkie. Odmiany tego rodzaju albo nastąpiły nieznacznie skutkiem ciągłego oddziaływania środowiska, które, działając na natury młode i wrażliwe, bez ustalonych jeszcze przez czas i dziedziczność, cech odrębnych, już-to rozwinęło nadmiernie barwnik zaskórny, będący jedyną przyczyną barwności skóry, już-to, przeciwnie, zatrzymało wydzielanie się takowego. Albo też typy najbardziej odrębne powstały raptownie w rodzinach odosobnionych, w których utrwaliły się przez szereg pokoleń. Na podstawie stwierdzonych dziś faktów możemy dowolnie wybierać pomiędzy jedną a drugą hypotezą; ale jakakolwiek była rzeczywista przyczyna utworzenia się ras ludzkich, to przecież niema wątpliwości, że początek tych ras sięga samych początków ludzkości — epoki czasu, kiedy odosobnienie było łatwiejsze i kiedy ludzie łatwiej podlegali oddziaływaniu klimatu i całego ogółu warunków, które stanowiły ich środowisko.

Nie można się też dziwić, że ani tradycya ani dzieje nie wspominają o zjawisku takiej doniosłości, jak wytworzenie się ras ludzkich. Być może zresztą, że milczenie to nie jest tak bezwzględne, jakby się zdawało. Gdy nam *księga Rodzaju* powiada, że Pan położył piętno na Kainie, zabójcy swego brata Abla, i gdy nam mówi, że błąkał się on po ziemi zdala od swoich, chce może nam przez to powiedzieć, że on pierwszy został dotknięty czarną barwą skóry, cechującą rasę murzyńską. I rzeczywiście, dla zapoczątkowania nowego typu służyły mu najlepsze warunki, łączył bowiem w sobie trzy wielkie przyczyny odmian fizycznych: młodość krwi, jako pierworodny Adama, odosobnienie, na jakie go skazywała zbrodnia, i raptowna zmiana środowiska, bez dzisiejszych wszakże środków zrównoważenia jego oddziaływania.

A zatem, zarzuty poligenistów nie mają żadnego znaczenia. Różnice, jakie uwydatniają rasy ludzkie, są daleko mniejsze od różnic, dostrzeganych u ras zwierzęcych, a dostatecznem tego wyjaśnieniem są fakta, jakie się dzieją przed naszemi oczyma. Wszelako, prócz powyższych argumentów negatywnych mamy coś lepszego do przeciwstawienia poligenizmowi, posiadamy daleko prostszy sposób zwalczenia go, i o tym sposobie musimy tu powiedzieć słów kilka.

Dowody monogenizmu. — Większość naturalistów jest zdania, że dwa rysy cechują gatunek: podobieństwo i pochodzenie. Dwa podobne do siebie i od jednego ojca pochodzące jestestwa uważane są jako należące do jednego i tego samego gatunku. Stąd pochodzi następujące przez Quatrefages'a dane określenie gatunku: Jest-to, powiada uczony ten przyrodnik „ogół osobników, więcej lub mniej do siebie podobnych, które można uważać za pochodzące od jednej jedynej pary pierwotnej drogą nieprzerwanego rodzinnego następstwa.“

Zachodzi tedy pytanie, czy określeniu temu odpowiadają ludzie, do jakiejkolwiek należeliby rasy? Odpowiadamy: tak. Pod każdym względem podobni są oni do siebie bardziej, aniżeli rasy jednego i tego samego gatunku zwierzęcego, a jeśli przedstawiają jakie odmiany, to jakeśmy widzieli, odmiany te wytłómaczyć się dają środowiskiem i krzyżowaniem. Nie tylko układ fizyczny wszystkich ludzi jest jednakowy, nie tylko że kształty ciała przedstawiają ró-

żnice bardzo nieznaczne, ale co ważniejsza, we wszystkich rasach, nawet najbardziej upośledzonych, znajdujemy tę intelligencyę albo raczej *rozum*, który stanowi rzeczywistą wyższość natury naszej, a o którym świadczy mowa oraz moralne i religijne poczucie. (Ob. art. *Człowiek*).

Bardziej jeszcze charakterystyczne jest pojęcie *pochodzenia*. Najróżnorodniejsze rasy z największą krzyżują się łatwością, a byle klimat był zdrowy, związki ich małżeńskie, zarówno jak związki pochodzących od nich *mieszańców*, bywają dziwnie płodne. Tymczasem, jakeśmy rzekli, przeciwny temu objaw dostrzega się u zwierzęcia różnych gatunków. Krzyżowanie w tym razie następuje tylko pod naciskiem woli człowieka, płodność tego krzyżowania bywa prawie żadna, a pochodzące od niego osobniki prędzej lub później powracają do jednego z pierwotnych gatunków.

Zresztą, nic tak wymownie nie przemawia za monogenizmem, jak owa trudność, jakiej doznają poligeniści w oznaczaniu ilości rzekomych gatunków ludzkich. Prawie dwóch zdań zgodnych ze sobą nie widać. Tam gdzie Virey widział tylko dwa gatunki, Bory de Saint-Vincent dopatrywał ich piętnaście, a Desmoulins szesnaście. Dalej jeszcze poszli poligeniści amerykańscy; twierdzą oni wślad za Agassizem, że ludzie ujrzeli światło dzienne oddzielnemi narodami; tym sposobem stosują do ludzkości naukę o *centrach stworzenia*, którą dotychczas stosowano tylko do zwierząt.

Próżno byłoby dodawać, że wszystkie te podziały są najzupełniej dowolne. Jakakolwiek byłaby ilość przypuszczalnych wśród ludzi gatunków, niepodobna będzie nigdy ściśle ich oznaczyć i przeprowadzić między nimi ścisłej linii demarkacyjnej.

Będą zawsze między nimi typy nieokreślone, których niewiadomo będzie do jakiej grupy zaliczyć. A czyż-to nie najwyraźniejszy dowód, że grupy te nie są gatunkami, lecz poprostu rasami? Bo czyż istnieje w świecie zwierzęcym lub roślinnym jaki gatunek, któryby nie miał cech dosyć wyraźnych na to, by go bez wielkiej trudności można było odróżnić od gatunków pokrewnych?

Przeciwnie zaś, u człowieka przejście od jednej grupy ludzkiej do drugiej jest stanowczo nieznaczne. Pomiędzy białą i żółtą grupą ludzi znajduje się naprzykład Finn, który ma cerę pierwszej grupy, Hindus, który posiada mowę, i Tatar, który ma rysy grupy drugiej. Tenże sam typ biały przechodzi nieznacznie w typ murzyński przez Arabów i Abissyńczyków, którzy z pochodzeniem wyraźnie semickiem i z rysami europejskiemi łączą cerę brunatną, a może nawet prawie czarną. Na innym znów punkcie kuli ziemskiej Malajczycy przedstawiają przejście pomiędzy azyatycką rasą żółtą a rasą czarną, zamieszkałą na Oceanie Indyjskim oraz na wyspach Moluckich i Filipińskich. Wobec takiego poplątania cech poligeniści znaleźliby się w prawdziwym kłopocie, gdyby nam chcieli odpowiedzieć, gdzie się kończy jeden gatunek, a gdzie się zaczyna drugi.

Inny znów z ważniejszych nieco zarzutów, jaki możnaby postawić tym, którzy dowolnie zwiększają ilość gatunków ludzkich, zasadza się na fakcie pokrewieństwa języków. Tym naprzykład, którzy nam powiadają, że ludzie zostali stworzeni narodami, można powiedzieć, że filologia porównawcza udowodniła wspólność pochodzenia mnóstwa ludów bardzo od siebie odległych. Któżby dziś

bowiem śmiał przeczyć, że starodawne ludy indyjskie, perskie, armeńskie pochodzą od tegoż samego ojca, co ludy Francyi, Anglii, Włoch, Niemiec, Polski, to znaczy olbrzymia większość mieszkańców Europy? Właśnie, ścisłe-to pokrewieństwo języków tej indoeuropejskiej grupy jest dowodem jedności pochodzenia tych ludów, które nimi mówią.

Bywają wprawdzie wypadki, w których ta zasada byłaby błędna. Fenicyanie np. jakkolwiek mówili językiem Semitów, niemniej wszakże należeli do rasy chamitów; wypadek ten jednak stanowi wyjątek, który w niczem nie osłabia wyż wyrażonej zasady ogólnej.

Prawda, że aczkolwiek rzeczone pokrewieństwo łatwo stwierdzić się daje w językach jednej i tej samej grupy, to przecież nie z tą samą łatwością dostrzedz się daje, gdy się te grupy wzajem ze sobą zestawi. Większość filologów nie chce uznać najmniejszego pokrewieństwa pomiędzy językami *jednozgłoskowymi;* jakimi są języki chiński, annamicki, tybetański, i t. d., które przedstawiają najdawniejszą formę mowy, a pomiędzy językami, zwanymi *wiązanymi*, to jest językiem japońskim, tureckim, baskijskim, które przedstawiają drugi okres kształtowania się języków. Przeczą oni również wszelkiej łączności pomiędzy językami *wiązanymi*, a grupą języków *odmianowych*, ze wszystkich trzech grup najbardziej wyrobionych, a obejmujących większą część narzeczy, używanych w Europie i w Azyi Zachodniej. Takie zaś jest odosobnienie tych trzech grup językowych w oczach Renana, że mógł on o nich powiedzieć, iż: „Jeśli planety są zaludnione istotami, tak jak my zorganizowanemi, to można twierdzić, że dzieje i języki tych planet nie więcej się różnią od dziejów i języków naszych, aniżeli język chiński różni się od semickiego. *(Hist. des langues sémitiques*, str. 467).

Trzeba zauważyć jednak, że Renan nie zawsze przemawiał tak stanowczo. W 1878 r., pisał on tak: „czyżbyśmy z tego faktu, że żyjące dziś na kuli ziemskiej języki dzielą się na rodziny zupełnie odrębne, mieli prawo wyprowadzać jakieś wnioski etnograficzne i mówić naprzykład, że gatunek ludzki ukazał się na różnych punktach kuli ziemskiej, że istniał jeden lub więcej aktów stworzenia gatunku ludzkiego?... Na to zapytanie trzeba odpowiedzieć: nie. Z podziału języków na rodziny nie można wcale wnioskować o podziale rodu ludzkiego. Czy ród ludzki pochodzi od jednego aktu stworzenia, czy od wielu aktów stworzenia, — zagadnieniem tem wcale się nie zajmuję, nie należy ono bowiem wcale do filologii; i owszem, czego chcę dowieść, to tego właśnie, że filologia nic nam o tem nie mówi.“ *(Revue politique et littéraire* z d. 16 Marca 1878 r.).

Przedewszystkiem pytamy, czy to prawda, że rodziny językowe są tak odrębne, iż, jak-to niektórzy utrzymują, niemasz między niemi żadnej łączności i żadnego stosunku? Otóż, wolno nam o tem mocno powątpiewać. Gdyby tego zdania była większość lingwistów naszych czasów, moglibyśmy podejrzywać w nich zanadto wielkie lekceważenie etymologii. Szukają oni pokrewieństwa języków prawie wyłącznie w gramatyce; tymczasem, mamy dwie wielkie grupy językowe, jedno-zgłoskowe i wiązane, które, że tak powiem, wcale gramatyki nie posiadają. Należało zatem poczekać, czy ktoś nie stwierdzi między tymi językami jakiegoś stosunku i związków pokrewieństwa?

Jakoż, nowożytna lingwistyka nie omieszkała wykazać tego pokrewieństwa pomiędzy setkami języków, używanych przez ludy pogrążone jeszcze w barbarzyństwie, a pomiędzy językami narodów cywilizowanych. Metoda, prowadząca do możliwego wyodrębniania narzeczy, może budzić pewną nieufność. Kto za dużo dowodzi, niczego nie dowodzi. Wolno nam przeto zwrócić się do etymologii, rozumie się nie do owej fantastycznej etymologii, z której słusznie wyśmiewa się Wolter, lecz do etymologii naukowej i rozumnej, odnoszącej się do wyrazów pierwotnych albo do ich pierwiastków.

Jakoż, poszukiwania tego rodzaju wydały cenne rezultaty dla tych, którzy niemi nie gardzili. Tym sposobem Aleksander Humboldt w pewnej ilości języków amerykańskich stwierdził obecność 170 wyrazów, „których pierwiastki zdają się być jedne i te same. Łatwo się przytem przekonać, dodaje ten uczony naturalista, że analogia ta nie jest wcale przypadkowa, gdyż nie polega wyłącznie na łudzącej jednodźwięczności wyrazów. Z owych 170 wyrazów, analogicznie do siebie podobnych, trzy piąte podobne są do mandżurskiego, celtyckiego, biskajskiego, koptyjskiego albo kongo.“

Skoro zaś do tego odkrycia zastosujemy zasadę Jung'a, według której obecność ośmiu identycznych wyrazów w dwóch różnych językach dowodzi, że z pewnością twierdzić można, iż podobieństwo to nie jest skutkiem jakiegoś przypadku, natenczas nie wolno będzie wątpić dłużej o tem, że języki nowożytne pochodzą od języków starego świata. Jeśli zaś tak się rzeczy mają z językami, to oczywiście nie inaczej też musi być z samymi narodami.

Studya podobne, zastosowane do innych narzeczy, doprowadziłyby prawdopodobnie do tych samych wyników; jednakże gdyby było inaczej, gdyby udowodniono, że żaden cień jakiegoś stosunku nie istnieje, naprzykład, pomiędzy narzeczami chińskimi a semickimi, jak to twierdzi Renan, to i wówczas jeszcze nie byłoby dostatecznego powodu zaprzeczać wspólności pochodzenia tych języków, zważywszy zwłaszcza owe przemiany, jakim one w ciągu wieków z konieczności uledz musiały.

Przypuściwszy tedy z Maxem Müllerem i przeważną większością nowożytnych lingwistów, że język pierwotny był jedno-syllabowy, jak język chiński, syamski i birmański, łatwo zrozumieć dzisiejszy stan języków. Nie mógł się dokonywać ich rozwój, nie mogły one przechodzić od monosyllabizmu do powiązania i od powiązania do odmianowej formy dzisiejszej bez narażenia się w samych nawet wyrazach na bardzo poważne zmiany. O ile nieznacznym tylko zmianom podlegają języki raz ustalone w piśmie i w użyciu narodu cywilizowanego, jakim bez wątpienia był od początku naród chiński, o tyle ciągłym zmianom ulegają języki w mowie tylko żyjące, zwłaszcza gdy języki te ograniczają się do niewielkiej ilości wyrazów, jak-to bywa u ludów niecywilizowanych.

Opowiadają missyonarze katoliccy i podróżnik Cook, że niektóre dzikie plemiona w ciągu bardzo krótkiego czasu, w ciągu najwyżej lat dwudziestu, całkowicie zmieniły język. Dodają przytem ciż sami missyonarze, iż dwa sąsiednie plemiona wskutek tej raptownej zmiany mowy znalazły się w niemożności wzajemnego porozumienia się. Można z tego wnioskować, co się dziać musiało w początkach, wówczas kiedy mowa ludzka była jeszcze bardziej pier-

wotna, jako mowa jednosyllabowa, podczas gdy narzecza używane przez dzisiejsze dzikie plemiona należą w ogólności do drugiej z rzędu formy urabiania się języków, do formy wiązanej.

Stąd też, nie uciekając się nawet do cudu pomieszania języków przy wieży Babel, łatwo zrozumieć możemy, że przemiana języków była aż nadto całkowita, by zatrzeć wszelkie ślady wspólnego ich pochodzenia. Świadom jest tego Renan i dla tego przyznaje, że filologia porównawcza nie jest zdolna wykazać wielości początków ras ludzkich.

Prawdą zaś jest to, że nauka ta, wykazując pokrewieństwo pewnej ilości języków, używanych przez ludy, nie mające pozornie nic wspólnego ze sobą, wzmacnia odwieczne tradycyjne przekonanie o pochodzeniu ludzkości, i żadne jej negatywne twierdzenia przekonania tego wywrócić nie mogą. Wyznaje to sławny lingwista a przytem poligenista, Pott, professor na Uniw. w Halli: „Jakkolwiek niechętnie, muszę jednak oświadczyć, że filologia w niczem nie sprzeciwia się temu, aby wszyscy ludzie pochodzili od jednej pierwotnej pary, i przeciwnie ze strony tejże lingwistyki nic nie stoi na przeszkodzie widokom udowodnienia kiedyś argumentami stanowczymi jedności tegoż pochodzenia."

Na potwierdzenie zresztą monogenizmu czyli, właściwie mówiąc, jedności pochodzenia ludzkości, moglibyśmy jeszcze przytoczyć zwyczaje i tradycye różnych narodów, literaturę ich ustną i ludową, co w ostatnich czasach nazwano *folk-lore*. Nic bardziej uderzającego i bardziej charakterystycznego nad analogię i podobieństwo, napotykane w tych rzeczach. Przykłady tego rodzaju zaprowadziłyby nas zanadto daleko. Pewni zresztą jesteśmy, żeśmy dosyć powiedzieli, by przekonać ludzi najbardziej niedowierzających, iż poligenizm jest doktryną anti-naukową, potępianą przez zdrowe i pewne dane historyi naturalnej, przystosowanej do ludzkości.

Dzieła do porady: *De Quatrefages*, Unité de l'espèce humaine, 1861; — L'espèce humaine, 1878; — Introduction à l'étude des races humaines, 1887, t. I; — *Pozzi*, La Terre et le récit biblique, str. 489—563; — *Mgr. Meignan*, Le Monde et l'homme primitif, str. 195—289; — *Moigno*, Splendeur de la foi, t. II, str. 511—601; — *Vigouroux*, De l'unité de l'espèce humaine, w czasop. *Science catholique*, Grudz. 1886, Marzec 1887. *(Hamard).*

X. W. S.

POMNIKI STAROŻYTNOŚCI. *(Burzenie P'ów).*—Oddawna chciano uczynić Kościół odpowiedzialnym za burzenie pomników starożytności. Czynili mu odnośne wyrzuty: w XV w. Ghiberti, w XVI Vasari, w XVIII Gibbon; od nich przeszedł ten zarzut do mowy potocznej, i dziś w XIX w. słyszymy, jak go powtarzają krasomówcy i historycy. A przecież, spokojne zbadanie faktów wykazuje całą bezzasadność tego zarzutu. W zeszłym wieku Karol Fea w uwagach, dołączonych do swego przekładu *Historyi sztuki* Winkelmanna, zaczął walczyć w obronie chrześcijan rzymskich, którzy w ciągu długich stuleci przechowali w całości dzieła sztuki, zdobiące ich gród odwieczny. Najnowszym dowodem staranności Rzymian w tym względzie jest niedawno zmarły Jan Chrz. Rossi i liczne jego prace, zawarte w *Bulletino archeologico* i w pomnikowem

iście wydawnictwie *Roma sotterranea.* Niedawno (r. 1887) uczony bibliotekarz paryskiej szkoły Sztuk-Pięknych, Eugeniusz Müntz, oddał pod tym względem sprawiedliwość katolikom. Geffroy, dyrektor Szkoły Francuskiej w Rzymie, w ten sposób streszcza (1879) przekonanie, jakie dziś głębsze badania archeologii i historyi muszą wzbudzić w umysłach nieuprzedzonych: „Cesarze rzymscy, wyrzekłszy się poganizmu, powstrzymywali się, zwłaszcza w Rzymie, od gwałtownych środków przeciw starożytnym posągom i pomnikom sztuki. Chrystyanizm znów bardzo prędko zrozumiał, że pomniki Rzymu pogańskiego stanowiły część jego chwały, której mu nie wypadało odrzucać, gdyż chwała ta, podług ukrytych widoków Opatrzności, przyczyniała się do zgromadzania narodów i przysposabiania ich do przyjęcia Ewangelii."

Samo nawet wyrachowanie, w braku wyższej jakiejś idei, mogło skłonić cesarzy do takiego postępowania, w owych czasach bowiem poganizm liczył jeszcze bardzo licznych zwolenników. — Konstantyn W., nadając chrystyanizmowi przewagę polityczną, nie ucieka się do gwałtownej jakiejś reakcyi. I owszem, ogłasza wolność sumienia, ograniczając się — urzędownie — do postawienia religii chrześcijańskiej na równi z innemi religijnemi wyznaniami i do świadczenia jej — osobiście — dowodów życzliwości. Nie wyrzeka się wszakże godności *Pontifex Maximus*, która składała w jego ręce zarząd kultów pogańskich: świątynie pogańskie pozostawia otworem. O tem wszystkiem wiemy z prawa, wydanego w r. 319, *(Cod. Theodos.* IX, XVI, 2), z edyktu cesarskiego, przytoczonego przez Euzebiusza *(Vita Constantini* II, 47 — 60), z mowy, jaką wypowiedział ten cesarz w ostatnich latach swego życia *(Oratio ad sanctorum coetum*, 11). Pewne zaś wyrażenia Euzebiusza lub późniejszych historyków, jak Teodoreta, Sokratesa, Sozomena, Orozyusza i innych, w których wyczytano zdania powyższemu przeciwne, rozumieć należy tylko o wypadkach wyjątkowych: to też zburzono świątynie Eskulapa w Egei, Wenery w Heliopolis i w Aface, ale dla tego, że w cieniu ich odbywały się sceny rozpusty i nieuczciwego szalbierstwa.

Synowie Konstantyna W. odstąpili pod pewnym względem od polityki ojca, gdyż prawami, często nie wprowadzanemi w wykonanie, nakazywali zamykanie świątyń pogańskich, ale nigdy nie burzyli takowych. „Jakkolwiek wszelki zabobon powinien całkowicie zniknąć, opiewa jeden z dekretów cesarskich, wydanych na ręce prefekta Rzymu w r. 346, to jednak chcemy, aby położone w okolicach miasta świątynie pozostały nietknięte i bez zmazy." *(Cod. Theodos.* XVI, X, 3). W 356 r. Konstantyn odwiedził Rzym po raz pierwszy i nie tylko nie przedsięwziął żadnych środków przeciw pomnikom poganizmu, lecz zdawał się nawet być przejętym ich pięknością. „Spokojnem okiem patrzał na świątynie, wyczytywał nazwy bogów, wypisane na ich frontonach, wypytywał o początki tych budowli i okazywał podziw dla tych, którzy je wznieśli." *(Symmach.* Ep. X, 61). Pewien zaś pisarz pogański dodaje: „Świątynia Jowisza Tarpejskiego zdawała się go porywać po nad wszystko inne, tak jak rzeczy boskie porywają go po nad rzeczy ludzkie." *(Ammianus Marcellinus*, XVI, 10). To też Julian Apostata w usiłowaniach wskrzeszenia poganizmu nie potrzebował odbudowywać

świątyń, wystarczało mu je na nowo otworzyć. Po upadku Juliana nie przestały być w poszanowaniu te pomniki budownictwa. Świadczy pewien napis, że cesarz Walentynian odnowił Kapitol miasta Thamugas w Numidyi *(Corpus inscript lat.* t. VIII, 2388). Zdaje się nawet, że za panowania tego cesarza kult pogański cieszył się zupełną swobodą. *(S. August.* De Civ. Dei, II, 4, 26). Gracyan, który pierwszy z cesarzy odrzucił godła najwyższego pontyfikatu i, jako gorliwy chrześcijanin, kazał zdjąć z nad pałacu posąg bogini zwycięstwa, Victoryi, nie tknął przecież świątyń pogańskich, tylko skonfiskował w 382 r. ich nieruchomości. Pomiędzy temi skonfiskowanemi dobrami była, zdaje się, posiadłość bractwa Arwalów w pobliżu Rzymu, którą oddano Kościołowi, posiadającemu już w tem miejscu katakumbę: budowle pogańskie, pokrywające arwalijską posiadłość, nadal zachowano, a rysunki, wykonane w 1200 lat po Gracyanie, ukazują je nam jeszcze nietkniętemi [1]). W 395 r. poganin Symmachus, prefekt Rzymu, reskryptem cesarskim otrzymał zlecenie przeprowadzenia procesu przeciw fanatykom czyli złoczyńcom, którzy mieli jakoby niszczyć mury świątyń pogańskich. *(Rossi,* l. c. 694).

Nawet za samego Teodozyusza cesarza, który ostatecznie wywrócił pogaństwo, świątynie pozostały w całości. W samym tylko Egipcie po rozruchach, wznieconych przez pogan, którzy się zamknęli w Serapeion Aleksandryjskiem, wspaniałą tę świątynię zburzono, a razem z nią przepadły inne świątynie tej prowincyi; a jednak jeszcze w siódmym wieku istniał w Aleksandryi Tycheon, czyli świątynia Fortuny ze zdobiącymi ją posągami [2]). W pozostałej zaś reszcie cesarstwa jedynym środkiem urzędowym, przeciw świątyniom wymierzonym, był rozkaz cesarski, tyle razy przekraczany ile razy wydawany, ostatecznego zamknięcia świątyń pogańskich. *(Codex Theodos.* XVI, X, 10, 11). Tym razem jednak wszystko każe przypuszczać, że pod żelazną ręką Teodozyusza rozkaz ten został wykonany. „Marnas płacze, zamknięty w świątyni swej w Gąza," pisze św. Hieronim (*Ep.* 107). I ten jednak rozkaz dopuszczał wyjątki z wyraźnego upoważnienia cesarza. Tak np. pierwszorzędna świątynia Edessy, wyróżniająca się pięknością architektury i olbrzymimi rozmiarami, stała się miejscem zebrań dla mieszkańców, rodzajem muzeum i miejscem przechadzek ludowych: Teodozyusz polecił świątynię tę ponownie otworzyć na prośby prefekta Ozrhoeny; „posągi, które ją zdobią, niech będą zachowane, powiada cesarz, nie jako przedmioty czci religijnej, lecz z powodu ich artystycznej wartości." *(Codex Theodos. XVI, X, 8).*

Jeśli bywały za tego panowania wywracane świątynie pogańskie (po za Egiptem), działo się to nie na życzenie cesarza, lecz skutkiem gorliwości osób pojedyńczych: biskup Apamejski, św. Marceli, widział się zmuszonym do zburzenia świątyń w swem mieście i jego okolicy, w nich bowiem widział główną przeszkodę nawrócenia się pogan. *(Sozom.* Hist. Eccl. VII, 16). Nawet po rokoszu uzur-

---

[2]) *Theophilact.*, przytoczony przez Lumbroso w dz. *Egitto al tempo dei Greci e dei Romani,* str. 134.

[1]) Ob. *Rossi,* Roma sotterranea t. III, 689—697; C. de la Berge, art. *Arvales.* w *Dict. des Antiquités,* t. I, str. 450.

patora Eugeniusza, podniecanego przez stronnictwo pogańskie, nie zastosowano żadnych środków surowości przeciw świątyniom pogańskim. Synowie Teodozyusza, Honoryusz i Arkadyusz, poddali na nowo świątynie pogańskie pod opiekę prawa. „Niech ustaną już na zawsze ofiary pogańskie, pisze Honoryusz, ale pomniki miast niechaj będą w poszanowaniu *(Cod. Theodos.* XVI. X. 15). Niechaj nikt nie usiłuje wywracać świątyń, wolnych już odtąd od wszelkiego zabobonu. Rozkazujemy, aby te świątynie pozostały nietknięte." *(Ibid.* 18). Oba te prawa pochodzą z roku 399. Owo zamykanie świątyń, owo oszczędzanie ich dzieł sztuki, było urzeczywistnieniem proroczego życzenia, jakie pewien współczesny Teodozyuszowi poeta wkłada w usta męczennika, św. Wawrzyńca: „Widzę w przyszłości księcia sługę bożego: ten nie dozwoli, aby Rzym zbezcześciło plugactwo pogańskich ofiar; zamknie on podwoje świątyń, zamknie skrzydła drzwi z kości słoniowej, usunie ich progi nieczyste, wyciągnie z nich rygle śpiżowe. Wówczas nanowo zajaśnieją marmury, oczyszczone z wszelkiej krwi przelanej; wówczas powstaną w całości czczone dziś bronzowe posągi „bez żadnego nadal niebezpieczeństwa." *(Prudencyusz.* Peri Stephanon II. 473—484). Aby się przekonać, że po Teodozyuszu W. pozostały nietknięte w stolicy państwa wszystkie świątynie i wszystkie posągi pogańskie, dosyć przeczytać opisy Rzymu, jakie nam pozostawili poeci pogańscy z początku piątego stulecia: Klaudyusza *(De VI consulatu Honorii* 35, 51), Rutiliusa, Numatianusa *(Itinerarium* 1, 95), jak również statystyki, pozostawione przez ówczesnych topografów [1]).

Jednakże przyznać trzeba, że jakkolwiek szanowano w ten sposób pogańskie pomniki miast, nie uwzględniano w ten sam sposób bałwochwalczych świątyń prowincyonalnych, które przeważnie żadnego nie miały prawa do tytułu pomników sztuki. Dość wspomnieć owe burzenie świątyń, jakie towarzyszyło apostolstwu św. Marcina i jego uczniów po wsiach środkowej Galii, pogrążonych jeszcze wówczas w najgrubszych ciemnościach pogaństwa. Kryli się tam jeszcze zwyciężeni bogowie, a obok czci pogańskiej panowały w nich wszechwładnie zabobon i zepsute obyczaje. Wieśniak, *poganus*, był utożsamieniem bałwochwalcy. Burzenie więc owych miejskich kapliczek bałwanów, dokonywane przez missyonarzy IV i V-go wieku, było rzeczywistą przysługą, oddawaną cywilizacyi. Sztuka nic na tem w ogóle nie straciła. Można sądzić o tem z opisu takiej miejskiej świątyni w okolicy bardziej dostępnej dla wpływów helleńskich, aniżeli zachodnie okolice Galii. „Jest-to równoległobok piętnaście kroków długi a dziesięć szeroki, zbudowany na wzniesionem nieco wzgórzu w pośrodku drzew. Obmurowanie zrobione z kamieni półtora metra długości i pięćdziesiąt centymetrów wysokości. Kaplica ta była tylko ogrodzeniem, które zdaje się nigdy nie było pokryte dachem. Tablica z napisem, umieszczona była na jednym z rogów budynku. Nie widać żadnego śladu jakiejkolwiek ozdoby: ziemia była wyłożona cegłą. Zwaliska te dają pojęcie o tem, czem była wiejska świątynia po wsiach grecko-rzymskiej Tracyi [2]). To

[1]) *Jordan.* Topographie der Stadt Rom im Alterthum. T. II, 541—574.

[2]) *Albert Dumont.* w czasop. Archives des missions scientifiques, rok 1876, str. 184.

też łatwo zrozumieć teraz wyrazy pewnej prośby, zaniesionej do cesarzów w r. 399 przez synod Kartagiński: „Rozkaż zburzyć wszystkie świątynie, które jako położone w miejscach odosobnionych i na polach, w niczem się nie przyczyniają do ozdoby publicznej“ [1]). Taż sama myśl wywołała prawo, tegoż roku wydane przez Arkadyusza i Honoryusza: „Niech świątynie wiejskie zostaną zburzone, ale niech się to stanie bez walki i bez zbiegowisk. Skoro zostaną zburzone do gruntu, zabobon nie będzie miał nadal zasiłku.“ *(Codex Theodos. XVI, X, 16).* Uczony komentator kodeksu Teodozysza, protestant Jakób Godefroy, napisał w XVII w. następujące zdanie, które streszcza w sobie wszystko, cośmy tu powiedzieli: „Musiano myśleć o zburzeniu świątyń, położonych po za murami miejskimi; ale nie było mowy o świątyniach położonych w murach miejskich, gdyż w budynkach tych zamykało się wszystko, co było najpiękniejszego w miastach.“ (Tom V, str. 263 jego wydania kodeksu Teodozyusza).

A do jakiegoż celu służyły owe budowle po oczyszczeniu ich od kultu pogańskiego? Powiedzieliśmy, że bywały ponownie otwierane, gdyż zawarte w nich przedmioty czyniły z nich prawdziwe muzea sztuki. Inne znów obrócono na kościoły, jak np. Augusteum w Ancyrze, świątynię Jowisza w Dodonie, Tycheon w Antyochii, Teseion, Erechteion i Parthenon w Atenach, świątynię Izydy w Phile, wiele świątyń sycylijskich i wreszcie Panteon w Rzymie [2]). Wszelako zamienionych na kościoły świątyń pogańskich było daleko mniej w Rzymie, aniżeli się zazwyczaj przypuszcza, i to nie skutkiem jakiegoś religijnego skrupułu, lecz poprostu wskutek trudności zastosowania do celów kościelnych owych budynków, wzniesionych dla zupełnie odrębnego kultu pogańskiego [3]). Na prowincyi niektóre świątynie otrzymały przeznaczenie świeckie: prawa z r. 412 i 429 nakazują składanie podatków z Afryki na kapitolu kartagińskim. *(Codex Theodos.* XI. I. 32. 34).

Widzimy więc, jak bardzo niesprawiedliwie jest przypisywać upadek starożytnych pomników sztuki bądź cesarzom, którzy się tak starali o ich bezpieczeństwo i całość, bądź też Kościołowi, który na jednem ze swych synodów odmówił tytułu męczennika chrześcijaninowi, zabitemu za wywrócenie jakiegoś bożyszcza pogańskiego (Sobór w Elwirze *can.* 60). Wiele pięknych budowli pogańskich zniszczyli barbarzyńcy: na Wschodzie naprzykład, od czasu najazdu muzułmanów; w Afryce naprzód Wandalowie, a potem muzułmanie; w Europie niespokojne i wojownicze plemiona germańskie, które tyle razy pustoszyły północne okrainy państwa rzymskiego. W połowie III w. Alemanowie ogniem zniszczyli najpiękniejszą budowlę Gallów,—świątynię, wzniesioną przez Arwernów na cześć Merkurego w Puy-de-Dôme (Grzegórz Turoneński, *Hist. Franc.* 1. 30).

Można sobie wyobrazić, jakie musiały być losy pomników sztuki w Rzymie, skoro się wspomni na to, że począwszy od r. 410 aż do końca VI w. nieszczęsną stolicę świata sześć razy zdobywali barbarzyńcy i tyleż razy odbijały ją wojska cesarstwa. W 455 r. zarówno świątynie pogańskie jak chrześcijańskie kościoły burzyli Wan-

---

[1]) *Hardonin.* Concilia t. I, str. 898.
[2]) Ob. *Paul Allard.* L'art païen sons les empereurs chrétiens, ch. XI.
[3]) *Duchesne.* Notes sur la topographie de Rome au moyen âge, II, 41.

dalowie w ciągu dwunastu dni i dwunastu nocy. W 538 r. żołnierze, broniący przeciw Gotom przerobionego na fortecę mauzoleum Hadryana, zmuszeni się widzieli w celu własnej obrony rzucać z wysokości murów na głowy oblegających cudnej piękności posągi, które to mauzoleum zdobiły. Łupiestwa dokonywane przez Gotów w okolicach Tiburu w 546 r. były początkiem upadku innego znów pomnika tegoż samego cesarza, willi Hadryana: „od tej chwili począwszy, nastał dla niej ostateczny upadek; zapadły się wielkie jej i wspaniałe komnaty“ [1]). W 452 r. północną część półwyspu Apenińskiego przebiegały hordy Hunnów Atylli; starożytne Altinum, Padwa, Akwileia, Julia Concordia w perzynę obrócone: cmentarz chrześcijański, który następnie służył za miejsce wiecznego spoczynku niewielu mieszkańcom, pozostałym na terytoryum tego ostatniego miasta po jego upadku, przepełniały grobowce, zbudowane z ułomków architrawów, ołtarzy, posągów i wszelkiego rodzaju pomników sztuki, zburzonych najazdami „Bicza bożego“ [2]). Strach przed barbarzyńcami sprowadza ze swej strony nowe spustoszenia: zagrażane przez najezdców miasta musiały przed nimi zamykać swe bramy: w celach pośpiesznej budowy murów ochronnych i wałów targają się mieszkańcy na starożytne budowle, to też wszędzie, w Galii, w Italii, w Mezyi, w Azyi Mniejszej, począwszy od III w., trafiają się stosami w wałach i murach miejskich odłamy kolumn, gzemsów, płyt nagrobkowych, zdobnych w napisy pamiątkowych marmurów i t. p. rzeczy [3]).

Następujący przykład da nam pojęcie i o chciwości barbarzyńców, i o losie miast, które miały nieszczęście leżeć przy ich drodze. Począwszy od najazdu Genzeryka w 455 r. wielkie kupieckie miasto Ostya przy ujściu Tybru było naturalnym gościńcem wszystkich śmiałych rozbójników morskich, których nęciły ku sobie nagromadzone w okolicach Rzymu bogactwa. Wielokrotnie łupieni, mieszkańcy Ostyi wreszcie porzucili miasto. „Łupiezcy wchodzili do opustoszałych domostw i pośpiesznie obładowywali się wszystkiem, co im się wydawało kosztownem i co łatwo unieść mogli. Niekiedy bezcześcili nawet groby, gdy spodziewali się znaleść w nich bogate łupy. Na drodze, prowadzącej z Rzymu do Ostyi, brutalnie wyważono drągiem szeroką płytę marmurową, pokrywającą jeden z najpiękniejszych grobowców, i rzucono na środek drogi, gdzie ją później odnaleziono. Zwłaszcza świątynie pociągały korsarzy. W świątyni Cybelijskiej widać wzdłuż murów potrzaskaną powłokę marmurową i powykręcane haki żelazne. Umieszczone u dołu napisy opowiadają, że na tem miejscu bogaci pobożni składali w ofierze srebrne posągi, przedstawiające bogów lub cesarzy. Napisy pozostały jeszcze, lecz posągi znikły, a zarówno pokręcone owe żelastwo, jak potrzaskane marmury dowodzą, z jaką brutalnością i gwałtem dokonywano tych łupiestw. Ale chociaż zabierano posągi srebrne, pozostawiano przecież marmurowe, których wartości nie przewidywano, i które mogłyby być zanadto kłopotliwe. Nie można było zresztą

---

[1]) *Boissier.* Promenades archéologiques, str. 181.

[2]) Bulletino di archeologia cristiana, 1874, str. 133—144.

[3]) *Perrot.* De Galatia provincia romana, str 165; *Duruy.* Histoire des Romains, t. VI, str. 387—444.

zabierać całych domów ze sobą. Stąd więc, pomimo tylu łupieżczych najazdów, do dziś dnia istnieje tyle szczątków starożytnej Ostyi. Gdy już nic w niej nie nęciło korsarzy, nie powracali oni już więcej, i byli powodem, że miasto zginęło ze starości. Powoli mury się zapadły, zwaliły się obok siebie ceglane i kamienne kolumny, druzgocąc się wzajem przy upadaniu; z czasem warstwa ziemi pokryła wszystko, a na zwaliskach wybujała zielona trawa“ [1]).

A zatem, głównymi sprawcami zniszczenia starożytnych pomników sztuki są barbarzyńcy, po nich zaś drugorzędne przyczyny prowadziły dzieło zniszczenia. Gdy zaś minęła burza najazdów, brak było środków na podtrzymanie i odnowienie budowli, nie odpowiadających już potrzebom odnowionego świata; spokojnie patrzono, jak się powoli w gruzy rozsypywały, a często nawet brano z nich materyały do innych budowli. Postępowały zaś w ten sposób nie same tylko średnie wieki, które wytłómaczyć można niepojmowaniem całego piękna dzieł klassycznych; jeszcze może więcej spustoszenia przyczynił pod tym względem okres renesansu, artyści, humaniści, erudyci. Oni to, bądź dla szukania posągów, mozaik, malowideł, bądź dla wznoszenia nowych budowli dokonali zniszczenia budowli starożytnych. Wiele też z tych budowli, które szczęśliwie w całości przeszły średnie wieki, zginęło w zaraniu czasów nowożytnych. Stąd-to poszedł ów charakterystyczny aforyzm: *Quod non fecerant Barbari fecerunt Barberini* —(czego nie zdążyli dokonać barbarzyńcy, dokonali Barberini'owie). Sami nawet papieże porwać się dali duchowi czasu. Nowy Rzym powstawał w części kosztem starego.

Słowem, powtarzamy, że zniszczenie pomników starożytności trzeba przypisać barbarzyńcom, naturalnemu działaniu czasu, ciemnocie lub niedbalstwu średnich wieków, niemądremu współzawodnictwu epoki Odrodzenia: zaś Konstantyn W. i jego następcy, Kościół chrześcijański IV-go i V-go wieku, w barbarzyńskiem tem dziele żadnego lub prawie żadnego nie brał udziału.

(Paul Allard).

X. W. S.

POSTĘP. Wyraz nowy, choć rzecz stara jak świat, oznaczać ma doskonalenie się w porządku moralnym i materyalnym.

Postęp biorą w podwójnem znaczeniu: ścisłem i ogólnem. Pierwsze mniejszej wagi, które tu pomijamy milczeniem, rozumieć należy o poszczególnem doskonaleniu się rozmaitej kategoryi rzeczy. Drugie, którem się zajmujemy, obejmuje wszelkie doskonalenie się i rozwój w ogólności. Z punktu widzenia katolickiego postęp ma w sobie dwa warunki istotne: 1-o całość i 2-o harmonię między rzeczami stworzonemi, których używanie ma sobie dane od Boga człowiek. Jeżeli bowiem rozwija się coraz więcej rozum, a wiara — nie; jeżeli ciało, dusza — nie; jeżeli jednostki, a rodziny i społeczeństwa—nie, jednem słowem, jeżeli tylko co przyrodzone ulega postępowi, a nadprzyrodzone pozostaje na dawnem miejscu,—nie nazwiemy tego postępem. Ciało będzie szło za postępem, ale ze szkodą duszy, rozum ze szkodą wiary, natura z uszczerbkiem dla łaski, władza świecka przeciwko bożej; wtedy harmonia i równowaga, ustanowiona przez

[1]) *Boissier.* Promenades archéologiques, str. 253—254.

samego Boga w Jego jednem wielkiem dziele zostanie naruszona, jedne części składowe będą rosły, ale kosztem innych. Postępu prawdziwego wtedy niema.

II. Zarzucają Kościołowi, że katolicyzm jest nieprzyjacielem postępu albo przynajmniej nie sprzyja jemu. Na to przytaczamy odpowiedź obecnego papieża Leona XIII. „Nieznośna to potwarz na Kościół mówić, że patrzy niechętnie na wszelki postęp w społeczeństwie ludzkiem i odtrąca z góry, co umysł człowieka może wytworzyć. Bez wątpienia Kościół potępia wiele nierozsądnych zdań, potępia również zdradzieckie podstępy tych, co sobie zakładają oderwanie się dobrowolne od Boga. Ale ponieważ wszelka prawda pochodzi od Pana Boga, więc Kościół we wszystkiem, co prawdę odkrywa, chce widzieć odcień myśli Bożej. W naturze nie wszystko stwierdza naszą wiarę w naukę objawioną, niema nic, coby nam ją zachwiać mogło,—stąd gdy wszelka odkryta jakaś prawda skłania nas do znajomości i chwały Bożej, Kościół z radością przyjmuje każdy owoc nauk, i zwykłym porządkiem sprzyja rozwojowi nauk przyrodniczych, jak wszelkich innych. Przy zgłębianiu takowych, kiedy się zdarzy wynalazek jakiś, nie gani go, chociażby wynalazek ten miał na celu wyłącznie uprzyjemnienie czy wygodę życia doczesnego. Nie znosi Kościół lenistwa ducha ludzkiego, stąd się domaga pracy i udoskonalania ducha, dodaje odwagi, podnieca do pracy nad sztukami, a zawsze kierując wszystko do prawdziwego dobra, nie chce tego, aby rozwój umysłowy odwracał człowieka od Boga i rzeczy Bożych.“ (Encykl. Immortale Dei z d. 1 Listopada 1885 r.).

III. I przeciw tej odezwie Ojca świętego, która jest wyrazem zdania poprzedników jego i całego Kościoła współczesnego, nie brak oppozycyi. 1-o Kościół, mówią przeciwnicy, postępu nie lubi, bo się boi skutków jego, to jest ciekawości umysłu, dążenia do poszukiwań, wolnego badania i metody pozytywnej, które się niekorzystnie odbiją na rzeczach nadprzyrodzonych, zagładę zapowiadając starej metafizyce, a na miejsce scholastyki wznosząc naukę nowożytną. 2-o Postęp jest ideałem wolnomyślnych, jeżeli już nie rewolucyonistów; jakże więc Kościół może go aprobować? 3-o Postępowi głównie zawdzięczają swoje istnienie: szczęście, bogactwo, rozkosz, używanie,—Kościół odrzuca skutki, musi więc i przyczynę odrzucić. 4-o Postęp nie może się pogodzić z dogmatami niewzruszonymi, z charakterami skamieniałymi i ubezwładnionymi, ze Sakramentami tajemniczymi i z praktykami katolickiemi, które wszelkiej pozbawiają samodzielności i hartu. 5-o Wychowanie katolickie nie cierpi postępu, bo ludzi spycha wtył aż do wieków średnich. 6-o Jakiż postęp moralny widzimy w łonie Kościoła, jakiegobyśmy po za nim nie znajdowali? 7-o Tak okrzyczany środek spowiedzi, kierownictwa duchownego — wcale nie stawia narodów katolickich w pierwszym rzędzie,—toż samo powiemy o Komunii św. 8-o Religia, która wzdycha za światem wątpliwym zagadkowym, nie lubi prawić o postępie. 9-o Pius IX w Syllabusie z góry potępił to zdanie, że papież ma się stosować do postępu cywilizacyi współczesnej.

IV. Na te zarzuty dajemy taką odpowiedź.

1-o Na wielu miejscach tego *Słownika* wykazaliśmy, iż Kościół pochwala ciekawość umysłu i dążenie do poszukiwań, tylko wysko-

ków nagannych nie lubi. Inteligencya człowieka bowiem ma swoje granice, których przekraczać nie powinna. Wolne badanie wobec objawienia Bożego, wobec orzeczeń takich powag, które mają prawo do tego, aby ich słuchano, nie jest zgodne ani z rozumem ani z moralnością. Metoda pozytywna jest dobra, ale nie do każdego rodzaju prawdy przydatna. Kościół bardziej niż ktokolwiek gardzi przesądem, — ależ tym przesądem nie jest świat niewidzialny, duchowy, nadprzyrodzony. Stara metafizyka chrześcijańska, pomijając szczegóły drugorzędne, zachowała całą swoją gruntowość w częściach głównych, — nauki nowożytne codzień coś nowego wykazują na jej korzyść. Scholastykę można prostować, uzupełniać, wzmacniać, ale wywrócić ją zupełnie lub czem innem zastąpić nie można.

2-o Wolnomyślni i rewolucyoniści wytwarzają sobie o postępie fałszywe pojęcie, fałszywy ideał: Kościół tego nie chce. Ale jest postęp, który pochodzi od Boga i do Boga zmierza i wszystko pociąga ku temu celowi wspaniałemu i godnemu uwielbienia. Tego postępu Kościół jest przyjacielem, strzeże go i nie pozwala, aby się weń wcisnęło zepsucie jakie.

3-o Aby się w imię postępu niesprawiedliwie bogacić, bezecnych rozkoszy szukać, albo dobra doczesne trwonić: na to ani Jezus Chrystus, ani apostołowie, nawet rozumni ludzie, nie filozofowie, zgodzić się nie mogą. Co innego kiedy źródło tych rzeczy będzie czyste, używanie rozsądne, cel godziwy, — wtedy Kościół je uzna i przyjmie jako przedmiot postępu. Anatemy, jakie niekiedy rzucał, były zwracane przeciw nadużyciom i występkom, popełnianym z okazyi dążenia za postępem. Dowodem tego są zawsze jedne i te same nauki tak z dziedziny teologii spekulatywnej jako i praktycznej, które normują zapał ducha ludzkiego. I rzecz szczególna, te właśnie nauki sprzyjają bardziej dobrobytowi ludzkiemu, aniżeli najpiękniejsze rozprawy o postępie. Faktem jest, na który zwraca uwagę ekonomista Le Play, że przestrzeganie przykazań Boskich, o co chodzi Kościołowi, wpływa na pomyślny stan jednostek, rodzin i narodów. Tak więc Kościół nie lęka się postępu jako przyczyny, z której powstaje szczęście, dobrobyt, dostatki. Lęka się, jak każdy zdrowo myślący, nadużywania tego pojęcia „postęp.“

4-o Stałość dogmatów naszych, sama w sobie niewzruszona, stosowana do pojęć i życia ludzkiego, postępowi wciąż ulega. Naprzód wciąż się katolikom przypomina, że nie mają stać na jednem miejscu, lecz zawsze dążyć do doskonałości „jako Ojciec ich doskonały jest.“ Sakramenta święte, praktyki religijne katolickie mają zadanie naprawić poprzednie zboczenia, a kierować na lepszą drogę. Co tu jest niezgodnego z postępem? Wszak postęp niema być wywrotem, zamieszaniem, rewolucyą, ale rozwijaniem logicznem, roztropnem, stałem doskonałości raz nabytej. Pojęcie nowoczesne o postępie i pojęcie katolickie o doskonałości są identyczne, — jeżeli zaś pojęcie to inaczej tłómaczy sobie świat, to powodem jest złe zrozumienie postępu.

5-o Wychowanie, na gruncie katolickim oparte, tak sprzyja postępowi, że możemy bez przesady twierdzić, iż w ciągu ośmnastu wieków, jeżeli był kiedy jaki postęp na świecie, to tylko dzięki temu wychowaniu, a dzisiaj ludzie prawdziwie postępowi rekrutują się z katolików. Co do postępu, niezgodnego ze zdrową filozofią i teologią, to już bez wątpienia wychowanie katolickie nie ma z nim nic

wspólnego i mieć nie może. Tak wysławiane wieki średnie miały swoje ujemne strony, których nie chcemy naśladować i, gdyby nie Kościół, doszlibyśmy do pogaństwa i barbarzyństwa. Dowody tego aż nadto bijące w oczy mamy pod ręką. Dokąd doprowadziła już swoich zwolenników filozofia racyonalistowska? Do czego przemysł materyalistowski popycha warstwy pracujące? Nie Kościół zatem jest przyczyną wstecznictwa, ale jego przeciwnicy.

6-o Chcąc ocenić postęp moralny na łonie Kościoła Rzymskiego, trzeba porównać Kościół katolicki ze sektami, które się od niego oderwały, pamiętając jednak, że *a)* wady i strony ujemne jednostek nie są wypływem zasad Kościoła, ale tym zasadom są przeciwne; *b)* dobre strony sekciarze mieli i wtedy, kiedy się odłączali od Kościoła, mogli więc je przechowywać przez długie wieki, a kiedy znów chcą wrócić do Kościoła, objawiają w sobie również wiele dobrego; *c)* ludy jedne z natury są gwałtowne, namiętności w nich wiele, inne ciche i spokojne; *d)* co innego jest rząd państwowy, który wpływ na ludzi wywiera dobry lub zły, co innego zaś religia. Zrobiwszy takie rozróżnienie, ujrzymy, że w katolicyzmie pobudka główna — chwała Boża i zbawienie ludzi — wywołuje taki ruch umysłów, który ani rozmiarami, ani siłą wewnętrzną, ani stałością podobnego sobie w sektach akatolickich nie znajdzie. Literatura, filozofia, teologia, sztuki piękne, dobroczynność publiczna i prywatna od początku ery chrześcijańskiej przyczyniły się w sposób nie do opisania do dobrobytu materyalnego i moralnego ulepszenia, dodały prawdy, piękna, bogactwa myśli, — a wszystko to jest owocem nauki katolickiej. Odsyłamy czytelnika w tej kwestyi do artykułu *Kościół i Papiestwo*, nie chcąc się powtarzać. Jeszcze raz tylko powiemy, że prawdziwy postęp bierze życie od Papiestwa.

7-o Kto rozumie dobrze różnicę, jaką kładziemy w przytaczanych dotąd argumentach co do nauki Kościoła i jednostek odstępujących od niej, temu jasnem będzie dalej, że spowiedź i kierownictwo duchowe są to zjawiska wielkiej wagi, ściśle związane z prawdziwym postępem. Mędrcy starożytni, a zwłaszcza Pitagoras, już uznawali ich konieczność. Anglikanie i lutrzy żałują, że znieśli sakrament pokuty. Odsuńmy nawet na bok nadprzyrodzony pierwiastek sakramentu, — to pozostanie jeszcze: badanie sumienia, wstyd albo żal, mocne postanowienie, — obok tego wyznanie winy, szukanie rady; — to wszystko zaś czyż mało przyczynić się może do moralnego postępu chrześcijanina i obywatela? Postęp moralny jest nietylko rzeczą najgłówniejszą, lecz też warunkiem sine qua non, bo bez niego postęp intellektualny, ściśle naukowy, materyalny rozpłyną się pod powiewem namiętności, największych wrogów postępu osobistego i społecznego. Ambicya, niewstrzemięźliwość, rozpusta, próżniactwo i inne występki nie pozwolą iść naprzód. Któż więc lepiej od spowiednika i przewodnika duchownego może te przeszkody usuwać a umysł i wolę podnosić na wyżyny im właściwe? Niech się to nie wydaje marzeniem patrzącemu powierzchownie na rzeczy, aby ludy co się nie spowiadają, były jeżeli nie więcej warte od tych, co spowiedź praktykują, to przynajmniej aby na jednym poziomie stały. Zwodnicze są to pozory, bo zepsucie szerzące się wśród jednostek, rodzin, społeczeństw nurtuje głęboko, czasami wyleje się, jak rzeka wezbrana, i prędzej czy później pochłonie wszystko. Dowody na to są, doświadczenia przebywane za Oceanem, po za

kanałem la Manche, na Wschodzie i w naszym własnym kraju. Dodajmy, że na grzechy skryte niezmiernie liczne, które sprzeciwiają się postępowi jednostek i społeczeństw, niema innego lekarstwa prócz spowiedzi. Pastorowie protestanccy, nieświadomi wewnętrznego stanu ludzi, nie mogą sądzić o tej ważnej sprawie, lecz spowiednicy i kierownicy sumień aż nadto dobrze ją znają.

Komunia eucharystyczna, byle przyjęta w czystości duszy, z pobożnością, podług wskazówek teologów i ascetów nie tylko wzmacnia niepostrzeżenie dla oka nadprzyrodzone życie łaski uświęcającej i cnoty wlane, lecz też skutki swe objawia w uczynkach i postępkach zewnętrznych. Atmosfera rodziny i społeczności, pozostającej w ciągłem zetknięciu z Eucharystyą, jest nieskończenie różna od atmosfery światowej, — żywsza, czulsza, przyjemniejsza. W tym względzie ciekawe są studya biografów osób świętych, które przez częstą Komunię św. dochodziły do wysokiej doskonałości, szczególniej tych mężów, którzy, z herezyi lub występku powstawszy, szli drogą życia kościelnego.

Życie religijne sekt różnych, życie czysto psychologiczno-racyonalistyczne, (nie mówimy już o czysto zwierzęcem — materyalnem), nie ma w sobie nic wspólnego z tem życiem, jakie się rozwija w sferze podniosłej ascetyki i mistyki katolickiej. Mowy więc o postępie być nie może w warunkach życia naszych przeciwników; jest tam upadek i degradacya umysłu.

8-o Myśli o Bogu, o życiu przyszłem nietylko nie są przeszkodą do postępu, lecz owszem pobudzają do niego, wskazując cel nieskończenie podniosły i nagrodę po śmierci. Najwięksi uczeni, powagi, zarówno w naukach nowożytnych, jak i w starożytnych, wszyscy byli ludźmi gruntownie religijnymi. Ateizm i niewiara wpływ mają na postęp, ale w znaczeniu ujemnem, to jest w znaczeniu rozwoju zmysłowości i zgnilizny moralnej.

9-o Zdanie 80-te, w Syllabusie potępione, brzmi tak: „Papież ma się zgodzić i iść w parze z postępem, jako też z wolną myślą i cywilizacyą współczesną.“ — W postępie, w wolnem myśleniu, w cywilizacyi nowej są dobre i złe strony. Czy więc papież ma się godzić na te dobre? w takim razie niesłusznie go oskarżają, że postępu nie chce. Czy ma przyjąć te drugie? jest to wymaganie, aby zdradził swój obowiązek. A więc słusznie potępione zostało przez Piusa IX zdanie o stanowisku, jakieby wolnomyślni chcieli, by zajął papież, i rzucane na nie anatema nie dowodzi, by Kościół był wrogiem postępu.

Cfr. *Konferencye* ojca Feliksa o *Postępie* przez *chrześcijanizm; Konferencye* Lacordaire'a, Ravignana i Monsabré; *Katolicyzm porównany z protestantyzmem* — Balmès'a; i wielu innych. *Dr. J. D.*

X. A. N.

POTOP. — Główne zarzuty racyonalistów przeciw opowiadaniu mojżeszowemu o potopie opierają się na powszechności tego zjawiska; odpowiedzi zaś na nie ze strony katolików są różne, względnie do pojęcia, jakie się ma o tej powszechności. Pod tym względem egzegeci dzisiejsi dzielą się na trzy działy: jedni przyjmują bezwzględną powszechność potopu, inni ograniczają go tylko do ziem, zamieszkanych wówczas przez ludzi, wreszcie inni jeszcze, najnowszej daty uczeni, nie przyznają wcale powszechności kataklizmu potopowego, lecz zacieśniają go jedynie do rasy semickiej.

Każdy z tych poglądów rozstrzygniemy pokrótce i przytoczymy odpowiedzi, jakie daje on swym przeciwnikom.

I. **Bezwzględna powszechność potopu.** — Aż do XIX-go wieku prawie wyłącznie panowało przekonanie, że mojżeszowy potop ogarniał całą ziemię, zarówno zamieszkane jak niezamieszkane przez ludzi jej przestrzenie. Wówczas nie miano jeszcze żadnego poważnego powodu wątpienia o tem, a rzecz pewna, że tekst biblijny sprzyja najzupełniej temu przekonaniu. Wyrażenia, jakich używa pisarz święty, wzięte w znaczeniu dosłownem, odnoszą się do całej kuli ziemskiej. Tak bowiem powiada Mojżesz: „A gdy uyrzał Bóg ziemię bydź skażoną (bo wszelkie ciało popsowało było drogę swą na ziemi). Rzekł do Noego: koniec wszelkiemu ciału przyszedł przedemną.“ (Gen. VI, 12, 13). I dalej: „A wody się zmocniły zbytnie nad ziemią: y okryły się *wszystkie góry wysokie* pod wszystkim niebem. Piętnaście łokci wyższa była woda nad górami, które była okryła, y zgładzone iest *wszelkie ciało*, które się ruchało na ziemi, ptaków, zwierząt, bestyi, y wszystkich ziemiopłazów, które się płazają po ziemi: *wszyscy ludzie, y wszystko w czym iest duch żywota, na ziemi pomarło.* Y wygładził Bóg wszystko stworzenie, które było na ziemi, od człowieka aż do bydlęcia, tak ziemiopłaz iako y ptastwo powietrzne, y wygładzone iest z ziemie, y został sam Noe y ci, którzy z nim byli w korabiu. Y opanowały wody ziemię sto y pięćdziesiąt dni.“ *(Ks. Rodz.* VII, 19—24).

Do słów powyższych, bardzo wyraźnych, dodać można tę jeszcze uwagę, że Kościół zawsze uznawał bezwzględną powszechność potopu, nie czynił wprawdzie z niej dogmatu, ale jednozgodne świadectwa Ojców i dawnych teologów, ksiąg liturgicznych i katechizmów świadczą o powszechnej wierze chrześcijan.

Nadto sama nawet geologia potwierdza dawne przekonanie. Wszędzie bowiem stwierdzono na powierzchni ziemi istnienie mniej lub więcej znacznych pokładów, będących widocznie skutkiem jednego lub więcej nawodnień, ze względu na obszar i na siłę działania nic wspólnego nie mających z temi nawodnieniami, jakie się za dni naszych dokonywają niekiedy (ob. *Déluge mosaïque* przez X. *Lambert*). Pojmują to dobrze geologowie i dla tego, bez względu na potop tradycyjny, w który wielu z nich nie wierzy, zwierzchnim tego rodzaju pokładom nadali nazwę *diluvium* czyli pokładów *diluwialnych.*

Powołują się jeszcze na powszechność tradycyi odnośnie do potopu; powszechność ta wszakże nie zdaje się być bezwzględną. Podług niektórych zaś pisarzy nowożytnych, tradycya ta nie jest nawet zdolna poprzeć tego zdania, które ogranicza potop tylko do przestrzeni zamieszkanych, zważywszy, że tradycyi tej nie posiada wcale cała rasa murzyńska.

Jeszcze w zeszłym wieku na poparcie opinii tradycyjnej podnoszono fakt obecności muszel na górskich wyżynach i w głębi ziemi. Argument ten, który dziś śmiech tylko wywołuje, niemałego nabawiał kłopotu Woltera. W odpowiedzi na to, z całą powagą przypisywał muszle, znajdowane w Pireneyach, pielgrzymom do grobu św. Jakóba w Compostelli. Dziś zaś wiadomo wszystkim, że muszle te pochodzą z czasów geologicznych, a tem samem są dawniejsze od człowieka wiele tysięcy lat a może i wieków.

I rzeczywiście, Pismo św. i tradycya są jedynymi dowodami,

jakie można przytoczyć na korzyść bezwzględnej powszechności potopu, ale przyznać trzeba, że po za tem rzeczona powszechność natrafia na bardzo poważne zarzuty. Główniejsze z nich pochodzą ze strony nauk przyrodzonych, z niedostateczności wody i z trudności uratowania resztek ginących zwierząt. Słusznie bowiem można stawiać sobie pytanie, skąd pochodziła ta woda, która pokrywała całą ziemię, tak iż najwyższe góry przewyższała na piętnaście łokci. Przypuściwszy nawet, że w ciągu czterdziestu dni i nocy padały deszcze tak ulewne, jakich nigdy nie widziano, to i w tym razie pokryłyby ziemię warstwą grubą ledwie na 800 metrów; a tym czasem mamy w Himalayach szczyt Gaorisankar, dochodzący do 8,840 metrów wysokości.

Prawda, że Pismo św. nam mówi, iż „przerwały się wszystkie źrzódła przepaści wielkiej“ (VII, 11), to znaczy prawdopodobnie, że wody morskie z brzegów wystąpiły; atoli, jeśli, co jest rzeczą prawdopodobną, nie zwiększyła się ilość wód istniejących na ziemi, to trzeba było cudu bożego, aby utrzymać te wody na lądach na wysokości 9,000 metrów wówczas, gdy łożyska mórz były suche. Każdy przyzna, że nie łatwo się zgodzić na takie naruszenie praw równowagi w świecie przyrody.

Powiedział ktoś, zabierający głos w tej sprawie, że najwyższe szczyty kuli ziemskiej, takie Himalaje w Azyi, Andy w Ameryce, Alpy w Europie, za czasów potopu wcale nie istniały [1]); hypoteza ta wszakże, która ilość potrzebnej wody na zalanie świata zmniejszyłaby o połowę, niczem usprawiedliwić się nie da. Wiek gór przypuszczalnie jest znany, a jeśli prawdą jest, że trzy wymienione łańcuchy górskie są względnie świeżej daty, to przecież jeden z nich przynajmniej, łańcuch mianowicie Alpejski, jest, zdaniem Eliasza de Beaumont, wcześniejszy od epoki czwartorzędowej, a tem samem i od istnienia człowieka.

Zresztą jest jeszcze wiele innych gór, jak Pyreneje naprzykład, które sięgają do czterech i pięciu kilometrów wysokości a które widocznie są bardzo dawne. Wody dziś istniejące żadną miarą nie wystarczyłyby na jednoczesne ich wszystkich pokrycie.

Trudność ta przecież wcale nie zraża komentatorów biblijnych. „Należy ona raczej, powiada jeden z nich, do wiedzy, aniżeli do egzegezy, którą się tu wyłącznie zajmujemy. Rozwiązanie jej zatem pozostawiamy uczonym. Jeśli zaś nauka orzeknie tę trudność za nierozwiązalną, to wówczas będziemy mogli powiedzieć, że Bóg cudownie rozmnożył wody, jak później Zbawiciel rozmnożył chleby“ [2]). Taka jednak odpowiedź nie wszystkich prawdopodobnie zaspokoi. Nie będąc nawet racyonalistą, powiadają katoliccy przeciwnicy tej opinii, trudno się zgodzić na myśl, aby Bóg stwarzał wody jakieś okolicznościowe, żeby je potem unicestwić, i to tembardziej, że do celu swego, którym było ukaranie człowieka grzesznego, mógł dojść innymi środkami bardziej zbliżonymi do tych, jakich zwykle używa. Stwarzanie nowe przerywałoby ów spokój, któremu, podług Biblii, oddał się Bóg po ukończeniu dnia szóstego. Aby się zgodzić na cud tak nadzwyczajny, trzebaby chyba, żeby on był oczywisty i uderzający.

---

[1]) Ob. *X. Moigno.* Les Livres saints de la science 1884; Les Splendeurs de la foi, t. III.

[2]) *Lanny.* Controverse, t. VI. 320.

Inną niemniej poważną trudnością jest następująca: Jak mógł Noe nagromadzić w arce przedstawicieli wszystkich gatunków zwierzęcych, zamieszkujących całą kulę ziemską?

Ojcowie Kościoła, których przy egzegezie biblijnej trzeba brać na uwagę, nie mogli, powiadają ciż sami przeciwnicy, zrozumieć całej doniosłości tego zarzutu. Znali oni małą tylko ilość zwierząt, tę, która naokół nich żyła w starożytnym świecie i których nagromadzenie w korabiu było względnie łatwe. Inaczej zaś mają się rzeczy z nami. Postęp wiedzy ludzkiej więcej niż o dziesięćkroć powiększył ilość gatunków znanych. Przed dwudziestu laty liczono ich już 430,000, z których 4000 ssących, 6000 ptaków, tyleż ryb i od 1200 do 1300 ptaków.

Wiemy nadto, że świat daleko jest obszerniejszy, aniżeli kiedyś przypuszczano. Poszukiwania geograficzne odsłoniły nam istnienie amerykańskiego stałego lądu i wszystkich wysp Oceanu Spokojnego, przedzielonych olbrzymiemi przestrzeniami morza. Każda z tych wysp posiada odrębne swe królestwo zwierząt, całkowicie od naszego różne. W przypuszczeniu zatem potopu bezwzględnie powszechnego, trzeba się zgodzić na to, że właściwe tym krainom zwierzęta przebyły obszerne, dzielące nas od nich, oceany, i że, zmieniwszy swój sposób życia i swe instynkta, dla nowych krain porzuciły dawne siedziby, do których dziś z trudnością przystosowywać się dają. A godzi się też zapytać, jakim sposobem przebyły one te olbrzymie przestrzenie? Czyżby wpław przebyły oceany, by stanąć na zawołanie Noego? albo czyżby należało wierzyć, że cudownym sposobem w arce przeniesione zostały?

Ojcowie Kościoła nie mieli potrzeby rozwiązywać zagadnień, które są wytworem nowszych czasów. Nie znali oni ani stałych lądów Ameryki i Australii, ani rozmaitości królestwa zwierząt ziemnych, ani różnorodności ich gatunków. Mówili też sobie, że ryb i wszystkich wogóle zwierząt wodnych, nawet i małych zwierząt ziemnych, nie było potrzeba zabierać do arki, by je uchronić od potopu. Był-to bowiem w istocie przesąd w owych czasach bardzo rozpowszechniony, że zwierzęta niższego rzędu, jak krety, myszy i owady mogły powstawać z rozkładu materyi organicznych drogą prawdziwego samorodztwa, a dawni egzegeci biblijni mogli sądzić, że ten sam wypadek ponowił się po potopie. Co się zaś tyczy zwierząt wodnych, to przypuszczali ciż ojcowie, że potop sprzyjał ich rozwojowi, rozszerzywszy zakres ich życia.

Dzisiejsza wiedza już tak nie rozumuje. Przedewszystkiem wypowiedziała już swe zdanie o samorodztwie. Powtóre wykazała, że ryby i inne zwierzęta wodne mogą żyć tylko w pewnych określonych warunkach, jedne w wodzie słodkiej, inne w wodzie mniej lub więcej słonej, jedne pod powierzchnią, inne na wielkiej głębokości wody, inne znów w środowisku spokojnem lub ruchliwem, względnie do swego sposobu życia lub do natury swego organizmu. Tymczasem, ponieważ potop był spowodowany gwałtownymi opadami deszczowymi i wystąpieniem mórz z łożyska, musiało przeto z tego nastąpić olbrzymie zamieszanie w warunkach istnienia zwierząt wodnych. W pierwszym razie, wody morskie znacznie się osłodziły, co musiało za sobą pociągnąć śmierć większej ilości zwie-

rząt, które w nich żyły, w drugim — wody jezior i rzek ustąpiły miejsca wodom morskim, a stali ich mieszkańcy, ryby wody rzecznej, z nią razem zniknąć musiały. I w jednym i w drugim zaś razie gwałtowność napływu i napór nowej warstwy wody, grubej na wiele tysięcy metrów, musiał z konieczności, jeśli nie zupełnie zdruzgotać, to przynajmniej przeszkodzić prawidłowemu działaniu większości organizmów.

Te i tym podobne trudności, których doniosłość uszła uwagi dawnych komentatorów biblijnych, przyczyniają się do znacznego zwiększenia ilości gatunków, jakie Noe musiał zamknąć w arce. Pytanie więc, czy arka ta, jakkolwiek byłaby wielka, mogłaby to wszystko objąć.

Powiedział ktoś wprawdzie [1]), że objętość korabia Noego przewyższała największy nawet okręt, jaki zbudowano za naszych czasów, *Great Eastern;* ale żeby się na to zgodzić, trzebaby miarę łokcia znacznie przedłużyć. Nadto, liczby w tekście pierwotnym były często przez przepisywaczy zmieniane, jak to powszechnie przypuszczają egzegeci biblijni; trudno przeto polegać na danych biblijnych w tym przedmiocie, zwłaszcza gdy dane te prowadzą do wyników zgoła cudownych i *à priori* mało prawdopodobnych. Stąd też trudno przypisywać przemysłowi, pięć tysięcy lat staremu i skądinąd bardzo pierwotnemu, dzieło ogromem swym większe, aniżeli wszystko, co w naszych czasach wytworzyła tak udoskonalona przez architektów sztuka budownicza.

Przypuśćmy wszakże, że korab' Noego zawierał przypisywane mu cztery miliony stóp kubicznych, to i w tym razie jeszcze nie śmielibyśmy ręczyć, czy przestrzeń ta wystarczałaby na pomieszczenie 400,000 lub 500,000 gatunków zwierzęcych, wielkich i małych, kulę ziemską dziś zaludniających, tembardziej, że każdy z tych gatunków przedstawiał co najmniej dwa osobniki i że trzeba było zachować znaczną przestrzeń na pożywienie, mające tym zwierzętom służyć przez czas pobytu w arce, chyba że się przypuści nowy cud obywania się bez pożywienia, o czem Biblia najmniejszej wzmianki nie czyni, a co my zaledwie mamy prawo przypuszczać.

Dawni egzegeci biblijni, aczkolwiek nieświadomi tych wielkich trudności, o jakich wspominaliśmy wyżej, uznawali przecież, że wody potopu doskonale mogły nie przewyższać — przynajmniej jednocześnie — szczytów gór najwyższych.

Jeśli się uczyni to ostatnie zastrzeżenie, i jeśli się przypuści, że fala potopu kolejno przechodziła po całej kuli ziemskiej, wtenczas założenie o powszechności potopu, nawet geograficznej, mniej przedstawia trudności, dozwala bowiem przypuszczać, że wody dziś istniejące wystarczały do zalania wszystkiego, i że niektóre zwierzęta, w korabiu nie zamknięte, mogły ujść zalewu, chroniąc się na niektóre z owych wysokich szczytów *(cacumina montium supereminentium)*, o których prawie cztery wieki temu rozprawiał Cajetanus. Przyznać trzeba, że ta opinia łatwo godzi się z inną, która ogranicza kataklizm potopowy do stron kuli ziemskiej, zamieszkanych przez ludzi.

Na te i tym podobne zarzuty odpowiadają zwolennicy bezwzględnej powszechności potopu, że Pismo św. i tradycya zawsze

---

[1]) *Maigno.* Les Livres saints et la science, str. 478.

przedstawiają potop, jako wypadek cudowny, spowodowany umyślnym współdziałaniem Boga, i że skutkiem tego trudność wyobrażenia sobie, *jakim sposobem* przeprowadził Bóg swój zamiar, stanowczo niczego nie dowodzi przeciw rzeczywistości faktu. Ciągle przeto stoimy wobec całego szeregu pytań: Jakiego sposobu Bóg użył, aby pokryć wodą całą ziemię razem z najwyższemi górami? Czyby z nicości wyprowadził wodę do tego potrzebną? Czy ją z innego jakiegoś ciała niebieskiego sprowadził na ziemię? Czy może zwiększył poprostu tylko objętość massy wody, nie zaś samą massę wody istniejącej na ziemi? Czy uciekł się po temu do jakiegoś innego sposobu, o jakim my pojęcia nie mamy? Jakim sposobem sprowadził Bóg do arki, a później rozrzucił po ziemi zwierzęta we wszelkich gatunkach? Co rozumieć należy przez owe „gatunki?“ Ile ich było w owym czasie na ziemi? Czy są jakie ślady ich przenosin? Jeśli zamknięte w arce gatunki były tak liczne, jak przypuszczają niektórzy, to jakże mogły one żyć w korabiu, zbudowanym przez Noego? Na te rozliczne pytania Pismo św. i Tradycya nie odpowiadają nam ani słowa; stwierdzają nam tylko sam fakt i przedstawiają nam go jako cud. Pewną niedokładność się popełnia, gdy się mówi, że Ojcowie Kościoła i teologowie nie mogli dojrzeć trudności w ten sposób rozumianego opowiadania o potopie. Wszelako to jedno tylko jest prawdą, że oni trudności tych nie mogli widzieć wszystkich, gdyż nie posiadali tych danych geograficznych i innych, jakie my posiadamy. Widzieli np., że musiał Bóg prawdopodobnie pomnożyć wody, ale zadawalniali się mniejszą ilością płynu, aniżeli ta, jakiej wymaga wiedza nowożytna; widzieli, że trzeba było cudu na to, aby sprowadzić zwierzęta do arki, ale nie znali wszystkich gatunków zwierząt, ani przestrzeni, jaką one przebiedz musiały; w szczególności zaś nie wiedzieli o istnieniu Ameryki. Wszelako, ogółem biorąc, pomiędzy trudnościami, jakie nam odsłania nauka dzisiejsza, a trudnościami, jakie mieli przed sobą Ojcowie Kościoła i teologowie, zachodzi tylko różnica stosunku, a dla Pana Boga nie jest łatwiejsze sprowadzenie do arki pięciukroć stutysięcy gatunków zwierząt, aniżeli pięciuset, ani też łatwiejsze nie jest sprowadzenie ich z Ameryki, aniżeli z Anglii lub z innej jakiejkolwiek wyspy. Obrońcy tej opinii dodają, że wszelkie tłómaczenia, przeciwne bezwzględnej powszechności potopu, natrafiają na niemniej ciężkie trudności, i że ze względu na spory z racyonalistami, by nie przekroczyć granic prawowierności, uciec się trzeba do cudu. Tymczasem, wszelki cud, czy mały czy wielki, zarówno sprzeciwia się racyonalistom.

II. **Powszechność względna.** — Z powodów wyżej wyłożonych, założenie o bezwzględnej powszechności potopu liczy dziś daleko mniej zwolenników pomiędzy egzegetami i teologami, aniżeli lat temu dwadzieścia. Najpoważniejszymi może przedstawicielami tej opinii są dziś we Francyi X. Moigno, w Belgii X. Prałat Lamy. Ten ostatni czyni nawet liczne zastrzeżenia, gdy przyznaje, że wody potopu mogły nie pokrywać jednocześnie całej kuli ziemskiej. „Potop, powiada on, trwał rok cały prawie; w ciągu tego czasu wody wzbierały i opadały; mogły one kolejno pokrywać różne części kuli ziemskiej tak, iż wszędzie zniszczyły ludzi i zwierzęta. Niema potrzeby, aby deszcze padały wszędzie jednocześnie, ani też

aby Ameryka była zalana wodą w tym samym czasie, co Europa i Azya.“ (Ob. *Controverse* t. VI. 331).

I przeciwnie, opinia ograniczająca potop do części ziemi, zamieszkanych przez człowieka, codzień więcej zyskuje zwolenników. Broni jej w szczególności uczony, cieszący się wysoką i zasłużoną powagą w świecie chrześcijańskim, ksiądz Vigouroux. Za tą opinją zdaje się oświadczać większość pisarzy kościelnych, a po wielu seminaryach duchownych opinię tę podają jako prawdopodobną.

Pierwszym może; który tę opinię wypowiedział wyraźnie, jest Vossius, (1685). Nauka ta z powodu swej nowości wzbudziła wówczas opór tembardziej zrozumiały i usprawiedliwiony, że podług myśli autora potop dosięgałby tylko Azyi Zachodniej, Palestyny i Mezopotamii, jedynych krajów, w których mieszkali ludzie. Zdanie to doszło do wiadomości kongregacyi Indeksu, która zasięgnęła rady bawiącego wówczas w Rzymie Mabillon'a. Ten odpowiedział, że jego zdaniem nowa myśl nie zawierała w sobie nic przeciwnego wierze, ze względu na to, że wyraz *wszystko* nie zawsze ma w Piśmie św. znaczenie bezwzględne, którego na pierwsze wejrzenie zdawałby się wymagać. Kongregacya przyjęła zdanie uczonego Benedyktyna. Jeśli zaś mimo to potępiła później Vossiusa, nastąpiło to prawdopodobnie wskutek jego doktryn, nie mających nic wspólnego z omawianym tu przedmiotem.

Rozumie się, że zwolennicy ograniczonej powszechności potopu opierają się naprzód na trudnościach, jakie wzbudza teorya poprzednia. Jakoż powiadają, że ponieważ wyłącznym celem potopu było ukaranie człowieka grzesznego, zdaje się przeto być rzeczą conajmniej zbyteczną rozciągać go do krajów jeszcze nie zamieszkanych. Dodają oni przytem, że Bóg nie czyni cudów napróżno, a takimi właśnie byłyby wszystkie owe stanowczo nadzwyczajne wydarzenia, do jakich musiałby się uciec, aby całą kulę ziemską jednocześnie pogrążyć w wodzie i przechować w niej jednocześnie istoty żyjące.

Prawda, że wyrazy, jakich używa pisarz święty, same w sobie mają to znaczenie, które im przypisują zwolennicy pierwszej hypotezy, ale nic nas nie zobowiązuje do brania ich w znaczeniu bezwzględnem. Pismo św. przez samo Pismo tłómaczyć trzeba. Tymczasem właśnie, w bardzo wielu miejscach też same co tu wyrażenia, albo wyrażenia analogiczne, trzeba z konieczności brać w znaczeniu ograniczonem.

Otwórzmy naprzykład księgi prorockie, a przekonamy się niebawem, w jakiej mierze pisarze święci używają przenośni. Wszechświatem, powiada X. Motais *(Le Déluge biblique)*, bywa dla nich jużto Jerozolima, już Babilon. Prawie zawsze możnaby powiedzieć, że upadek jednego z tych miast równa się końcowi świata całego, i że żaden człowiek od tej katastrofy uchronić się nie zdoła. Wszakto „wszystka ziemia,“ *omnis terra* (Iz. XVI, 7) „odpoczęła i umilkła“ przy upadku któregokolwiek z tyranów; wszak również „na wszystką ziemię“ i „na wszystkie narody“ *(super omnem terram, super omnes gentes)* umyślił Bóg radę, gdy postanowił wyprzeć Assyryjczyka z ziemi wybranej (Iz. XIV, 26). „Patrzyłem *na ziemię*, a oto czcza była y nikczemna,“ woła Jeremiasz z powodu Jerozolimy. „Patrzyłem na góry, a ono się chwiały y wszystkie pagórki zatrwożone są. Patrzyłem, a *nie było człowieka, y wszystko ptactwo*

niebieskie odleciało. Patrzyłem, a oto Karmel spustoszały, y wszystkie miasta jego zburzone są... Bo to mówi Pan: spustoszona będzie wszystka ziemia, wszakże przecię dokończenia nie uczynię“ (*Jerem.* IV, 23 nst.).

Sami nawet Ojcowie Kościoła nie uniknęli tych przenośni w wyrazach, które i dziś jeszcze cechują język wschodni. „Pismo św. ma zwyczaj, powiada św. Augustyn, mówienia o części tak, jak gdyby mówiło o całości.“ Scripturae mos est ita loqui de parte tanquam de toto. (*Epist. ad Paulin.* 149), To też przestrzega on św. Paulina z Noli, że strzedz się trzeba brać zawsze w znaczeniu bezwzględnem wyraz „wszystko“, *omnis*, używany przez pisarzy natchnionych.

Ze swej zaś strony X. Vigouroux zaznacza wiele miejsc Pisma św., których trudno przyjmować w znaczeniu bezwzględnem. Czytamy np. w rozdz. XLI *Księgi Rodzaju* (w. 54—57): „Y po wszystkim świecie głód przemógł..., *in aniverso orbe.* A głód brał moc co dzień po wszystkiej ziemi..., *in omni terra.* Y wszystkie prowincye przyjeżdżały do Egiptu aby kupowały żywność.“ Wszyscy tłómacze Pisma św. zgadzają się na to, że wyrażenia te odnoszą się tylko do krajów sąsiadujących z Egiptem i żydom znanych.

Skądinąd znów w Księdze Deuteronomium mówi Bóg do Mojżesza: „Dzisia poczne puszczać strach y boiaźń twoię na ludy, którzy mieszkaią *podewszystkim* niebem, *sub omni coelo.*“ Dalej nieco, w trzeciej Księdze Królewskiej (X, 24) powiedziano, że: „Y wszystka ziemia, *universa terra*, pragnęła twarzy Salomonowey...“ Wreszcie w *Dziejach Apostolskich* napisano (II, 5), że w dzień Zesłania Ducha św. widziano w Jerozolimie ludzi „ze wszego narodu, który jest pod niebem,“ *ex omni natione quae sub coelo est.*

Jakoż, nikt chyba żądać nie będzie, aby w różnych tych tekstach należało dosłownie rozumieć wyraz *omnis* i inne podobne wyrażenia, jakkolwiek byłyby one silne. Przytoczmy ostatni jeszcze przykład, co do siły wyrażenia mający pewne podobieństwo z opowiadaniem biblijnem. Wyjmujemy go z Księgi Sofoniasza (1, 2—4): „Zbierając zbiorę wszystko z oblicza ziemie, mówi Pan, *(Congregans congregabo omnia a facie terrae).* Zbierając człowieka y bydlę, zbierając ptastwo powietrzne, y ryby morskie, a upadki będą niezbożnych y wytracę ludzie z oblicza ziemie, mówi Pan.“

Czytając te słowa, powiada Motais, myślałbyś, że czytasz opowiadanie mojżeszowe o potopie. „Wszystko tu mamy.... i bezbożność powszechną, jako przyczynę kary, i surowość groźby, i zniszczenie powszechne. Jeśli jest jaka różnica, to oczywiście na korzyść Sofoniasza w sile i dokładności wyrażeń.“ A przecież, proroctwo to odnosi się tylko do Judy, a co najwyżej do ludów sąsiednich, do Fenicyan i Babilończyków.

Może kto powie, że w podobnych razach kontekst jasno określa znaczenie wyrażeń biblijnych; ale nie zawsze tak bywa. Gdy się mówi np. w Księdze Estery (X, 1), że „król Aswerus uczynił hołdowne *wszystkę ziemię, y wszystkie wyspy morskie*“, nic nie wskazuje, aby te wyrażenia nie miały być rozumiane w znaczeniu dosłownem. Dopiero z historyi świeckiej się dowiadujemy, że znaczenie tego wyrażenia trzeba ograniczyć.

Tak samo również rozumieć trzeba ów głód, o którym mowa w Księdze Judyth (V, 9, XI, 28), a który, jak powiada Pismo św., ogarnął całą ziemię, *omnem terram*, *universum orbem terrarum*. I rzeczywiście, trzymając się samego tekstu, możnaby sądzić, że istotnie na całej kuli ziemskiej głód panował, tymczasem skądinąd wiemy, że tak nie było.

Sam nawet Łukasz św. wcale nie ogranicza znaczenia słów swoich, gdy powiada, że przybyli do Jerozolimy żydzi „ze wszego narodu, który iest pod niebem.“ I z pewnością możnaby się było czuć obowiązanym do wierzenia w dosłowne znaczenie wyrazów, gdyby się nie miało pewności, że żydzi w rzeczywistości nie przybyli z całego świata, z Ameryki np. lub z Oceanii.

Przytoczone wyżej wyrażenia biblijne aż nadto wystarczają obrońcom drugiej opinii o powszechności potopu do mniemania, że Mojżesz, gdy opowiada, że potop zalał świat cały i najwyższe szczyty gór, miał na myśli tylko ziemię i góry znane starożytnym. Opinia ta, aczkolwiek co do formy swej nowa, może jednak na swe poparcie powołać się na kilku dawnych teologów lub komentatorów Pisma św. Widzieliśmy, że przed dwustu laty Mabillon nie dopuścił Kongregacyi Indeksu do potępienia tej opinii. Cajetanus, jakeśmy widzieli także, przypuszczał, że szczyty gór wysokich były wolne od katastrofy. Dodawał przytem, że samo nawet miejsce raju ziemskiego uniknęło zagłady, a przekonanie to wypowiadali już niegdyś niektórzy Ojcowie Kościoła, między innymi św. Efrem i św. Jan Chryzostom. Prawda, że to niewiele, ale znaczy to jednak, że można bez żadnej niewłaściwości pominąć dosłowne i ścisłe tłómaczenie tekstu biblijnego.

Zgodnie z tem wszystkiem, cośmy wyżej powiedziel, i możemy zawnioskować z uczonym Vigouroux, że katolik może zgodzić się na to, iż potop był powszechny tylko dla części zamieszkanych na kuli ziemskiej, i że tym sposobem przez tę hypotezę może łatwo rozstrzygnąć wiele z tych zarzutów, jakie się stawiają przeciw opowiadaniu Mojżeszowemu w imię nauk przyrodniczych, w szczególności zaś dotyczących koniecznej ilości wody, objętości arki Noego i przechodzenia zwierząt.—Dosyć poważne wszakże mamy powody, nie dozwalające nam przypuszczać trzeciej hypotezy, hypotezy niepowszechności, albo, jeśli kto woli, powszechności ograniczonej do pewnej grupy ludzkości.

Nadto, niektórzy pisarze przeciw drugiej z powyżej wymienionych opinii zauważyli, że aczkolwiek opinia ta zmniejsza pewne trudności, podnoszone przeciw opowiadaniu mojżeszowemu o potopie, to jednak ze swej strony wywołuje nowe trudności. Bo rzeczywiście, jeśli wody pokryły całą zamieszkaną przez ludzi ziemię i przez ciąg kilku miesięcy na niej pozostały, wyniesione ponad najwyższe gór szczyty, to jakimże sposobem nie spłynęły one na przyległe równiny lub łożyska morskie? Cóż się wówczas stało z pogwałconemi wyraźnie prawami hydrostatycznemi? Egzegeta zatem może przyjąć tę opinię tylko z dobrodziejstwem inwentarza i musi zawsze pamiętać, że potop był cudem; apologeta ma wszelkie prawo z tego korzystać, ale musi uznać hypotetyczny charakter wniosków, jakie z opinii tej wyprowadza. Taż sama uwaga — tylko z większą jeszcze siłą — stosuje się do trzeciej opinii, którą tu wyłożym.

III. **Nie-powszechność potopu.** Myśl o potopie, ograniczonym do większej lub mniejszej części ludzkości, nie jest absolutnie nowa. Począwszy od XVI w. widzimy m. in. Oleaster'a, dominikanina, inkwizytora w Portugalii, wypowiadającego tę opinię z powodu proroctwa Balaama [1]). W 1656 wygłasza ją Izaak de la Peyrère w głośnej swego czasu książce o Preadamitach.

Następnie idą: w 1667 Abraham Mil, *De Diluvii universitate;* w 1726 Wilhelm Whiston: *Supplément au traité de l'accomplissement littéral des propheties;* w 1733 O. Augustyn Malfert, w Gazecie Trévouskiej; w 1853 Fryderyk Klee w książce swej o Potopie; w 1856 Schoebel w swem dziełku o powszechności potopu, a później w Rocznikach filozofii chrześcijańskiej; w 1866 Omalius d'Halloy, geolog katolicki, w swych *Discours à la classe des sciences de l'Académie de Belgique;* w 1869 Franciszek Lenormand w swem *Manuel d'histoire ancienne d'Orient*, a w dziesięć lat potem w książce *Les Origines de l'histoire;* w 1881 i 1882 Jan d'Estienne w czasop. *Revue des questions scientifiques;* w 1883 Mgr de Harlez, professor na Uniwersytecie Lowańskim, w czasop. *Controverse.* Wszyscy ci pisarze nie zgadzają się wprawdzie na tę hypotezę, ale sądzą, że takowa da się pogodzić z katolicką prawowiernością i pozwalają powoływać się na nią apologecie, którego zadanie opinia ta znakomicie ułatwia. To nas też skłania do przedstawienia jej tu dosyć obszernie.

Opinia ta zajęła pewne stanowisko w egzegezie biblijnej dopiero w r. 1883. Wówczas X. Jaugey, redaktor czasopisma naukowego *Controverse*, postawił księdzu Motais, oratoryaninowi z Rennes, następujące pytanie: „Czy nie jest-to pewne zuchwalstwo tłómaczyć odnośny tekst biblijny w tem znaczeniu, że potop, prócz Noego i jego rodziny, nie zagubił wszystkich ludzi? Czy odnośne milczenie władzy kościelnej jest dowodem, że Kościół tę opinię toleruje? Ks. Motais, którego w dwa lata potem śmierć przedwczesna wydarła wiedzy egzegetycznej, odpowiedział na pierwszą połowę pytania przecząco, na drugą zaś połowę twierdząco. To znaczy, że jego zdaniem, wolno uczonym ograniczać potop do jednej lub wielu ras ludzkich, jeśli to uznają za właściwe. Streśćmy tedy jego rozumowania.

Ci co przeciw tej nowej opinii powołują się na Pismo św. opierają się przedewszystkiem na całości opowiadania i na takich wyrażeniach, jak *omnis terra*, *universa terra*, które się w opowiadaniu biblijnem o potopie często powtarzają. Tymczasem wątpić nie można, że pisarze ksiąg świętych używali często tych wyrażeń w znaczeniu ograniczonem. Dowodem są przytoczone powyżej przy omawianiu *względnej* powszechności potopu teksty biblijne, zgadzają się też na to egzegeci, którzy, jak X. Vigouroux np., przyznają możność nierozciągania rozlewu wód potopu do krajów przez ludzi niezamieszkanych. Skoro więc można nie nadawać wyrazowi *wszystko* znaczenia bezwzględnego, gdy mowa o ziemi, to czemuż mielibyśmy być obowiązani do nadawania tego znaczenia bezwzględnego, gdy jest mowa o ludziach? Skoro „cała ziemia“ może oznaczać ziemię okoliczną, czyli Hebreom znaną, to wolno również

[1]) *X. Robert.* Revue des questions scientifiques. Kwiecień, 1887.

przypuszczać, że wyrażenie „wszyscy ludzie“ oznacza poprostu mieszkańców krainy, zamieszkiwanej przez Noego. Twierdzić przeciwnie znaczyłoby wziąć rozbrat z logiką i prowadzić egzegezę dowolną, zważywszy zwłaszcza, że w wielu miejscach Ksiąg św. wyraz *wszystko* odnosi się najwidoczniej do cząstki ludzi, lub do cząstki ziemi przez nich zamieszkiwanej [1]).

Przytaczano tekst następujący, jako dosyć wyraźny do wyjaśnienia myśli pisarza: „Ci trzey są synowie Noego: y od tych rozsiał się *wszystek rodzay ludzki* po wszytkiey ziemi.“ *Tres isti filii sunt Noe et ab his disseminatum est omne genus hominum super universam terram* (Ks. Rodz. IX, 19). Ale tekst hebrajski nie posiada w tem miejscu dokładności Wulgaty. Niemasz w nim zupełnie wyrazów: *omne genus hominum*, lecz w miejscu tem czytamy poprostu wyrazy: „*ab his dispersa est omnis terra*;“ co zresztą wcale nie rozwiązuje trudności, gdyż zgodzono się na to, że wyraz *omnis* (wszystek) może przyjmować znaczenie ograniczone, zwłaszcza gdy mowa jest o przestrzeni.

Bardziej kłopotliwemi dla przeciwników powszechności potopu mogą się zdawać wyrazy św. Piotra. W pierwszym swym liście (III, 20) apostoł ten mówi wyraźnie, że ośm osób ocalało w arce: in qua (arca) pauci, id est octo animae salvae factae sunt per aquam“. W drugim liście wspomina o tym samym wypadku w innej formie: „Y pierworodnemu światu nieprzepuścił: ale Noego samo-ósmego opowiadacza sprawiedliwości zachował, przywiódłszy potop na świat niepobożnych“ (II, 5).

X. Motais, nie zatrzymując się długo nad tym zarzutem, powiada, że niesłusznie szukanoby u św. Piotra wyjaśnienia faktu, który się przypadkowo dostał pod jego pióro i którego on wcale nie myśli z całą dokładnością opisywać. Dodaje przytem, że apostoł w rzeczywistości wcale się nie sprzeciwia nowej hypotezie. „W pierwszym liście, powiada X. Motais, mówi apostoł o osobach ocalonych „w arce,“ in arca, nie chcąc bynajmniej dawać do zrozumienia, żeby to być miały jedyne osoby pozostałe do ocalenia na świecie. W drugim liście powiada apostoł poprostu, że Bóg nie oszczędził świata pierwotnego, nie mówi wszakże dokładnie, w jakim stopniu pomsta boża tego świata dotknęła. Gdy zaś dodaje, że Noe ocalał *sam ósmy*, dowodzi to jedynie, że w granicach przezeń nie określonych, w których dokonywała się pomsta boża, ośm osób tylko ocalić się miało.“

Nadto znów inni dodają, że pod pewnym względem przytaczany przeciw nowej opinii tekst św. Piotra zdaje się raczej popierać a nie wywracać takowe. Powiedziano tam bowiem *(List I)*, że „którzy niewierni byli, kiedy czekali cierpliwości bożej za dni Noego, gdy korab budowano“ (III, 20). Słowa te dają do zrozumienia, że Bóg miał tylko na myśli nawrócenie lub wytępienie ludów, pośród których żył Noe; boć niepodobna, aby mieszkańcy krain odległych, jak Europy, Afryki, Ameryki wiedzieli o budowaniu arki, a tem samem aby mieli sposobność do żalu za grzechy.

Słowem, zdaniem X. Motais'a, zarówno Testament Nowy jak

---

[1]) Ob. np. *Ks. Rodz.* XLI, 54—57; *Powtór. Pr.* II, 25; *Paralip.* XX, 29; III *Król.* X, 24; *Rzym.* X, 18; *Dz. Apost.* II. 5.

Stary pozostawia nam wolność ograniczania potopu do jednego jakiegoś odłamu ludzkości. Wielu zaś z tych, co najwyraźniej występowali przeciw tej opinii, uznali w końcu, że teksty biblijne, bez względu na Tradycyę uważane, nie wystarczały do potępienia tej opinii. Wielkim przeto dowodem, na który się powołują przeciwnicy tej nowej opinii, jest Tradycya.

To też powiadają oni, że Ojcowie Kościoła i dawni Teologowie jednozgodnie stwierdzali powszechność potopu. Przeciw zaś takiemu świadectwu występować nikt się nie odważy?

Na ten zarzut X. Motais nie odpowiada w artykule swym w czasop. *Controverse*. Ogranicza się tylko na uwadze, że Kościół nie wypowiedział nigdy swego zdania w tym przedmiocie i że nań odpowiedział milczeniem wobec pierwszych obrońców tej nowej opinii. Dodaje przytem wspomniany uczony egzegeta, że wszak jednozgodność przekonania starożytnych Ojców Kościoła o mniemanym ruchu słońca naokoło ziemi, nie przeszkadzała później Kościołowi uznać, że ruch ten nie istniał wcale. Jeśli mógł być powszechnym błąd, który dotyczył Biblii, gdyż prowadził do błędnego pojmowania cudu Jozuego *(ob. ten art.)*, a w następstwie do potępienia Galileusza *(ob. ten art.)*, to pytamy, dlaczegóżby ten sam błąd nie mógł powstać w przedmiocie powszechności potopu [1]).

Bardzo obszernie ksiądz Motais rozwodzi się nad tą kwestyą Tradycyi w dziele, jakie r. 1885 poświęcił wykładowi i obronie tej nowej opinii [2]). Z tego właśnie dzieła, jak również z wybornego jego rozbioru, dokonanego przez Jana d'Estienne w czasop. *Revue des questions scientifiques* (Paźdz. 1885), a także z broszury uzupełniającej to dzieło, a napisanej przez księdza Robert w odpowiedzi na podniesione przeciw tej nowej teoryi zarzuty [3]), zapożyczamy następujące nasze uwagi.

Wspomnieliśmy wyżej, że głównym dowodem, na jaki powołują się przeciwnicy nowej opinii o potopie, jest Tradycya. Jakoż trzeba zauważyć, powiadają obrońcy ograniczonej powszechności potopu, że Ojcowie Kościoła niemniej jednozgodnie wierzą w bezwzględną powszechność potopu, jak wierzą w powszechność tegoż ograniczoną do ludzi: co przecież nie przeszkadza najpoważniejszym egzegetom współczesnym oświadczać się przeciw bezwzględnej powszechności potopu.

Powtóre, niezupełna to prawda, żeby Ojcowie Kościoła byli absolutnie jednozgodni w tem przekonaniu. Widzieliśmy wyżej, że niektórzy z nich przypuszczali, iż szczyty gór wolne były od zalewu. Inni dalej idą. Św. Augustyn, naprzykład, nie przypuszcza, aby się w czemkolwiek sprzeciwiał tekstowi biblijnemu, gdy przyłącza Henocha i Matuzala do liczby osób uratowanych od potopu. Dodaje przytem, że można ich umieszczać gdzie kto chce w czasie zalewu i wyprowadzać z tego powodu wszystkie możliwe przypuszczenia, a to z tego względu mianowicie, że kwestya ta w niczem

---

[1]) Z art. *Galileusz* można się przekonać, co warta ta odpowiedź i co za głęboka różnica zachodzi pomiędzy jednem a drugiem świadectwem.

[2]) Le Déluge biblique devant la Foi, l'Ecriture et la science. 8-o. 344. Paris.

[3]) La non-universalité du Déluge. 1887, Paris.

na świecie nie dotyczy wiary *(Diluv. bibl.* 163). Z tego wnosić można, że św. Augustyn nie wahałby się ograniczyć potopu do jakiejś garści rodu ludzkiego, gdyby był znał te naukowe powody, jakie dziś walczą w obronie tej nowej opinii.

Dalej jeszcze idzie św. Hieronim, gdy przytaczając za Euzebiuszem Cezarejskim Mikołaja z Damaszku, przypuszcza, że ludzie mogli się po za arką Noego ocalić od potopu, wdrapawszy się na górę Barris. Doskonały to dowód, powiada ks. Motais, że ten Ojciec Kościoła wcale nie uważał za dogmat całkowitego zniszczenia rodu ludzkiego.

Przypuśćmy wszakże, że Ojcowie Kościoła byli absolutnie jednozgodni w swem odnośnem twierdzeniu. To czemużby i wówczas nie mieli się mylić w przedmiocie powszechności potopu, jak się omylili w przedmiocie ruchu słońca i natury cudu Jozuego? Czemużby miał Bóg zachowywać ich od błędu w przedmiocie zwykłego faktu historycznego? Wprawdzie Sobór Watykański polecił trzymać się w tej sprawie jednozgodnej nauki Ojców, ale tylko „w rzeczach wiary i obyczajów, zmierzających do zbudowania nąuki chrześcijańskiej; *res fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium.*“ Tymczasem, o ile sam fakt potopu dotyczy dogmatu wiary, jako prorocza figura Chrystusa i Kościoła, o tyle inaczej się rzecz ma z powszechnością tego kataklizmu. Bez względu na to, czy potop był powszechny czy nie, arka Noego pozostanie zawsze, jak powiada św. Augustyn, „figurą miasta Bożego, które przebiega ten świat, zmierzając do świata innego, to jest figurą Kościoła, ocalonego przez drzewo, na którem zawisł Pośrednik Boga i ludzi, Chrystus - Człowiek, Jezus“ *(O mieście Boż.* XV, 26). Jakakolwiek byłaby rozciągłość zalewu, zawsze istnieje pewien symbolizm pomiędzy arką Noego i arką Chrystusa, którą jest Kościół. Tak samo jak w krajach zalanych potopem i odnośnie do ludów, które Mojżesz miał na myśli, nie było ocalenia po za arką Noego, tak również niema dziś zbawienia po za Kościołem.

Prawda, że w tem nowem pojmowaniu potopu możnaby odpowiedzieć Ojcom Kościoła, iż tak samo jak wielu ówczesnych ludzi mogło się ocalić bez wchodzenia do arki, której wcale nie znali i od której byli bardzo oddaleni, tak również ci, co dziś nie znają prawdziwego Kościoła i o nim nigdy nie słyszeli, powinniby módz uniknąć potępienia; co znów jest błędem, który zwalczają Ojcowie, gdy przedstawiają figuryczne znaczenie arki Noego. Atoli jest-to tylko symbolizm i porównanie, a wiemy, że wszelkie porównanie zazwyczaj niedomaga. Powszechność tak dalece nie jest konieczna, by mogła służyć za typ proroczy, że niektórzy Ojcowie podają dom zajezdny Rahab za figurę Kościoła z tego samego względu co arkę, i to jedynie dlatego, że ci tylko, którzy się schronili do tego domu, ocaleli w czasie rzezi w Jerycho *(Jozue* VI).

Ponieważ w rozdziale tym rozwijamy zarzuty, stanowiące negatywną część naszego założenia, przytoczmy przeto jeszcze jeden zarzut, wzięty tym razem z Pisma św. Czytamy w Księdze Mądrości, że Bóg zalał wodą ziemię „z powodu Kaina:“ *Propter quem (injustum), quum aqua deleret terram sanavit iterum sapientia* (X, 4).

Skoro zaś tak jest, powiadają nie bez pewnego dosyć wielkiego prawdopodobieństwa przeciwnicy nowej hypotezy; to w żaden

sposób przypuścić nie można, aby właśnie potomstwo Kaina ocalało od potopowej zagłady. A tak przecież byłoby podług nowej szkoły egzegetycznej; jej zdaniem bowiem murzyni są w prostej linii potomkami Kaina. Nawet ogół rysów ich miałby stanowić piętno, którem Bóg początkowo naznaczył syna adamowego, zabójcę swego brata.

Ksiądz Motais odpowiada na to, że zarzut ten bardzo prawdopodobnie polega na błędnym przekładzie: zamiast *propter quem* należałoby powiedzieć *propter quod*, w greckim języku Διὸ zamiast Διόν. Przekład arabski w ten sposób tłómaczy. Co się zaś tyczy przekładu syryjskiego, to ten nie mówi ani słowa, któreby można odnieść do Kaina.

Można zresztą słusznie zapytać razem z księdzem Robert'em (*Non-universalité du déluge*, 22), czy aby ten wyraz *injustus* w Wulgacie stosuje się rzeczywiście do Kaina? Jest-to wyraz nieosobowy, odnoszący się zarówno do bezbożnych przedstawicieli jakiejkolwiek rasy, jak do synów i potomków Kaina.

Przypuśćmy jednak zupełną poprawność Wulgaty i jej w tem miejscu tłómaczy; to zawsze z całą prawdą będzie można powiedzieć, że potomkowie Kaina mieli pewne znaczenie w potopie, gdyż związek Sethytów, czyli „synów bożych," z Kainitami, czyli „synami ludzkimi" był główną przyczyną potopu. To tylko chyba możnaby do tego dodać, że Kainici unikli karania, gdyż ci co byli winni, to jest ci co się połączyli z Sethitami i osiedli w tym kraju, stali się oczywiście ofiarą potopu.

Wynikałoby tedy z uwag powyższych, że egzegeta katolicki ma wszelką wolność przyjęcia hypotezy potopu, ograniczonego do pewnego tylko odłamu ludzkości; ale ksiądz Motais na tem nie poprzestaje w swem dziele. Za częścią negatywną następuje część pozytywna, czyli dowody natury naukowej lub egzegetycznej, mające udowodnić, że potop rzeczywiście wszystkich ludzi nie zatracił.

Tu więc naprzód trzeba podać dane etnologiczne i lingwistyczne. Etnologia nas uczy, że rasy dzisiejsze, a w szczególności rasa czarna, istniały już ze swymi odrębnymi rysami na 2000 lat przed Chr. Wszak typy murzyńskie mamy uwiecznione na pomnikach egipskich, sięgających owej epoki czasu. Trzebaby z tego wnioskować,—na wypadek, gdyby potop był powszechny, — że rasa murzyńska wytworzyła się w ciągu niewielu stuleci, dzielących ową epokę czasu od potopu. Ten zaś wniosek z trudnością przyjmą antropologowie i etnologowie, ci co dobrze wiedzą, jak powolnie zmieniają się za dni naszych charakterystyczne rysy ras ludzkich. Przeciwnie zaś, jeśli murzyni nie pochodzą od Noego, wówczas mamy dostateczny przeciąg czasu, by przy pomocy oddziaływania klimatu wytłómaczyć stopniowe przekształcanie się odrębnych tych rysów.

Taż sama uwaga co do języków. „Sanskryt, powiada Mgr. Harlez, był już sanskrytem na 2000 lat przed Chr. Wspólny język aryjski datuje się *co najmniej* od 2500 lat przed Chr." (*Controverse*, t. V, 577). Tymczasem zaś ten język aryjski pierwotny, źródło większej części naszych języków europejskich, był językiem deklinacyjno-konjugacyjnym, to co nazywają *à flexion*, to znaczy językiem względnie wyrobionym. Jeśli zaś Noe jest wspólnym ojcem wszystkich ludzi, to nie mógł mówić tym językiem. Wszak i dziś jeszcze istnieją

języki daleko prostsze i pierwotniejsze, jak chiński np., który przedstawia pierwszy stopień w rozwoju czyli *jednozgłoskowy*, lub język japoński i baskijski, przedstawiający drugi okres wyrabiania się, czyli okres zwany okresem *aglucynacyi* albo *wiązania*. Tymczasem zaś ogólnie jest przyjętą w językoznawstwie zasadą, że języki nie cofają się wstecz, że nie przechodzą naprzykład od formy *deklinacyjnej* do formy *wiązanej*, a od tej ostatniej do formy *jednozgłoskowej*. Ta ostatnia zatem jest formą pierwotną, która dała początek innym, i z której pochodzą wszystkie inne języki dzisiejsze. Ale o ile żadnej niema trudności w przypuszczeniu, że Adam mówił takim właśnie językiem pierwotnym, to zupełnie inaczej się rzecz ma z Noem, nieprawdopodobieństwem jest bowiem, aby w ciągu kilku jakichś stuleci wyrobił się język aryjski, przeszedłszy uprzednio dwie formy poprzedzające.

Prawda, że dla wytłómaczenia tak szybkiej przemiany i nadzwyczajnej różnorodności języków dziś istniejących powołują się niektórzy na budowę wieży Babel i na cud pomieszania języków; ale dziś nie wiadomo, co sądzić o istocie i czasie tego wydarzenia. Niektórzy tłómacze umieszczają go nawet przed potopem. Inni zaś jednozgodnie prawie odnoszą ten wypadek do pewnego tylko odłamu ludzkości. Tego zdania jest *Civiltà cattolica* i ksiądz Vigouroux.

Rzecz nadto bardzo prawdopodobna, że owo rzekome pomieszanie języków było w rzeczywistości pomieszaniem pojęć, niezgodą jakąś, jaka opatrznościowo zaszła pomiędzy różnymi rodami w Sennaar i zmusiła je do rozproszenia się po świecie. Pierwotny ów wyraz, który przetłómaczono przez wyraz *język*, ma wszędzie w Biblii znaczenie *ust*, *warg*, a wyrazy: *erat terra labii unius* może zarówno wyrażać jedność uczuć jak jedność języka. A nawet zdaje się, że pisarze biblijni nigdzie nie używają wyrazu *usta* w znaczeniu *mowy*, *języka* [1]).

Nie tylko nauki świeckie, ale nawet same Księgi święte, jak mówią, potwierdzają nową hypotezę o potopie. Mojżesz, który w X rozdziale Księgi Rodzaju kreśli nam bardzo na pozór dokładny obraz potomków Noego, ani jednem słowem nie wspomina o pewnej ilości ludów, o których czyni wzmiankę gdzieindziej, a które rzeczywiście, według wszelkiego prawdopodobieństwa muszą nie należeć do rodziny Noego. Naprzód, nie mówi nam nic o rasach żółtej i czarnej, aczkolwiek musiał widywać murzynów w Egipcie, gdzie, podług świadectwa pomników, byli oni wówczas tak samo dobrze znani, jak są za dni naszych; ale co bardziej jest jeszcze znamienne, to że Mojżesz wcale nie wspomina o ludach, które zamieszkiwały Palestynę przed przybyciem do niej Hebrajczyków. Milczy zaś o nich nie dla tego, aby ich nie znał, gdyż w innem miejscu wspomina ich pod nazwą Refaim, Zuzim, Emim, i Enacim. Milczenie to da się jedynie wytłómaczyć wyraźnym zamiarem pisarza wykluczenia tych ludów z potomstwa Noego.

Prócz tego ukazuje nam Biblia potomstwo tego patryarchy, zmuszone walczyć o ziemię z pierwotnymi jej posiadaczami. Synowie Elama, syna Sema, natrafiają po za Sindem czyli Indusem na

---

[1]) *Ch. Robert. Confusion de Babel, Etudes philologiques*, w *Muséon:* Miscellanées Sierpień, 1888.

pewien lud liczny, z którym się mieszają i nad którym panują. Również synowie Madaja, syna Jafetowego, zastają także Medyę już zamieszkaną. Ziemia Chanaan jest także już zajęta, gdy wnukowie Chama osiedlają się na niej; podaliśmy nazwy pierwszych jej mieszkańców. Toż samo w Egipcie i w Afryce północnej pochodzące od Noego rasy nowe natrafiają na ludy, które już przed niemi w tych stronach osiadły.

Skądże tedy się wzięły owe narody, które nam historya ukazuje osiadłymi w każdym kraju przed przybyciem doń plemion noachickich? Powie może kto, że i one pochodzą od Noego? Będzie to wprawdzie jedyna odpowiedź możliwa w hypotezie o powszechności potopu, a przecież mało prawdopodobna. Prawda, że synowie Noego mieli jeszcze inne dzieci prócz tych, których wymienia Księga Rodzaju, ale dzieci te urodziły się dopiero po tych, których imiona są znane, a przytem rzecz-to nieprawdopodobna, aby te młodsze dzieci dały początek rasom na pozór już starym, gdyż wytworzyły już wiele rozmaitych typów wówczas, gdy potomkowie starszych dzieci zaczynali dopiero się rozchodzić po świecie.

Co więcej, pisarze biblijni musieli mieć świadomość tego, że wiele grup narodowościowych przeżyło potop, inaczej bowiem język ich byłby niezrozumiały. W Księdze Liczb tak samo jak w Księdze Sędziów i indziej jest mowa o *Kainitach*, potomkach jakiegoś *Kaina*, którego mamy wszelkie prawo brać za jedno z synem Adama. „Haber Cyneyczyk oddzielił się był niekiedy od inszych Cyneyczyków braciey swych, y rozbił był namioty aż do doliny, którą zową Sennim.“ (Ks. Sędziów IV, 2). Jeszcze bardziej może dokładnym jest autor Księgi Liczb. Kładzie on w usta Balaama następujące proroctwo: „W znidzie gwiazda z Jakóba y powstanie laska z Izraela, y pobiie książęta Moab, y spustoszy *wszystkie syny Seth*.... Mocneć wprawdzie iest mieszkanie twoie (Cyneyczyku), ale choćbyś położył na skale gniazdo twe... pókiż będziesz mógł wytrwać? Assur cię... poyma.“

Ostatnie te wyrazy nie pozostawiają żadnej wątpliwości. Zestawienie Sethitów z Kainitami dostatecznie wykazuje, że mowa tu o potomstwie dwóch synów Adama.

Autor Wulgaty, ulegając przesądom czasu o powszechności potopu, stale tłómaczy wyraz *Cain* przez wyraz *Cin* a przymiotnik *Cainita* przez *Cinaeus;* atoli „dosyć otworzyć biblię hebrajską, by się przekonać, że wszędzie, gdzie jest mowa o jakiej rasie żyjącej jeszcze a pochodzącej od jakiegokolwiek Kaina, hebrajski wyraz *Kain* nie bywa nigdy pisany i znaczony inaczej, aniżeli tradycyjne imię pierwszego syna Adama.“

„Pomimo błędnego przepisywania, oczywistego w Wulgacie, czyni jeszcze uwagę ks. Motais; gdybyśmy w etnograficznym spisie Mojżesza mogli znaleść jakiegokolwiek Cyneyczyka lub Cyneyczyków, natenczas mniejszego znaczenia byłby przedmiot niniejszego pytania, natenczas zagadnienia tego wahałbym się nawet poruszać. Ale gdy się widzi, że potrójny spis Noachidów nawet śladu żadnych Cynejczyków nie nosi, i że wszędzie, gdziekolwiek w Biblii spotyka się ta rasa Kainitów, zawsze stwierdza się jej odrębność od rasy synów Noego, pośród której rasa ta mieszka, że, mówiąc językiem samego tekstu biblijnego, rasa ta ukazuje się w Madyanie, nie bę-

dąc madyanicką, w Moab — nie będąc moabicką, w Chanaan — nie będąc chananejską, w Palestynie — nie będąc izraelską, że pozostaje ona wszędzie i zawsze najzupełniej tajemniczą wśród świata doskonale znanego, i że wreszcie, raz przypuściwszy jej istnienie, jednem cięciem rozwięzuje się dziesięć innych zagadnień, inaczej prawie nierozwiązalnych, gdy się to wszystko rozważy, powiadam, to, znając plan mojżeszowy, nieprzeparta przychodzi chęć zapytać, czemu nie uznać rasy tej za rasę Kaina, skoro Pismo św. powiada, że ona Kaina miała za ojca? (*Déluge biblique*, 305).

Ów „plan mojżeszowy," o jakim wzmiankuje X. Motais, należy do rzędu dowodów, jakimi ten autor popiera swe nowe założenie o potopie. Mojżesz, powiada X. Motais, postępuje drogą zstępną i drogą wykluczania. Rozpoczyna pisać monografię od wyłożenia wszystkich wydarzeń ogólnych, rozmaitym odłamom rodu ludzkiego wspólnych, nie mając zamiaru później do nich powracać. W rzeczywistości bowiem zamierza on napisać tylko historyę patryarchów, praojców wybranego ludu bożego, ale zanim przystąpi do tego opisu, uważa za stosowne powiedzieć słów kilka o początku świata, o pochodzeniu człowieka i główniejszych odłamów ludzkości, tych przynajmniej, które, jak naprzykład Kainici, nie należą do zamierzonego przezeń przedmiotu opisywania, i nie będą już później wspominani. Tym ogólnym wiadomościom poświęcone są cztery pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju. Począwszy od rozdziału piątego autor nie zajmuje się już ogółem ludzkości, lecz samym tylko ludem wybranym. Byłoby zatem prawdziwie dziwnem, żeby przy sposobności potopu miał na uwadze Kainitów i inne rasy ludzkie. Być może, iż potop dosięgnął tych ras, ale rzeczą będzie nauki dać nam na to odpowiedź. Mojżesz nic o tem nie mówi. Zajmuje go tylko historya ludu hebrajskiego; jeśli mu się zdarzy mówić o narodach sąsiednich, dzieje się to tylko przypadkowo, z powodu ich stosunków z ludem bożym lub jego praojcami, a wzmianka taka bardziej jeszcze uwydatnia systematyczne milczenie autora o innych ludach w spisie potomstwa noachickiego.

Być bardzo może, iż plemiona, które ocalały od potopu, nie mniej były winne, niż te, których potop dosięgnął, ale to nie z tych plemion miał wyjść Zbawiciel świata, i z tego powodu mógł Pan Bóg bez wielkiej niewłaściwości pozostawić je w zepsuciu. I przeciwnie, bardzo zależało na tem, aby ród patryarchów był zachowany od zarazy. Dlatego też Pan Bóg go odosabnia, wytępiając plemię grzeszne, które go otaczało i któreby występki swe przekazać mu mogło.

Jest zwyczaj — celem udowodnienia powszechności potopu — powoływania się na powszechność pamięci, jaka się wśród ludzi o nim zachowała. W rzeczywistości zaś świadectwo to raczej nową popiera hypotezę. Wiara w potop istnieje tylko u ludów pochodzenia aryjskiego, semickiego i chamickiego, to znaczy u trzech odłamów ludzi, których pochodzenie noachickie prawie zaprzeczyć się nie da; indziej nigdzie wiara ta nie żyje. Jeśli się ją spotyka u rasy żółtej, to jest ona tam, jak powiada Lenormand, napływowa jedynie. Dokładniejsza może jest w Ameryce, ale wprowadzili ją tam przedstawiciele jednego z trzech wspomnianych wyżej plemion. Co zaś bardziej jest znaczące, to że pamięć o potopie nie istnieje

nigdzie w tradycyach rasy czarnej. Wprawdzie zgodność tego faktu z teoryą, która wyjmuje tę rasę z pod kataklizmu potopowego, może być tylko przypadkowa, nie mniej wszakże zasługuje ona na to, aby ją tu zaznaczyć.

Pomimo wszystkich tych zręcznych rozumowań, nowy ten system zdaje się być awanturniczym, a wielu nawet teologów przeczy, aby się dał pogodzić z wiarą katolicką. Wszelako, ponieważ dotychczas nie został przez Kościół odrzucony, przeto zdaje nam się słusznie, iż wolno korzystać zeń apologecie.

Powiedzmy na zakończenie, że geologia nie przedstawia nam dziś żadnego poważnego dowodu, przemawiającego za rzeczywistością potopu mojżeszowego, i że nieroztropnością byłoby opierać się na prawdopodobieństwach, jakie niektórzy pisarze katoliccy zdawali się odkrywać w wielu zjawiskach geologicznych. Prawdopodobnie żadnych nie pozostało śladów potopu, któreby nauka napewno uznać mogła jako takie. Wszędzie jednakże odnajdują się ślady olbrzymich pędów wody w epoce czasu, przypadającej na początki ludzkości, i rzecz pewna, że im bardziej przenikamy w dzieje i w wewnętrzne tradycye narodów, tem żywsze napotykamy wspomnienia, jakie zostawił po sobie ten pamiętny wypadek (ob. art. *Diluvium*).

(J. B. Jaugey).
X. W. S.

POZYTYWIZM. — Podstawową zasadą *pozytywizmu* jest-to przypuszczenie, że wszelka wiedza wynika z pewnego zestawienia obok siebie zjawisk doświadczalnych i pod zmysły podpadających, jako też, że absolut jest niedostępny dla umysłu ludzkiego. Z tej zasady powstała metoda pozytywistowska, polegająca na samem tylko doświadczeniu i indukcyi, a w dalszem następstwie na lekceważeniu danych czystego rozumu.

Z tej samej zasady pochodzi t. zw. *fenomenizm*, podług którego poznajemy same tylko zjawiska zmysłowe i stany naszej świadomości, gdyż one same tylko są przedmiotem naszego doświadczenia. Pozytywiści zatem odrzucają, jako rzeczy nieudowodnione, istnienie substancyi i przyczyn, a jednocześnie wszystkie zasady metafizyki. Z pośród tych przeczeń najważniejsze następstwa pociąga za sobą przeczenie zasady przyczynowości. Odparcie tego punktu teoryi pozytywistowskiej znajduje się w artykułach niniejszego *Słownika: Assocyacyonizm. Bóg* § II. 1-o *Znaczenie zasady przyczynowości*, str. 185.

Odrzucenie tych zasad musiało sprowadzić sceptycyzm w zakresie prawd religii naturalnej, w szczególności zaś w przedmiocie istnienia i przymiotów Boga (ob. art. *Bóg*).

Pozytywizm prowadzi dalej do *sensualizmu*, który usiłuje wyjaśniać wszelkie nasze poznawanie i wszystkie nasze czynności przez same tylko dane zmysłowe (ob. art. *Dusza. Assocyacyonizm. Wolna wola. Duchowość duszy*).

Pozytywizm prowadzi następnie do przeczenia wszelkiej pewności (ob. art. *Pewność*) obowiązku moralnego (ob. art. *Moralność*) i wszystkich zasad, na których się wspiera byt społeczeństwa.

Pozytywizm prowadzi wreszcie do *Determinizmu* i do najskrajniejszego *ewolucyonizmu* (ob. te artykuły), w naukach przyrodzonych, w psychologii, oraz w historyi narodów i ich religii.

Niepodobna i niema powodu przytaczać tu wszystkich odmian, jakim podlegał pozytywizm u licznych swych zwolenników. Zrodzone przezeń błędy odpieramy w wymienionych powyżej artykułach, a raczej we wszystkich artykułach niniejszego *Słownika*.

Przedniejszymi przedstawicielami pozytywizmu byli we Francyi: Comte, Littré i Taine, którzy aczkolwiek wyznawali w zasadzie, że nie wiedzą, czy absolut istnieje czy nie, w praktyce zwalczali go zawzięcie, zamiast pozostać obojętnymi w tym razie, jak im to nakazywał ich system pozytywistowski.

Angielscy pozytywiści, Stuart Mill i Herbert Spencer, wyraźnie przypuszczają istnienie absolutu, lecz sądzą, że nie możemy nic o nim wiedzieć, z wyjątkiem tylko chyba o jego istnieniu, ponieważ absolut wychodzi po za dane doświadczenia i staje się tem samem *niepoznawalnym*. Z tego powodu temu ich pozytywizmowi angielskiemu dano nazwę *agnostycyzmu*. Odparcie tego błędu w szczególności znajduje się w art. *Bóg* (§ I i § II, trzecia zasada: *Zarzuty*, str. 187. *(J. M. A. Vacant).*

X. W. S.

POŻYCZANIE NA PROCENT I KOŚCIÓŁ. — Jest-to dość upowszechnione mniemanie, nawet wśród katolików, jakoby Kościół z biegiem wieków zmieniał swoją naukę o pożyczkach procentowych; jedni poczytują mu to za tytuł chwały i winszują mu, iż umiał przystosować zasady swojej moralności do zmiennych potrzeb czasu; inni przeciwnie, upatrują w tych zmianach niewątpliwy dowód ludzkiego i omylnego charakteru Kościoła.i oskarżają go o oddalenie się — w praktyce — od rzekomej nieugiętości swych zasad.

W gruncie rzeczy, Kościół nie zasługuje ani na pochwały jednych, ani na wyrzuty drugich, albowiem nauka jego w przedmiocie pożyczek procentowych jest taka dzisiaj, jak i w przeszłości; i obecnie niemniej jak dawniej, Kościół stosuje wiernie swoje postępowanie do swoich. Ażeby przedstawić tę prawdę we właściwem świetle, przywiedziemy w krótkości fakta, które dały początek błędnym pojęciom, tak bardzo upowszechnionym w omawianej materyi, potem zaś wykażemy, jak dalece nauka i postępowanie Kościoła w przedmiocie pożyczek procentowych, pozostają w XIX wieku w zupełnej zgodzie z jego nauką i praktyką ubiegłych stuleci.

I. Zasada praktyczna, przyjęta dzisiaj w całym Kościele katolickim w przedmiocie pożyczek procentowych, wyrażana bywała w różnych odpowiedziach, wychodzących z Rzymu w pierwszej połowie naszego wieku. Można ją streścić w ten sposób: nie należy niepokoić tych, którzy biorą od pożyczanego kapitału umiarkowany procent, ani tych, którzy nauczają, że procent ten słusznie się należy, byleby jedni i drudzy byli gotowi poddać się nadal orzeczeniom Stolicy Apostolskiej w tej materyi.

Jakże tedy pogodzić zasadę postępowania z tradycyjną nauką soborów, Ojców i Papieży, z prawami wielokrotnie ponawianemi przez nich przeciwko wszelkiej lichwie, to jest w znaczeniu kościelnem, przeciwko wszelkim procentom, pobieranym z tytułu

kościelnem, przeciwko wszelkim procentom, pobranym z tytułu pożyczki? Dla rozwiązania tej trudności, sądzimy, dość będzie podać jasny i dokładny wykład nauki katolickiej o lichwie, a następnie znaczenie odpowiedzi, danych przez Stolicę Apostolską pięćdziesiąt lat temu. Porównywając naukę Kościoła z odpowiedziami, łatwo będzie pojąć przedziwną zgodę teoryi z praktyką i czczość wyrzutów, czynionych Kościołowi.

Ażeby dobrze zrozumieć naukę katolicką o lichwie, ważną rzeczą jest mieć dokładne pojęcie o umowie, którą rzymianie nazywali *mutuum*, a która w językach nowożytnych, przynajmniej w mowie potocznej, nie ma właściwej nazwy i określa się terminem ogólnym: *pożyczka*. Pożyczyć, jeśli wyraz ten bierzemy w znaczeniu ogólnem, jest-to dać komuś jaką rzecz pożyteczną z obowiązkiem zwrócenia jej; kiedy więc daje się komu książkę, konia, pieniądze, chleb lub każdą inną rzecz, która mu jest potrzebną, i kiedy się wkłada nań obowiązek zwrócenia tychże rzeczy, robi się pożyczkę. Otóż z pośród przedmiotów, któreśmy przed chwilą wyliczyli, jedne mogą i powinny być zwrócone identycznie też same *in individuo;* podczas gdy drugie mogą być zwrócone tylko w przedmiotach podobnych, tejże wartości. Tak więc ten, komu pożyczono, winien po stosownem użyciu, oddać tego samego konia, tęż samą książkę; ale nie będzie mógł zwrócić, po zużyciu tegoż samego chleba, tegoż samego wina, tych samych sztuk pieniędzy. Te ostatnie bowiem przedmioty są tej natury, że nie mogą nam służyć—przynajmniej co do głównego swego przeznaczenia, chyba że własność z jednej osoby zostanie przeniesioną na drugą; są to tak zwane rzeczy zniszczalne lub gatunkowo zamienne, ulegające zniszczeniu po pierwszem użyciu. Co się tyczy innych przedmiotów, naprzykład książek, koni, to przeciwnie, możemy ich używać, choć własność ich nie przechodzi na kogo innego. Zasady te są jasne i z tychto zasad płynie nauka katolicka o lichwie. Rzecz pewna, że do wniosków katolickich dochodzimy nie tylko drogą rozumowania, opartego na prawidłach zdrowego rozsądku, lecz i przy pomocy objawienia; lubo w tej materyi, objawienie tylko rozjaśniło i bardziej pewnemi uczyniło przepisy prawa przyrodzonego.

Kiedy przedmioty nie ulegają zniszczeniu po pierwszem użyciu, własność użytkowania może być oddzielona i rzeczywiście bywa często oddzielona od własności pewnej rzeczy: można zrzec się użytkowania rzeczy a zachować własność i odwrotnie. Właściciel przeto może ustąpić użytkowanie swego domu i mimo to zachować własność tegoż domu; toż samo może zrobić ze swojem polem, swojemi maszynami, swemi końmi i innemi podobnemi rzeczami. A przeciwnie, kiedy rzeczy zużywają się po pierwszem użyciu, własność rzeczy nie może być oddzielona od własności użytkowania: nie może ustąpić lub nabyć jednej bez drugiej jednocześnie. Jeśli się ustępuje komukolwiek prawo użytkowania butelki wina, kawałka chleba, sztuki monety, nie można jednocześnie zachować własności istoty tychże przedmiotów. Przypuściwszy bowiem, żeśmy przenieśli na kogokolwiek innego,—darmo albo za pieniądze, wszystko jedno,—prawo wypicia wina, spożycia chleba, wydania pieniędzy, to wówczas nie zatrzymujemy sobie żadnego prawa własności do tego wina, do tego chleba, do tychże pieniędzy. Z tych uwag wynika, że można darować, sprzedać, wymienić albo pożyczyć przedmioty

tej ostatniej kategoryi, lecz nie można ustąpić użytkowania i jednocześnie zachować własności istoty rzeczy. Zatem idzie, że skoro się pożycza rzecz tej natury, to się przenosi całkowicie własność na biorącego ją, w zamian za zobowiązanie się jego do zwrotu, w terminie określonym, przedmiotu tejże natury i tejże wartości. Oto pożyczka we właściwem tego słowa znaczeniu, ta którą rzymianie nazywali *mutuum*, ta, która przez chciwość często plamiła się grzechem lichwy. Można ję określić: Jest to umowa, przez którą właściciel powierzając drugiemu za darmo rzecz, po pierwszem użyciu ulegającą zniszczeniu, obowiązuje go do zwrotu już nie tej samej rzeczy, ale w jej miejsce rzeczy innej, tegoż samego gatunku, tejże samej ilości i jakości, w czasie późniejszym.

Umowa ta różni się od umowy zwanej *czynszem*, z którą bywa pospolicie mięszana, ponieważ w umowie czynszu jedna strona kupuje za cenę umówioną prawo poboru pewnego dochodu, który druga strona jej zbywa. A zatem, skoro się nabywa czynsz wieczysty, naprzykład po 3 od 100, albo czynsz czasowy, niema wtedy pożyczki, nawet w tym wypadku, kiedy sprzedawca, rząd naprzykład, zastrzega sobie prawo spłaty. Zawiera się poprostu kontrakt czynszu i kupna. Pożyczka różni się też od umowy najmu, w której właściciel zbywa, po cenie określonej, użytkowanie pewnej rzeczy, której własność nie zatraca się po pewnem użyciu. Znany pewnik w traktacie o prawach cywilnych [1]) tak się wyraża: „W najmie trzeba, by ten, kto bierze rzecz w najem, mógł jej używać i użytkować, stosownie do jakości umowy; gdyby, z powodu nieprzewidzianego wypadku, było mu to wzbronione, byłby wolny od uiszczenia ceny najmu; lecz w pożyczce, ten, kto bierze, obowiązany jest zużytkować rzecz pożyteczną, chyba że przypadek, jakiejkolwiek natury, przeszkodziłby mu zużytkować takowej. W najmie najmobierca obowiązany jest do zwrotu tożsamości rzeczy wynajętej; jeżeli więc ona ginie w jego ręku przypadkowo, nie odpowiada za nią i nie jest obowiązany cokolwiek zwrócić. Lecz w pożyczce dłużnik obowiązany jest zwrócić tę samą sumę, to jest tę samą ilość, którą pożyczył, choćby ją stracił w tym czasie przez jakikolwiek przypadek. W najmie najmobierca użytkuje z tego, co wszyscy poczytują za własność drugiego, albowiem widocznem jest, w przekonaniu wszystkich, że najmodawca pozostaje panem rzeczy wynajętej. Lecz w pożyczce, dłużnik staje się panem rzeczy pożyczonej; za pana uchodzi wobec całego społeczeństwa, i gdyby nim nie był, nie użytkowałby, tak dalece, że gdy się pożyczoną rzeczą posługuje, używa własnej rzeczy, a ten, kto mu ją pożyczył, nie ma do niej żadnego prawa.“

Jednem słowem, dłużnik staje się w pożyczce absolutnym właścicielem rzeczy pożyczonej, z obowiązkiem zwrotu innej rzeczy tejże natury i tejże wartości w terminie określonym. Umowa ta każe się domyślać, że jedna strona potrzebuje posiadać niezwłocznie rzecz ulegającą zniszczeniu po pierwszem użyciu, szczególniej pieniądze, i że później będzie mogła uiścić się z tych pieniędzy, podczas gdy druga strona posiada pieniądze, które nie są jej potrzebne chwilowo, lecz których nie ma zamiaru dać jako jałmużnę. Jest to umowa, którą zawiera człowiek dotknięty jakiemś nieprzewidzianem nie-

[1]) Ks. I, tyt. 6, „O pożyczce i lichwie.“

szczęściem, albo syn, nie chcący czekać na śmierć swoich rodziców, by roztrwonić ich majętność, albo kupiec, który zamierza wyciągnąć możliwe zyski z przedsiębiorstwa, któregoby nie mógł prowadzić środkami pieniężnemi, jakiemi osobiście rozporządza. Umowa ta wnosi naturalnie pojęcie przysługi oddanej przez wierzyciela, i jako taka, podpada, w pewnych okolicznościach, pod prawo miłości. W rzeczy samej, niekiedy obowiązani jesteśmy pożyczyć tym, którzy potrzebują prawdziwie takiej pomocy. Być może nawet, przykazanie to nie miało nigdy częstszego zastosowania, jak dzisiaj, kiedy w wielu okolicznościach człowiek może się uchronić od ruiny przy pomocy stosownej pożyczki, w chwili gwałtownej potrzeby, pożyczki, która jedynie jest możliwa, kiedy jałmużna byłaby niemożliwa. Najczęściej jednak umowa ta nie jest obowiązkową i każdemu wolno pożyczyć lub nie pożyczyć. Obaczmy teraz, co to jest *lichwa*, pojmowana w znaczeniu teologicznem czyli grzech lichwy.

Zwykle, kiedy się pożycza komukolwiek, nie ma się zamiaru dania jałmużny, nie ma się zamiaru pozbycia się rzeczy posiadanej bez stosownego wynagrodzenia, jednem słowem, nie ma się zamiaru zubożenia siebie. Mówię *zwykle*, ponieważ w pewnych okolicznościach miłość obowiązuje nas nie tylko do pożyczenia, ale nawet do poniesienia strat bezpośrednich albo pośrednich, które pożyczka może spowodować. Wierzyciel, co prawda, dając swoje pieniądze potrzebującemu, nie myśli cokolwiek stracić i zubożeć; chce on tylko oddać przysługę, ale pod warunkiem, żeby go nic nie kosztowała. Otóż zdarza się zazwyczaj, zwłaszcza w naszych czasach, że ubytek pieniędzy pożyczonych bywa przyczyną pośrednią albo bezpośrednią, ale rzeczywistą, strat mniej lub więcej znacznych, albo niewygód ocenianych na pieniądze. Mianowicie, pieniądze pożyczane mogłyby być użyte na zakup czynszu, który dawałby rękojmię utrzymania wartości kapitału i pewnego przychodu; mogłyby być użyte w pewnem przedsiębiorstwie zyskownem, którego wierzyciel musi zaniechać dla braku funduszu rozporządzalnego; mogłyby służyć do przyjemności, do uczt, których wierzyciel musi sobie odmówić, ponieważ kasa jego pusta, co stanowi dla niego pewną niewygodę i przykrość. A nawet może wierzyciel musiał ponieść wydatki na zebranie pożyczonych pieniędzy. Żeby więc nie działa się nikomu krzywda, trzeba, by ten, kto pozbył się swoich pieniędzy na rzecz drugiego, odebrał od dłużnika i sumę pożyczoną i słuszne wynagrodzenie strat i przykrości, których pożyczka była przyczyną; inaczej byłby ofiarą swojej dobroci, nie otrzymałby wynagrodzenia, dokonawszy czynu, którym oddał usługę swemu bliźniemu. To słuszne wynagrodzenie za przykrości, wynikające dzisiaj zwykle z pożyczki, nie jest wcale lichwą.

Może się też zdarzyć — i takie wypadki nie są rzadkie — że dłużnik jest wątpliwej wypłacalności; a wtedy zobowiązanie uiszczenia w terminie umówionym nie równa się gotówce; pomiędzy pieniędzmi, wyliczonemi przez wierzyciela i zobowiązaniem zwrotu, przyjętem przez dłużnika, równość, równowaga nie jest zupełną. Kto przyjmuje takie zobowiązanie, naraża się na straty, a narażanie się na niebezpieczeństwo tego rodzaju jest czynem zasługującym na wynagrodzenie. Suma umówiona za wystawienie się na niebezpieczeń-

stwo nie jest również lichwą, byleby zachowana była pewna proporcya.

W końcu, jeżeli przez wzgląd na dobro publiczne, naprzykład dla unikienia sporów, jakich w wielu razach nie omieszkanoby podnieść odnośnie do istnienia albo ilości prawa wynagrodzenia, o którem, mówiliśmy przed chwilą, jeżeli, powtarzam, ustawy państwowe orzekają, że wierzycielowi pozwala się, w każdym razie, wymagać od dłużnika sumy określonej, naprzykład 5 od 100 rocznie, procent pobrany na mocy tych ustaw, które uważamy za sprawiedliwe, również nie będzie lichwą. — Cóż więc jest lichwa? Są to pieniądze lub rzeczy ocenione na pieniądze, których wierzyciel domaga się od dłużnika za sam fakt pożyczki, za oddaną usługę albo, jak mówią teologowie, na mocy samej tylko pożyczki. Skoro wierzyciel odebrał kapitał równy temu, jaki pożyczył, a nadto odszkodowanie, w postaci procentu, równoważące straty i niewygody, spowodowane pożyczką, nic więcej nie może już żądać, i co żąda nadto, nie należy się mu, jest niesprawiedliwe, jest krzywdą dłużnika, jest lichwą.

Bywa też, że dłużnik ciągnie ze swoich pieniędzy znaczne zyski, bez porównania wyższe od wynagrodzenia, z którego ma się uiścić wierzycielowi; ale i w tym wypadku ten ostatni nie ma żadnego prawa do zysków, będących całkowicie owocem zabiegów dłużnika i pieniędzy, których został właścicielem przez pożyczkę. Jeżeli dłużnik, zamiast zysków, ponosi straty, choćby nawet stracił cały kapitał, straty te nie zmniejszyłyby wcale praw wierzyciela, któremu należy się i kapitał całkowity i wynagrodzenie umówione. Te następstwa wynikają z samej natury pożyczki, opartej na rzeczach ulegających zniszczeniu po pierwszem użyciu i nie mogących być wynajętemi, lecz tylko oddanemi na całkowitą własność.

Wierzyciel dał pewną sumę pieniędzy, takową zwrócono mu w całości; poniósł pewne straty, pewne niewygody, wystawił się na pewne niebezpieczeństwo,—za to się go wynagradza; z jakiegoż tytułu mógłby żądać cokolwiek nad to? Czy z tytułu oddanej usługi? Lecz usługa nic nas nie kosztuje, prócz aktu woli, aktu cnoty; usługa, przez którą nic nie tracimy, nie jest ocenianą na pieniądze i nie stanowi, w obliczu zdrowego rozsądku, tytułu do żądania pieniędzy od drugich.

Lekarz, adwokat, nauczyciel żąda wynagrodzenia za usługi, które oddaje, ponieważ te usługi kosztują go wiele pracy i czasu drogocennego. Ale akt pożyczenia nie pociąga za sobą żadnych wydatków; jest on z natury swej aktem hojności, za którą się płaci nie pieniędzmi, lecz uczuciem serca, uczuciem wdzięczności. Pieniądze żądane, jako zapłata tego aktu hojności, i tem samem, wszystko, co się żąda ponad kapitał i stosowne odszkodowanie, byłyby niesprawiedliwie pobrane, byłyby lichwą. Takie jest pojęcie lichwy według nauki katolickiej.

Atoli przyznać musimy, że objaśniając pojęcie lichwy, uznaliśmy możliwem, dla większej jasności, oddalić się nieco od tekstu definicyi, zwykle przyjętych przez teologów. Ci ostatni, w istocie, nie zwykli wzmiankować wyraźnie w swoich określeniach o słusznem odszkodowaniu, które najczęściej należy się wierzycielowi; zadawalniają się tylko orzeczeniem, że lichwą jest wszystko to, co wierzy-

ciel żąda ponad kapitał, jedynie z tytułu samej pożyczki. Temi ostatniemi wyrazami teologowie dają do zrozumienia, że wykluczają zyski lichwiarskie, odszkodowanie, mogące się należeć wierzycielowi. Nie wzmiankują wyraźnie o odszkodowaniu, ponieważ, mówiąc bezwzględnie, może się zdarzyć, że wierzyciel nie ponosi żadnej straty, żadnej niewygody w skutku pożyczki, i że, co za tem idzie, nie zachodzi potrzeba odszkodowania, przynajmniej w krajach, gdzie ustawodawstwo nic nie ustanowiło pod tym względem. Zdarzało się to dość często dawniej, kiedy handel i przemysł, będący jeszcze w kolebce, nastręczały kapitalistom rzadką sposobność wyciągania zysków ze swoich pieniędzy. Dzisiaj znowu jest to rzeczą powszednią. Teologowie tedy uwzględnili w swojej definicyi lichwy jedynie to, co wynika z samej natury pożyczki; postąpili jak chemik, odosobniający ciało, które chce badać, od materyi, z którą ono jest zwykle spojone, ażeby lepiej poznać jego własności.

Niesprawiedliwość lichwy wynika z samej jej natury, właściwie dla tego, że bierze się od dłużnika pewną sumę pieniędzy, pewien procent beż żadnego tytułu. Prawda, że dłużnik zgadza się dać tę zapłatę, ale zezwolenie jego nie jest dobrowolne i jako takie nie przelewa na drugiego własności procentu lichwiarskiego. Naglony potrzebą spłacenia pilnych długów, albo nieumiarkowaną żądzą rozkoszy, znajduje się on w położeniu człowieka trawionego głodem, któryby chętnie kupił kawałek chleba na wagę złota. Jak ten, kto żąda od człowieka umierającego z głodu wygórowanej zapłaty za kromkę chleba, popełnia niesprawiedliwość, pomimo zgody biedaka, pragnącego za wszelką cenę zaspokoić wymagania swojego żołądka, tak podobnie i wierzycielpo pełnia niesprawiedliwość, żądając od dłużnika cokolwiek więcej nad kapitał i słuszne odszkodowanie.

Lecz dowody rozumowe w teologii moralnej zajmują drugorzędne stanowisko, i bardzo słusznie, albowiem w materyi moralności namiętność tak zręcznie przyobleka ulubione błędy w pozory prawdy, że gdyby nie powaga Kościoła, nie wiemy, czy poza trzema lub czterema prawdami ogólnemi, niezbyt nas krępującemi, zostałoby choć jedno prawidło pewnego postępowania. Przebiegając dowody, które dostarcza rozum za i przeciw każdej prawdzie moralnej, jest się jakgdyby nieprzezwyciężenie pchanym ku sceptycyzmowi, ku filozofii: *tak* i *nie;* filozofia ta, panująca w starożytności, panowałaby i dzisiaj jeszcze bardziej bez powagi Kościoła, który strzeże od wielu błędów w tej materyi samych moralistów, nawet tych, którzy filozofii tej nienawidzą i takową zwalczają. Zapewne, że gdyby nie wpływ nauki Kościoła, nie znalezionoby dzisiaj dziesięciu moralistów w Europie, którzyby potępili lichwę.

W tem miejscu należałoby przytoczyć i rozpatrzyć teksty Pisma św. i Ojców Kościoła, potępiające lichwę, a szczególniej należałoby przytoczyć klątwy, wymierzone przeciwko lichwiarzom przez trzeci i czwarty sobór lateraneński, przez sobór powszechny lugduński za Grzegorza X, wienneński za Klemensa V, piąty lateraneński, który określa lichwę zupełnie tak samo jak i my. Te święte zgromadzenia, pod grozą spustoszeń, powstałych w owej epoce skutkiem lichwy, wyklinają lichwiarzy, odmawiając im pogrzebu chrześcijańskiego, pomimo okazywanej skruchy, póki nie dopełnią koniecznych restytucyi; zakazują rozgrzeszać ich przed dopełnieniem

takowych lub dostarczeniem dostatecznej rękojmi, oraz uznają ich testamenty za nieważne *ipso jure*. W końcu jeden z tych soborów' mianowicie Vienneński, rozkazuje karać jako heretyków tych, którzyby uporczywie twierdzili, że lichwa nie jest grzechem, oraz zaleca biskupom i inkwizytorom, ażeby postępowali z podejrzanymi o ten błąd, jak z podejrzanymi o herezyę.

Należałoby również przywieść teksty teologów: św. Tomasza, św. Bonawentury, św. Antonina, Kajetana, Suareza, św. Alfonsa Liguorego i innych. Lecz pocóż przerabiać to, co już wielokrotnie dobrze było opracowane? Dość będzie przytoczyć słowa Benedykta XIV, który stwierdza w swojem dziele: *O synodzie dyecezalnym*, jednomyślność tradycyi katolickiej na tym punkcie, i który w charakterze Najwyższego Pasterza naukowo wykłada w encyklice *Vix pervenit*, czego pasterze Kościoła nauczać mają:

„Wszelki zysk osiągnięty z pożyczki, mówi ten wielki Papież (Syn. dioec. lib. X, c. IV, § 2), wyłącznie na mocy pożyczki, jak mówią teologowie, to jest gdy wierzyciel nie ma tytułu zysku ustającego lub szkody zrządzonej, albo jakiegokolwiek innego tytułu zewnętrznego, jest zysk lichwiarski, wzbroniony wszelkiemi prawami naturalnemi, boskiemi i kościelnemi; taka była ustawicznie i taka jest dziś nauka Kościoła katolickiego, potwierdzona jednomyślną zgodą wszystkich soborów, ojców św. i teologów.“ W ten sposób wyrażał się Benedykt XIV po swojem wyniesieniu na stolicę papieską w dziele, które ogłosił jako uczony prywatny, do którego jednak następcy jego i kongregacye rzymskie często odsyłali tych, co zasięgali u nich rady w przedmiocie odnośnej nauki Kościoła. Lecz to jeszcze nie wszystko. Z okazyi dzieła margrabiego Maffei o używaniu pieniędzy, przypisanego temuż Benedyktowi XIV, tudzież z okazyi książki proboszcza z Deft, księdza Broedersen, powstały żywe spory we Włoszech, odnośnie do pewnych umów, na podstawie których jedni poczytywali za rzecz godziwą pobieranie zysków od swych pieniędzy, podczas gdy inni utrzymywali, że te umowy były tylko symulacyjnemi pożyczkami, a zyski lichwą. Najwyższy Pasterz, dla utwierdzeniu umysłów w prawdziwej nauce, dnia 1 Listopada 1745 r. wydał do biskupów włoskich słynną swoją encyklikę *Vix pervenit*, będącą nader ważnym dokumentem Stolicy Apostolskiej w przedmiocie nauki katolickiej o lichwie. Oto główniejsze z niej ustępy: „Gatunek grzechu, który zowie się lichwą i ma źródło i siedlisko w umowie pożyczki, polega na tem, że ten, kto pożycza, żąda, żeby z racyi samejże pożyczki, (która z natury swej wymaga, ażeby tyle oddano, ile pobrano), uiszczono mu więcej, niźli pożyczył, a tym sposobem okazuje, że należy się mu prócz kapitału pewna zapłata z tytułu samejże pożyczki. Stąd to wszelki zysk tego rodzaju, pobrany nad kapitał, jest niegodziwy i lichwiarski

Napróżno dla zmycia z pieniędzy plamy lichwy powoływano się na to, że zysk ten nie jest wygórowany, że nie jest wielki, ale maleńki; że dłużnik, od którego się go żąda z racyi samej tylko pożyczki, nie jest ubogi, ale bogaty; że nie pozwoli on spoczywać sumie wypożyczonej, że użyje ją z korzyścią na powiększenie swojej fortuny, nabywając nowe posiadłości ziemskie, lub wkładając ją w zyskowny handel. Zasada pożyczki, polegająca istotnie na równości między rzeczą pożyczoną a zwróconą, jest widocznie po-

gwałcona przez tych, co nie obawiają się żądać cokolwiek więcej z tytułu samej tylko pożyczki, która, skoro zwrócono rzecz, równą pożyczonej, została już tem samem uiszczoną. Stąd, jeżeli wierzyciel wziął cokolwiek więcej, obowiązany jest do restytucyi na mocy sprawiedliwości, którą nazywają: *justitia commutativa*. Atoli nie mamy zamiaru przeczyć, żeby niekiedy nie równały się umowie pożyczki inne tak zwane tytuły, które nie leżą w naturze tej umowy, nie wynikają z jej natury, a jednak dają prawo zupełnie słuszne wymagania cokolwiek więcej nad kapitał wypożyczony. Przyznajemy również, że bardzo często każdy mógłby przy pomocy umów całkowicie odmiennej natury od pożyczki, dobrze ulokować i spożytkować swój kapitał, bądźto dla zapewnienia sobie różnych dochodów, bądź dla prowadzenia handlu i uczciwego kupiectwa, i stąd otrzymywać godziwe zyski."

„W tak wielkiej ilości umów, jeśli się nie zachowa równowagi, każdej z nich właściwej, wszystko, co się otrzymuje nadto, nie jest wprawdzie lichwą, ponieważ niema tam ani pożyczki rzeczywistej ani pożyczki symulowanej, lecz jest niesprawiedliwością innego rodzaju, niemniej pociągającą za sobą obowiązek restytucyi. Jeśli przeciwnie, wszystko dzieje się tam dobrze i dokonywa się wedle ścisłej sprawiedliwości, to niezawodnie znajdzie się w tych umowach wiele godziwych środków dla podtrzymania i rozszerzenia stosunków pomiędzy ludźmi i podniesienia handlu. Ale niech Bóg broni, by chrześcijanie mniemali, że handei mógłby zakwitnąć przy pomocy lichwy i innych podobnych nieprawości; same bowiem wyroki boże pouczają nas, że „sprawiedliwością podnoszą się ludy, a grzechy prowadzą narody do nędzy." Dalej papież powiada, iż byłoby błędem i zuchwałością wyobrażać sobie, że istnieją wszędzie i zawsze, kiedy się powierza komukolwiek pieniądze, zboże i inne rzeczy podobne, bądź tytuły zewnętrzne, towarzyszące pożyczce, bądź umowy innej natury, ale sprawiedliwe, i że z tego względu można zawsze pobierać procent umiarkowany ponad kapitał. Chce zatem papież, aby każdy, zanim zażąda procentu, rozważył starannie, czy ma tytuły zewnętrzne, towarzyszące pożyczce, albo też, czy może zawrzeć jakąkolwiek inną umowę sprawiedliwą: „Upominamy was, mówi do arcybiskupów i biskupów włoskich, abyście dokładali wszelkich starań możliwych, żeby nikt w waszych dyecezyach nie śmiał nauczać żywem słowem lub na piśmie cośkolwiek przeciwnego nauce, którąśmy dopiero co podali, a jeśliby ktokolwiek nie chciał nas usłuchać, orzekamy, że wpadł w kary, wymierzone w kanonach świętych przeciwko tym, którzy gwałcą dekrety apostolskie." Benedykt XIV kończy różnemi upomnieniami i zachęca biskupów do karcenia bezmyślnych rozumowań tych wszystkich, którzy mniemają, że kwestya lichwy w naszej epoce jest tylko sporem o wyrazy...

Pomimo tych nauk i przestróg Stolicy Apostolskiej, niektórzy autorowie katoliccy nie ulękli się, po Benedykcie XIV, głosić w przedmiocie pożyczki nauki całkowicie odmiennej, a Kościół, dla przyczyn, których tutaj nie zgłębiamy, pozwolił na ogłoszenie ich dzieł. Jednym ze słynniejszych takich pisarzy jest ksiądz Mastrofini, który ogłosił w samym Rzymie na krótko przed 1830 r. nową teoryę o pożyczce. Sądzi on, że nie zaprzecza nauki katolickiej, lubo rzeczywiście podkopuje jej fundamenty. Drugim przeciwnikiem jest człowiek

wielkiej zasługi, kardynał de La Luzerne, niegdyś biskup w Langres. Według niego, nauka o pożyczce, powszechnie przyjęta wśród katolików, nie ma żadnej podstawy w Piśmie św. i tradycyi; dostała się ona do Kościoła w XII w. wraz ze scholastyką, która wprowadziła w błąd na tym punkcie teologów, większość papieży i biskupów, podobnie jak w kwestyi przywilejów Najwyższych Pasterzy. Kardynał de La Luzerne był gallikaninem i przemawiał po gallikańsku; ponieważ zaś pokolenie gallikanów wygasło, przeto bez pożytku zatrzymywalibyśmy się nad zwalczaniem jego wywodów. Wszystko, co papieże jako najwyżsi zwierzchnicy Kościoła rozkazali wierzyć, jest prawdą; a oni właśnie podali o pożyczaniu na procent naukę wyżej wyjaśnioną; nauka ta przeto jest w oczach wszystkich katolików prawdą.

II. Lecz jeśli Bóg zakazał wszelkiej lichwy, większej lub mniejszej, to jest wszelkiego procentu, wszelkiego zysku od pożyczonych pieniędzy, pobieranego na mocy samej tylko pożyczki, to jakże tedy Kościół katolicki, niegdyś stróż tak czujny tego prawa boskiego, mógł nakreślić prawidło postępowania, przywiedzione na początku tego artykułu? Jak mógł odpowiedzieć tym, co go zapytywali, aby się dowiedzieć, czy mogą bez grzechu pobierać procenta od pożyczonych pieniędzy, że nie potrzebują się niepokoić, gdyż mogą bez skrupułu sumienia żądać 5 od 100 lub innego procentu umiarkowanego? Jak mógł zabronić kierownikom dusz niepokoić tych swoich penitentów, którzy pożyczają i nie przestają pożyczać na procent; jak mógł polecić nie zatrzymywać im rozgrzeszenia a przytem orzekać, że wierzyciele, nawet nie mający wymówki dobrej wiary, są wolni od wszelkiego obowiązku restytucyi. Tak postępując, czy Kościół nie zniósł za jednym zamachem prawa boskiego i czy nie potępił nauki, którą dotychczas głosił?

Niedowiarkowie odpowiadają na te pytania, że Kościół uznał swoją pomyłkę i uchylił czoła przed oczywistością. „Prawo kanoniczne, mówi w tym przedmiocie Tissot (z Dijon), potępia pożyczanie na procent bezwzględnie: Usura est, quidquid supra datum exigitur.“ Nauka ta należy do rzędu tych, które Kościół zmuszony był odmienić gruntownie, i z okazyi jej trzeba było koniecznie uznać swój błąd.“ (Introduction historique et philosophique à l'Etude du Droit, liv. I, ch. XII).

Naturalnie, nie będziemy się zatrzymywali nad rozwiązaniem tego błędnego zarzutu. Kościół nigdy nie przyznał się do pomyłki w nauce o lichwie; przeciwnie, w tychże dokumentach, które przeciwnicy poczytują za odwołanie, przynajmniej pośrednie, Stolica Apostolska oznajmia wyraźnie, że trzeba trzymać się nauki wyłożonej w encyklice Benedykta XIV *Vix pervenit* i w autorach mających w Kościele powagę. Jest-to odpowiedź z d. 14 sierpnia 1831 r., dana kapitule w Livorno. Prawda, że Stolica święta nie powiada, na jakiej podstawie opiera się, kreśląc ten nowy sposób postępowania, lecz za to oświadcza, że bynajmniej nie opiera się na nowej nauce.

I to właśnie zdają się przeoczać pewni autorowie katoliccy, upatrując w decyzyach praktycznych, danych przez Stolicę Apostolską, skutek nowych idei, wniesionych przez Mastrofiniego. Według tych autorów, którzy bezwątpienia nie przewidzieli logicznych następstw systemu pogodzenia, jaki proponują, Kościół godziłby

się na to, przynajmniej do czasu, że pieniądze mogłyby być dzisiaj przedmiotem umowy o pożyczkę, albo raczej jakiejś umowy bezimiennej, różniącej się od pożyczki (mutuum) tylko celem, jaki sobie położył kapitalista, t. j. ciągnienie zysków od swego kapitału. Nie bez pewnego żalu widzimy, że wielu autorów, skądinąd bardzo zaszczytnie znanych, mniema, jakoby teologowie minionych stuleci, a za nimi i papieże i sobory, niedokładnie znali naturę pieniędzy, a w szczególności jakoby błądzili utrzymując, że pieniądz jest bezpłodny. Wprawdzie nie jest rzeczą absolutnie niemożliwą, by argumenty, na których opierają się teologowie dla poparcia nauki podawanej przez Kościół, nie były błędne, lecz jest rzeczą niemożliwą, by sama nauka była błędna, a Kościół uczy, że wszelka lichwa jest niesprawiedliwa. Zresztą, ani teologowie, ani sobory nie zasadzają swej nauki na absolutnej bezpłodności pieniędzy. Wyłuszczyliśmy nieco wyżej dowody, na których opierają oni swoją naukę, a czytelnik się przekonał, że nie powoływaliśmy się na bezpłodność pieniędzy.

Pieniądz jest z natury swej bezpłodny w tem znaczeniu, że jeżeli zamknie się dwie sztuki złota w szkatule, to one nie wydadzą trzeciej; ale nie jest bezpłodny, jeśli się go wkłada w przedsiębiorstwo jakiekolwiek, w tem znaczeniu, że za dwie sztuki złota można kupić towaru, który się odsprzeda drożej, albo barana i owcę, które wydadzą jagnię. Wyobrażać sobie, że ta sztuczna płodność pieniędzy była nieznana przez teologów, sobory i papieży, i że trzeba było wyczekiwać światła końca XVIII i XIX wieku dla wynalezienia jej, byłoby to rzeczą wysoce naiwną. Zawsze byli kupcy, i handel spoczywa głównie na tej sztucznej płodności pieniędzy. Kiedy teologowie mówią o bezpłodności pieniędzy, rozumieją przez to, że pieniądz nie może nic wydać, nie będąc użytym w jakiemkolwiek przedsiębiorstwie; sto złotych może przynieść sto innych złotych, ale pod warunkiem, że sto złotych zostaną wymienione na towar, który znowu zostanie wymieniony na pieniądz. Ten rodzaj bezpłodności jest właściwy pieniądzom i rzeczom, po pierwszem użyciu ulegającym zniszczeniu; nie znajduje się jej w rzeczach, które można wynająć, jak maszyna jakaś, pewien instrument, pewne prawo, z których można ciągnąć korzyści, nie wymieniając ich, ani nie przenosząc własności na innych. Dowód, jaki Ojcowie Kościoła, teologowie i sobory czerpali z bezpłodności pieniędzy, jest w innej formie ten sam, któryśmy przytoczyli wyżej: w pieniądzach własność użytkowania nie może być oddzielona od własności istoty rzeczy, i, tem samem, nie może być sprzedana osobno. Lecz dość już powiedzieliśmy o rzekomej niezaradności teologów katolickich w przedmiocie płodności pieniędzy, tudzież o systemacie, który odwołuje się do odkryć wiedzy nowożytnej, celem wyjaśnienia nowego prawidła postępowania, wskazanego przez Kościół. Koniec końców system ten doprowadziłby do wniosku, że Kościół zmienił swoje zapatrywanie na pożyczkę; ale system ten nie opiera się na żadnej poważnej podstawie.

Inni katolicy, w dość wielkiej liczbie, zwłaszcza z pośród autorów, nie będących teologami z zawodu, godzą jeszcze śmielej prawidło postępowania, wskazane przez kongregacye rzymskie, z nauką dawniejszą; powiadają oni, że Kościół, potępiając niegdyś wszel-

ką lichwę, miał na widoku pożyczkę z miłości, ale nie pożyczki handlowe. Tymczasem i dzisiaj nie pozwala Kościół żądać procentu od dłużnika nieszczęśliwego, któremu miłość każe pożyczać darmo. Widzieliśmy w powyższym wykładzie, że nauka Kościoła jest całkiem inna; ona potępia lichwę jako niesprawiedliwość i obowiązuje do restytucyi, zarówno w pożyczkach poczynionych kupcom bogaczom, jak i w innych. Ten system, mający swe źródło we wzniosłem uczuciu, nie da się również utrzymać, gdyż spoczywa na błędzie.

Inni utrzymują, że jeżeli Kościół pozwala dzisiaj pobierać pewien procent od pożyczonych pieniędzy, to dlatego, że ustawy cywilne uprawniły procenta, które bez tych ustaw byłyby niesprawiedliwe. Prawodawca, mówią oni, chciał w widokach dobra publicznego, by każdy wierzyciel mógł żądać określonego procentu i w tem nie przekroczył praw swoich; procent ten stał się więc sprawiedliwym, a Kościół uznał poprostu fakt, nie zmieniając na jotę swego dawniejszego nauczania. Pojednawcze to zdanie można śmiało podtrzymywać, gdyż nie sprzeciwia się ono żadnej zasadzie. Nie sądzimy jednak, by było zupełnie dobre, a to dla wielu przyczyn. Pierwsza, że odpowiedzi Stolicy Apostolskiej mienią procent godziwym nawet wtedy, kiedy w zapytaniu nie powoływano się między innemi motywami na ustawy świeckie. I to się wnioskuje szczególniej z odpowiedzi, danej d. 18 sierpnia 1830 r. przez papieża Piusa VIII biskupowi w Rennes; prałat ten w swojem zapytaniu nie wspomniał ani słowa o ustawach świeckich. Druga, że Kościół idzie za temsamem prawidłem postępowania w krajach, gdzie ustawy cywilne nie ustalają stopy procentowej, za którem idzie tam, gdzie ją ustalają. W dodatku, gdyby tak było, to po zniesieniu co do tego punktu ustaw cywilnych procent pobierany od pieniędzy pożyczonych byłby niesprawiedliwy. Otóż Kościół, świadom chwiejności ustaw świeckich, nigdy w żaden sposób nie dał do zrozumienia, że gdyby ustawy świeckie aktualne zostały odwołane u nas, nie byłoby wolno pobierać umiarkowanego procentu od pożyczonych pieniędzy. Przeciwnie, wszystko przemawia za tem, że zniesienie artykułu kodeksu, który obwarowywa prawa wierzyciela do pobierania procentu od pożyczki, nie zaprowadziłoby żadnej zmiany w regule postępowania, wytkniętej przez Kościół w tej materyi. Nie odrzucamy więc bezwzględnie tego systemu pojednawczego, ale i nie dajemy mu prawa pierwszeństwa przed innymi.

Tembardziej nie dajemy pierwszeństwa systematowi, który ks. Juliusz Morel rozwinął w szeregu artykułów, zebranych w jeden tom pod tytułem: *O pożyczce procentowej* albo *O przyczynach teologicznych socyalizmu.* W dziele tem ks. Juliusz Morel utrzymuje, że Stolica Apostolska w odpowiedziach, danych w r. 1830 i później, nie potwierdziła formalnie i nie orzekła za godziwą praktyki pożyczania na procent podług taksy prawnej, albo innej taksy umiarkowanej, lecz że zwyczajnie orzekła, iż praktykę tę można tolerować ze względu na niegodziwość czasów. Nadto, z powodu trudnych warunków, w jakich znajdują się katolicy, Stolica Apostolska sądziłaby, że nie trzeba nalegać na wykonywanie prawa boskiego i naturalnego o lichwie; że trzeba je zostawić w zawieszeniu do lepszych czasów; działała ona w tej kwestyi podobnie jak w sprawie

błędów gallikańskich: lubo wielokrotnie potępiane, były one jednak w dalszym ciągu wyznawane przez wielu chrześcijan, którym nie odmawiano rozgrzeszenia. I ten system pojednawczy nie atakuje nauki katolickiej o lichwie, ale nie dość prawdziwie tłómaczy odpowiedzi kongregacyj rzymskich i papieży.

W istocie, inna rzecz jest tolerować nadużycie, patrzeć nawet na gwałcenie sprawiedliwości, dlatego że się mniema, iż zaradzenie złemu jest materyalnie lub moralnie niemożliwe, a inna rzecz jest mówić pytającym o radę, że mogą spokojnie popełnić jakiś czyn niesprawiedliwy, jakąś kradzież. Rzym odpowiedział nietylko spowiednikom, ale i osobom prywatnym i całym zgromadzeniom, które przed oddaniem pieniędzy na procent zapytywały, czy mogły to uczynić bez grzechu: że mogą wypożyczać bez grzechu i ze spokojem sumienia; żądał tylko, by uważano tę odpowiedź za prowizoryczną. Rzym odpowiedział, że kapituły, kościoły, klasztory i inne instytucye pobożne i wogóle wszyscy mogą pożyczać na procent prawny. Tym, którzy okazywali niepokój z powodu pobranych poprzednio procentów i zapytywali czy mają zrobić restytucyę, odpowiedział, że nie powinni się wcale niepokoić, że nie są obowiązani do restytucyi, nawet w tym wypadku, kiedy procenty zostały pobrane w złej wierze. Przemawiać tak w takich okolicznościach, to nie jest tolerować, ale potwierdzać i uznawać za rzecz godziwą. Jeśli procenty w ten sposób pobrane są lichwiarskie, to Kościół byłby przyczyną niezliczonych pogwałceń materyalnych prawa boskiego, dokonanych przez mnóstwo osób pobożnych, tudzież wielu aktów niesprawiedliwości, której ofiarą padło mnóstwo nieszczęśliwych dłużników; nie tłómaczyłby tedy prawa boskiego. aleby je gwałcił.

Prawdziwy systemat pojednawczy, naszem zdaniem, jest systemat powszechnie znany, ten, którego stale używano dla pogodzenia nauki Stolicy Świętej z prawidłami postępowania przez nią przepisanemi. Istotnie, nie za naszych tylko czasów Rzym poczuwał się do obowiązku rozpowszechniania zasady postępowania na korzyść wierzycieli bojaźliwego sumienia. I tak, w r. 1554 (8 stycznia) papież Juliusz III oznajmił w bulli erekcyjnej Lombardu w Vicencyi, że można bez żadnego skrupułu sumienia brać procent 4 od 100 rocznie od pieniędzy pożyczonych tej instytucyi, byleby miano łatwość zużytkowania w inny sposób tych pieniędzy, sposób równie korzystny, albo korzystniejszy, którego to użytkowania zrzekano się dobrowolnie, oddając pieniądze do owego banku pobożnego. Ten procent, który papież pozwolił solennie pobierać bez niepokoju sumienia, był, jak to okazują same wyrazy orzeczenia papieskiego. sprawiedliwem odszkodowaniem strat, jakie pożyczka przynosiła wierzyclelowi. Zwyczaj pobierania 4 albo 5 procent od pieniędzy składanych w bankach pobożnych, albo w bankach świeckich, był niemal powszechny we Włoszech, ponieważ handel był w stanie kwitnącym w miastach, gdzie się znajdowały te zakłady, i każdy mógł wygodnie ciągnąć zyski ze swych pieniędzy przez wejście w spółkę kupna, czynszu albo przez zawiązanie innych podobnych umów; pożyczka więc w tych miastach pociągała za sobą zwykle stratę i przez to samo dawała prawo do słusznego odszkodowania. Taka była zresztą nauka powszechna teologów.

W sto lat prawie później, w r. 1645, Kongregacya Propagandy wystosowała do missyonarzy Chin odpowiedź, potwierdzoną przez papieża Innocentego X, niemal we wszystkich punktach podobną do poprzednich odpowiedzi. Misyonarze apostołujący w Chinach donieśli, że prawo krajowe upoważniało do pobierania 30% i zapytywali, czy wolno było stosować się do tego prawa, dla niebezpieczeństwa utraty kapitału, na jakie się narażał wierzyciel? Kongregacya Propagandy odpowiedziała, że nie można pobierać nadwyżki kapitału na mocy samejże pożyczki, lecz, jeżeli grozi prawdopodobne niebezpieczeństwo utraty kapitału, jak w wypadku omawianym, nie należy niepokoić tych, którzy żądają procentu równego niebezpieczeństwu, na jakie się wystawiają. W tej decyzyi znajdują się też same wyrazy, których użyto w odpowiedziach z r. 1830: *non esse inquietandos*. Innocenty X nakazał wszystkim missyonarzom, pod karą ekskomuniki (latae sententiae) stosować się ściśle do tego prawidła postępowania. Jakże tedy dwie te decyzye praktyczne, Juliusza III i Innocentego X godzą się z nauką katolicką o lichwie? Obydwaj papieże wyraźnie to oznajmiają: obok pożyczki znajdowały się w Vicencyi i w państwie chińskiem tytuły zewnętrzne, w Vicencyi utrata przychodu, w Chinach niebezpieczeństwo utraty kapitału, związane z pożyczką; stąd pochodzi dla wierzyciela tych krajów prawo do słusznego odszkodowania, którego może żądać bez żadnego skrupułu sumienia.

Otóż, odpowiedzi dane w r. 1830 i w następnych latach, różnią się od tych, które przed chwilą przytoczyliśmy, tylko co do dwóch punktów:

1. Stosują się one do Francyi, Szwajcaryi, Włoch, i, co więcej, za zgodą zwierzchności kościelnej rozciągnięte zostały i do innych narodów; podczas gdy odpowiedź Innocentego X dotyczyła samych Chin, a bulla Juliusza III dotyczyła jedynie mieszkańców Vicencyi.

2. Nie wskazują one tytułów, na mocy których zawsze godzi się żądać dzisiaj procentu umiarkowanego, podczas gdy inne orzeczenia wzmiankowały o nich. Te dwie różnice wyjaśniają się z łatwością, pierwsza samą naturą pytań, które tyczyły się nie Chin, ale Francyi, Szwajcaryi i Włoch, druga celem, jaki sobie wytknęła Stolica Apostolska, to jest uspokojenie sumień, co zostało osiągnięte w zupełności przez podanie zasady praktycznej bardzo prostej, bez wchodzenia nawet w szczegóły pobudek, któreby ją usprawiedliwiały. W Chinach, dla niebezpieczeństwa strat, przewidywanych przez wierzyciela, procent umiarkowany zostnł uznany za godziwy; w Europie, dla tytułów zewnętrznych, których nie wskazano, procent umiarkowany również został uznany za dozwolony. Orzeczenie to w niczem nie sprzeciwia się nauce katolickiej. Z jednej strony bowiem nauka katolicka przyznaje słuszne odszkodowanie wierzycielowi z racyi tytułów zewnętrznych, i to jest właśnie owo słuszne odszkodowanie, do którego odpowiedzi upoważniają; z drugiej strony te same odpowiedzi orzekają, że procent, czyli słuszne odszkodowanie, powinien być umiarkowany, t. j. proporcyonalny do tytułów, na mocy których bywa pobierany; odpowiedzi te piętnują jako niesprawiedliwość to wszystko, co przekraczałoby to słuszne odszkodowanie i byłoby pobierane na mocy samej tylko pożyczki, jedynie

za oddaną przysługę; co do tego są one zatem w zupełnej zgodzie z nauką katolicką, która potępia jako lichwę procent, pobrany na mocy samej pożyczki. Taką jest zresztą nauka wyraźnie wyłożona przez Benedykta XIV w bulli, z której podaliśmy kilka ustępów. Tylko, że w r. 1745 Benedykt XIV orzekł, iż byłoby błędem i zuchwalstwem mniemać, że wszędzie i zawsze są tytuły zewnętrzne, towarzyszące pożyczce i usprawiedliwiające pewien procent, a z tego wnioskował, iż przed zażądaniem procentu każdy powinien przekonać się o istnieniu tych tytułów. W ośmdziesiąt lat potem Stolica Święta, z uwagi na zaszłe zmiany, sądzi, że tytuły zewnętrzne towarzyszą stale pożyczce i orzeka, że skutkiem tego każdy może roztropnie pobierać pewien procent od pożyczonych pieniędzy. Stolica Święta znając bardzo dobrze warunki, wśród których żyjemy, podjęła się za nas badania, wymaganego przez Benedykta XIV w r. 1745, tudzież przez jego poprzedników w wiekach ubiegłych, i orzekła, że dzisiaj tytuły zewnętrzne istnieją stale, oraz, że ten, ktoby ich nie dostrzegł, może się roztropnie ich domniemywać. Azatem każdy z nas może bez żadnego niepokoju sumienia pobierać od wypożyczonych pieniędzy procent umiarkowany, ponieważ Stolica Apostolska poczyniła za niego odpowiednie poszukiwania i stwierdziła, że w obecnych warunkach zawsze istnieje tytuł prawny do pobierania takiego procentu.

Jeśli kto rozważa obecny stan rzeczy, każdy chętnie przyzna, że wierzycielowi zawsze grozi pewne niebezpieczeństwo, strata, niewygoda, ambaras; każdy bowiem ma możność ciągnąć korzyści ze swych pieniędzy, nabywając papiery procentowe, przystępując do jakiej spółki i z wielu innych sposobów. Gdyby się jakiś wypadek wyjątkowy przytrafił, byłoby prawie rzeczą niemożliwą sprawdzić go, a zatem, w widokach dobra publicznego, ustawy świeckie i zwierzchność Kościelna starczą za tytuł zewnętrzny, któregoby niedostawało w pewnych wyjątkowych okolicznościach.

Z powyższych uwag nikt nie ma prawa wnioskować, że prawo boskie, zakazujące lichwy, jest odtąd bez celu, przestarzałe i bezużyteczne. I owszem, prawo to rządzi lichwą dzisiaj tak samo, jak w zamierzchłych wiekach, i dzisiaj, jak niegdyś, chciwi ludzie gwałcą je często, żądając procentu wygórowanego, który nie jest już słusznem odszkodowaniem, ale zyskiem, pochodzącym z samej pożyczki, a zatem niesprawiedliwym. Rzec można nawet, że lichwa obecnie częstszą jest aniżeli dawniej, ponieważ pożyczki w tym wielkim ruchu spraw różnorodnych, który nas unosi, zostały zagęszczone, a poszanowanie sprawiedliwości, wzgląd na słabych i ubogich nie są dziś potężniejsze, aniżeli dawniej.

Oto, w jaki sposób postępowanie Kościoła zgadza się z jego nauką; oto, jak Kościół szanuje prawo boskie, nie naruszając go i zarazem nie utrudniając życia swych dziatek na tym świecie; oto, jak on przechowuje swoją naukę, nie zmieniając jej na jotę w biegu wieków, lecz stosując swe zasady postępowania do odmiennych potrzeb czasu.

(J. B. J.).
Ks. A. K.

PREDESTYNACYA, ob. *Przeznaczenie.*

PRASA.—I. Wyrazem tym oznaczamy wszystkie środki, jakimi rozporządza sztuka drukarska celem łatwego, szybkiego i szerokiego rozpowszechnienia myśli i przekonań ludzkich, prawdziwych lub błędnych. Że to rozpowszechnianie myśli ludzkich powinno się rządzić zasadami moralności, prawodawstwem kościelnem a nawet świeckiem, oświadczał to Kościół wielokrotnie, bądź-to ustanawiając *Index (ob. ten art.)* ksiąg zabronionych, bądź zaprowadzając cenzurę uprzednią na książki i mniej lub więcej obszerne zastosowanie kościelnego *Imprimatur*, bądź wreszcie wypowiadając swą wyraźną co do tego przedmiotu naukę, której ważniejsze punkta zawierają się w encyklice *Mirari Vos* Grzegorza XVI (15 Sierpnia 1832), w *Syllabusie* Piusa IX (8 Grudnia 1864 r.) i w encyklikach Leona XIII (*Immortale Dei*, Listopad 1885, *Libertas*, 20 Czerwca 1888). Wypowiemy tu pokrótce—podług tej ostatniej encykliki—naukę Kościoła rzymskiego o *wolności prasy*, to znaczy o podstawowem i najgłośniejszem dziś zagadnieniu w przedmiocie nowożytnych wolności.

II. Uczony papież Leon XIII stwierdza: 1) że nieograniczona wolność prasy nie może być prawem; wszelkie bowiem prawo jest rodzajem upoważnienia i potwierdzenia, którego nawet proste prawo naturalne, prosty rozum ludzki wzbrania się udzielać bez różnicy temu, co prawdziwe i temu co błędne, temu co dobre i temu co złe, temu co uczciwe i temu co nieuczciwe. 2) To co prawdziwe i to co dobre można swobodnie rozpowszechniać, z zachowaniem wszakże prawideł roztropności. 3) Ale władza państwowa na to jest powołana, aby zabraniała rozszerzania błędów i występków. 4) Toż samo prawo, które broni ludy od niesprawiedliwości, broni je też przeciw moralnemu uciskowi, rzeczywistej tyranii złego dziennikarstwa. 5) Obrona ta ze strony prawa państwowego tembardziej jest konieczna, że przeważna ilość obywateli kraju bywa stanowczo albo prawie niezdolna do obrony własnej przeciw pismom sofistycznym, a zwłaszcza antyobyczajowym. 6) Z zaprowadzeniem nieograniczonej wolności prasy wszystko traci na szacunku i powadze, nawet owe prawdy podstawowe, które bywają najszlachetniejszem i powszechnem dziedzictwem rodu ludzkiego. 7) A wówczas ciemności się zwiększają, samowola zyskuje to, co traci wolność, i świat chyli się ku upadkowi. 8) Całkowita wolność prasy służy zagadnieniom ogólnym i zwykłemu wypowiadaniu opinii, z zachowaniem, rozumie się, praw roztropności i miłości bliźniego; ścieranie się opinii bywa nawet najkorzystniejszym środkiem dojścia do prawdy.

III. Jakkolwiek oczywiste są te różne zdania, natrafiają jednak na przeciwników, których główniejsze zarzuty są następujące: 1) Człowiek jest wolny, zwłaszcza w myśli swojej, czemużby więc nie miał być równie wolnym w wyrażaniu tych myśli? 2) Niechby sobie Bóg mógł ograniczać tę wolność, ale Kościół i państwo nie może. 3) I rzeczywiście, żadne z nich nie posiada jakiegoś niezawodnego uzdolnienia, któremby mogło przeszkodzić rozszerzaniu się myśli; i zdarzyło im się stanowczo lecz niesłusznie zakazywać czy-

tania doskonałych książek i doskonałych dzienników. 4) Sam nawet Kościół rzymski odmawia państwu prawa cenzury; czemużby państwo nawzajem nie miało odmawiać go Kościołowi? 5) Wolność prasy nie da się stłumić; gdy się książkę jaką czytać zakazuje, przyczynia się tylko tym sposobem do jej rozszerzenia. 6) Wolność prasy leczy sama swe rany; jeśli zdaje się być szkodliwą dla katolicyzmu w państwach katolickich, to czyż nie jest korzystna dlań w innych niekatolickich? 7) I w rzeczywistości, najbardziej stanowczy przeciwnicy wolności prasy zmuszeni są w końcu ją tolerować; czyż nie byłoby daleko szlachetniej głośno wypowiedzieć jej prawa? 8) Cenzura jest tylko poniżeniem myśli ludzkiej i samej prasy.

IV. **Odpowiedź na zarzuty.** 1) Nie, myśl ludzka nie jest absolutnie wolna; stosować się ona powinna do rzeczywistego i przedmiotowego dobra. Tak samo się rzecz ma z prasą, która tem bardziej jest obowiązana do względów roztropności i miłości w wyrażaniu i rozpowszechnianiu samego dobra.

2) Niema wątpliwości, że Bóg ma pełną i absolutną władzę nad wypowiadaniem i rozszerzaniem przekonań naszych i sądów. Ta zaś władza Jego, cząstkowo udzielona Kościołowi i państwu, obdarza ich odpowiednim dozorem nad prasą.

3) Kościół jest nieomylny w przedmiocie faktów i tekstów dogmatycznych (ob. art. *Orzeczenia Kościoła*, *Kościół*, *Papiestwo*). Inne zaś wszelkie fakta i inne teksty są tak dalece jasne, że aczkolwiek nie są dogmatyczne, mogą być jednak zarówno ze strony Kościoła jak ze strony państwa przedmiotem odpowiednich roztropnych zarządzeń: takimi faktami i tekstami są książki bezbożne i niemoralne. Zresztą, dla dostatecznego usprawiedliwienia działalności i samego istnienia cenzury nie potrzeba bezwzględnej pewności i nieomylności: wystarczają tu roztropność rządzących i pewność moralna. Błędy jakieś, popełnione rzeczywiście w tym przedmiocie, nie mogą Kościoła i państwa pozbawiać prawa nadzoru i pewnego ograniczenie swobody; czyżby nie należało wydawać wyroków sądowych i szanować takowych dla tego, że pewne wyroki okazały się błędnymi i niesprawiedliwymi?

4) Kościół nie odmawia państwu omawianej tu władzy; wymaga tylko, aby ono wykonywało ją w granicach swej kompetencyi i nie czyniło się sędzią w rzeczach wiary i teologii. Chwalił jednak zawsze gorliwość rządów, które opanowywały napaści na kościelną naukę lub na same podstawy wszelkiej religii i wszelkiej moralności. Nadzwyczaj tylko ważną jest rzeczą, aby każda władza pozostawała w swoim zakresie (ob. art. *Władza świecka*).

5) Prawda, że złemu nie można całkowicie zaradzić, ani je całkowicie opanować, a złe, antyreligijne książki, jakby żmije jakie, zawsze znajdują sobie miejsce do przejścia i do kąsania. Ale nie wynika z tego jeszcze, aby nie można było opanować złego, ani też zwłaszcza, aby się miało obowiązek otwierania mu wrót naroścież.

6) Równie naiwnym jak wielkim błędem jest przypuszczać, że wolność prasy mogłaby zleczyć wszystkie nieszczęścia, jakie prasa wytwarza, a mianowicie wszystkie rany, jakie ta ostatnia zadaje

czystości obyczajów. Gdy się posiada pewną znajomość serc ludzkich, to się wie, że twierdzenie tego rodzaju jest błędnym i jednym z najniebezpieczniejszych sofizmatów. Przyznajemy, że w pewnych razach zupełna wolność prasy przynosiłaby więcej korzyści prawdzie chrześcijańskiej, aniżeli pewne ograniczenia tej wolności, ale Kościół nigdy się nie zgodzi na to, aby przyznawał wolność druku dla każdej myśli, dla każdego słowa, dla wszelkiego kłamstwa i zepsucia, w tej samej mierze co dla prawdziwej i zdrowej nauki. A jakkolwiek sam w celach swego apostolstwa przy sposobności korzysta z ułatwień, jakie mu daje całkowita niezależność prasy, to jednak nigdy się nie stara o tę całkowitą niezależność. „Żaden człowiek rozsądny, powiada Grzegorz XVI w encyklice *Mirari vos*, twierdzić nie będzie, że trzeba dozwolić rozlewać swobodnie truciznę po świecie, takową sprzedawać jawnie, z miejsca na miejsce przenosić, pić nawet pod pozorem, że wśród rozmaitych gatunków trucizny znajdzie się taka, której używający niekiedy unikają śmierci.“

7) Niekiedy okoliczności polityczne mogą wymagać tej smutnej konieczności tolerowania złego, ale okoliczności te nigdy nie upoważniają do przyznawania jakichś praw, których zasada wolności prasy nie ma: zasadę tę tolerować tylko, ale jej nieuznawać, znaczy tyle, co przeciw niej protestować; z taką tolerancyą postępować trzeba względem absolutnej wolności prasy, gdy się jest zmuszonym tę wolność przyjąć. Zresztą, są pewne granice, których nikomu nie wolno przekraczać; za nic w świecie nie wolno nawet tolerować naprzykład książek jakichś lub rysunków bezwstydnych, publikacyi bezbożnych i bluźnierczych.

8) Co poniża i zohydza myśl ludzką i prasę w ogólności, to nie cenzura, przeciwko niej występująca, lecz gorszący i przewrotny wpływ, jaki prasa w ogóle aż nazbyt często wywiera.

Prw. oprócz wspomnianych encyklik, art. *Indeks* w nin. Słowniku. Mgr. *Parisis*, Cas de conscience sur les libertés modernes i Mgr. *Sauvé*, Questions religieuses de notre temps... *(Dr. J. D.)*.

X. W. S.

PROCHOWY SPISEK ob. *Spisek prochowy.*

PROROCTWA MESSYANICZNE *(rzeczywistość i siła dowodowa proroctw M.)*. — Chrystus Pan, czy oczekiwany czy już udzielony, zawsze przepełniał ludzkość wielką nadzieją i pociechą. Jest On kamieniem węgielnym, podtrzymującym całą budowę wiary: „*Jezus Christus wczora y dziś; ten i na wieki.*“ (*Żydów* XIII. 8). Oczekiwanie jakiegoś Odkupiciela czyli Messyasza, który miał ludzkość upadłą podnieść i pojednać z Bogiem, przebija w całej historyi ludu Izraelskiego, zarówno w jego prawach, ceremoniach i kulcie religijnym, jak w pismach jego mędrców i proroków, a ślady tego oczekiwania znajdujemy w tradycyach wszystkich narodów. Od pierwszego zarania dziejów, od upadku pierwszych naszych rodziców, aż do przyjścia Chrystusowego nie przestawano Messyasza

zapowiadać i w figurach Go przedstawiać. Zapowiedzi te, początkowo bardziej ogólne i niewyraźne, z czasem w ciągu długiego szeregu wieków rozwijali i szczegółowo uzupełniali wzbudzeni przez Boga prorocy, którzy następowali po sobie prawie przez cały czas istnienia Izraela. W miarę posuwania się wieków i zbliżania się przyjścia Messyasza proroctwa stawały się coraz bardziej dokładnemi i zupełnemi.

Mądrość boża prowadziła rzeczy w ten sposób, że każdy prorok widział niektóre tylko rysy przyszłego Messyasza, niektóre tylko okoliczności jego przyjścia, niektóre czyny jego życia. Każdy przynosił cegiełkę do tej proroczej budowy. żaden nie wzniósł całego gmachu prorockiego. Pierwszorzędnym budowniczym zdaje się być Izaiasz *(ob. ten art.)*. Boży Ci pracownicy posuwali naprzód swe dzieło zwłaszcza za czasu królów, w czasach niewoli Babilońskiej. Ale budowę ukończono dopiero za Malachiasza, ostatniego z proroków, i za późniejszego jeszcze, autora Księgi Mądrości. Odtąd zamilkły głosy proroctwa aż do chwili, kiedy największy z synów ludzkich ukazał palcem zdziwionym żydom na Jezusa z Nazaretu i wołał: „*oto Baranek boży, który gładzi grzechy świata*“ (*Jan.* I. 29).

Dziwnie się zgadzają ze sobą głosy proroków Starego Testamentu. Całość ich tworzy jakżeby jaki wspaniały obraz, na którym Duch św. ręką ludzką nakreślił wyobrażenie Messyasza z dokładnością, aż do najmniejszych szczegółów posuniętą, z podobieństwem tak uderzającem, że każdy może Go rozpoznać, i przyjrzawszy się tym rysom, zmuszonym się widzi powiedzieć: to On!

Z początku ukazany był Adamowi jako ten, który *zetrze głowę węża* piekielnego (*Ks. Rodz.* III. 15), wyrosłego, wskutek nieposłuszeństwa naszego pierwszego rodzica, na pana świata. Jednocześnie zaznaczono świętość i niepokalaną czystość jego Matki przez ową „nieprzyjaźń,“ jaką sam Bóg miał położyć pomiędzy wężem a niewiastą. Abraham widzi tego Odkupiciela wychodzącego ze swej rodziny i „*wszystkie narody w nim błogosławione*“ (Ks. Rodz. XII, 4; XVIII, 18; XXII. 18). Też same obietnice powtórzone były Izaakowi i Jakóbowi. Ostatni ten patryarcha, Duchem św. na łożu śmierci oświecony, widzi tegoż Odkupiciela rodzącego się z Judy. Dla tego to *bracia jego chwalić go będą jako Boga, ręka jego na szyjach nieprzyjaciół jego, kłaniać mu się będą synowie ojca jego*, jako przed Bogiem swoim. *Szczenię lwie Juda, do łupu... wstąpił.* (Ks. Rodz. XLIX, 8 — 10). Nie inaczej też nazywa Messyasza św. Jan Ap. w Apokalipsie: „*Zwyciężył lew z pokolenia Judowego*“ (Apok. V. 5). Ale inny szczegół objaśniony został Jakóbowi: „*Nie będzie odjęty sceptr* (oznaka władzy) *od Judy ani wódz z biódr jego, aż przyjdzie który ma być posłan*,“ albo raczej podług oryginału hebrajskiego „*aż przyjdzie Sziloh*“ to znaczy Messyasz, jak to zawsze rozumieli żydzi. „*On będzie oczekiwaniem narodów*,“ albo podług hebrajskiego: „*narody będą mu posłuszne.*“ Tym sposobem mamy pewny i nieomylny znak czasu przyjścia Messyasza. Gdy Juda utraci panowanie, gdy jego władza polityczna, cywilna i sądowa przejdzie w inne ręce i gdy ją ostatecznie utraci, będzie to znak, że Messyasz przyszedł. Żydzi mają ten znak od ośmnastu wieków; Messyasz już przyjść nie może, przyszedł On już w tej

właśnie chwili, kiedy Juda tracił swą władzę. Władza ta całkowicie i bezpowrotnie ustała ze zburzeniem Jerozolimy i świątyni, i z rozproszeniem żydów po całym świecie.

Inni prorocy wykończają obraz i w proroctwach swych rzucają rysy, po których rozpoznać można Messyasza. Mojżesz zapowiada Messyasza jako prawodawcę większego, aniżeli on sam: „*A ktoby słów jego, które będzie mówił w imię moje, słuchać nie chciał, ia zemścicielem będę.*“ (*Deuter.* XVIII. 15 — 20). A Dawid? Prorok ten widzi Messyasza *zrodzonego od wieków w jasnościach świętości.* Jednocześnie z posiadaniem chwały pić będzie kielich upokorzeń. Dawid widzi *ręce jego i nogi jego przebite, szaty rozdzielone, nieprzyjaciół jego kiwających głową, zbiór złośników oblegających krzyż,* słyszy go wołającego: „*Boże moy, Boże moy, czemuś mnie opuścił?*“ Następnie patrzy na Niego, *siedzącego po prawicy Ojca swego i sądzącego narody,* podczas gdy *nieprzyjaciele jego położeni są podnóżkiem nóg jego.* (Psal. II. XXI. CIX).

Izaiasz z góry już pisze Ewangelię. Oba wizerunki są najzupełniej podobne. Żadnego prawie szczegółu tam nie brak: *Sam Bóg przydzie i zbawi Izraela; Emmanuel, Bóg z nami, narodzi się z Dziewicy.* Za zbliżeniem się jego i na skutek jego potęgi „*otworzą się oczy ślepych y uszy głuchych będą otworzone. Tedy wyskoczy chromy jako jeleń y otworzony będzie język niemych,*“ „*i umarli zmartwychwstaną. Sprawiedliwy zesłany z nieba jako rosa; sprawiedliwy, którego ziemia przyjmuje jako zarodek zbawienia, będzie jako znak dany narodom, aby go wzywały, a na Syonie jako pochodnia.* Messyasz ten *dobrze czyniący a nieuznany, obarczony grzechami naszymi, ranami zeszpecony, a przez nie nasze rany gojący, ze złoczyńcami na śmierć jest prowadzony, a na śmierć się wydaje jako baranek, który milczy pod ręką tego, który go strzyże.* Ale „*grób jego staje się sławny, ze wszech stron przybiegają narody, by się łączyć z ludem Bożym* [1]).

Wizerunek, nakreślony przez Izaiasza wykończają inni prorocy. Micheasz zwiastuje, że *panujący w Izraelu narodzi się w Betleem,* a pochodzenie jego odwieczne: „*a wyszcia jego od początku, ode dni wieczności.*“ (Mich. V. 2).

Daniel widzi szereg wielkich państw, które następować będą po sobie aż do czasu przyjścia duchowego królestwa Chrystusa, wyobrażonego przez *kamień oderwany od góry bez współudziału ręki ludzkiej.* Anioł Gabryel objawia mu siedmdziesiąt tygodni lat, które upłyną od edyktu, wydanego na odbudowanie Jerozolimy, aż do „Chrystusa wodza,“ który przyjdzie na to, „*ażeby nieprawość była zgładzona, a przywiedziona sprawiedliwość wieczna, y aby się spełniło widzenie y proroctwo...*“ (*Dan.* IX. 24).

Gdy ostatni tydzień się zacznie, „*będzie zabit Chrystus, a nie będzie ludem Jego, który się go zaprze. A miasto y świątynią skazi lud z wodzem, który przydzie, a koniec iego spustoszenie... y będzie w kościele obrzydłość spustoszenia, y aż do skończenia y końca będzie trwać spustoszenie*“ (*Dan.* IX. 25. nst.).

---

[1]) *Izaiasz* VI. 7; XXX, 4; XXXV. 6; XLV. 8; XLIX, LIII, LV, LV — LXI.

Zacharyasz widzi *tryumfalny wjazd Messyasza do Jerozolimy* i trzydzieści srebrników, udzielonych Judaszowi za zdradę; widzi nawet „pole garncarzowe," które za srebrniki kupiono. Jedno z widzeń ukazuje mu *pasterza uderzonego i owce rozproszone, lud poglądający na Boga swego, którego przeboḍł*, a następnie widzi *Pana, powołującego pogan, by się połączyli z ludem jego, i pozostającego w pośrodku nich (Zachar.* IX, XI, XIII). Malachiasz widzi *panującego, Anioła przymierza, przychodzącego do swej świątyni.* Eucharystya jest ustanowiona jako ofiara nowego prawa: *„Od wschodu słońca aż do zachodu... na każdem miejscu poświęcają i ofiarują imieniowi memu ofiarę czystą." (Malach.* I, II).

Że przyjście Messyasza było wielkiem oczekiwaniem Izraela, tego nie śmią przeczyć racyonaliści. Wszak to podobno, zdaniem większości racyonalistów, te właśnie nadzieje messyaniczne popchnęły Jezusa Chrystusa, bez jego wiedzy nawet, do przyjęcia na się roli Messyasza, i skłoniły apostołów do przypisywania mu cudów Ewangelii. Pod działaniem płodnego w następstwa ciepła „marzeń messyanicznych" zrodził się ten mit ewangeliczny. Właściwe proroctwa nic tu nie znaczą. Tak twierdzi jeden z przywódców racyonalistowskich, Renan, razem ze Straussem i wielu innymi. „Przed niewolą, powiada Renan [1]), marzono o odnowieniu domu Dawida, o pojednaniu dwóch odłamów ludu, o zwycięztwie teokracyi i czci Jehowy nad kultami bałwochwalczymi. Pod wpływem tych marzeń w epoce niewoli poeta żydowski [2]), pełen spokoju, widział świetność przyszłej Jerozolimy, której hołdować miały odległe ludy i wyspy, a widział to w barwach tak łagodnych, iż możnaby powiedzieć, że jakiś promień spojrzenia Jezusowego przeniknął wstecz na odległość sześciu stuleci." „W Jerozolimie wszystkie głowy zaprzątał messyanizm. W każdym wierszu prostych pism Starego Testamentu widziano zapewnienie i pewien rodzaj programu przyszłego panowania, które przynieść miało pokój sprawiedliwym i na zawsze dzieło boże umocnić" [3]).

Z wielu artykułów niniejszego *Słownika* przekonać się można, że oczekiwanie Messyasza i duchowego jego królestwa wcale nie polegało na „marzeniach," lecz na prawdziwych proroctwach, które całkowicie się spełniły w Chrystusie Panu (ob. art. *Jakób, Daniel, Aggeusz, Malachiasz, Izaiasz, Micheasz, Męka, Zacharyasz).* W niniejszym zaś artykule chcemy wykazać próżność i bezpodstawność teoryi racyonalistycznych o proroctwach oraz prawdę nauki katolickiej o nich. Stąd znów wyniknie wniosek, że proroctwa messyaniczne stanowią przekonywający dowód o bóstwie Jezusa Chrystusa.

I. **Proroctwa podług systemu racyonalistycznego.** — Racyonalizm krótko i węzłowato zaprzecza proroctw, a nawet pragnie, aby one były niemożliwe. Jego zdaniem, proroctwa są to tylko przepowiednie przypuszczalne. Bo rzeczywiście, proroctwo stanowi odrębny rodzaj cudu, a że cuda są albo niemożliwe albo przynaj-

---

[1]) Vie de Jésus. Wyd. 13, str. 52, ob. cały rozdz. IV i indziej.

[2]) Tak nazywa Renan proroka Izaiasza, który żył na dwieście lat przed niewolą żydowską.

[3]) Ibid. str. 65.

mniej niedostatecznie stwierdzone, przeto i proroctwa albo są niemożliwe, albo w rzeczywistości niespełnione. I skądże pochodzi to nowe i dziwne twierdzenie? Oto stąd, że racyonalizm nie chce nadprzyrodzonego objawienia a tem samem i religii chrześcijańskiej.

Dwa wielkie świadectwa stwierdzają nam objawienie nadprzyrodzone: cuda i proroctwa. Oba te świadectwa są zarówno prawdomówne, pewne i nieodwołalne. Pierwsze z nich polega na wszechmocy Boga, drugie na Jego wszechwiedzy — dwa przymioty, których niepodobna odmówić Bytowi nadprzyrodzonemu i nieskończenie doskonałemu, nie wpadając tem samem w ateizm. Nauka zatem, udowodniona cudami i proroctwami, jest nauką od Boga pochodzącą: znakiem bożym naznaczoną. Po tych do poznania łatwych znakach można ją napewno rozpoznać; nie zbłądzi tu zdrowy rozum ludzki. „Ażeby hołd naszej wiary zgadzał się z rozumem, powiada Sobór Watykański [1]), chciał Bóg do wewnętrznych pomocy Ducha św. dodać zewnętrzne dowody swego objawienia, a mianowicie czyny boże, nadewszystko zaś cuda i proroctwa. Ponieważ te fakta jasno okazują wszechmoc i nieskończoną wiedzę Boga, przeto są pewnymi znakami objawienia bożego, znakami dostępnymi dla rozumu wszystkich. Dla tego-to właśnie Mojżesz i prorocy, a nadewszystko Pan Nasz Jezus Chrystus tyle tak świetnych zdziałali cudów i proroctw.“

I nie od dziśto powoływanie się na cuda i proroctwa jako na dowody boskości chrystyanizmu; Sobór Watykański w powyższych wyrazach ogłosił tylko naukę, którą od wszystkich wieków przyjęto a którą dziś niektórzy odrzucają ze względów oddawna już odpartych. Czyż sam Chrystus nie powoływał się na cuda i proroctwa jako na dowody boskiego swego posłannictwa? Czyż-to nie On powiedział: *Czyny które spełniam dają świadectwo o mnie; one dowodzą, że Ociec mnie posłał.* To się odnosi do cudów, a zaraz potem powiedział o proroctwach: *Rozbierajcie pisma, bo się wam zda, że w nich żywot wieczny macie, a one są, które świadectwo dają o mnie... gdybyście wierzyli Mojżeszowi, podobnobyście y mnie wierzyli, bowiem on o mnie pisał. (Jan* V. 35 nst.). W ślad za swym Mistrzem szli apostołowie. Św. Piotr, począwszy od pierwszego swego kazania, powoływał się na cuda Zbawiciela i na proroctwa, które przepowiedziały Jego cierpienia, śmierć i zmartwychwstanie. Na tej właśnie podwójnej podstawie oparł swoje dowodzenie o wierze chrześcijańskiej. Co uczynił w dzień Zesłania Ducha św., to samo powtarzał w innych swych kazaniach. Toż samo czynili św. Stefan, św. Paweł i wszyscy inni apostołowie. Jeśli św. Paweł, mówiąc do pogan, mniej często powołuje się na proroctwa, to dlatego, że poganie ich nie znali. Także i Ojcowie święci, na tej podwójnej powadze proroków i cudów oparci, zwycięzko bronili wiary przeciw napaściom niewiernych.

Zrozumiał też doskonale racyonalizm, że nie zdoła nigdy wywrócić budynku wiary, jeśli naprzód nie wstrząśnie jego podstawami, jeśli się nie pozbędzie cudów i proroctw; i tego właśnie dokonać pragnie. Zaczyna od wyrzutni, mówiąc przez usta Littré'ego: Fi-

[1]) Constit. de fide cath. t. III.

lozofia pozytywna wyrzuca teologów po za szranki, jako tych, którzy przypuszczają działanie nadprzyrodzone“ [1]).

„Jeśli nie wchodzimy w rozbiór pierwiastku nadprzyrodzonego, powiada inny, to dlatego, że niepodobna weń wchodzić bez przyjmowania zdania do przyjęcia niemożliwego, to dlatego, że tylko pierwiastek przyrodzony jest jedynie możliwy“ [2]). Nauki historyczne przypuszczają, że żaden czynnik nadprzyrodzony nie miesza się do pochodu ludzkości, że niema bytu wolnego nad człowieka wyższego, któremuby można przypisać jakieś działanie zarówno w moralnym jak materyalnym rozwoju wszechświata. „Wyznajemy przeto tę zasadę krytyki historycznej, że nie można godzić się na opowiadanie jakieś nadprzyrodzone, jako zawierające w sobie zawsze łatwowierność lub oszustwo“ [3]).

Na to, aby pierwiastek nadprzyrodzony orzec niemożliwym, trzeba zaprzeczyć Boga i twórczej Jego potęgi. Skoro bowiem mógł Pan Bóg stworzyć świat i nadać mu prawa, jakie nim rządzą, to rzecz oczywista, że może je zawiesić w działaniu, zburzyć je lub działać po za niemi; nie może On być skrępowany swem dziełem lub stworzeniu swemu podległy. Nie zatrzymujemy się przeto na tej szykanie pozytywistów. Przyjmujemy istnienie Boga za rzecz pewną, i odsyłamy ateuszów do licznych dzieł, ogłoszonych za dni naszych, w których wymownie udowodniono istnienie Boga (ob. art. *Bóg).*

To też przeciwnicy nasi, wielu z nich przynajmniej, na ten punkt *nie kładą wielkiego nacisku.* Strzegą się nawet przeczyć możliwości cudów i proroctw. „Bynajmniej nie mówimy, powiada Renan: cuda są niemożliwe: powiadamy tylko: dotychczas niema cudów stwierdzonych“ [4]). Jednocześnie jednak dorzuca wyznanie, które tu zaznaczyć musimy: „Na dnie wszelkiej rozprawy w podobnych przedmiotach leży kwestya o nadprzyrodzoności. Jeśli cud i natchnienie są czemś rzeczywistem, metoda nasza jest godna potępienia.“ Jeśli cud ma w sobie coś rzeczywistego, w takim razie moja książka jest tkaniną błędów“ [5]).

Zawsze zgadzano się na to i zawsze zgadzać się powinno, że cuda i proroctwa istnieją, że te fakta nadprzyrodzone mają swoją rzeczywistość prawdziwą; mamy nadzieję, że w dalszym ciągu tego artykułu wykażemy to odnośnie do proroctw.

Racyonalizm w przedmiocie cudów wprowadza tu pewne pomieszanie pojęć, które usunąć należy. Cud jest faktem, dokonywanym przez przyczynę nadprzyrodzoną, cud z tego stanowiska, to znaczy uważany w odniesieniu do swej przyczyny, jest faktem nadprzyrodzonym, ale uważany sam w sobie, jako fakt materyalny, nie

---

[1]) *Littré.* Conservation, révolution et positivisme, str. 26.

[2]) *Havet.* Revue des Deux-mondes. 1 sierp. 1863.

[3]) *Renan. Revue des Deux-Mondes,* rok 1860, str. 383. — *Vie de Jésus,* ed. Introd. str. LII.

[4]) Vie de Jésus. Wyd. 13. Introd. str. XCVI.

[5]) Vie de Jésus. Préface de la 13 edit. str. V i IX. Pomijamy tu takie grzeczności, jak ta naprzykład, wypowiedziana przez Renana: „Prawowiernego teologa porównać można do ptaka w klatce, któremu wszelkie swobodne poruszenie wzbronione.“ (Ibid. str. XCVI.

różni się niczem od faktów czysto naturalnych; podpada on, jak inne fakta, pod zmysły: widzimy go, zbliżamy się doń, dotykamy go, sprawdzamy i t. d. W pewnych razach można wprawdzie spierać się o to, czy uleczenie jakieś jest wprost dziełem bożem, czy skutkiem sztuki lekarskiej, ale czy to uleczenie będzie cudowne czy naturalne, fakt sam stwierdza się w sposób jednakowy i podług tych samych świadectw. Nie wiele może zależeć mi na tem, czy człowiek jakiś uleczony został od trądu słowem Zbawiciela lub też za pomocą lekarstwa, gdy stwierdzam, że człowiek ten pokryty był trądem, a teraz nie jest. Oto mamy głuchoniemego, ślepego od urodzenia, paralityka. Chrystus pogląda na nich i mówi: Bądźcie uleczeni. W tej chwili głuchy słyszy, ślepy widzi, paralityk chodzi. Tłumy widzą ich chodzących, słyszą mówiących, stwierdzają, że głuchota i niemota znikły. Czy na to, aby się o tych faktach przekonać, innych oczu potrzeba i innych uszu dlatego, że fakta te są cudowne? Czyż inaczej przekonywalibyśmy się o nich, gdyby były dziełem sztuki lekarskiej? Łazarz umiera śmiercią naturalną, owinięty podług zwyczaju czasu i położony w grobie. Wyprowadza go zeń słowo Jezusowe i pełnego życia oddaje spłakanym jego siostrom, po czterech dniach od chwili śmierci, gdy rozkład opanował już ciało. Czyż dla tego, że w fakcie tym jest cud, nie można twierdzić, że człowieka tego widziano umarłym, a po czterech dniach wychodzącym z grobu przy życiu i zdrowiu? Któżby śmiał tak utrzymywać? A jednak do tego przychodzi racyonalizm i jedynie pod tym pozorem przeczy istnienia cudów, że one są faktami nadprzyrodzonymi i do stwierdzenia niemożliwymi. Pod tym samym też pozorem odrzuca racyonalizm proroctwa, które też są pewnym odrębnym rodzajem cudów.

I rzeczywiście, ponieważ w oczach racyonalistów pierwiastek nadprzyrodzony nie istnieje, przeto nie mogą też istnieć właściwie zwane proroctwa. Wyklucza się też dla racyonalistów wszelkie nadprzyrodzone objawianie się Boga człowiekowi celem pouczenia go o przyszłości. Ale przy takiej zasadzie co czynić z tak licznemi w starym Testamencie proroctwami i z książkami, które takowe obejmują? Jeśli się chce być konsekwentnym, jedno tylko pozostaje — odrzucić takowe. Lecz w takim razie prawie cały Stary Testament musiałby zniknąć. Pozostałoby tylko kilka kart historyi, etyki i niektórych śpiewów świętych. Racyonalizm atoli, przerażony zniszczeniem, jakie sobą przygotowywał, cofnął się wobec strasznych następstw swej zasady. Zrozumiał, że umysły nie są jeszcze dosyć przygotowane do tak bezwzględnego przeczenia. System zaś, na którym się racyonalizm chwilowo zatrzymał w oczekiwaniu dalszego później pochodu i pogrążenia się w bezwzględnej negacyi, której się dziś jeszcze obawia, jest następujący. Skreślimy go tu w wielkich tylko rysach, wspólnych większości jego zwolenników, w szczegółach bowiem różni racyonalistowscy autorowie rozchodzą się z sobą, sprzeczają się i w ten sposób walczą, iż niepodobna zasad ich tu przytaczać: Wiedza, zwana „krytyką,“ w tem wszystkiem, co pisze o t. zw. „pozytywizmie,“ podaje nam same tylko bezpodstawne hypotezy, czcze przypuszczenia, sprzeczne ze sobą twierdzenia, domysły, wynalezione dla doraźnej potrzeby, bronionej lub zwalczanej przez pisarza sprawy. De Wette nie sądzi tak jak Gezenius naprzykład, ani Ewald

tak jak De Wette, ani Michał Nicolas tak jak Renan, ani Kuenen jak Reuss lub jak Réville.

Są jednak pewne wszystkim wspólne dane, które stanowią wybitne rysy systemu. Racyonaliści przyjmują te same w Starym Testamencie księgi prorockie, co my przyjmujemy, i te same w nich proroctwa; tak je wszakże tłómaczą, iż nic nie pozostaje z proroctwa, mającego odsłaniać przyszłość. Przyjmują oni w okresie czasu od Dawida do niewoli pod panowaniem królów Judzkich i Izraelskich to, co nazywają „profetyzmem," to znaczy ukazywanie się ludzi nadzwyczajnych, wielkim rozumem i rzadką przenikliwością obdarzonych, którzy, uważając się i nazywając natchnionymi przez Boga, występowali przeciw bałwochwalstwu i płomiennemi mowami powoływali lud do czci prawdziwego Boga i do zachowania prawa Mojżeszowego. W owych czasach powszechnej ciemnoty lud brał tych ludzi za wysłańców bożych i tłómaczy woli bożej, a nawet zwał ich „mężami bożymi." Ale rzeczywiście nic nadludzkiego w nich nie było, a przyszłość znali tylko z domysłów, jak wróżbici u narodów pogańskich.

Odnośnie zaś do samych proroctw, krytyka dzieli je na dwie kategorye: jedne autentyczne, drugie nieautentyczne czyli wątpliwe. Rozumie się, że podział ten jest trudny do przeprowadzenia, odrzucić bowiem naprzód trzeba całą tradycyę, od wieków przyjętą zarówno u żydów, jak i u chrześcijan, którzy zawsze przyjmowali powagę wszystkich bez różnicy wyroczni, zawartych w księgach prorockich. To też niemieccy racyonaliści pozostają w ustawicznej sprzeczności z francuskimi. Jedni przyjmują za autentyczne to, co inni nazywają apokryfem i naodwrót, względnie do tego, czy w danym jakimś dokumencie widzą coś proroczego, czy nie widzą. Tak np. Gesenius utrzymywał niegdyś, że VII rozdział Księgi Izaiasza nie jest dziełem tego proroka; Hitzig go zbija. Koppe mniemał, że XII rozdział tejże księgi pochodzi z czasów późniejszych od Izaiasza; przypuszczenie to jego, odrzucone przez Geseniusa, podjęte następnie przez Ewald'a, nanowo zostało odrzucone przez Umbreit'a. Podług Koppego i Bertholda autorem rozdziałów XV—XVI byłby Jeremiasz; Ewald i Umbreit twierdzą, że te rozdziały pochodzą od jakiegoś nieznanego autora, dawniejszego aniżeli Izaiasz; De Wette ma je za wątpliwe; Hitzig, Maurer i Knobel przypisują je Jonaszowi, Hendewerk i Credner nanowo zwracają je Izaiaszowi [1]). Większość racyonalistów odrzuca rozdziały XIII—XIV, w których jest przepowiednia zdobycia Babilonu przez Medów i Persów, jakoteż rozdziały XXXIV i XXXV, w których jest mowa o wypadku Edom i o oswobodzeniu żydów, — figura oswobodzenia rodu ludzkiego przez Messyasza. Wszyscy z małymi wyjątkami do epoki wygnania babilońskiego odnoszą ostatnie dwadzieścia siedm rozdziałów księgi Izaiasza, i do ludu żydowskiego usiłują stosować to, co się tam w bardzo dokładnych wyrazach mówi o Messyaszu i jego cierpieniach. Słowem wszystkie przepowiednie, które są zanadto dokładne—zanadto jasne nad ludzką przenikliwość, zanadto podniosłe, iżby je można tłómaczyć w sposób naturalny, przez to samo

[1]) Por. *De Wette.* Lehrbuch der Hist. Krit.-Einleitung in das A. T. Berlin. 1852, str. 282—286.

już i bez żadnego innego powodu stają się apokryfami. Są to, zdaniem racyonalizmu, proroctwa napisane po wypadkach, *post eventum*, takie same, jakie znajdujemy np. w Eneidzie odnośnie do historyi Rzymu.

Jakeśmy już wyżej powiedzieli, krytyka przyjmuje niektóre proroctwa za autentyczne; są to mianowicie proroctwa, odnoszące się, jej zdaniem, do wypadków bliskich, które przenikliwość proroków dozwoliła przewidzieć i naprzód zapowiedzieć, albo też są-to te proroctwa, które za przedmiot mają królestwo messyaniczne. Proroctwa odnoszące się do Messyasza są, zdaniem racyonalistów, owocem luźnych i nieściśle określonych aspiracyi, jakie po wsze czasy zajmowały żydów; są to wyniki oczekiwania i nadziei jakiegoś przyszłego oswobodziciela, myśl o którym niewiadomo jak się wkorzeniła w lud Izraelski.

Taki jest tedy w ogólnych zarysach system racyonalistowski, pełen błędów w swej całości i w szczegółach, a oparty na dowolności. Spróbujemy to udowodnić, wykładając poniżej i uzasadniając naukę katolicką o proroctwach.

Zanim wszakże ukończymy ten pobieżny wykład systemu racyonalistowskiego nie możemy nie zauważyć, że jest rzeczą najzupełniej dowolną odrzucać autentyczność jakiegoś pisma wyłącznie dla tego, że ono zawiera przepowiednie prorockie. Chcąc być logicznym, trzebaby naprzód udowodnić, że proroctwo wogóle jest niemożliwe, ale to jest punkt, którego racyonalizm poruszać nie chce i którego skądinąd udowodnićby nie umiał. Tymczasem zaś, dopóki udowodnić się nie da, że proroctwa wogóle są niemożliwe, nie można, logicznie myśląc, odrzucać *à priori* i bez innych dowodów, autentyczności jakiejś księgi dla tego tylko, że ona zawiera w sobie przepowiednie prorockie; a jednak, ten jest prawie zawsze rozstrzygający dowód krytyki racyonalistowskiej.

II. **Określenie i istota proroctwa podług nauki katolickiej.**—Najłatwiejszym środkiem pomieszania pojęć jest nadawanie wyrazom odmiennego znaczenia. Od tego właśnie zaczynają przeciwnicy nasi w swych rozprawach o proroctwach; nam więc trzeba przedewszystkiem przywrócić prawdziwe znaczenie proroctwa.

Dla teologów i wszystkich w ogóle chrześcijan proroctwo było zawsze „objawieniem stworzeniom ukrytej przyszłości,“ albo jeszcze dokładniej: „przewidzeniem pewnem i zapowiedzią rzeczy przyszłych, które przez przyczyny naturalne poznane być nie mogą“ [1]). „Proroctwo zatem, jak powiada św. Tomasz z Akwinu [2]), jest-to poznanie rzeczy, wyrażone na umyśle proroka przez objawienie boże.“ Poznanie to obejmuje objawienie nadprzyrodzone, które zazwyczaj odsłania przyszłość, oraz posłannictwo boskie do głoszenia ludziom takowej przyszłości. Nie każda przepowiednia jest proroctwem. Tak np. przepowiednia zaćmienia słońca nie jest proroctwem, gdyż z przyczyn naturalnych, astronomom dobrze znanych, przewidzieć się daje; również

---

[1]) Prw. S. Thom. Aqu. *Summa Theol.* 2-a 2-ae, qu. CLXXI, a. 1 et 6; qu. CLXXIV, a. 2; *Perrone.* Thool. dogm. v. I c. III, a. 2. Paris. Gaume 1866. *Card. de la Luzerne.* Dissert. sur les propheties. ch. I.

[2]) *Summa theol.* 2-a 2-ae, qu. CLXXI, a. 6.

i przepowiednie jakiegoś wypadku, który przewidzieć można, nie są proroctwem. Ale przepowiednia zdobycia Babilonu przez Cyrusa, uczyniona przez Izaiasza na dwieście lat przed urodzeniem tego króla, z pewnością jest przepowiednią proroczą, żaden bowiem geniusz ludzki nie mógł wówczas przewidzieć tego wypadku.

Jasne te i proste pojęcie miesza i wywraca racyonalizm. Podług racyonalisty Salvadora [1]), prorocy Hebreów byli-to poprostu mówcy publiczni. Zdanie to przyswaja sobie Michał Nicolas i mówi: „Wyraz *Nabi* wcale nie zamyka w sobie pojęcia proroctwa w znaczeniu przepowiedni przyszłości. *Nabi* jest-to mówca, który broni, przedstawia i wyjaśnia prawo mojżeszowe i spełnianie takowego zaleca“ [2]). Podobne określenia proroctwa, mniej lub więcej dowolne, a wszystkie z nauką katolicką niezgodne, daje De Wette, Kuenen, Reuss i inni. Określenia te wykluczają wszelkie objawienie boże, wszelki dar nadprzyrodzony, wszelką pewność oddalonej i przed ludźmi ukrytej przyszłości.

Tłómaczyć zaś w ten sposób wyraz „prorok“ znaczy tyle, co przeistaczać znaczenie wyrazu a znaczenie drugorzędne i przypadkowe brać za pierwszorzędne. Niema wątpliwości, że prorocy byli mówcami, przemawiali do królów i ludu publicznie i prywatnie, by ich odwieść od bałwochwalstwa i przypomnieć im obowiązek zachowywania prawa mojżeszowego. Ale to była tylko jedna strona ich ustanowienia. Racyonalizm pomija rzecz pierwszorzędną, to jest, że prorocy wzbudzani bywali przez Boga i nadprzyrodzonym sposobem oświecani, by zwiastowali wolę bożą a szczególniej przyjście Messyasza. Wyraz נָבִיא *Nabi*, stale tłómaczony przez προφητης w przekładzie Siedmdziesięciu; *propheta* w Wulgacie nie ma innego znaczenia. Prawda, że w księgach świętych posiada on raz znaczenie obszerniejsze, drugi raz bardziej ścisłe, ale i w jednym i w drugim razie zamyka w sobie zawsze pojęcie objawienia nadprzyrodzonego. W szerszem znaczeniu Nabi czyli prorok jest-to „ten, którego Bóg nadprzyrodzonym sposobem pobudza, by ludziom zwiastował Jego objawienia i wolę“ [3]). Prorok przemawia w imieniu Boga; jest Jego wysłańcem i tłómaczem przed ludźmi Jego woli, zamiarów, gdyż objawienia Jego odnoszą się do teraźniejszości i przyszłości, a w szczególności dotyczą przyjścia Messyasza.

---

[1]) Histoire des institutions der Möise, t. II. 3.

[2]) *Etudes bibliques.* Ancien Testam. str. 334. „Dla oznaczenia mowy, której przedmiotem są rzeczy boże, posługiwano się u Hebrajczyków wyrazem *prorokować*, jak u nas np. używa się na to wyrazu *kazać*, kazanie głosić.“ (*Herder.* Hist. de la poesie hébr., str. 308—309).

[3]) „Cognitio prophetica, powiada św. Tomasz z Akwinu, est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia. Et ideo, revelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit. Horum autem est triplex gradus... Ultimus autem gradus est eorum, quae sunt procul ab omnium hominum cognitione: quia in seipsis non sunt cognoscibilia: ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata Et quia, quod est particulariter per aliud: ideo ad prophetiam propriissime pertinet revelatio talium eventuum. 2-a 2-ae, qu. 171, a. 3.

„Nabi, powiada Le Hir [1]), zarówno podług etymologii [2]), jak podług zwyczaju mówienia, jest-to ten, któremu Bóg daje natchnienie i który bóstwu służy za narzędzie. Niema konieczności, aby objawiał przyszłość, ale do istoty rzeczy należy, aby słowo jego było objawieniem bożem.“

Z określenia tego wynika, że pojęcie proroka i proroctwa zawiera w sobie z konieczności: 1-o objawienie nadprzyrodzone, objawienie, które zazwyczaj odsłania przyszłość; 2-o posłannictwo boże. Mówimy naprzód: objawienie nadprzyrodzone. Na to właśnie zgodzić się nie chcą przeciwnicy nasi, a tego przecież najoczywiściej dowodzą księgi święte. Słowo proroków nazywa się wszędzie: „Słowem Boga;“ widzenia ich nazywają się „widzeniami Boga.“ „Duch Pański“ napełnia proroków i nimi kieruje. Odróżnia ich Pismo św. od wróżbitów i fałszywych proroków, którzy nie otrzymali posłannictwa bożego, którzy mówią od siebie samych, nie od Boga, i których przepowiednie są tylko kłamstwami i niczem więcej. *(Jerem.* XIV, 14).

Jakież np. znaczenie mogą mieć wyrażenia następujące, które służą za tytuł wielu proroctwom, jeśli nie mają wskazywać na objawienie nadprzyrodzone? *„Słowo Pańskie do Izaiasza,“ „Słowo Pańskie do Ezechiela,“ „Słowo Pańskie do Ozeasza,“ „Słowo Pańskie do Zacharyasza.“* I te wyrażenia np.: *„Otom dał słowa moie w usta twoie.“ (Jerem.* I. 9). *„Proroka im wzbudzę z pośród braciey ich, podobnego tobie, y włożę słowa moie w usta iego, y będzie mówił do nich wszystko co mu przykażę.“ (Deuter.* XVIII. 18). Izaiasz, zwracając się do Ezechiasza króla, podaje swe słowa za własne słowa Boga: *„Przetoż to mówi Pan o królu Assyryjskim: nie wnidzie do tego miasta.“ (Iz.* XXXV. 33). A oto wyrażenie jeszcze silniejsze: *„I napadł na mnie duch Pański y rzekł do mnie: mów, To mówi Pan: Takeście rzekli domie izraelów, a myśli serca waszego ia znam.“ (Ezech.* XI. 5).

Jeśli te i tym podobne wyrażenia nie zawierają objawienia bożego, to są bez znaczenia. Prorocy, którzy się niemi posługiwali, wprowadzali w błąd swych słuchaczy. Za słowo boże podawali to,

---

[1]) *Etudes bibliques.* Les prophetes d'Israel. I, 55—58.

[2]) נָבִיא *nabi*, pochodzi od wyrażu נָבָא *naba*. Etymologia wyrazu tego wątpliwa. Gesenius, a za nim Knobel, De Wette, Redslap i inni porównywają pierwiastek נָבָא z נָבַע i nadają mu znaczenie wytryskać, wytwarzać z obfitością, jak źródła żywe. Fürst w wielkiej swej konkordancyi hebrajskiej roztrząsa opinię Geseniusza i odrzuca ją, a na jej miejsce wypowiada inną, również niezbyt pewną. Podług Fürsta, wyraz נָבָא miałby pochodzić od *na-ba*, przekonywać. Cokolwiekby mówiła etymologia, to z niektórych miejsc, gdzie wyraz ten jest używany, jest rzeczą pewną, że wyraz נָבָא oznacza czynność Nabi'ego i znaczy tyle co prorokować. Zdaniem Réville'go, *nabi* znaczy właściwie *hałasujący*, człowiek, z którego ust szybko wyrywa się potok słów, których on nie zdaje się być panem.“ Atoli, jak uważa Le Hir, pierwiastek wyrazu נבא tak dalece nie ma znaczenia szmeru i hałasu, że go nigdy nie używają do oznaczenia szmeru strumieni, ryku fal morskich lub drzew szelestu.

co niem nie było. Byli-to zatem szachraje i oszuści, jak utrzymywała szkoła Wolteryańska, daleko w tem logiczniejsza, aniżeli dzisiejsza racyonalistowska. Widzieć w tych tekstach samo tylko głoszenie prawa mojżeszowego, nawoływanie do zachowywania przykazań bożych, jak mniema Michał Nicolas i inni [1]), jest-to składać dowód wielkiego roztargnienia umysłu. Wszak niema tu mowy o zachowaniu prawa, lecz o przepowiadaniu przyszłości. W księgach prorockich przeważa zapowiedź wypadków przyszłych, a zwłaszcza opis przyjścia Messyasza; to właśnie nazywają prorocy słowem Pańskiem. Jeśli powstają jednocześnie przeciw błędom i występkom, jeśli występują przeciw bałwochwalstwu, jeśli z rozkazu bożego nawołują lud do zachowania prawa Mojżeszowego, z tego wcale nie wynika, aby byli prostymi kaznodziejami, a tem mniej, aby głosili kazania z własnej powagi, gdyż nieraz powtarzają sami: Biada prorokom, którzy idą za własnem zdaniem! Każdy chrześcijanin z pewnością przełoży słowa św. Pawła i św. Piotra nad słowa Renana i Michała Nicolasa. Otóż podług apostoła narodów i podług zdania głowy apostołów, słowo proroków jest słowem samego Boga; żadną miarą nie pochodzi ono od człowieka. Oto co mówi św. Paweł: „*Rozmaicie y wielą sposobów mówiwszy dawno Bóg oycom przez Proroki.*“ (*Żyd.* I. 1). Św. Piotr jeszcze dokładniej powiada: „*Abowiem wolą ludzką nigdy proroctwo nie jest przyniesione: ale Duchem świętym natchnieni mówili ludzie święci Boży.*“ (II *Piotra* I. 21).

Rzecz pewna, że we wszystkich tych tekstach i im podobnych niema konieczności — zazwyczaj przynajmniej — rozumienia wyrazu *słowo* przez dźwięk organiczny do ucha wchodzący, aczkolwiek i w ten sposób przemawiał Bóg do Mojżesza w krzaku gorejącym, do Samuela w świątyni, do patryarchów przy rozmaitych sposobnościach [2]). Zazwyczaj mowa jest o głosie, dającym się słyszeć wewnątrz, o słowie jakiemś wewnętrznem, oświecającem umysł proroka. Ale czy głosem tym jest głos zewnętrzny, czy też wewnętrzny i czysto myślny, nic to nie wpływa na nasz wniosek powyższy, i owo prorocze słowo oznacza rozkaz jakiś boży, naprzyrodzony, dany prorokowi na to, aby go przekazał ludowi żywem słowem a niekiedy na piśmie.

A oto drugi dowód nie mniej od pierwszego silny. Bóg objawił przyszłość prorokom nietylko przez wewnętrzne ich oświecanie, albo zewnętrznemi słowami, lecz także przez wizye i sny prorocze: „*Słuchaycie słów moich: Jeśli kto będzie między wami prorok Pański, w widzeniu ukażę mu się, albo przez sen będę mówił do niego.*“ (*Liczb.* XII. 6). To też liczne są widzenia w pismach proroków. Taki nawet tytuł *Widzeń* nadany jest proroctwom Izaiasza. U Eze-

---

[1]) Dzieło cytowane, str. 335—336.

[2]) Czy to przypuścimy za ogólnem zdaniem szkoły Tomistów, że Bóg przez pośrednictwo aniołów ukazywał się i rozmawiał z Patryarchami, czy też utrzymywać będziemy z wielu dawnymi Ojcami Kościoła i nowoczesnymi teologami, że Bóg mówił z patryarchami przez Słowo Boże, które się ukazywało już przed wcieleniem, — zawsze prawdą pozostaje, że wypowiedziane słowa wchodziły do uszu ciała. Gdy Bóg objawił Danielowi siedmdziesiąt tygodni lat, pouczał go głosem Gabryela archanioła; ten sam archanioł był posłany do Najśw. Maryi Panny, aby jej zwiastować zamiary Boże.

chiela, Daniela i Zacharyasza z widzeń składają się prawie wszystkie proroctwa. Stąd pochodzi, że prorocy bywają niekiedy nazywani חֹזֶה *Hozeh* i רֹאֶה *Roeh* „Widzący.“ Wyraz ten tyleż znaczy co Nabi. „*Którego bowiem dziś prorokiem zowią, przedtym zwano Widzącym.*“ (I *Król.* IX. 9) [1]). Nazwa ta, jakkolwiek mniej używana niż inna, nie w zupełności poszła w zapomnienie. Dosyć często używa jej autor Księgi Paralipomenon, a trafia się także pod piórem Izaiasza i Ezechiela. Racyonaliści mniemają, że nazwę tę nadawało prorokom „ciemne i nieokrzesane pospólstwo,“ które przyrównywało ich do wróżbitów w ludach chananejskich [2]). Ale nic błędniejszego nad to. Nigdy żydzi nie przyrównywali widzących do wróżbitów pogańskich, a Pismo św. odróżnia ich zarówno nazwą jak przymiotami, jak to zobaczymy później.

Już wyrazy „Widzący“ i „widzenie“ same przez się wskazują na jakieś objawienie nadprzyrodzone. Niemniej jednak, ponieważ przeciwnicy nasi chcą pojęcia te mieszać z wróżbiarstwem, musimy więc jeszcze dodać kilka tekstów biblijnych, które już jawnie wykażą, że widzenia proroków są widzeniami nadprzyrodzonemi. Posłuchajmy, co mówi Ezechiel: oto jak rozpoczyna on swą księgę proroctw: „*Y stało się trzydziestego roku, w czwartym, piątego dnia miesiąca, gdym był w pośrzodku poimanych nad rzeką Chobar, otworzyły się niebiosa, y widziałem widzenie Boże.*“ (*Ez.* I. 1). I dalej: „*A duch podniósł mnie y przywiódł mię do Chaldejskiej ziemie do zaprowadzenia w widzeniu, w duchu Bożym, y odięte było odemnie widzenie, którem widział.*“ (*Ezech.* XI. 24). Tak samo wyraża się Izaiasz, gdy opowiada widzenie, od którego rozpoczął swój zawód prorocki: „*Roku którego umarł król Oziasz, widziałem Pana siedzącego na stolicy wysokiej y wyniosłey... Y usłyszałem głos Pana mówiącego: kogo poślę? a kto nam poydzie? y rzekłem: Owo ia, posli mię. Y rzekł: idź, a powiedz ludowi temu.*“ (*Iz.* VI. 1—9). Trzeba więc przyznać, że Ezechiel i Izaiasz mieli widzenia nadprzyrodzone, chyba, że ktoś zechce ich uważać za wizyonerów i widosnów, czego dotychczas wszakże uczynić nie śmiano. Również i widzenia, jakie miewał Daniel, raz we śnie, to znów na jawie, a zwłaszcza owo widzenie, w którem archanioł Gabryel mu objawił siedmdziesiąt tygodni lat, które miały upłynąć do śmierci Chrystusa, musi być także uważane za widzenie nadprzyrodzone. Co do widzenia o siedmdziesięciu tygodniach lat, to anioł Gabryel ukazał się Danielowi, gdy ten był na modlitwie.

Inne znów widzenie ujrzał po trzech tygodniach postu, gdy był uad brzegami Tygru: „*A widziałem ia sam widzenie, lecz mężowie którzy ze mną byli, nie widzieli, ale strach zbytni przypadł na*

---

[1]) Michał Nicolas *(dzieło przyt.* str. 306) biorąc za jedno widzenia i sny. aczkolwiek Pismo św. wyraźnie te dwie rzeczy rozróżnia, tłómaczy wyraz חֹזֶה *Hozeh* przez: widosen, opowiadający sny! Nie zauważył zapewne przytoczonych przez nas wyżej wyrazów *Księgi Liczb* XII. 6, jak również *Deuter.* XIII. 3, gdzie powiedziano: „nie usłuchasz słów onego proroka נָבִיא abo widosna חֹלֵם.“ Wyraz חֹזֶה znaczy *widzący*, a חֹלֵם *widosen.*

[2]) Michał Nicolas. *Dz. cyt.* str. 337.

nié y pouciekali do tajemnych miejsc.“ (Dan. X. 79). Szczególne byłoby to zaiste „zmyślenie“ i szczególny „obłęd wyobraźni,“ który rozpędził wielu ludzi, drżących całych na widok swego towarzysza, któryby nie miał nic widzieć, lecz tylko wyobrażałby sobie, że coś widział. I nie trzeba myślić, że był powód obawiania się Daniela, dlatego, gdyż widzenie to wprawiło go w stan pomieszania; powiada bowiem Daniel: *„A ia sam zostawszy, widziałem widzenie wielkie; a nie zostało we mnie siły, ale y osoba moia zmieniła się we mnie, y struchlałem y nie miałem nic siły.“* A zatem, towarzysze Daniela uciekli, przerażeni nie Danielem, lecz widzeniem, którego wprawdzie sami nie widzieli, ale słyszeli przeraźliwy głos jego. Jeśli zaś nie zaszło tu nic nadprzyrodzonego, to niechże nam kto wytłómaczy osłabienie Daniela i przestrach jego towarzyszów.

Wreszcie, jeśli kto sądzi, że sny te i widzenia nie mają w sobie nic nadludzkiego, gdyż zastosowane są do charakteru każdego proroka, jak to widać z widzeń Daniela i Ezechiela, noszących cechę chaldejską, podczas gdy widzenia Izaiasza i Jeremiasza wykazują ludzi żyjących w Palestynie, odpowiemy na to, że Duch św. pozostawiał każdemu z proroków jego przymioty i właściwości przyrodzone i stosował się do ich zdolności, charakteru i wykształcenia. Do osłaniania swych objawień posługiwał się obrazami, dobrze im znanymi. Słowem, każdemu pozostawiał jego typ właściwy. Zresztą, objawienie prorocze nie do jednego i tego samego stopnia dochodziło u wszystkich proroków. Tak np. mówi Bóg: *„Jeśli kto będzie między wami prorok Pański, w widzeniu ukażę mu się, abo przez sen będę mówił do niego. Ale nie taki sługa moy Moyżesz, ...abowiem usty do ust mówię iemu, y iawnie a nie przez zasłony y figury Pana widzi.“ (Num.* XII. 6). I jeszcze: *„A Pan mówił do Moyżesza twarzą w twarz, iako zwykł człowiek mówić do przyjaciela swego.“ (Ks. Wyjś.* XXXIII. 11). Skąd widać, że światło prorocze, udzielone Mojżeszowi, przewyższało wszelkie światło innym prorokom udzielane [1]).

Dodajmy przytem ze św. Tomaszem [2]), że ponieważ Bóg objawiał się prorokom przez oświecenie ich umysłu, przez słowa słyszane, przez sny i widzenia, przeto dar proroctwa nie był stałym i ciągłym, lecz tak samo jak słowo, sen, widzenie, prorokowi udzielone, — przemijającym. Duch św. ustawicznie proroków nie oświecał, i nie objawiał im tego, co Bóg chciał im odsłonić [3]).

---

[1]) Ob. Św. Tomasz z Akw. *Sum. theol.* 2-a 2-ae 2. CLXXIV, a. 2—4.

[2]) *Sum. theol.* 2-a 2-ae, qu. CLXXI, a. 2. Ad prophetiam requiritur lumen quoddam intellectuale, excedens lumen rationis... Lumen autem dupliciter alicui inesse potest. Uno modo, per modum formae permanentis; sicut lumen corporale est in sole et in igne. Alio modo per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis, sicut lumen est in aere. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetae per modum formae permanentis, alias oporteret, quod semper prophetae adesset facultas prophetandi. quod patet esse falsum... Relinquitur ergo, quod lumen prophetarum insit animae prophetae per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis. Et hoc significatur *Exod.* (33 et III Reg. XIX). Et inde est, quod sicut aer semper indiget nova illuminatione, ita etiam mens prophetae semper indiget nova revelatione: sicut discipulus, qui nondum est adeptus principia artis, indiget, ut de singulis instruatur. Unde (Isaias 60) dicitur: mane erigat mihi aurem, et audiam quasi magistrum.

[3]) „Non oportet, prophetis omnia prophetabilia nota esse.“ (S. Thomas, *Summa theol.* 2-a 2-ae, qu. CLXXI, a. 4).

Że proroctwo nie jest zwykłem tylko kaznodziejstwem, jak chce szkoła racyonalistów, lecz nadprzyrodzonem objawieniem zamiarów bożych człowiekowi, wynika jeszcze i z owego rozróżnienia pomiędzy prawdziwymi i kłamliwymi prorokami, i to jest trzeci argument, nie mniej od dwóch poprzednich stanowczy.

Racyonalizm sądzi, że tu tryumfuje. Przyrównywa proroków do wróżbitów, sybill i augurów pogańskich. Wyrocznie proroków, powiada racyonalizm, podobne są do wyroczni pogańskich. Nie znają oni przyszłości; wszyscy przepowiadają takową według przypuszczeń; wypadki, stanowiące przedmiot rzeczywistej przepowiedni, nie przekraczają granic ludzkiego przewidywania [1]). Jedyna różnica, jaka zachodzi pomiędzy prorokami a pogańskimi wróżbitami, jest ta, że ci ostatni bronią bałwochwalstwa, tamci zaś mozaizmu. W naszych czasach prorocy byliby postępowcami, wróżbici pogańscy — zachowawcami!

Wszelako takie podobieństwo, jakie chce przeprowadzić racyonalizm, wcale nie istnieje. W jednym tylko punkcie zgadzamy się z racyonalizmem, to jest, że prawdziwi prorocy głosili cześć Boga prawdziwego i zachowanie prawa mojżeszowego, podczas gdy kłamliwi prorocy głosili bałwochwalstwo. Po za tym szczegółem różnimy się z racyonalistami najzupełniej. Naszem zdaniem, pomiędzy prorokami hebrajczyków a pogańskimi wróżbitami zachodzi taka różnica, jaka zachodzi pomiędzy prawdą a kłamstwem. Podobieństwo, o jakiem marzy racyonalizm, sprzeciwia się wszystkim dowodom Pisma świętego.

Przedewszystkiem Pismo św. odróżnia proroków od wróżbitów samą nazwą, jaką im nadaje. Prorok nazywa się „*Nabi*," wróżbita zaś קֶסֶם „*Kesem.*" Ostatniej tej nazwy nigdzie nie noszą prorocy Boga prawdziwego. Różnica była tak wielka, że sami nawet poganie ją zaznaczali: Balaam powiada: „*Niemasz wieszczby w Jakóbie, ani wróżki w Izraelu.*" (*Num.* XXIII, 23).

Wyrocznie pogańskie polegały na zdaniach oderwanych, bez związku i następstwa, bez żadnej łączności jednych z drugiemi; odnosiły sią do wypadków blizkich, które można było przewidzieć;

---

[1]) „Takiemi np. mają być przepowiednie, dotyczące upadku nienawistnej rodziny Achaba, śmierci Ochozyasza, odwrót Rabsacesa, wodza Sennacherybowego, smutne następstwa nieroztropności Ezechiasza, ukazującego swe skarby wysłańcom króla Babilońskiego, upadek Jerozolimy i królestwa Judzkiego, nieuniknione w pośród walk Chaldejczyków z Egipcyanami i t. d." W ten sposób wyraża się Michał Nicolas, streszczając uczucia szkoły racyonalistowskiej (*de. cyt.* str. 350). Przyznajemy, że przewidywaniu ludzkiemu zakreślamy granice bardziej ścisłe, aniżeli te, jakie mu tu naznaczono. Tak np. Ezechiasz ukazuje swe skarby wysłańcom króla Babilońskiego. Z tego powodu Izaiasz (XXXIX, 5—8) przepowiada mu, że te skarby porwane kiedyś będą do Babilonu, co nastąpiło w dwieście lat potem. Czyżby Izaiasz mógł te wypadki przewidzieć światłem rozumu naturalnego? Tak twierdzi Michał Nicolas. Naszem zaś zdaniem, trudniej się zgodzić na takie przewidywanie ludzkie, aniżeli na samo proroctwo i cuda. Boć przyznać trzeba, że wzrok nasz tak niedaleko sięga w przyszłość, że nawet w chwili, kiedy dziecię w naszych oczach na świat przychodzi, nie jesteśmy w stanie orzec, co się z niem stanie: czy życie jego będzie długie czy krotkie, spokojne czy niespokojne, szczęśliwe czy cierpienia pełne, szacunku czy pogardy godne; a tu racyonaliści mówią, że prorocy w naturalny sposób przewidzieli odwrót Rabsacesa, zanim się zdarzył, i upadek Jerozolimy na dwieście lat przed tem, zanim nastąpił.

wypowiadano je w jakimś celu stronniczym, na korzyść pewnych osób, pewnych miast lub stronnictw, by schlebiać próżności ich lub namiętności. Bywały tak ciemne i dwuznaczne, że jakikolwiek byłby obrót rzeczy, można było prawie zawsze udowodnić spełnienie się przepowiedni. Nie my to mówimy, lecz Cicero w swej książce *de Divinat.* II, 56 [1]), który przytem dodaje, że często bardzo przepowiednie te się nie sprawdzają. Wówczas nawet, gdy przepowiednia się nie sprawdzała, wróżbiarze nie mieli się czego obawiać. Dodajmy przytem, że wróżbici i sybille, gdy wydawały wyrocznie, nie panowały nad sobą; bywały jak gdyby wyszłe ze siebie; opanowywało je szaleństwo pomieszane z wściekłością i rzucało niemi, jak gdyby jakaś ukryta siła je popychała i przymuszała [2]).

Takie więc były wyrocznie pogańskie; nic podobnego zaś niema w przepowiedniach biblijnych. Są one liczne bardzo i z sobą razem ściśle powiązane; tak się wzajem wspierają, że jedna dowodzi prawdziwości drugiej. Wszystkie proroctwa dotyczą dziejów Izraela i ludów z nim łączność jakąkolwiek mających; wszystkie zwracają się ku przyjściu Messyasza, które-to przyjście przepowiadają różne okoliczności, tak, iż przepowiadając rzeczy różnorodne, w niczem się sobie nie sprzeciwiają, lecz zgadzają się wzajemnie, uzupełniają się i w swej całości tworzą uprzednią historyę narodzenia, życia i śmierci Zbawiciela [3]). Za przedmiot swój mają nie wypadki jakieś blizkie, lecz wydarzenia już przez samo oddalenie swe uchylające się od wszelkiego przewidywania ludzkiego. Takiemi są np. wszystkie przepowiednie messyaniczne, takiemi są jeszcze przepowiednie Izaiasza o zburzeniu Jerozolimy i świątyni, o niewoli Babilońskiej, o zdobyciu Babilonu przez Cyrusa i o powrocie żydów z wygnania. Jakimże sposobem na dwieście lat naprzód mógł Izaiasz przewidzieć te wydarzenia i po imieniu nazwać Cyrusa? Prawda, że aby się wybawić z kłopotu krytyka racyonalistowska wynalazła niejakiego Izaiasza II, aż do jej czasów nikomu nieznanego. Ale dotychczas jeszcze nie umiała krytyka wyprowadzić pochodzenia tego Izaiasza II, i słusznie można się lękać dla krytyki tej, że go nigdy wyprowadzić nie zdoła, pisarze bowiem katoliccy, a świeżo jeszcze Le Hir, Vigouroux i Trochon

---

[1]) W miejscu tem Cycero tak przemawia do wyroczni w Delfach: „Tuis oraculis Chrysippus totum volumen implevit, partim falsis, ut ego opinor, partim casu veris, ut fit in omni oratione saepissime, partim flexiloquis et obscuris, ut interpres egeat interprete, et sors ipsa ad sortes referenda sit, partim ambiguis et quae ad dialecticam deferenda sint.“

Przytacza następnie wyrocznię, daną o Pyrrusie: „Aio te, Eacida, Romanos vincere posse.“

[2]) *Św. Jan Chryzostom.* Homil. in I Cor.

[3]) Gdyby jeden człowiek wydał przepowiednie o Jezusie Chrystusie co do czasu i sposobu przyjścia Jego i życia, i gdyby Chrystus przyszedł rzeczywiście zgodnie z temi proroctwami, byłaby to już siła nieskończona w tych przepowiedniach, ale tu jest daleko więcej jeszcze. Tu cały szereg ludzi w ciągu czterech tysięcy lat stale i nieodmiennie przepowiada to samo przyjście. Lud-to cały je przepowiada i przez przeciąg czterech tysięcy lat trwa, by razem oddać świadectwo nadziejom, jakie w przepowiedniach pokłada, a od których odwrócić się nie daje ani groźbami ani żadnemi prześladowaniami. Rzeczto szczególnej uwagi godna.“ (*Pascal*, Pensées XV, 2.

udowodnili, że zawsze był tylko jeden Izaiasz i że zarówno filologia jak historya na dwóch Izaiaszów zgodzić się nie mogą [1]).

Przepowiadali prorocy jednak i rzeczy blizkie; ale i w tym razie dodają oni jakieś szczegóły odrębne, których najzręczniejszy umysł przewidziećby nie mógł. Tak np. gdy król syryjski oblegał Samaryę i głodem morzył miasto, Elizeusz przepowiedział, że ono nazajutrz uwolnione zostanie. Może kto powie, że prorok mógł to przewidzieć; niech i tak będzie, ale nic nie wskazywało na tak rychłe uwolnienie miasta, a sam prorok dodaje: „*O tym czasie iutro będzie korzec białej mąki za ieden stater, a dwa korce ięczmienia za ieden stater w bramie Samaryskiey.*“ (IV *Król.* VII, 1). A gdy jeden z wodzów okazał pewien uśmiech niedowierzania, prorok dodał: „*Uyrzysz oczyma twymi, ale z tego ieść nie będziesz.*“ Różne te okoliczności dosłownie się spełniły. A któż będzie śmiał utrzymywać, że prorok je mógł przewidzieć? Może kto powie, że trafem jakimś wszystko to się spełniło, że prorok tak samo to wywróżył, jak wróżyli wróżbici pogańscy, a rozmaite okoliczności, tak dokładnie opisane, spełniły się przypadkowo. Ale w takim razie z tą samą logiką możnaby powiedzieć, że i *Zdjęcie z krzyża* Rubensa i *Madonna* Murilla i inne arcydzieła stały się przypadkowo. Dawno już na ten sofizmat odpowiedział Cicero, jakkolwiek poganin: „Barwy przypadkowo rzucone na płótno mogą naszkicować rysy jakiejś figury, czy sądzicie dlatego, że piękna Wenus Coon'a jest również dziełem przypadku? Jeśli wieprz ryjem skreśli na ziemi literę A, to czyż dlatego będzie można twierdzić, że będzie on mógł w ten sam sposób narysować całą *Andromachę* Enniusza?“ [2]).

Moglibyśmy zwiększyć liczbę takich przykładów. Fałszywy prorok Hananiasz zdziera łańcuch z szyi Jeremiasza, mówiąc: „*Tak złamię iarzmo Nabuchodonozora króla Babilońskiego po dwu lat z szyie wszech narodów.*“ Jeremiasz mu odpowiada: „*Tego roku umrzesz, boś mówił przeciw Panu.*“ I w siedm miesięcy potem Hananiasz umarł. (*Jerem.* XXVIII). Pierwszego roku Nabuchodonozora, króla Babilońskiego, Jeremiasz zapowiada, że niewola trwać będzie lat siedmdziesiąt. (*Jerem.* XXV. 2). I rzeczywiście, historya stwierdza to jego proroctwo. I czyż może kto rozsądnie myśleć, że to przypadek mu odsłonił i mającą nastąpić śmierć Hananiasza i czas trwania niewoli babilońskiej?

Następują inne odrębne cechy prawdziwych proroków. Prorocy hebreów nietylko nie przemawiali w celach samolubnych dla schlebiania namiętnościom i miłości własnej, ale owszem karcili występki, niesprawiedliwości a nadewszystko bałwochwalstwo królów i ludu. Przepowiadali im kary boże, jakie spotkać ich miały. Nic nie mogło powstrzymać odważnego słowa tych kaznodziei natchnionych, ani pogróżki, ani więzienie, ani śmierć nawet. Jeremiasz przepowiada w Jerozolimie całkowite jej zburzenie z powodu jej grzechów. Pochwytują go kapłani, żądając śmierci dla niego. Pomimo to Jeremiasz jeszcze silniej powtarza swe proroctwo i za to

---

[1]) Prw. *Le Hir.* Etudes bibliques, Paris, 1869, t. I, str. 85 nst; *Bacuez* i *Vigouroux*, Manuel biblique. Paris, 1881, t. II, 489 nst.; *Trochon*, Le Prophète Isaïe, Paris, 1878. Introd.

[2]) De Divinat. I, 14.

wtrącony zostaje do więzienia. Tak samo obchodzono się z różnymi prorokami [1]). Nadto prorocy hebrajscy w przepowiedniach swych nie okazywali owej złości, owego szaleństwa i towarzyszącego mu niepokoju, które cechowały przepowiednie pogańskie. Bez względu na to, czy nadprzyrodzone oświecenie ich zdarzało się na jawie, czy we śnie, czy w ekstazie, wypowiadali zawsze swe objawienia i widzenia bez trwogi, słowem jasnem, przekonywającem i potężnem, głosząc jednocześnie cnotę, cześć Boga prawdziwego i wyrzeczenie się bałwochwalstwa. Nie rządził nimi żaden wzgląd ludzki. Zarówno nie obawiali się prześladowania, jak nie szukali zaszczytów.

Najczęściej objawiał się Bóg prorokom przez oświecenie wewnętrzne. W tym razie nie tracili oni używania władz duchowych; nie zachodziła w nich wówczas żadna przemiana zewnętrzna, żadne zamieszanie, żadna zmiana w prawidłowem i normalnem działaniu ich rozumu i woli. „Prorokowali, powiada św. Jan Chryzostom [2]), z zupełną i całkowitą wolnością i rozumem.“ Mogli mówić lub milczeć; żaden przymus ich nie krępował; byli zawsze panami siebie. Dlatego-to Jonasz uciekał przed proroctwem, Ezechiel się opóźniał, a Jeremiasz stawiał trudności powołaniu. Bóg nie zadaje im gwałtu, lecz radzi, zachęca, niekiedy grozi, nie wprowadzając wszakże nigdy zamieszania do ich duszy. Własnością szatana jest mieszać, w szał wprawiać i zaciemniać umysł, jak znów własnością Boga jest oświecać i rozumnie o tem, co konieczne, pouczać. W ekstazie i w śnie proroczym prorok nie tracił użycia zmysłów, ale zachowywał je w porządku: nie zdarzało się nigdy jakieś mówienie od rzeczy, jakie cechowało wyrocznie pogańskie [3]). We wszystkich stanach swego ducha prorok miał zawsze świadomość tego, co prorokował, aczkolwiek nie zawsze rozumiał całą doniosłość swych proroctw.

Wreszcie dla lepszego utrwalenia boskiego posłannictwa proroków prawdziwych oraz nadprzyrodzonego ich światła, udzielił Bóg pewnych i niezawodnych znaków, w Piśmie świętem wspominanych, przy pomocy których można było napewno rozróżnić proroków prawdziwych od fałszywych, i to począwszy od czasów najpierwotniejszych, kiedy profetyzm, jak powiada Réville, był zaledwie „w stanie wykluwania się.“ Zaznaczyć bowiem trzeba, że począwszy od czasów Mojżesza, przez cały ciąg dziejów Izraela bywali obok proroków natchnionych prorocy kłamstwa i nieuczciwości, podający się za powołanych przez Boga i za tłómaczy woli Jego.

Pierwszym znakiem fałszywego proroka był oczywiście błąd w głoszeniu bałwochwalstwa. Nie może bowiem Pan Bóg okrywać błędu nadprzyrodzonym płaszczem proroctwa i czynić się poręczycielem kłamstwa. „*Jeśli powstanie w pośrodku ciebie prorok*, powia-

---

[1]) Św. Paweł, mówiąc o prorokach, powiada: „Qui per fidem vicerunt regna, obturaverunt ora leonum... Alii vero ludibria experti, insuper et vincula et carceres: lapidati sunt, tentati sunt, in occisione gladii mortui sunt.“ (*Hebr.* XII. 36—37).

[2]) Homil. in I Cor. n. 2.

[3]) Prw. S. Thom. Aqu. *Summ. theol.* 2-a 2-ae, qu. 173, a. 3.

da Pan do Izraela (*Deuter.* XIII. 1—5), *abo któryby mówił, że sen widział y opowiedziałby znak y cudo, a stałoby się tak iako powiedział y rzekłciby: Pódźmy a naśladujmy bogów obcych, których nieznasz, a służmy im: nie usłuchasz słów onego proroka abo widosna: ...a on prorok abo snów wymyślacz zabit będzie.*" Nieco dalej znów dodaje Pan: „*A prorok, któryby hardością zepsowany chciał mówić w imię moie, czegom mu ia nie przykazał, żeby mówił, abo imieniem cudzych bogów, zabit będzie. A ieśli taiemną myślą odpowiesz: Jako mogę rozumieć słowo, którego Pan nie mówił? ten znak będziesz miał: co w imię Pańskie prorok on przepowie, a nie stanie się: tego Pan nie mówił, ale z dumy umysłu swego prorok wymyślił.*" (*Deuter.* XVIII, 20—25). Tak więc niespełnienie się przepowiedni było drugim znakiem kłamliwego proroctwa. Zdaje się, jak gdyby Pan Bóg chciał odjąć wszelką wymówkę krytyce racyonalistowskiej. Ta nie chce przyjąć nic nadprzyrodzonego w proroctwie, a kłamliwego proroka określa w ten sposób: człowiek, który przepowiada to, czego mu Bóg nie powiedział."

Nie dosyć było dać cechy pewne kłamliwego proroctwa; trzeba było znaków, któreby pozwalały odróżniać prawdziwych proroków. I tych właśnie nie brak w Piśmie św. Naprzód nieposzlakowane życie proroków, ich cnoty, gorliwość w służeniu prawdziwemu Bogu wskazywały, że to nie byli oszuści. Wszelako, ponieważ fałszywi prorocy przez hypokryzyę mogli udawać pobożność i zwać się posłańcami Bożymi, choć nimi wcale nie byli, przeto dał Bóg inne znaki, pewne i nieomylne. A mianowicie okazywał Bóg posłannictwo proroków przez dar czynienia cudów. Mojżesz, Eliasz i Elizeusz są sławni z cudów. Cuda towarzyszyły proroctwom Izaiasza i Daniela. Często również jeden prorok potwierdzał proroctwo drugiego proroka. Tak naprzykład Jeremiasz potwierdza proroctwo Izaiasza [1]).

Częściej jeszcze prorok jakiś potwierdzał swe posłannictwo przez proroctwa, które spełniając się następnie, poręczały spełnienie się innych. I tak: Sennacheryb zagraża Jerozolimie. Drży o swe berło Ezechiasz tak, iż skarby swe oddaje dla ułagodzenia zwycięzcy. Nic to nie pomaga. Sennacheryb przeprowadza swe plany. Wódz jego Rabsaces oblega Jerozolimę. Ezechiasz i lud jego czuje się zgubionym. Izaiasz przychodzi do Ezechiasza w imię Boga i rzecze: „*To mówi Pan o królu assyryjskim: nie wnidzie do tego miasta ani tam wystrzeli strzały, ani go zaprzątnie tarcza ani usypie koło niego wału. Drogą, którą przyszedł, tąż się wróci, a do tego miasta nie wnidzie, mówi Pan.*" (Iz. XXXVIII, 33). Tejże nocy wyszedł anioł Pański i pobił sto ośmdziesiąt pięć tysięcy assyryjczyków, a gdy się żydzi rano przebudzili, ujrzeli wszędzie same tylko trupy bez życia. I Sennacheryb, król assyryjski, powrócił do Niniwy (Iz. XXXVII, 37, 38). O fakcie tym wspomina Biblia na wielu miejscach; jest on tak udowodniony i pewny, że racyonaliści nie próbują nawet go zaprzeczać. De Wette jednak czyni z niego mit, napisany po fakcie przez Izaiasza. Réville zdaje się przypuszczać samą autentyczność faktu, ale przeczy jego cudowności. „Najbardziej rozpowszechnione zdanie, powiada ten teolog z *Revue des Deux*

[1]) Prw. *Izaiasz.* XIII i nst. z *Jerem.*. XLVI i nst.

Mondes, twierdzi, że raptowny odwrót Sennacheryba spowodowała zaraza, gwałtownie w wojsku rozwinięta.“ Jednakże, naszem zdaniem, taka zaraza, która w ciągu jednej nocy zabiera sto ośmdziesiąt pięć tysięcy ludzi w armii, przedstawia z pewnością coś dziwnego i trudniej nam ją przypuścić, aniżeli sam cud nawet. Jeśli zaś kto chce absolutnie upatrywać w tym fakcie zarazę tylko, jak to pisze historyk Józef Flaviusz, to sądzimy, że zarazę tę mógł doskonale posłać anioł niszczyciel, a błyskawiczny charakter tej klęski, jak również niesłychana ilość jej ofiar dostatecznie dowodzi, że to nie była zaraza naturalna.

Michał Nicolas, racyonalista, nie zajmuje się cudem, lecz zaprzecza samego proroctwa. Jego zdaniem, Izaiasz bystrem okiem przewidział fakt klęski assyryjczyków, i pewien jest, że ani Ezechiasz ani żaden z ludzi rozumnych otoczenia królewskiego nie przypuszczał takiego obrotu sprawy. To też G. Rawlinson woli uważać ten wypadek za bajkę, opowiedzianą przez kapłana Sethona, a przekazaną przez Herodota, podług której to baśni Sethon miał jakoby z wysoka otrzymać obietnicę wielkiego zwycięstwa; lecz nocy następnej szczury zajęły pola assyryjskie w pobliżu Peluzy i do tego stopnia otoczyły wszystkie kołczany, łuki i rzemienie tarcz, że nieprzyjaciel ujrzał się nazajutrz w niemożności walczenia. Żeby coś podobnego przypuścić, odrzucić trzeba opowiadanie Izaiasza, powagę IV-tej Księgi Królewskiej, Księgi Ekklezyastyka, Machabeuszów i Józefa historyka. Przy takim sposobie sądzenia o rzeczach, niebawem nie zostałoby nic historycznego z całej historyi świętej. Trzeba zatem przyjąć opowiadanie biblijne takie jak jest razem z cudem i z proroctwem.

Jeremiasz i Daniel wypowiadali proroctwa, których bezpośrednie spełnienie się udowodniło boskość ich proroczego posłannictwa. U Daniela spełnienie się proroctwa jego było nawet tak widoczne i uderzające, że królowie babilońscy, jakkolwiek bałwochwalcy, wynieśli go do najwyższych godności. To też Jeremiasz zarzucał fałszywym prorokom, że proroctwa ich się nie spełniają. „Gdy prorok jakiś przepowie pokój, to po spełnieniu się jego słowa będzie można wiedzieć, czy jest-to prorok, którego Pan rzeczywiście posłał.“ Słowem, podług Biblii, fałszywym prorokiem jest ten, który się kłamliwie nazywa wysłańcem Bożym, który zmyśla sny i widzenia boże, jakich nie miał, który przepowiada przyszłość, jakiej nie zna, i wygłasza proroctwa, których z nieba nie otrzymał. I przeciwnie, prawdziwym prorokiem jest ten, który od Boga otrzymał posłannictwo prorokowania, który przez sny prorocze, widzenia i objawienia boskie poznał przyszłość i takową zwiastuje ludowi, okazując pewne znaki boskiego swego posłannictwa. — Z tego zatem trzeciego dowodu, tak samo jak z dwóch poprzednich, wynika, że podług Pisma św. prorokami Hebreów są ludzie wzbudzeni przez Boga i przez objawienia boskie nadprzyrodzonym sposobem oświeceni. Czynić zaś z nich prostych tylko kaznodziejów lub mówców publicznych i nic więcej, jest to dziwnie zapoznawać naukę tych samych ksiąg, na których się ktoś, podług swego zdania, opiera. Sądzimy, iż to, cośmy wyżej powiedzieli, wystarczy dla każdego nieuprzedzonego umysłu.

Niema konieczności kłaść wielkiego nacisku na prorockie posłannictwo proroków. Wszyscy prorocy byli posłani przez Boga, a większość ich opowiada na początku swych proroctw o sposobie, w jaki Bóg ich powołał i posłał. Izaiasz otrzymał posłannictwo w sławnem widzeniu; Jeremiasz powołany był do prorokowania od pierwszych chwil swego życia, Ezechiel nad brzegami rzeki Chobar, Amos w czasie paszenia trzody, Elizeusz, gdy pługiem obracał, tak samo też i inni. I to jest jeden więcej dowód przeciw racyonalistowskiemu pojmowaniu proroctwa. To też ze zdumieniem prawdziwem słyszy się Réville'a, gdy mówi, że „początkowo prorok jest zaledwie czemś więcej, niż wróżbita przepowiadający losy, człowiek umiejący naprzykład wskazać miejsca, gdzie się znajdują przedmioty zagubione“ [1]). I ten okres „wylęgania się“ proroctwa, jego zdaniem, trwa aż do Samuela. Wówczas dopiero „profetyzm jeszcze nieuporządkowany zaczyna się organizować.“

Ponieważ proroctwo jest jednym ze sprawdzianów prawdziwej religii, chciał przeto Pan Bóg, aby ono istniało od początków świata. Abraham, Izaak, Jakób, Mojżesz byli prorokami, i tak ich nazywa niekiedy Pismo św. Pozostawili jasne i dokładne przepowiednie o zajęciu ziemi Chananejskiej przez ich potomków, przepowiedzieli przyjście Messyasza i oznaczyli czas tego przyjścia. Abraham widział Go rodzącego się z rodu Izaaka, nie zaś z rodu Izmaela, i wszystkie narody widział w Nim błogosławione; Izaak witał Go w potomstwie Jakóba, nie zaś Ezawa; Jakób wskazał dokładnie czas, kiedy się z pokolenia Judy, czwartego syna jego, miał narodzić „ten, który miał być posłany.“ Mojżesz opisał Go jako cudotwórcę, proroka i prawodawcę. A tymczasem powiadają nam racyonaliści, że ci patryarchowie byli tylko „wróżbiarzami!“ Zaiste, sama tylko „krytyka“ chyba mogła się na to porównanie odważyć. I ona sama też tylko sądziła i sądzi, że „od czasów Samuela aż do niewoli, „profetyzm, codzień bardziej się oczyszczając, stawał się coraz mniej sztuką przepowiadania, coraz bardziej przekształcał się w religijne i moralne kaznodziejstwo, oparte na pewnej jakiejś ilości zasad stałych“ [2]). Dosyć czytać księgi prorockie, by się przekonać, że ów „profetyzm,“ jak go nazywają, nie tylko nie przekształca się w proste kaznodziejstwo, ale ustawicznie dąży do odsłaniania przyszłości. Nic też innego niema w Ezechielu, Danielu, Zacharyaszu, podczas gdy z przepowiedni proroków czasu Dawida i Salomona nic nas więcej nie doszło, prócz tego tylko, co znajduje się w natchnionych pismach obu tych wielkich królów.

Ale na pomoc racyonalistowskiej krytyce przychodzi szkoła Woltera kilkoma zasadami filozoficznemi i tak powiada: „Proroctwo jest niemożliwe. Oczywista rzecz bowiem, że nie można znać przyszłości, gdyż nie można wiedzieć tego, co nie istnieje“ [3]). Do tego dodają inni uwagę, że „gdyby proroctwo było możliwe, zniweczyłoby wolność ludzką, gdyż to co jest przepowiedziane musi koniecznie się spełnić.“

---

[1]) Revue des Deux Mondes, r. 1867, t. 69, str. 839.
[2]) *Ibid.*
[3]) *Voltaire.* Philosophie de l'histoire, v. XXXI. *Oracles.*

Na to odpowiadamy: Bóg jest wieczny; niemasz dlań ani przeszłości ani przyszłości. Wiedza Jego ogarnia wszystkie wypadki bez różnicy czasów. Wszystko co się stanie w przyszłości i wszystko co się stało w przeszłości, jest obecne wobec Jego wiecznej i nieskończonej wszechwiedzy. „Albowiem Pan, powiada Ekklezyastyk, umie wszystkę umiejętność y weyźrzał na znak wieku, oznaymuyąc rzeczy, które przeszły y które przyidź maią, szlaki taiemnie odkrywaiąc (Ekkl. XLII, 19). „Do przewidywania Bożego należy, powiada św. Hieronim [1]), poznawać wszystkie wypadki zanim się staną, gdyż dla Boga rzeczy przyszłe są już spełnione.“ Skoro zatem zna Bóg rzeczy przyszłe, skoro w wieczności swej widzi wolne i spełnić się mające czyny ludzkie jako obecne, przeto poznania ich może od siebie udzielić komu zechce. Jeśli przewidywanie Boże nie niweczy wolności ludzkiej, to również i udzielona prorokom znajomość tych rzeczy nie niweczy takowej. Dokładniej mówiąc, rzeczy i wypadki nie dla tego się dzieją, że są przepowiedziane, ale dla tego, że Bóg wie, iż się staną.

Zarzucają nam wreszcie niejasność proroctw, którą przyznaje sam św. Piotr, gdy przepowiednię prorocką przyrównywa do „świecy w ciemnem miejscu świecącej... ażby dzień oświtnął“ (II *Piotr* I. 19). Co do nas, to nie przeczymy tej niejasności i uznajemy, że wyjaśnianie proroctw jest rzeczą trudną. Ale stąd jeszcze nie można wnioskować, aby proroctw nie było.

Niejasność prorockich przepowiedni zależy od bardzo wielu przyczyn. Przedewszystkiem zaś od natury samego proroctwa: ponieważ proroctwa zapowiadają rzeczy przyszłe, przeto dopóki te rzeczy się nie urzeczywistnią, dopóty trudno wyrobić sobie o nich pojęcie dokładne. Zupełnie to tak, jak rysopis jakiejś osoby. Kto ma rysopis jej w ręku, nie może poznać osoby zanim ją zobaczy; ale skoro się ta osoba ukaże, rysopis natychmiast ułatwia jej poznanie, jak osoba ze swej strony ułatwia zrozumienie rysopisu.

Prócz tego prorocy — tak samo jak Bóg — widzą rzeczy przyszłe bez różnicy czasów. To też w jednem proroctwie łączą wypadki, które spełnić się mają w różnych czasach, a często prorocy ci przechodzą od wypadku do wypadku bez zaznaczania jakiegokolwiek przejścia. Uderzający tego przykład mamy w proroctwie, przytoczonem w XXIV rozdz. Ewangelii św. Mateusza, w którem Chrystus łączy w jedno przepowiednię o końcu świata i o zburzeniu Jerozolimy. „Widzenia prorocze, powiada znakomity egzegeta Glaire [2]), mają największe podobieństwo do perspektywy obrazów. Jak bowiem na obrazach nie wszystkie przedmioty są jednakowo jasno przedstawione: przedmioty bliższe widza przedstawione są w barwach żywszych i wyraźniejszych, dalsze zaś w barwach mniej wyraźnych i w końcu gubią się w oddali, tak samo w perspektywie prorockiej wypadki bliskie bywają zazwyczaj opisane jaśniej i dokładniej, inne zaś, przedstawione mniej jasno, gubią się, że tak powiem, w pomroce czasów. I jak w perspektywie obrazów przedmioty dalekie i blizkie rzeczywiście stykają się na płótnie, i wydają się oddzielone od siebie lekkim cieniem tylko, jaki sztuka malarza

[1]) In epist. ad Ephes. I. 1.
[2]) Introduction sur l'Ecriture sainte, t. III, str. 3.

zastosować umiała, tak w perspektywie proroków, gdzie niema sztucznego cienia, którymby można zaznaczyć odległość przedmiotów, wypadki dalekie i blizkie są jakby się wzajem ze sobą stykały."

Inną przyczyną niejasności proroctw jest nasza niewiedza. Wiele z tych rzeczy, które były znane za czasu proroków, dziś są nam nieznane; co przeto jasne było dla ludzi ówczesnych, dla nas jest niejasne. Nie znamy znaczenia mnóstwa przystosowań do miejsc, czasów, obyczajów, zwyczajów i wypadków ówczesnych. Wiele poetyckich przenośni, wziętych z przedmiotów natury, albo ze zwyczajów ludowych, przedstawia się nam niewyraźnie i w półcieniu, gdyż nie znamy dostatecznie ani języka, ani przedmiotów, od których prorocy wyrażenia swe zapożyczyli. Wiele już tych niejasności rozwiały i wiele jeszcze rozwiać będą mogły odkrycia archeologiczne, dokonane w Palestynie, jak również rozwój tego, co nazywają assyryologią i egiptologią, i wyjaśnić będą mogły wiele miejsc prorockich, dotychczas niezrozumiałych.

Na tem kończymy wywody nasze. Z tego, cośmy powiedzieli o prawdziwem znaczeniu i istocie proroctwa, łatwo zrozumieć, z jednej strony, że racyonalizm tylko przez zaprzeczenie autentyczności proroctw może odmawiać pewnym proroctwom cechy nadprzyrodzonej i prawdziwie prorockiej, a z drugiej strony, że autentyczność proroctw odrzucać może tylko przez bezwzględne ich nieprzyjmowanie, dowodząc *à priori*, że proroctwo wcale nie istnieje i istnieć nie może, — zdanie, którego udowodnić racyonalizm nie zdołał. Przeciw temu zdaniu stawiamy nasze dowody, gdy roztrząsamy w innych artykułach niniejszego *Słownika* proroctwa messyaniczne; mamy zatem wszelkie prawo powiedzieć: prawdziwe proroctwa istnieją, a zatem są możliwe. *(T. J. Lamy).*

X. W. S.

PROROCTWA *(Dar P'wa)* **W KOŚCIELE PIERWOTNYM.** — Chrystus Pan, zanim się rozłączył z umiłowanymi uczniami swymi, kilkakrotnie im przyobiecywał Ducha św., który wobec nich miał Go zastąpić, i być ich pocieszycielem, przewodnikiem i nauczycielem, „*Innego pocieszyciela dam wam, aby z wami mieszkał na wieki, Ducha prawdy, którego świat przyjąć nie może, bo go nie widzi, ani go zna.... Lecz gdy przyjdzie on Duch prawdy, nauczy was wszelkiej prawdy, bo nie sam od siebie mówić będzie, ale cokolwiek usłyszy mówić będzie, y co przyśdź ma oznaymi wam*," (Jan. XIV. 17; XVI. 13). W tych właśnie wyrazach zamyka się między innemi obietnica daru proroctwa, jaki Duch św. miał udzielić wiernym Kościoła apostolskiego.

W artykule niniejszym chcemy określić naturę tego daru i wyjaśnić zarzuty, z jego powodu stawiane wierze katolickiej przez nowożytną niewiarę.

Aby sobie wytworzyć prawdziwe pojęcie o darze proroctwa w Kościele chrześcijańskim, trzeba dar ten zbadać naprzód w Starym Testamencie. U żydów darem tym obdarzony człowiek nazywał się *Nabi* נָבִיא, albo także *Roeh* רֹאֶה i *Hozeh* חוֹזֶה.—Dwa te ostatnie wyrazy oznaczają *widzących*. Co zaś do znaczenia wyrazu *Nabi*, nie wszyscy się na jedno zgadzają, Geseniusz, a za nim wielu

racyonalistów wyprowadza rzeczownik *Nabi* od pierwiastku *Naba* נבע *wrzeć*. Podług tej etymologii, właściwą cechą proroka byłby rodzaj wrzenia entuzyastycznego, wynoszącego człowieka ponad niego samego i odbierającego mu świadomość własnych czynów. W takim razie proroków odnieśćby należało do rzędu fanatyków pełnych hallucynacyi, a wszelkie widzenia ich byłyby marzeniami pomieszanego umysłu. Na poparcie takiego mniemania przytaczają nawet racyonaliści *IV Księgę Królewską* (III. 15), gdzie prorok Elizeusz żąda, aby mu sprowadzono grającego na harfie, iżby mógł wyzyskać swój dar proroctwa. Muzyka, powiadają, była warunkiem koniecznym do pobudzenia nerwowej wrażliwości proroka i do wprowadzenia go w szał proroczy. Dziś powie kto może, że to był sposób wprowadzenia proroka w stan hypnotyczny. Katoliccy zaś egzegeci utrzymują powszechnie, że Elizeusz nie dla tego sprowadził harfiarza, aby ten wzbudził w nim uczucie prorocze, lecz aby przywrócił równowagę i spokój organizmowi jego, wzburzonemu świętą złością, jaką wywołała w nim obecność bałwochwalczego króla Izraelskiego. Jakkolwiek byłoby zresztą, wypadek ten jest w Piśmie św. najzupełniej odosobniony i nic z niego wnioskować nie można o profetyzmie w ogólności. Pismo św. jest przepełnione przykładami profetyzmu, wykonywanego w najgłębszem uciszeniu władz duchowych. Przypomnijmy sobie choćby owo spotkanie żony Jeroboama z prorokiem Abiasem. (III. Ks. Król. XIV, 2 — 13). — Wyraz *Nabi* nie ma nic wspólnego ze źródłosłowem *Naba*, (z końcówką *Aïn*). Odnosi się on raczej do arabskiego źródłosłowu *Nabaa*, mającego znaczenie *zwiastować*, a że bierna strona wyrazu *Nabi* uzupełnia znaczenie źródłosłowu, przeto wyraz *Nabi* będzie oznaczał człowieka, przemawiającego pod czyimś wpływem. W tem naprzykład znaczeniu Aaron jest *Nabi'm* Mojżesza *(Ks. Wyjść.* XII. 1*)*. W ściślejszem znaczeniu *Nabi* jest człowiekiem mówiącym i działającym pod wpływem Boga. Takim bez wątpienia był Saul, gdy, Duchem bożym nawiedzony, przyłączył się do rzeszy proroków i zaczął z nimi śpiewać pieśni na cześć Jehowy (I Sam. X. 10 — 13). Zacieśniając jeszcze bardziej to pojęcie, Nabi'm nazywają tego, kto w imię Boga zwiastuje ludziom rzeczy dla rozumu ludzkiego niedostępne. Wreszcie, w najściślejszem znaczeniu tego wyrazu *Nabi* jest-to człowiek, który przez objawienie boże poznaje i z najzupełniejszą pewnością przepowiada rzeczy przyszłe, dla naturalnego rozumu jego niedostępne. Wszystkie te określenia zawierają się do pewnego stopnia w tem określeniu proroka, jakie Bóg dał Izraelitom za pośrednictwem Mojżesza: „*Proroka im wzbudzę z pośrzód braciey ich, podobnego tobie, y włożę słowa moie w usta iego, y będzie mówił do nich wszystko, co mu przykażę.*“ *(Deuter.* — XVIII, 18*)*. Grecki wyraz προφήτης, którym Siedmdziesięciu zawsze tłómaczą hebrajski wyraz *Nabi*, etymologicznie odpowiada wyrażonemu powyżej znaczeniu najściślejszemu; w rzeczywistości zaś wyraz ten używa się we wszystkich tych znaczeniach, jakie posiada jego źródłosłów.

Po tem wyjaśnieniu łatwo zrozumieć, dla czego żydzi Janowi Chrzcicielowi dali nazwę proroka, człowiekowi z nieba posłanemu do głoszenia pokuty; — dla czego na widok cudów Jezusa wołali: *prorok wielki powstał między nami;* — dla czego ów ślepy od urodzenia nazwał prorokiem nieznanego sobie cudotwórcę, który go

uleczył. Dla ludzi tych Jezus był człowiekiem, działającym pod szczególnem natchnieniem bożem. Gdy Łukasz św. opowiada, że dwunastu Efezów przez św. Pawła ochrzczonych i bierzmowanych, zaczęło mówi językami i *prorokować* (Dz. Ap. XIX. 6), chce przez to powiedzieć, że ludzie ci zaczęli mówić różne rzeczy o Bogu pod szczególnem natchnieniem Ducha św., który na nich zstąpił.

A teraz przystąpmy do wyjaśnienia klassycznego pod tym względem miejsca w rozdziale XIV pierwszego listu do Koryntyan. Św. Paweł daje tu do zrozumienia, że przywiązuje nadzwyczajną wagę do daru proroctwa; stawia go mianowicie daleko wyżej, aniżeli dar języków: „Żądaycie duchownych, lecz więcey abyście prorokowali... bo kto prorokuje, mówi ludziom ku zbudowaniu, y napominaniu, y pocieszeniu.... kto prorokuie, kościół boży buduie. A chcę, abyście wszyscy mówili ięzykami, ale więcey abyście prorokowali. Albowiem większy iest co prorokuie, niż co ięzyki mówi.... A teraz, bracia, ieślibych przyszedł do was ięzykami mówiąc, cóż wam pomogę, ieśli wam nie będę mówił abo przez obiawienie, abo przez umieiętność, abo przez proroctwo, abo przez naukę?... Jeśliby się tedy zeszło wszystko zgromadzenie wiernych wespółek, a wszyscyby ięzyki mówili, a weszliby nieukowie abo niewierni, izali nie rzeką, że szaleiecie? Lecz ieśliby wszyscy prorokowali, a wszedłby który niewierny abo nieuczony, bywa przekonan od wszystkich, bywa osądzon od wszystkich; skrytości serca iego bywają obiawione, a tak upadłszy na oblicze, pokłoni się Bogu, opowiadaiąc, że Bóg w was iest prawdziwie. Gdy się schodzicie.... prorocy niech mówią dwa abo trzey, a inszy niechay rozsądzaią. A ieśliby inszemu siedzącemu było obiawiono, pierwszy niechay milczy. Bo możecie wszyscy po iednemu prorokować: aby się wszyscy uczyli y wszyscy napomnieni byli...; y duchowie proroków poddani są prorokom. Albowiem Bóg nie jest Bogiem rosterku, ale pokoiu.... A tak, bracia, żądaycie prorokować: a mówić ięzykami nie zabraniaycie. A wszystko niech się dzieie uczciwie y wedle porządku.“

Dar proroctwa, o którym tu mowa, nie jest darem przepowiadania przyszłości. Przedmiotem jego jest nauczanie i zbudowanie wiernych. Prorok przemawia na zgromadzeniu, naucza, zachęca, porusza serca niewiernych i nieuczonych, objawiając im to, co się na dnie duszy ich dzieje. Działanie tego daru jest spokojne i rozważne, gdyż duchy proroków są im poddane i uległe; korzystają ze swego daru wtedy, gdy to za właściwe uważają, nigdy zaś nie dają się porwać nad zakreśloną im miarę właściwą. Według tych rysów, dar proroctwa był-to dar mówienia pod natchnieniem Bożem rzeczy nadprzyrodzonych, dotyczących wiary i obyczajów. *Proroctwo* jest samą tylko mową natchnioną, tem się różniącą od *objawienia*, że to ostatnie jest okazaniem rzeczy ukrytej, udzielonem prorokowi przez Ducha św. *Umiejętność* i *nauka*, o których wspomina apostoł, i które od *proroctwa* odróżnia, pozostawiały większą swobodę działaniu ludzkiemu w prorokowaniu, w badaniu i wyjawianiu tajemnic wiary.

W Nowym Testamencie znajdujemy bardzo niewiele przykładów daru proroctwa, pojmowanego jako znajomość i przepowiadanie przyszłych wydarzeń ukrytych. Widzimy Agabusa, który przepowiada głód *(Dz. Ap.* XI, 18*)* i uwięzienie św. Pawła *(Dz. Ap.*

XXI. 10 — 11); widzimy samego św. Pawła, zapewniającego towarzyszów swoich o zachowaniu im życia (*Dz. Ap.* XXVII, 22 — 25), prorokującego o nawróceniu się żydów (*Rzym*, XI, 25 — 26), o zaślepieniu czarnoksiężnika Bar-Jezusa (*Dz. Ap.* XIII, 11); widzimy św. Piotra przepowiadającego ostateczne spłonięcie świata w ogniu przez Boga zesłanym. (II *Piotr.*, III. 10), i t. d.

Dar proroctwa, udzielony dla ogólnego dobra Kościoła, nie czynił z konieczności lepszymi tych, co go posiadali. Niekiedy nawet bywał własnością ludzi złych, jak np. Balaam i Kaifasz arcykapłan. Zazwyczaj jednak prorocy byli mężami, odznaczającymi się prawdziwą świątobliwością życia. Zresztą bywali-to ludzie należący do wszelkich stanów społecznych. Prorok Dawid był królem, Izaiasz pochodził z rodu królewskiego, Amos był pasterzem owiec, Jeremiasz i Ezechiel—kapłanami, i t. d. Znamy też i prorokinie—kobiety, jak Debora, Marya siostra Mojżeszowa i t. p. Dar proroctwa otrzymywali niekiedy uczniowie, zwani *synami proroków*, którzy się pod nadzorem proroków, swych nauczycieli, ćwiczyli w życiu doskonałem i pomagali im w śpiewaniu pieśni na cześć Jehowy. Nie wszyscy z nich jednak otrzymywali dar proroctwa.

W rozmaity sposób udzielał się Bóg prorokom Starego Testamentu. Sam tylko Mojżesz miał przywilej rozmawiania bezpośrednio z Bogiem. Inni zaś otrzymywali rozkazy z nieba we śnie lub w widzeniach „Jeśli kto będzie między wami Prorok pański, mówi Pan do Aarona i Maryi, w widzeniu ukaże mu się, abo przez sen będę mówił do niego. Ale nie taki sługa moy Moyżesz, który we wszystkim domu moim nawiernieyszy iest: abowiem usty do ust mówię iemu, y iawnie a nie przez zasłony y figury Pana widzi.“ (Liczb. XII, 5). Niekiedy widzenia ukazywały się prorokowi w stanie jego czuwania, na jawie, niekiedy zaś podczas zachwytu i ekstasy. W tym wypadku znajdował się św. Piotr (*Dz. Ap.* X. 10) i św. Paweł, gdy był porwany aż do trzeciego nieba (II *Korynt.* XII. 2). Jakikolwiek zresztą był sposób przemawiania bożego do proroków, zawsze działał Bóg na nich w ten sposób, że dawał im pewność, iż rzeczy, które się w nich działy, pochodziły od Niego.

Mowa proroków pozostaje w ścisłym związku ze sposobem objawień, jakie ci prorocy otrzymywali z nieba. Słowa ich prawie zawsze są obrazowe; posługują się ciągle wyrażeniami figurycznemi. Wydarzenia przedstawiają się im często bez dokładnego rozróżnienia czasu i przestrzeni, skutkiem czego proroctwa bywają często jakoby obrazy bez perspektywy; rzeczy przyszłe ukazują się im niekiedy pod barwami wypadków współczesnych tym prorokom, i t. d. Dlatego to właśnie tak trudno pochwycić dokładne znaczenie proroctw, i każdej rzeczy wyznaczyć właściwe miejsce, jakie jej przypada w porządku miejsc i czasów.

Prorocy najczęściej wypowiadają swe myśli słowami, ale niekiedy prorokują także czynami symbolicznymi. Ezechiel otrzymał rozkaz zjedzenia ukazanej mu księgi, przygotowania kotła (*Ezech.* II. 8; XXIV, 3, 12). Jeremiaszowi kazano z nieba sporządzić sobie pas, ukryć go na brzegach Eufratu i ponownie go wziąść, gdy był cały przegniły (*Jerem.* XIII, 1 — 9). Innym razem kazano mu dla wszystkich królów ziemi przynieść kielich gniewu Jehowy. (*Jerem.* XXV, 15—29). Prawdopodobnie prorok wykonywał te czynności

nie w rzeczywistem życiu zewnętrznem, lecz w samem widzeniu lub śnie proroczym.

Te prorocze czynności jak również pewne surowe i na wschodni sposób ułożone wyrażenia były niegdyś przedmiotem pośmiewiska i sarkazmów ze strony Woltera i jego zwolenników. Można też do tych bezbożników zastosować te słowa Pisma św,: „Wszystko czyste czystym, lecz pokalanym y niewiernym niemasz nic czystego, ale pokalane są ich y umysł y sumienie.“ (*Tyt.* I, 15). Ktokolwiek rozważa dar proroctwa w jego całości, temu przedstawia się ono jako instytucya wspaniała i najzupełniej godna majestatu i świętości Boga. Jeśli zaś niekiedy w zastosowaniu tego daru proroctwa dostrzegamy jakieś szczegóły, które na pierwsze wejrzenie wydają się nam dziwnymi, dowolnymi i bez żadnego poważnego celu spełnianymi, to trzeba przedewszystkiem uwzględnić naszą nieznajomość okoliczności, jakie towarzyszyły tym przepowiedniom, a następnie także nie trzeba zapominać, że nasze upodobania i obyczaje w wielu bardzo rzeczach różnią się od obyczajów i upodobań narodów wschodnich, zwłaszcza w owych czasach odległych, kiedy się okazywał dar prorokowania.

W przekonaniu racyonalistów, profetyzm zarówno Starego jak Nowego Testamentu jest najzwyklejszą instytucyą ludzką, w której pierwiastek nadprzyrodzony nie ma najmniejszego udziału. Prorocy mieli to być ludzie płomiennej wyobraźni, którzy bóstwu przypisywali wytwory ich własnego podnieconego umysłu. Nawykli do teoretycznego zgłębiania rozmaitych wydarzeń, nabierali wielkiej zręczności w swych przypuszczeniach i wnioskach, i tym sposobem udawało się im niekiedy przepowiadać przyszłe wypadki, których pospólstwo przewidzieć nie mogło. Uchodzili przeto za ludzi, otrzymujących objawienia w przedmiocie rzeczy przyszłych. Często nawet pragnienia swe własne brali za rzeczywistość; stąd pochodzą owe mniemane proroctwa messyaniczne, które są tylko poetycznym wyrazem marzeń o wielkości, jakiej dla narodu swego pragnęli prorocy.

Żeby wywrócić cały ten system tłómaczenia proroctw, dosyć ukazać w Biblii na przepowiednie rzeczy przyszłych, których z pewnością prorocy nie znali, a które co do joty usprawiedliwiły późniejsze wypadki. Podobnych proroctw mnóstwo okazać-byśmy mogli. Zwrócimy tylko uwagę na niektóre. Natan prorok przepowiada królowi Dawidowi bliską śmierć jego dziecka, jakie miał z Betsabei; dziecko rzeczywiście zachorowywa i po siedmiu dniach umiera (II Sam. XII. 14—16). Prorok Gad przepowiada temuż królowi Dawidowi pomór, który trwać będzie przez dni trzy,—i przepowiednia dosłownie się sprawdza. (II Sam. XII. 14—15). Elizeusz, zamknięty w oblężonej Samaryi, przeciw wszelkiemu prawdopodobieństwu przepowiada, że nazajutrz lud zgłodniały będzie miał obfitość chleba, a gdy jeden z dowódców naśmiewa się z niego, dodaje prorok. „*Uyrzysz oczyma twemi, ale z tego ieść nie będziesz.*“ Nocy następnej oblegający miasto nieprzyjaciel ucieka, pozostawiając na miejscu cały obóz przepełniony żywnością; z chciwością rzucają się nań Izraelici, a dowódca, pełniący straż u wejścia do obozu, zostaje zabity i zmiażdżony przez tłumy (IV Król. VII. 1—20).—Jezus, przechodząc koło drzewa figowego, przeklina je, mówiąc: „Niechay

się nigdy z ciebie owoc nie rodzi na wieki.“ Nazajutrz apostołowie stwierdzają, że drzewo uschło z korzeniami. (Mat. XXI, 19—20; Mar. XI. 20). Św. Paweł przepowiada czarnoksiężnikowi Barjezusowi, że oślepnie, i ten w jednej chwili wzrok traci. (*Dz. Ap.* XIII. 11). Św. Piotr oświadcza Safirze, żonie Ananiasza, że śmiercią ukarana zostanie; i ta natychmiast u stóp jego pada martwa. (*Dz. Ap.* V. 9—10).—Pomijamy tu przedmiotową rzeczywistość i wypełnienie się proroctw messyanicznych; na innem miejscu mówimy o tem obszernie i szczegółowo (ob. art.) *Proroctwa messyaniczne*, *Jakób*, *Daniel*, *Izaiasz*. *Aggeusz*, *Malachiasz*, *Micheasz*, *Męka*, *Zacharyasz*.

Z tego wszystkiego, cośmy powiedzieli wynika, że dar proroctwa taki, jaki nam przedstawiają księgi święte, jest cudownym przywilejem przez Ducha św. udzielonym, naprzód ludowi hebrajskiemu, a następnie całemu Kościołowi Chrystusowemu; że dar ten przyczynił się znacznie do okazania nadprzyrodzonej opatrzności Boga nad wiernymi i do ułatwienia im poznania prawd zbawiennych i praktyki cnót chrześcijańskich.

Czytaj w tym przedmiocie: *Smith.* Dictionary of the Bible *artykuł* Prophet. *Rutckere.* Der erste Brief an die Korinther, r. XIV i II Beilage.— *Vigouroux.* Manuel Biblique, t. II Introd. gen. aux livres prophetiques. — *Reinke.* Die messianischen Weissagungen. Wstęp.

(J. Corluy).
X. W. S.

PROTESTANTYZM *(Mniemana wyższość ludów protestanckich).* Wyznawanie wiary prawdziwej musi zapewniać państwu duchową i materyalną pomyślność, gdyż sprowadza błogosławieństwa boże i cnotliwymi czyni obywateli. Tej prawdy zdrowy rozum wymaga, i często ją wygłaszają papieże. Tymczasem rozmaici pisarze z obozu liberalnego przy porównywaniu ludów Europy wysławiają mniemaną wyższość tych ludów, co wyznają protestantyzm, nad tymi, które wyznają katolicyzm. By zaś siebie samych i czytelników o prawdzie swej teoryi przekonać, pisarze ci stawiają po jednej stronie Prusy, Anglię, Amerykę, po drugiej zaś Francyę, Austryę, Hiszpanię; tu wskazują na militarną niemoc, na niestałość rządu, na pogwałcenie zasadniczych praw chrześcijańskiej moralności, tam zaś, przeciwnie, widzą wojskową potęgę, stałość instytucyi rządowych, i poszanowanie prawa ewangelicznego. Z porównania zaś tego wyprowadzają wniosek, że prawdziwa religia chrześcijańska nie znajduje się w katolicyzmie, lecz w religiach po za Kościołem rzymskim stojących, „po owocach ich bowiem poznacie je,“ rozumują liberałowie. — Zachodzi tedy pytanie, co wart ten zarzut, tak bardzo dziś rozpowszechniony? Musimy go zbadać szczegółowo, zaznaczywszy naprzód pewne uwagi ogólne.

1-o. Rzecz pewna, że Bóg wynagradza ludy, prawu Jego posłuszne, i że wyznawanie wiary prawdziwej jest jednym z przykazań, jakie im stawia, ale ostatnie to przykazanie samo jedno nie wystarcza na to, aby lud jakiś uczynić godnym błogosławieństwa Opatrzności bożej. Nadto, i to rzecz zasadnicza, nie wiemy w jaki sposób, jakiemi dobrodziejstwami wynagradza Bóg narody za posłuszeństwo Jego prawom; sposób postępowania Pana Boga z nami jest otoczony nieprzejrzaną tajemniczością; by się o tem przekonać,

dosyć spojrzeć na dzieje chrześcijańskiego świata. Są tam narody jakoby jakie patryarchalne rodziny, wśród których dosyć często jednak widzimy, że rodziny cnotliwe upadają lub giną, podczas gdy inne, których nieuczciwość na świat cały znana, istnieją i obfitują w pomyślność. Tajemnicy takiego postępowania Opatrzności boskiej w tych rzeczach najzupełniej zrozumieć nie możemy, z wyjątkiem chyba losu ludu żydowskiego pod panowaniem prawa mojżeszowego. Przypuszczeniem jest tylko i czczą hypotezą dopatrywanie Opatrznościowej nagrody za ten lub ów czyn sprawiedliwy w doczesnej pomyślności rodu. Daleko bardziej też nie wolno sądzić, że pomyślność ta jest nagrodą za wyznawanie tej lub owej religii, zwłaszcza gdy się nie wie, czy ta religia jest prawdziwą lub nie.

2-o. Pewną jest rzeczą, że wyznawanie religii prawdziwej przyczynia się do pomyślności narodów przez umoralnianie i uzacnianie obywateli kruju. Religia jednak może być tu tylko częściową przyczyną pomyślności i sama przez się nie wystarcza do zapewnienia pomyślności ludu i może być unicestwiona przez przyczyny daleko silniejsze, działające w kierunku przeciwnym. Wszak to rzecz oczywista, że doczesna pomyślność jakiegoś danego narodu po większej części zależy od bogactwa ziemi, od geograficznego położenia kraju, od jego klimatu, od siły ludów z narodem tym współzawodniczących, od szczęśliwego wyniku wojen, od doskonałości formy rządu, od przyrodzonej siły oraz od ilości mieszkańców kraju, od przeszłości jego i od innych bardzo wielu przyczyn. Zdarzyć się przeto może, iż naród jakiś wyznaje religię prawdziwą, a jednak w walce o byt ulega drugiemu, podczas gdy inny naród, błędną religię wyznający, ale strzegący zasad moralności naturalnej i części zasad chrześcijańskich, dochodzi do wielkiej doczesnej pomyślności. Słowem, wyznawanie wiary prawdziwej przyczynia się do pomyślności narodów, ale pomyślność ta zależy także od mnóstwa innych przyczyn, tak iż może ona istnieć tam, gdzie niema wiary prawdziwej i przeciwnie, nie istnieć tam, gdzie wiara prawdziwa rozwija się i kwitnie.

Dalsza część zarzutu wymaga jeszcze większych zastrzeżeń. Zastrzeżenia te mają się odnosić do dwóch punktów, a mianowicie: do religii narodów, zwanych katolickimi, i do pomyślności narodów innych. 1-o Przedewszystkiem trzeba zauważyć, że co do Francyi, religia katolicka już od stu lat przeszło nie ma znaczenia religii państwowej; na mocy prawa państwowego została ona zrównana ze wszystkimi innymi przez państwo uznanymi kultami religijnymi. Powtóre, przepisy religii katolickiej bywają pogwałcone, nauka jej pogardzana lub zwalczana przez wielką część obywateli państwa francuskiego, a działalność duchowieństwa katolickiego najczęściej bywa krępowana; to też Francya pod względem religijnym jest podzielona na dwa wrogie sobie i nieprzejednane stronnictwa, na katolików i niewierzących czyli wolnodumców, i wywiera przeto na świat cały niemal wpływ dwojaki, jeden chrześcijański i katolicki, drugi rawolucyjny. Nierozumne jest przeto uważanie położenia Francyi od lat stu za wynik społecznego wpływu religii katolickiej, do której z imienia należy olbrzymia większość synów Francyi. Cośmy powiedzieli o Francyi, toż samo powiedzieć możemy tem słuszniej

o Włoszech, Austryi, Hiszpanii, Portugalii. Dowodem tego jest nieprzerwany prawie szereg skarg i protestów, jakie Stolica Apostolska bezustannie stawiała przeciw rządom tych krajów, przeciw prawom ich i niegodziwemu postępowaniu względem Kościoła. Niczego zatem nie dowodzi przeciw katolicyzmowi gorszy stan obecny tych krajów, jeśli on w rzeczywistości istnieje; i owszem, dowodzi przeciwnie, jak mądre były przestrogi Kościoła, które to obniżenie się pomyślności przepowiadały.

3-o. Żeby sprawiedliwie osądzić wyższość lub niższość dwóch jakichś narodów, trzeba rozważyć całość ich historyi, nie zaś tego lub owego jej okresu. Jakoż historya Francyi, Hiszpanii i Austryi od czasów pseudo-reformacyi w niczem nie ustępuje historyi Anglii, Prus i innych niekatolickich krajów, czy to pod względem sławy oręża, czy pod względem pokoju wewnętrznego, czy wreszcie pod względem moralności. Pod tym ostatnim względem narody katolickie wydały znakomitych świętych, z którymi nic w porównanie iść nie może u narodów protestanckich. Co zaś do cnót naturalnych i chrześcijańskich w massie narodu, to kraje katolickie mogą w dzisiejszej nawet epoce czasu równać się ze wszystkimi nie wiem już jakimi narodami, i to bez żadnego dla siebie uszczerbku, tylko z największą korzyścią i chwałą. A i to zauważyć trzeba, że narody, tak samo jak rodziny i jednostki, miewają okresy swego wzrostu i upadku; że większość Europejskich narodów katolickich ma długą przeszłość za sobą, i że niektóre z nich może przyszły do tego krytycznego punktu, w którym pewien przypływ krwi nowej okaże się koniecznym do zapoczątkowania nowego w nich historycznego zwrotu.

Te nasze uwagi powyższe dostatecznie, zdaje się, wykazują, że wniosek, z omawianego zarzutu wyprowadzany, nie ma najmniejszej podstawy. W rzeczywistości też z uwag powyższych wynikają następujące wnioski: 1-o Gdyby nawet narody, katolickimi zwane, prawdziwie i urzędownie wyznawały katolicyzm, i gdyby nawet ich niższość w stosunku do narodów protestanckich była niezaprzeczoną, to i wówczas jeszcze nie możnaby z tego wnioskować przeciw katolicyzmowi, gdyż niższość tę możnaby i powinnoby się tłómaczyć innemi przyczynami pewnemi i oczywistemi. 2-o W rzeczywistości zaś, od stu lat przeszło, narody katolickimi zwane, w prawach swych i obyczajach nie postępują podług zasad katolickich, w rządach tych narodów i w znacznej części jednostek katolicyzm prawie ustawicznie napotyka zaciętych przeciwników; skutkiem tego też względnej tych narodów niższości, gdyby nawet była takowa, żadną miarą przypisywaćby nie można katolicyzmowi. 3-o Wreszcie, skoro się zbliska bada ogół, życia narodów, to się tej rzekomej niższości katolickich ludów wcale nie widzi. Znika przeto tem samem stawiany im zarzut.

J. Chrz. Jaugey.
X. W. S.

PROTESTANTYZM. *(Mniemana tolerancya religijna P'ów).* — Nieraz słyszeć można hymny pochwalne, wygłaszane na cześć więcej lub mniej rzeczywistej tolerancyi religijnej protestantów, która ma jakoby przebijać w stosunkach państwa do mniejszości różnowierczych. Powiadają zwolennicy wolnodumstwa, że ponieważ nie-

gdyś nietolerancya religijna zakradła się do obyczajów i przeniknęła różne prawodawstwa europejskie, przeto udziałem tych, co jawnie odstępowali od wiary narodowej, musiało być z konieczności prześladowanie, często nawet krwawe. Skoro zaś protestantyzm w wielu miejscach zdołał wyrugować katolicyzm, wprowadził tam natychmiast swe zasady wolności myśli ludzkiej i swobody sumienia. Stąd znów zrodziły się nowożytne pojęcia tolerancyi i wolności wyznań.

Przypuszczam, że ci co wygłaszają takie zdanie o tolerancyi protestantyzmu, nie dosyć głęboko zbadali historyę mniemanej reformy protestanckiej i reformatorów, albo przynajmniej w swej ocenie znaczenia protestantyzmu dali się w błąd wprowadzić trudnym do wykorzenienia przesądom. Nowa herezya XVI w. nie tylko nie okazała się przychylną dla zasady wzajemnej tolerancyi, ale nie wahała się samej sobie przypisywać prawa odwoływania się do gwałtu przeciw „papistowskiemu bałwochwalstwu," albo nawet przeciw sektom, coraz nowym a coraz śmieszniejszym, przez swobodne badania wytwarzanym. Ciekawa byłaby-to praca taka geneza i rozwój idei tolerancyi; ale nie tu miejsce zastanawiać się nad zagadnieniem tak nadzwyczaj zawiłem: w artykule tym ograniczyć się musimy na udowodnieniu faktami bardzo pewnymi, że protestanci, wcale nie więcej aniżeli katolicy, przyznawali każdemu prawo głoszenia nauk błędnych.

Przedewszystkiem tedy sposób mówienia t. zw. reformatorów jest tak gwałtowny, że już sam przez się budzi wielką nieufność. Luter, podług wyrażenia teologa protestanckiego, Bullingera, „odsyłał do dyabła tych wszystkich, którzy mu się całkowicie nie oddawali" [1]); tenże teolog przewidywał, że ten zupełny brak umiarkowania Lutra w polemice mógł łatwo wywołać wzburzenie ludu i zrodzić nienawiść, kłótnie i zabójstwa. Przykładem takiej gwałtowności Lutra są choćby takie wyrażenia: papież — to „maciora dyabła," biskupi— to „małpy głupie," teologowie Lowańscy—to „brzuchate próżniaki," Sorbona — „synagoga szatana" i t. d. i t. d. Przyzna każdy, że człowiek ten — w słowach przynajmniej — nie odznaczał się tolerancyą (ob. art. *Papież i antychryst).*

A może bardziej umiarkowany był Kalwin? Wcale nie. Otwórzcie, proszę, książkę przezeń napisaną p. t. *Instructio adversus libertinos,* a znajdziecie w rozdz. IX następujące określenie ministra Quintin'a: „*Porcus ille*" (Ten wieprz). Z pierwszego rozdziału tegoż dzieła dowiadujemy się, że sekta libertynów w zbrodniczości i zwierzęcości przewyższyła wszystko, co się dotychczas w świecie ukazało *(scelerata longe magis belluina).* Co się zaś tyczy Michała Servet'a, to gdy się rozeszły wieści, że ma on przybyć do Genewy, by dalej prowadzić rozpoczętą walkę dogmatyczną z Kalwinem, ten ostatni oświadczył, że gdy Servet przybędzie, żyw z miasta nie wyjdzie *(Si veniret, modo valeat mea auctoritas, vivum exire nunquam patiar)* [2]).

Gdy książęta protestanccy zasięgali rady teologów reformowanych w przedmiocie tolerancyi, ci ostatni wyraźnie się oświadczyli przeciw samej zasadzie tolerancyi. Tak np. gdy Karol V-ty zażądał od księstw luterskich tolerancyi względem katolików, ele-

[1]) Janssen. Gesch. d. deutschen Volkes. t. II, str. wyd. 8.
[2]) List Kalwina do ministra Forel'a.

ktor saski zwrócił się do swych teologów, którzy odrzekli, że książęta powinni usunąć Msze katolickie [1]). Zdaniem Lutra, w obronie papistów żadne prawo nie przemawia, ani boskie, ani ludzkie [2]). Gdy w r. 1537 zebrali się książęta protestanccy w Schmalkaldzie, Karol Piąty za pośrednictwem delegata swego zaprotestował przeciwko ich postępowaniu. Wówczas książęta posłali cesarzowi wyjaśnienia, napisane przez Melanchtona, Bucera i innych teologów. W akcie tym powiedziano między innemi, że panujący jest odpowiedzialny za tolerowanie w granicach swego terytoryum zepsutej i błędnej czci bożej i że słusznie zagarniać może dobra klasztorne; zaś wolne miasta czynią bardzo dobrze, gdy wypędzają prześladowców czystej Ewangelii i zagarniają posiadłości kościelne. I rzeczywiście, jeden z artykułów wiary reformowanej orzeka, że proboszczowie i mnisi dzierżą dobra kościelne jako rozbójnicy i złodzieje (*Janssen*, t. II, str. 333). Z drugiej znów strony, gdyby panujący pozwalali mnichom odprawiać msze święte, stawaliby się uczestnikami ich nadużyć i ich bluźnierstw.

Na tym punkcie kalwini są tak samo otwarci jak lutrzy. Farel i Kalwin ułożyli dla Genewy swoje wyznanie wiary, gdzie czytamy następujące wyrazy: „Utrzymujemy skądinąd, że wszyscy zwodziciele, fałszywi prorocy, którzy, zarzucając czystość Ewangelii, skłaniają się do własnych wymysłów, jakichkolwiek używaliby tytułów pasterzy, żadną miarą nie powinni być cierpiani lub popierani, lecz raczej jako wilcy drapieżni powinni być wypędzani i z niczem odprawiani przez lud boży.“ Przywołany r. 1541 do Genewy, Kalwin nadaje miastu temu nową organizacyę kościelną. Małżeństwa mieszane były nietylko wzbronione, ale nawet unieważniane. Niechby zechcieli przeciwnicy nasi dobrej woli, którzy dobrodusznie podnoszą czyniony Kościołowi katolickiemu zarzut nietolerancyi, porównać to prawodawstwo z prawodawstwem Soboru Trydenckiego, i niechby osądzili, które z nich jest bardziej nietolerancyjne. Zresztą, bezwzględne wzbronienie małżeństw mieszanych wypływało logicznie z prawa bannicyi, wydanego przez Kalwina przeciw „papistom.“ Artykuł 63 znanych *Ordonnances écclésiastiques* orzekał jak następuje: „Żaden akt religii papistowskiej nie ma być spełniany, ani do spełnienia dopuszczany, czy to ubocznie i pod pokrywką, czy jawnie i wyraźnie, przez wzgląd na wielkich lub na maluczkich tego miasta lub skądinąd przybyłych, jakiegokolwiek ci byliby stanu i pochodzenia, ani w mieście samem, ani w ziemiach doń należących pod grozą ciężkich kar, w poprzedzającym edykcie naszym zawartych.“

Z osnowy przytoczonych dokumentów wynika, że główni reformatorowie XVI w., że sami twórcy protestantyzmn nie zgadzali się nigdy na zasadę wolności sumienia, i że w rozmaitych okolicznościach uroczyście zatwierdzali zwyczaj odwoływania się do pomocy władzy świeckiej przeciw swoim dyssydentom. Ale może stosowali oni swe teorye oględnie, może w praktyce stosowali do inowierców znakomite jakie ulgi i złagodnienia? Wcale nie! Zaraz to zobaczymy.

---

[1]) Janssen. Gesch. d. deutsch. Volkes. T. II, str. 189 i 190.
[2]) Loc. cit. str. 220.

Przenieśmy się na chwilę do Szwajcaryi, do początków tamtejszej rzekomej reformy. Reformator zurychski, Zwingliusz, prześladuje katolików Zurychu; każdy ksiądz, w odprawianiu Mszy świętej recydywista, bywa z miasta wyganiany; każda osoba, nosząca na sobie szkaplerz, podlega karze dziesięciu florenów, a co do obrazów i posągów świętych, to rozprawia się z nimi dziki iście wandalizm. Posągi złote i srebrne przetapiano, a pieniądz otrzymywany z tej zarówno subtelnej jak korzystnej operacyi, przelewano do skarbu państwa (*Janssen*, t. II, str. 86—89). Zresztą Oekolampadyusz nie robił sobie z tego skrupułów i za rzecz naturalną uważał zabór kościołów i klasztorów (*Janssen*, 89—92). W 1535 r. Berneńczycy posyłają do Genewy ministra Forel'a; ten, przybywszy do miasta, łupi kościoły, a popierany przez piędziesięciu zbrojnych, których Berno trzymało załogą w Genewie pod pozorem obrony miasta przeciw księciu Sabaudzkiemu, opanowywa miastem na rzecz swych kazań i swego kultu z zupełnem usunięciem kultu katolickiego. Rada Sześćdziesięciu konfiskuje kielichy kościelne, puszki od najśw. Sakramentu i monstrancye [1]). Kapłanów katolickich wypędzają z miasta, katolików uznają prawnie za niezdatnych do pełnienia służby państwowej i politycznej. (*Janssen*. 208—209). Reformatorzy wyrywają z ołtarzy kamienie z relikwiami świętemi i obracają je do celów świeckich. Z najcenniejszych i najpiękniejszych marmurów ołtarzowych zbudowano szafot do zabijania skazańców, a pierwszym skazańcem, który zginął na tej gilotynie, był ksiądz katolicki. Jednego z poważniejszych mieszczan, Girardina de la Rive, skazano na wygnanie za to, że kazał ochrzcić swego syna księdzu katolickiemu. W 1537 r. Wielka Rada wypędza z miasta dwóch cudzoziemskich anabaptystów i ich zwolenników, oraz zabrania im powrotu pod karą śmierci (*Janssen*. str. 232—250). Stronnictwo „libertynów“ trzymało ministrów w szachu. Kalwin uzyskał przyzwolenie Wielkiej Rady, aby całą ludność miasta zwoływano tuzinami celem składania przez nich przysięgi na nowo sporządzone wyznanie wiary. Ceremonia ta odbywała się dnia 29 Lipca 1537 r. w starożytnej katedrze św. Piotra. Wielu mieszkańców opierało się temu; na żądanie ministrów Wielka Rada wydała wyrok wygnania na tych opornych; wykonaniu wyroku stanęła na przeszkodzie jedynie ilość i wpływ tych ostatnich na ludność miejską. W dwa lata później wszystkie osoby, podejrzane o przywiązanie do dawnej swej wiary katolickiej musiały złożyć wyznanie wiary i powiedzieć wobec sądu, co myślały o Mszy św. (*Janssen*, str. 271).

Kalwin nie wzdrygał się przed żadnem okrucieństwem, by zgubić swych przeciwników. Gdy wywieszono przeciw niemu gwałtowne plakaty, posądzono o nie jednego z pierwszorzędnych libertynów, Jakóba Gruet'a; w papierach jego znaleziono list niekorzystny dla reformatora i kilka stron napisanych w duchu wolnomyślnym. Skutkiem tego poszukiwania stosowano do nieszczęśliwego torturę dwa razy dziennie w ciągu miesiąca, aby zmusić nią podsądnego do zwalenia całej winy na niejakiego Franciszka Favre, którego Kalwin chciał się pozbyć za wszelką cenę. Nieszczęśliwy Gruet błagał

[1]) *Magnin*. Histoire de l'etablissement de la reforme à Genève, Paris, 1844, str. 165—193.

na klęczkach swych sędziów albo raczej swych oprawców, aby go przez śmierć uwolnili od tortury, ale zaledwie po miesiącu uczyniono łaskawie zadość jego błaganiom. Napróżnoby szukać w dziejach okrzyczanej przez protestantów inkwizycyi przykładu podobnego okrucieństwa [1]).

Więcej znana jest sprawa Michała Servet'a. Michał Servet był lekarzem hiszpańskim, który dał się uwieść zasadzie wolności badań religijnych i na swój sposób tłómaczył Pismo św. Zawiązał korespondencyę z Kalwinem i przedstawił mu rozmaite trudności, z któremi połączył żywą krytykę dzieła genewskiego reformatora, *Institutions chrétiennes*. Ten znów ze swej strony wystarał się o książkę p. t. *Christianismi restitutio*, którą Servet potajemnie kazał drukować w Viennie w Delfinacie, i zaskarżył o nią zarówno drukarza jak Michała Servet'a. Obydwóch tych aresztowano, ale urzędnik, któremu Servet uleczył był córkę, ułatwił mu ucieczkę. Servet był tak nieroztropny, że wrócił do Genewy; wówczas pochwyciła go inkwizycya genewska i obchodziła się z nim tak barbarzyńsko, że tęsknić zaczął za więzieniem w Viennie. Sędziowie chcieli w ten sposób zastosować doń torturę, aby w niej umarł; jeden z radców jednak oparł się temu dzikiemu projektowi zabójstwa, i trybunał sądowy miał z nim postąpić w sposób mniej bezprawny. Ponieważ Servet przeczył wielu prawd chrześcijańskich, które Kalwin w swem wyznaniu wiary umieszczał, przeto reformator genewski zaczął wieść z nim spór o teksty Pisma św., które Servet przytaczał na poparcie swej herezyi. Servet pozostał niewzruszonym i za to żywcem spalony został. Kalwin był obecny przy egzekucyi, a ministrowie szwajcarsy na uroczystem zebraniu dali swe wyraźne przyzwolenie na przymusową śmierć Serveta.

Przy tej sposobności napisał Kalwin dziełko p. t. *Fidelis expositio errorum Michaelis Serveti et brevis eorum refutatio, ubi docetur, jure gladii coercendos esse haereticos*. Także i Teodor Beza wierny uczeń genewskiego reformatora i kontynuator jego reformacyjnego dzieła w Genewie ułożył traktat naukowy pod tyt. *De haereticis puniendis*. Wysokie uznanie, jakiego przy tej sposobności doznał Kalwin ze strony innych reformatorów, umacniało go w przekonaniu, że kara Michała Servet'a odpowiadała najzupełniej ich usposobieniu; Melanchton, Bullinger i Bucer gorąco winszowali władzom genewskim i Kalwinowi tej zbawiennej surowości, jaką zastosowali względem tego „bydlęcia“ [2]).

I czy myślicie, że to już wszystko? Niestety, ledwie rąbek odsłoniliśmy tej smutnej sprawy. Musimy tu przemilczeć dwieście pięć procesów kryminalnych z r. 1558, i dwieście dziewięć takichże procesów z r. 1559 wytoczonych przeciwko stronnictwu wolnomyślnemu; pominąć musimy niczem nieusprawiedliwione gwałty, do jakich uciekali się Berneńczycy, aby zaszczepić reformacyę w kantonie Vallis, zachowanie się Bazylejczyków względem katolików, uparty ostracyzm Stanów genewskich przeciw „papistom.“ „Wszelkie publiczne wyznawanie katolicyzmu karano śmiercią w Genewie, zanim jeszcze rozpoczęła to samo postępowanie rewolucya francuska,“ po-

[1]) *Galiffe*. Notices généalogiques sur les familles genevoises t. III, art. *Gruet*.
[2]) *Magnin*. Op. cit. str. 353—371.

wiada Magnin, (str. 369). Przytoczone wszakże fakta aż nadto wystarczają do nacechowania *tolerancyi* protestanckiej w Szwajcaryi. Po pierwszym pokoju Cappel'skim (1529 r.) rząd Berneński zwracał uwagę obywateli zurychskich, że do środków propagandy religijnej nie trzeba zaliczać halabardy.

Jak Szwajcarya tak samo i protestanckie Niemcy nie znały tolerancyi religijnej. W 1529 r. Rada miasta Strassburga, wówczas jeszcze niemieckiego, za wpływem reformatora Bucera, wzbroniła bywania na Mszy św. i przyjmowania Sakramentów św.; którzy się temu sprzeciwiali podlegali karze grzywien i więzienia. Z rozkazu tejże Rady w kawałki porąbano „bałwany," to znaczy krzyże i święte posągi kościelne *(Janssen*, t. II, str. 92 — 94). Ulrych, książę Würtemberski, oświadczył r. 1534, że poczytuje sobie za „obowiązek sumienia" konfiskatę majątków kościelnych; to też nie omieszkał ulżyć „swemu sumieniu" przez dopełnienie tego korzystnego dla siebie „obowiązku:" ministrowie protestanccy przez jedenaście lat nękali pozbawione Mszy św. i Sakramentów ubogie klarysski w Pfullingen, aby je tym sposobem przywieść do odstępstwa; próżno jednakże, bo wszystkie wytrwały w wierności zasadom katolickim, ale kościołek ich został zburzony, a jedenaście zakonnic pomarło bez sakramentów świętych *(Janssen.* t. II, str. 281—285).

Anabaptyści czyli nowochrzczeńcy, którzy w heretyckim ruchu XVI w. są przedstawicielami pojęć skrajnych, zakładają swe panowanie r. 1534 w Monastyrze w Westfalii. Tłuką oni posągi, burzą kościoły, a katolików wypędzają. Majątki prywatne obracają na wspólną własność wszystkich i uprawniają wielożeństwo. „Prorok" Jan z Leydy pojmuje szesnaście żon dla siebie; jedna z nich, epileptycznem szaleństwem nękana, żąda pozwolenia na opuszczenie miasta Monastyru; Jan publicznie ścina jej głowę. Cudzoziemiec pewien, udający się do Komunii św., ścięty został własną ręką proroka. Każdy, ktokolwiek występował przeciwko wspólności majątków i przeciw wielożeństwu, karany był śmiercią. Książęta zarówno duchowni jak świeccy, z wyjątkiem tylko Landgrafa Hesskiego, mieli być wytępieni *(Janssen.* str. 306—311).

Deputowani wolnych miast: Lubeki, Bremy, Hamburga, Lüneburga, Stralsundu, Rostocku i Wismaru złączyli się razem w r. 1535, by jak najsurowsze obmyślić środki przeciw nowochrzczeńcom. Prócz tego jednak w obwodzie tych miast żaden katolik nie miał być cierpiany *(Janssen.* str. 321). Widać przeto, że i miasta nie były bardziej tolerancyjne od protestanckich reformatorów i książąt. Sejm Augsburski zobowiązał się wobec Karola Piątego do nieprzedsiębrania żadnych środków przeciw swobodzie wiary i kultu katolickiego. Tymczasem w kilka lat potem, w 1537 r. rozkazał zaniechać kultu katolickiego, a wszystkich kapłanów katolickich poddał pod wyłączną zależność od władzy świeckiej. Którzyby się wyrokowi temu poddać nie chcieli, otrzymywali tydzień czasu na opuszczenie miasta i zabranie ze sobą swojej własności. Ktoby zaś przeciw edyktowi temu cokolwiek mówił, pisał lub działał, miał być surowo i niemiłosiernie karany *(Janssen.* str. 336, t. II). Podobnym też sposobem zostały sprotestantyzowane — w 1530 r. księstwo Saskie, a w 1540 elektorat Brandenburski *(Janssen*, t. II, str. 397—408). Sam Luter przed śmiercią pracował usilnie nad wypędzeniem

Żydów, którzy się zgodzić nie chcieli na przyjęcie chrztu świętego *(Janssen*, t. II, str. 549).

Po strasznej wojnie domowej, zakończonej zwycięstwem Karola V pod Mühlbergen, *Interim Augsburskie* z r. 1548 uświęciło zasadę wdawania się władzy świeckiej w sprawy kościelne: „Zamiast nieomylnego Kościoła sprawami kościelnemi rządziła władza świecka“ *(Janssen*, t. II, str. 621—633). Ale tu właśnie nadeszła chwila stanowcza: skoro na sejmie Augsburgskim (1555) Ferdynand, król Rzymski, zaprojektował, aby na przyszłość świeckie stany państwa przyznały swym poddanym wolność religijną i nie mieszały się już więcej w sprawy kościelne, wolne miasta protestanckie i protestanccy elektorowie na projekt cesarski przystać nie chciały. Miasta oświadczyły, że środek ten byłby przeciwny ich sumieniu i chwale Bożej. Zaś ze swej strony książęta protestanccy, którzy ze swych granic wypędzili byli wiernych katolików, żądali teraz od sejmu, aby państwa katolickie w granice swe przyjęły protestantów wyznania augsburskiego *(Janssen*, II, 732 nst.).

W 1556 r. Otton-Henryk, elektor palatynatu, wprowadza luteranizm do swego księstwa. Pomimo silnego oporu ludności, o jakiem mu donieśli posłowie elektoratu, każe zburzyć posągi i witryny kościelne, znosi klasztory, a majątki ich konfiskuje. Następca jego, Fryderyk III, z taką gwałtownością występuje przeciw katolikom, że teolog protestatcki, Hesshus, obawia się rokoszu ludu (1560 r.). Ministrowie protestanccy, którzy się nie zgodzili na formułę Melanchtona w przedmiocie Komunii św., zostali złożeni z godności. *(Janssen*, t. IV, 39—47).

Ten sam Fryderyk III w 1563 r. zwraca się całkowicie ku kalwinizmowi, a żarliwość jego w szerzeniu tej herezyi nie zna żadnych granic (str. 189—195). Zwrot ten nie sprzyjał luteranizmowi; to też stany Wyższego Palatynatu, popierane przez Ludwika, starszego syna elektora, w r. 1566 energicznie zaprotestowały przeciw postępowaniu tego księcia w przedmiocie religii. Elektor odpowiadał, że gdzie idzie o reformy konieczne i o zniesienie nadużyć, tam on nie chce się niczem krępować. Nie wolno było w niczem odstępować od urzędowej wiary tego księcia; Silwanus, predykant protestancki w Ladenburgu, za to, że wszczął herezyę aryańską, oddał głowę pod miecz katowski; dwaj jego wspólnicy, Neuser i Seidel, ucieczką ratowali się od takiejże kary *(Janssen*, IV, 329 — 347). Jednakże gdy tenże Ludwik zajął tron swego ojca, wprowadził nanowo luteranizm; ministrowie duchowni, którzy się wzbraniali odwołać publicznie w świątyniach dawne swe nauczanie z okresu kalwińskiego, bezzwłocznie bywali z kraju wywołani, jak również ludzie świeccy, nie chcący przyjąć luteranizmu *(Janssen*, IV, 476).

Jakkolwiek kalwini powtarzali teraz to, co mówili niegdyś lutrzy, że „Zmiany religijne odbierają wiarę ludowi,“ to jednak zmian tych wcale nie zaniechano; w 1583 r. Ludwik umiera, a następca jego Jan-Kazimierz ponownie wprowadza kalwinizm, a ministrów luterskich całemi setkami wypędza *(Janssen*, t. V, str. 60 — 63). Następca jego Fryderyk IV, tęż samą uprawia politykę i usiłuje gwałtem narzucić kalwinizm *(Janssen*, 132).

Wiatr religijny zwraca się w stronę kalwinizmu, a protestanci wyznania augsburskiego zaczynają na sobie doświadczać nieszczęść,

jakie sami spowodowali katolikom. Landgraf Hesski, Maurycy, wprowadza w ziemiach swoich r. 1604 kalwinizm, niszczy obrazy i wypędza predykantów luterskich (*Janssen*, V, 482—487). Ten piękny przykład naśladuje Jan Zygmunt, elektor Brandenburski, a sejmowi swemu tłómaczy, że pierwotne jego obietnice pozostaną na przyszłość bez żadnego znaczenia (*Janssen*, V, 494—498).

Nie chcemy tu wyprowadzać przed oczy łaskawych czytelników wszelkich okropności, jakie zohydziły wojnę Trzydziestoletnią, gdyż postanowiliśmy ograniczyć się w tej pracy do środków prawnych, jakimi się posługiwali reformatorzy i książęta protestanccy. Wojna, a zwłaszcza wojna domowa, nie może się obejść bez nadużyć i gwałtów, i niesprawiedliwością byłoby zasadom stron wojujących przypisywać nadużycia, których pobudki szukać należy raczej w chciwych i krwawych instynktach żołdactwa; ale niemniej zauważyć trzeba; że ta przerażająca wojna, która na długo do ruiny doprowadziła Niemcy, wybuchła wskutek brutalnej nietolerancyi protestantów, którzy z okien zamku praskiego na bruk wyrzucili posłów cesarskich. Wojnę tę oddawna przygotowywał elektor Palatynatu, który pragnął zniszczyć w Niemczech powagę i władzę katolickiego domu Austryackiego. Traktat Westfalski zawarował swobodę wyznań: katolickiego, luterskiego i kalwińskiego w rozmaitych prowincyach cesarstwa rzymskiego, i gwałtowność walk religijnych powoli się uciszyła. Pomimo to jednak nie trudno byłoby jeszcze wytoczyć wiele skarg przeciw protestantom, jak np. sprawę arcybiskupa Kolońskiego, Klemensa Drost-Vischeringa w 1837 r. i niedawny Kulturkampf, którego smutną widownią były sprusaczone Niemcy.

Wiadomo powszechnie, pod czyją protekcyą rozpoczęła się reformacya w Anglii. Henryk VIII, zniechęcony do swej prawej żony, Katarzyny Aragońskiej, chciał wyjednać u papieża zezwolenie na zawarcie nowego małżeństwa; papież, rozumie się, odmówił, a król angielski zemścił się zaprowadzeniem herezyi. W porozumieniu z parlamentem ustanowił prawa, które uznawały za heretyków i na stos skazywały tych, którzy się ściśle nie stosowali do wiary i kultu, przez króla świeżo wymyślonego i do praw państwowych wprowadzonego na mocy władzy, jaką mu nadawał tytuł najwyższego zwierzchnika Kościoła anglikańskiego [1]). Poprzednio jeszcze, skutkiem rzekomej uchwały rządu, zniesiono katolickie klasztory a dobra ich skonfiskowano [2]). Kardynał Fisher i kanclerz Tomasz Morus, którzy mieli odwagę oprzeć się samowoli króla, zginęli z ręki kata; Jan Houghton, przeor Kartuzów Londyńskich, żywcem porąbany został. Wspominam niektóre tylko przyklady, ale ilość egzekucyj doszła do olbrzymiej wysokości.

Elżbieta okazała się godną córą swego ojca; po bezskutecznem usiłowaniu Filipa II blokady wybrzeży angielskich, zrozpaczona królowa straciła wszelkie umiarkowanie; książe Norfolk został ścięty; każdy ksiądz, pochwycony na odprawianiu Mszy św., był

[1]) *Cobbett.* Lettres sur l'histoire de la réforme, lettre IV.

[2]) *Gasquet O. S. B.* Henry VIII and the english Monasteries. London, I t. in 8-o.

karany śmiercią. Nic to nie pomagało, że najgorliwsi katolicy składali dowody szczerych uczuć patryotycznych, chętnie chwytając za broń przeciw królowi Hiszpańskiemu; ale chciano ich jeszcze zmusić do odwiedzania świątyń anglikańskich. Wielu oparło się temu prawu, a nieposłuszeństwo swe opłacić musiało olbrzymiemi grzywnami. Jeśli dochody podsądnych nie wystarczały na ich spłacenie, rząd sprzedawać kazał ich majątki na pokrycie grzywien. Przestała też istnieć nietykalność katolickiego domu i rodziny; o każdej godzinie dnia i nocy wystawieni byli katolicy na brutalne napaści emisaryuszów herezyi, przetrząsających wszystkie kąty w poszukiwaniu przedmiotów kultu katolickiego lub kapłanów, których znaleźć się spodziewano w ukryciu. Wreszcie, ustanowiono odrębny trybunał sądowy, który miał czuwać nad przekonaniami ludzi, należących do wszystkich słojów społecznych, a winnych ścigać i nękać wszelkiemi karami, jakie za stosowne uważał, z wyjątkiem tylko kary śmierci [3]).

Szczególniej ścigano Jezuitów i z dziwnym nadmiarem okrucieństwa skazywano ich na śmierć. Bł. Edmundowi Campian'owi oprawca serce wyrwał z piersi za życia. Ale nikt nie przewyższał w nienawiści i okrucieństwie samej królowej Elżbiety, a spostrzeżono się dopiero wówczas, gdy Szkocka królowa, Marya Stuart, wstąpiła na szafot. To też nie można się zbytecznie dziwić, że rozpacz niektórych katolików przebrała wszelką miarę oporu, zakreśloną przez moralność chrześcijańską; katolicy angielscy, ufni w dojście do władzy Jakóba I, następcy Elżbiety, ujrzeli naraz, jak znów zacieśniły się nieznośne więzy, jakimi skuwało ich okrucieństwo heretyków. Niektórzy z katolików dali się porwać niegodziwemu uczuciu i postanowili porwać za broń po uprzedniem wysadzeniu w powietrze króla i parlamentu. „Bywają kary bardzo sprawiedliwe, powiada Józef de Maistre, których jednak twórcy są bardzo winni," a zdanie to doskonale streszcza w sobie sąd, jaki trzeba było wydać na *spisek prochowy*, gdyby się on nieszczęściem był powiódł. Zamiar atoli się nie udał, a zbrodnia uczyniła położenie katolików jeszcze nieznośniejszem [1]). Kodeks karny odbierał im prawo głosowania, nakładał na nich podwójną taksę, nie licząc w to grzywien dwudziestu lirów miesięcznie; za żadne orzekał wszelkie akta prawne lub kontrakty, podpisane przez tych nieszczęśliwych paryasów katolickich, i na potrójną karę: szubienicy, ćwiertowania i wyrzucenia wnętrzności skazywał każdego księdza, który, stawiając nogę na terytoryum angielskiem, nie wyrzekłby się swej wiary w ciągu dni trzech, każdą osobę, którąby się nawróciła do katolicyzmu, albo któraby doń przywiodła kogoś innego [2]).

Egzaltacya wszakże religijna, wybujała pod wpływem kazań szkockich predykantów kalwińskich, zakończyła się ruchem purytańskim, który wywrócił monarchię angielską i o śmierć przyprawił Karola I na szafocie w Whitehall. Wśród tej zawieruchy zginął anglikański Kościół episkopalny i zastąpił go szkocki system

---

[1]) *Cobbett.* Lettres XII.

[2]) *Prampain.* La conspiration des poudres, w czasop. *Revue des quest. hist.* 1887.

[3]) *Duval.* Le catholicisme et le protestantisme devant les faits. Str. 279—280.

presbyteryalny. W 1660 r. przywrócił go Karol II; położenie katolików pogorszyło się jeszcze bardziej. gdy parlament postanowił wprowadzić *przysięgę wierności;* każdy katolik, który pragnął objąć jakikolwiek urząd cywilny lub wojskowy, musiał naprzód przysięgać, że uznaje najwyższą władzę króla nad Kościołem. Niemniej jednak Karol II był dobrze usposobiony dla swych katolickich poddanych, a ci wiele się spodziewali po bracie jego i następcy Jakóbie II; ale rewolucya z r. 1688 wszystkiemu przeszkodziła. *Edykt tolerancyjny* Wilhelma Orańskiego zabronił publicznego wykonywania kultu katolickiego, katolikom zabronił otwierać i prowadzić szkoły, oraz przeciął im drogę do wyższych stanowisk państwowych.

W szczególny jednak sposób zaciął się protestantyzm angielski przeciw katolickiej Irlandyi. Żadnemu księdzu nie wolno było pozostawać w tym kraju bez urzędowego zameldowania się u władzy państwowej; obiecywano wielkie wynagrodzenie tym, którzyby donieśli do władzy księży temu prawu opornych. Małżeństwa mieszane były przez prawo z góry uznane za żadne, a kapłani, którzy je błogosławili, bywali wieszani. Natomiast, każdy kapłan odstępca otrzymywał pensyę dożywotnią dwudziestu funtów szterlingów. Z katolikami obchodzono się, jak z rasą niższą; tak np. jeśli katolik uprawiał rolę na fermie, z której dochody przewyższały więcej, niż o jedną trzecią wydatki dzierżawne, wówczas katolika tego mógł według wszelkiego prawa wywłaszczyć każdy protestant, któryby chciał przyjąć koszta dzierżawy na siebie. Tak samo również, jeśli katolik posiadał konia, którego wartość przewyższała pięć funtów szterlingów, był obowiązany ustąpić go każdemu protestantowi, któryby chciał go kupić, byleby mu ten ostatni naprzód zapłacił rzeczone pięć funtów. Można było na potrzeby wojskowe zabierać konie, należące do katolików, którzy prócz tego płacili podwójną taksę na koszta wojenne. Gdy jaki protestant bezpośredniemi spadkobiercami miał katolików, dziedzictwo jego przechodziło do najbliższego spadkobiercy protestanckiego.

Prześladowania te wszakże, jakkolwiek były przykre, niczem były w porównaniu z nienawistnem gwałceniem wolności sumienia i władzy ojcowskiej, zastosowywanem przeciw wiernym katolicyzmowi Irlandczykom. Gdy dziecko katolika, jakkolwiek małoletnie i młode, oświadczało, że chciało zostać protestantem, porywano je własnemu jego ojcu i oddawano najbliższemu z krewnych protestantowi, Trudno pomyśleć, na jaką straszną samowolę bezbożne to prawo wystawiało spokój i szczęście irlandzkich rodzin katolickich! Jakimże sposobem sumienie małoletniego dziecięcia, jakim sposobem nierozwinięty jego umysł mógł zawsze uniknąć szkopułów i opierać się pokusom? Ale, wszak szło tylko o katolików i irlandczyków, a przeto angielscy protestanci uważali, że mają wszelkie prawo poniewierania najświętszemi dobrami i nieprzedawnioną nigdy swobodą sumienia. Taką tedy była tolerancya protestancko-anglikańska w Irlandyi [1]).

Daleko nam jeszcze do końca wszystkich opłakanych i zliczyć się nie dających skarg ludności katolickiej przeciw prześladowczym

[1]) *Duval*, loc. cit. 280—284.

protestantom. Nic-eśmy jeszcze nie powiedzieli o smutnych czynach Chrystyana III i jego doradcy, Bugenhagen'a, w Danii, o postępowaniu Gustawa Wazy w Szwecyi, o gwałtach popełnianych przez protestantów w Hollandyi, o wandalizmie i samowoli Hugonotów we Francyi. Ale przytoczone powyżej a niezaprzeczone fakta aż nadto dowodzą historycznej kłamliwości założenia, przypisującego protestantom zaprowadzenie tolerancyi społecznej w przedmiocie religii. Pożyteczniej będzie poszukać rozumnego uzasadnienia protestanckiej nietolerancyi.

Tu właśnie widać zasadniczy błąd całego systemu. Kościół katolicki naucza, że posiada bezwzględną prawdę religijną, że nie błądzi się, gdy się wierzy w jego dogmata, gdy się jest wiernym jego moralności; Kościół sobie samemu zastrzega prawo ostatecznego orzekania bez apelacyi o znaczeniu dogmatycznych i moralnych ustępów Pisma św., którego dowolnie tłómaczyć zabrania. To też Kościół był przynajmniej logiczny, gdy ramieniu świeckiemu czyli władzy świeckiej oddawał tych poddanych swoich, którzy się okazali upartymi rokoszanami przeciw jego nauce.—Ale protestantyzm odrzuca zasadę powagi, oddaje na łup dowolnego badania i wszelkich przywidzeń osobistej egzegezy ten sam tekst Pisma św., którego najwyższą głosi powagę i z którego chce uczynić podstawę wiary. Odrzuca to znaczenie Pisma św., jakie w niem widzieli mężowie nadzwyczajnej świętości życia i głębokiej nauki, ludzie żyjący na wiele wieków przed ukazaniem się luterskiej i kalwińskiej herezyi; protestantyzm każdemu z wiernych przyznaje prawo sądzenia, czy nauczanie duchownego nauczyciela zgadza się z Pismem św., a jednocześnie przyznaje władzom świeckim prawo wyrokowania w ostatniej instancyi o rzeczach wiary. Cóż to za dziwna sprzeczność! I jakże się tu dziwić, że samo już poznanie tego wewnętrznego niedostatku protestantyzmu sprowadziło Papin'a do religii katolickiej? Uderzony przeciwieństwem pomiędzy protestancką zasadą o wolności badania i sądu, a pomiędzy praktyczną nietolerancyą protestantów, wielki ten, prawy i szczery umysł przyszedł do takiego rozumowania: „Jeśli droga powagi, której się rzekomo trzymają, jest niewinna i prawa, to już tem samem potępia ona początek protestantów, gdyż nie chcieli oni się poddać pod władzę Kościoła katolickiego; jeśli zaś przeciwnie, droga swobodnego poszukiwania, na którą protestanci w początkach swego istnienia wstąpili, była prosta i właściwa, w takim razie to samo wystarczy, by potępić drogę powagi, którą sobie przyswajają protestanci, by zapobiedz nadużyciom; i istotnie, otworem stała droga do największych nieporządków, wyrastających z bezbożności."

Nie trzeba zresztą sądzić o protestantach ówczesnych z protestantów dzisiejszych. Począwszy od dwóch wieków z górą, racyonalizm w ich szeregach sprowadził olbrzymie spustoszenie, tak, iż powoli miejsce fanatyzmu zajęła obojętność religijna. Prawda, że zasada swobodnego badania sama przez się sprowadziła protestantów do tego indyferentyzmu, który logicznie wynika z ich doktryn, i w tem znaczeniu protestantyzm był bezpośrednią przyczyną, albo raczej jedną z przyczyn zaprowadzenia tolerancyi w zakresie religii. Atoli, dobrze zauważyć tu trzeba, że tolerancya rzeczona odczuwać się dawała tylko powoli i w miarę ciągłego

osłabiania się wiary chrześcijańskiej w protestantyzmie; słowem, tolerancya religijna, w dzisiejszem znaczeniu tego wyrazu, jest owocem doktrynalnego rozkładu wielkiej herezyi XVI wieku.

Prw. *Janssen*, Geschichte des deutschen Volkes, t. II, III, IV i V. *Döllinger*, Die Reformation, ihre innere Entwickelung und ihre Wirkungen, 3 tom. *Audin*, Histoire de Lüther. *Audin*, Histoire de Calvin. *Magnin*, Histoire de l'établissement de la réforme à Genève. *Albert de Boys*, Catherine d'Aragon et les origines du schisme anglican. *Cobbett*, Lettres sur l'histoire de la réforme. *Lingard*, History of England (tłóm. franc.). *Gasquet*, Henri VIII and the english Monasteries. *Bellesheim*, Kircheng. v. Schottland. *De Beaumont*, L'Irlande. *Prampain*. La conspiration des poudres, w czasop, *Révue de questions historiques*, 1887. *E. Hervé*, Les origines de la crise irlandaise w *Révue des Deux Mondes*, 1880. *Duval*, Le cathol. et le protest. devant les faits.

(J. Souben).
X. W. S.

PROTOEWANGELIA [1]). — Pierwsze proroctwo messyaniczne przytoczone jest w III rozdz. Księgi Rodzaju. Zwraca się ono do pierwszych rodziców naszych bezpośrednio po ich upadku. Zaledwie wygłoszony został wyrok, natychmiast osłodziła go obietnica o zesłaniu Odkupiciela. Nie chciał Bóg w miłosiernych wyrokach swoich ani na chwilę pozostawić ludzkości bez nadziei. Była-to pierwsza *Dobra nowina*, udzielona człowiekowi upadłemu. Słusznie też Ojcowie święci nazwali ją *Proto-ewangelią*. Nazwa ta pozostała nazawsze.

Zauważyć wszakże trzeba, że Opatrzność nie chciała raz jeden tylko objawić ludzkości tego wszystkiego, co dotyczyło Messyasza. Aby nie naruszać wolności ludzkiej i dać człowiekowi czas do rozpoznania Odkupiciela, zapowiadany On był początkowo w sposób ogólny i jakoby pod zasłoną, następnie w miarę posuwania się wieków, w miarę zbliżania się dni Messyaszowych, ciemności się rozpraszały, proroctwa stawały się jaśniejszemi, dokładniejszemi; powoli się uzupełniały. Wreszcie, gdy wizerunek Messyasza i cechy Jego charakteru w całości przedstawione w proroctwach zostały, ujrzano ukazującego się Messyasza i usłyszano głos Przesłańca Jego, który wołał na puszczy: *„Gotuycie drogę pańską i proste czyńcie ścieżki jego“ (Mat.* III, 3); *„abowiem przybliżyło się królestwo niebieskie“ (Mat.* III, 2): Messyasz ma się ukazać na świecie. Niemasz przeto nic w tem dziwnego, że pierwsza obietnica o Odkupicielu jest nieco ciemna, że zawiera tylko rysy ogólne. Tak a nie inaczej musiało być w zamiarach Opatrzności. Pierwsi rodzice nasi ujrzeli Odkupiciela zdaleka, nie rozumiejąc jeszcze wszystkich rysów Jego; mogli się jednak przekonać, że o Nim Bóg mówił, a nie o kimś innym; w miarę rozwijania się ludzkości i posuwania się po drodze

[1]) Ob. *Mgr. Meignan.* Les prophéties messianiques. Paris. 1856, 205—286. *J. Corluy.* Spicilegium dogmatico-biblicum. Gandavi. 1844, t. I, 347—373. *Patritius.* Dissert. decas... Romae, 1877, 27—58. *Lamy.* Commentar. in Genes. Mechliniae. 1883, ad. h. l.

czasu, ludzkość ta coraz lepiej przy świetle proroctw rozróżniała Odkupiciela, który do niej przychodził.

Na to nie chce się zgodzić racyonalizm. Zdaniem jego, historya upadku człowieka i obietnica Odkupiciela jest prostym mitem. W oczach Philipsona wąż rajski jest zwykłym symbolem naturalnej skłonności człowieka ku złemu; w oczach Bunsena jest-to symbol rozkoszy; tak samo już dawniej rozumiał Philon w sensie allegorycznym; gorzej jest jeszcze zdaniem Nort'a, Donaldsona, Inmana, Sorensena [1]), którzy upatrują w tem jeden z owych bezwstydnych symbolów, jakie znikły razem z pogaństwem. Zaś Rosenmüller [2]), Reuss [3]) i wielu innych widzą w wężu kusicielu jakąś subtelną allegoryę, pod obsłoną której chciał Mojżesz pouczyć, że wiedza czyli oświecony rozum jest najzgubniejszym z darów i źródłem wszystkich nieszczęść skutkiem nadużycia tego rozumu przez człowieka. Podług zdania tych ostatnich pisarzy, pierwsi nasi rodzice byli szczęśliwi w stanie swej niewinności dopóty, dopóki rozum ich się nie zbudził; ale raz doszedłszy do całkowitego rozwoju rozumu, raz stawszy się podobnymi Bogu przez poznanie dobrego i złego, stali się nieszczęśliwymi, wydanymi na łup wszelkich trosk i pojmującymi wszelkie nieszczęścia życia.

Prawda, że niektórzy Doktorowie Kościoła, należący zwłaszcza do szkoły Aleksandryjskiej, opowiadanie Mojżesza albo przynajmniej niektóre jego części tłómaczyli allegorycznie. Ale napróżno chciałby się na nich opierać racyonalizm, gdyż znaczenie allegoryczne, jakie przyjmują Ojcowie Kościoła, zachowuje nietkniętą naukę o grzechu pierworodnym i o wynikającej zeń obietnicy. Tłómaczenie to nie ma nic wspólnego z tłómaczeniem racyonalistowskiem. Co do nas zresztą, to wcale się nie zgadzamy na powyższe allegoryczne tłómaczenie. Naszem zdaniem, tak samo jak zdaniem św. Efrema, św. Augustyna i św. Jana Chryzostoma, wąż kusiciel jest prawdziwym wężem, którym posługiwał się szatan, jakby narzędziem jakiem do kuszenia niewiasty. To też św. Jan nazywa tego węża *starym wężem*, jak-to później obaczymy. Obietnice tego węża są obietnicami szatana, a kara nań zesłana, aczkolwiek dotknęła i narzędzie, była jednak przedewszystkiem karą szatana, i jego to, a nie węża głowę zetrze syn niewiasty, przyszły Odkupiciel, krusząc potęgę ducha ciemności, który dzierżył świat w więzach błędów i zbrodni bałwochwalstwa.

Ale zanim dalej pójdziemy, dajmy opis omawianego wydarzenia tak, jak nam go podaje Mojżesz.

1. Ale y wąż był chytrszy nad inne wszystkie zwierzęta ziemne, które był Pan Bóg [4]) stworzył. Który rzekł do niewiasty: czemu wam Bóg przykazał, żebyście nie iedli z każdego drzewa rayskiego? 2. Któremu odpowiedziała niewiasta: Z owocu drzew,

---

[1]) *Delitsch.* Commentar über die Genesis. Leipzig. 1872, 135.

[2]) Scholia in Genes. III. 1.

[3]) La Bible, trad. nouvelle. 3-e partie. Pentat. et Josué. Paris, 1879. I. 296.

[4]) W hebrajskim tekscie jest „Jehovah" albo „Jehovah Elohim." Wyraz *Jehovah* znaczy tyle co „byt sam przez się," ὁ ὤν, jak przełożyli Siedmdziesięciu, nie zaś „Wieczny," jak tłómaczy Reuss. Wieczność jest tylko jednym z przymiotów tego Bytu.

które są w raiu, pożywamy. 3. Ale z owocu drzewa, które iest wpośrzód raiu, roskazał nam Bóg, abyśmy nie iedli y niedotykali się go, byśmy snać nie pomarli. 4. Y rzekł wąż do niewiasty: żadną miarą nie umrzecie śmiercią. 5. Bo wie Bóg, iż któregokolwiek dnia będziecie ieść z niego, otworzą się oczy wasze [1]) y będziecie iako bogowie [2]) wiedząc dobre y złe. 6. Uyźrzała tedy niewiasta, że dobre było drzewo ku iedzeniu y piękne oczom y na weyźreniu roskoszne: y wzięła z owocu iego, y iadła, y dała mężowi swemu, który iadł. 7. Y otworzyły się oczy oboyga, a gdy poznali, że byli nagimi, pozszywali liście figowe y poczynili sobie zasłony. 8. A gdy usłyszeli głos Pana Boga przechodzącego się po raiu na wiatrku z południa, skrył się Adam y żona iego od oblicza Pana Boga między drzewa rayskie [3]). 9. Y zawołał Pan Bóg Adama y rzekł mu: gdzieżeś? 10. Który odpowiedział: Usłyszałem twoy głos w raiu y zlękłem się przeto żem iest nagi, y skryłem się. 11. Któremu rzekł: a któż ci pokazał, żeś iest nagim, iedno żeś iadł z drzewa, z któregom ci roskazał abyś nie iadł? 12. Y rzekł Adam: Niewiasta, którąś mi dał za towarzyszkę, dała mi z drzewa y iadłem. 13. Y rzekł Pan Bóg do niewiasty: Czemuś to uczyniła? Która odpowiedziała: wąż mię zwiódł y iadłam. 14. Y rzekł Pan Bóg do węża: Iżeś to uczynił, przeklętyś iest [4]) między wszystkimi zwierzęty y bestiami ziemskimi: na piersiach twoich czołgać się będziesz, a ziemię ieść będziesz po wszystkie dni żywota twego. 15. Położę nieprzyjaźń między tobą a między niewiastą: y między nasieniem twym a nasieniem iey: ona zetrze głowę twoię, a ty czyhać będziesz na piętę iey.

Tak brzmi opowiadanie Mojżesza. Niema potrzeby wyjaśniać wszystkich jego części. lecz samo tylko proroctwo, którem się opowiadanie kończy. W tym celu przedewszystkiem zapytać trzeba, co to jest wąż kusiciel, pierwszego upadku przyczyna, którego głowę zetrzeć ma potomek niewiasty.

Racyonalizm, z konieczności systemu swego odrzucając wszystko, co nosi na sobie znamię nadprzyrodzoności, utrzymuje stanowczo, że wąż ten jest jakiemś zwierzęciem mitologicznem, albo też jednem z tych zwierząt, które mówią i moralizują jak np. zwierzęta Ezopa lub La Fontaine'a. Nad ostatniem tem przypuszczeniem nawet nie warto się zatrzymywać. Pomiędzy Mojżeszem a bajkopisarzami zachodzi tak olbrzymia różnica, że na pierwsze wejrzenie odrazu widać całą niedorzeczność tego porównania. Jednakże wiele umysłów dało się porwać tej myśli, że początki dziejów Hebrajczyków, tak samo jak początki dziejów greckich lub rzymskich, egipskich, assyryjskich, perskich lub indyjskich, mogły być bajeczne. Ale zauważyć tu trzeba, że Grecy i Rzymianie posiadają cały system mitologiczny z całą hierarchią bogów i bogiń, półbogów i bohaterów oraz

---

[1]) Wyrażenie to jest przenośnią. Oczy ich nie były zamknięte, jak to niektórzy utrzymywali. Wszak Ewa, zanim zjadła owoc, widziała, iż był dobry. Tąż samą przenośnię znajdujemy w *Ks. Rodz.* XVI, 19; IV *Reg.* IV, 17.

[2]) Można także tłómaczyć podług przekładu Syryjskiego: *będziecie jako Bóg.*

[3]) Czując się winnymi, ukryli się przed Bogiem, który albo sam przez się albo przez anioła ukazywał się im w sposób odpowiadający ich naturze.

[4]) Tekst hebrajski mówi dosłownie: *przeklętyś ty*, co znaczy nie przekleństwo jakieś na przyszłość, lecz bezpośrednio następujące przekleństwo.

mnóstwo mitów tak dokładnych, iż dość przeczytać te opowieści, by się odrazu uczuć pogrążonym w mitologii. To też wszyscy ich dziejopisowie starannie odróżniają czasy bajeczne od czasów historycznych. Toż samo się dzieje z innymi ludami starożytnymi, przynajmniej o ile znamy takowe. Inaczej się zaś rzeczy mają z Hebrajczykami; w Biblii nie znajdziesz nawet cienia jakiegoś systemu mitologicznego. Ta święta księga żadnych nie zna dziwnych owych rodowodów, ani owych śmiesznych a bezwstydnych opowieści, ani owej metamorfozy bogów i bogiń, geniuszów dobrych i geniuszów złych, jakich mnóstwo przekazali nam grecy i łacińscy pisarze, i jakie pod inną postacią napotykamy w świętych księgach Persów i Hindusów.

Począwszy już od pierwszych zaraz wyrazów Księgi Rodzaju czujemy, że mamy przed sobą prawdziwą księgę dziejów. To też żaden z pisarzy hebrajskich nigdy nie rozróżniał czasów bajecznych od czasów historycznych: opowiadania Księgi Rodzaju stanowiły zawsze podstawę wiary Izraela. U podstawy swego prawodawstwa postawił Mojżesz dogmat o Bogu jednym i jedynym, wiecznym, wszechmocnym, stworzycielu świata i człowieka, o Bogu, który wszystkiem rządzi i chce być przez wszystko czczony. Symbol wiary Hebreów obejmował zawsze, oprócz wspomnianych powyżej dogmatów, także dogmat o stanie pierwotnej niewinności i sprawiedliwości, po którym nastąpił upadek dziedziczny, osłodzony jednak niebawem obietnicą Odkupiciela. Nie może być zatem ani mowy nawet w III rozdz. Genezy o jakimś wężu mitologicznym; trzeba tam szukać czegoś innego, aniżeli próżnej jakiejś baśni lub jakiegoś godła.

Prawda, że zarzucają nam w odpowiedzi na to baśń w ogrodzie Hesperyd, z jego drzewami o złotych jabłkach i strzegącym ich wężem. Nimfy, nagością do Ewy podobne, otaczały te drzewa wówczas, gdy Herkules zrywał owoce. Ale czemże jest ta baśń jeśli nie zeszpeconem wspomnieniem biblijnego opowiadania? Baśń ta nie tylko nie osłabia prawdziwej historyi, lecz owszem okazuje, że pamięć o tem wydarzeniu przeszła nawet do ludów pogańskich. Zabytki assyryjskie, około połowy bieżącego stulecia odkryte, zachowały nam, zdaje się, podobne wspomnienie w tych płaskorzeźbach londyńskiego *British Museum*, które przedstawiają drzewo pokryte owocami, a po obu jego stronach mężczyzna i kobieta zrywający owoce i na się poglądający, a za nimi wąż wspinający się na ogonie [1]). Wiadomo, że u Egipcyan wąż Apofiz był godłem ciemności walczących ze światłem. W Aweście wąż jest pierwszem ze stworzeń, przez które Aryman, pierwiastek złego, niszczy *Airyana Vasja*, czyli raj stworzony przez Ormuzda. Pamięć o raju ziemskim i o pierwotnym stanie niewinności przechowała się w złotym wieku poetów i w tradycyach wielu narodów. Wszystkie te wspomnienia, jakkolwiek wykrzywione, nietylko nie zachwiewają opowiadaniem Mojżeszowem, ale się przyczyniają raczej dziwnie do wzmocnienia go i dostatecznie wykazują, że są tylko przekształconym wyrazem prawdy, jaką same tylko księgi święte w całości nam zachowały.

Ale jeśli wąż nie jest jestestwem wyłącznie mitologicznem, to czemże on jest? Czy gadem prostym może? Tak mniema Reuss,

[1]) *Prw. Vigouroux.* La Bible et les découvertes modernes, 2 wyd., t. I, 199.

gdy mówi: „Nie będziemy usiłowali dowodzić, że wąż jest *zwierzęciem*, gdyż sam autor Księgi Rodzaju wyraźnie to mówi, i że nie jest dyabłem, jak to utrzymują teolodzy (Sap. II, 20, 24; Apoc. XII, 9). Dyabeł nie chodzi na brzuchu i nie je ziemi. Dyabła nie zna Stary Testament“ [1]).

Co do nas, to zgadzamy się z Reussem, że w opowiadaniu Mojżesza rzeczywiście jest mowa o prawdziwym wężu, który się czołga po ziemi i ziemią się karmi, jak wszystkie płazy tegoż samego gatunku. Przyznajemy nawet chętnie, że przydomek „chytrszy“ podług wyrażenia Pisma św. doskonale mu odpowiada. Atoli samo to nie wystarcza do wyjaśnienia Mojżeszowego opowiadania. Trzeba się zgodzić na to, że dyabeł był wewnątrz tego węża. Podobnie jak w opętaniach dyabelskich, któremi przepełnione są Ewangelie, dyabeł skłaniał tego węża do działania i do mówienia; on to w rzeczywistości mówił i działał przez węża, który z dopuszczenia bożego stał się do pewnego stopnia narzędziem dyabelskiem do kuszenia niewiasty. Bez takiego współudziału szatana niepodobna zrozumieć opowiadania Księgi Rodzaju. Zrozumieli to doskonale teologowie chrześcijańscy wślad za wielkimi Doktorami Kościoła. Dziś wąż nie mówi, i nie można przypuścić, aby miał kiedykolwiek dar słowa. Skoro zaś wąż biblijny przemawiał, to znaczy, że dyabeł w nim siedział. Gdyby wąż biblijny był tylko płazem i niczem więcej, to cóżby mógł mieć w tem, aby do złego pociągać człowieka, aby go wieść do buntu przeciw Bogu, do naruszenia Jego rozkazu? I cóżby wówczas znaczyła owa czysto duchowa kara, wyrażona w wierszu 15? Tymczasem, jak zobaczymy, wszystko doskonale się wyjaśnia w nauce teologów, nic się zaś nie tłómaczy w systemie racyonalistowskim.

Prawdą jest to, co powiada Reuss, że dyabła nie znano w Starym Testamencie. Odpowiadamy na to, że dość aby był znany w Nowym, który jest wyjaśnieniem Starego. W Nowym zaś Testamencie widzimy szatana spełniającego wobec Chrystusa toż samo zadanie kusiciela, jakie spełniał wąż wobec Ewy; widzimy szatana opętującego nie tylko już istoty obdarzone rozumem, ale nawet zwierzęta; wdziera się on w te ostatnie tak, jak się wdarł do wnętrzności węża; uniesione przezeń, całe stado wieprzów rzuciło się w morze Galilejskie (*Mat.* VIII, 32). Zdaje się nawet, że święty Paweł jakby chciał przeciąć wszelką drogę do wykrętów przyszłym racyonalistom, gdy mówił: „*Lecz się boię, by iako wąż oszukał Ewę chytrością swą...*“ (II *Kor.* XI, 3), „*Jako przez iednego człowieka* (Adama) *grzech na ten świat wszedł, a przez grzech śmierć...*“ (*Rzym.* V, 12). Chrystus... *przez śmierć zepsował tego, który miał władzę śmierci, to iest dyabła*“ *Żyd.* II, 14). To też, gdy św. Jan w Apokalipsie widzi szatana prześladowcą potomstwa niewiasty, nie nazywa go inaczej, tylko *wężem starodawnym*: „*Y rzucon iest ów smok wielki, wąż starodawny, którego zową dyabłem y szatanem, który zwodzi wszystek świat...*“ Anioł... „*uchwycił smoka węża starego, który iest dyabeł y szatan, y związał go na tysiąc lat*“ (*Apok.* XII, 9; XX, 2). Wreszcie sam Chrystus potwierdza tę prawdę, mówiąc o szatanie: „*Wy z oyca*

---

[1]) *La Bible*, tłóm. franc. 3 wyd. *Pentateuque et Josue.* Paryż 1879. 297.

dyabła iesteście... On był mężobójcą od początku...“ (Jan VIII, 44). Słusznie zatem teologowie i najlepsi egzegeci katoliccy widzą w wężu biblijnym coś innego aniżeli zwykłego gada; oświeca ich pod tym względem Nowy Testament, który rzuca na Stary Testament światło, przyniesione przez samego Chrystusa.

To wszystko jednak nie wystarcza dla Reussa; odrzuca on naukę teologów dla tego, że „dyabeł nie jest znany w Starym Testamencie.“ Ale czyż to argument uzasadniony? Czyż to nie jest jedno z tych zuchwałych twierdzeń, jakie niekiedy wygłasza racyonalizm, by się uwolnić od argumentów poważnych? Osądzimy to niebawem. Przyznajemy, że Mojżesz, mówiąc o wężu, nie wymienia nazwy szatana, podczas gdy wymienia anioła, który pobudzał do czynu oślicę Balaama; przyczyną tego milczenia Mojżesza jest ta okoliczność, że prawodawca żydów nie lubił Izraelitom mówić o szatanach, których oni czcić byli skłonni *(Lev. Deuter.* XXXI, 17). Ogranicza się tu Mojżesz na opowiedzeniu faktu takiego, jaki był, bez żadnych komentarzy. Nie potrzebowali ich zresztą Hebrajczycy. Mówi tu Mojżesz tak samo o wężu, nie wyjaśniając kim on był, jak dalej nieco mówi o trzech osobach, które się ukazały Abrahamowi, a nie wyjaśnia, że to byli aniołowie. Hebrajczycy znali z tradycyi naukę o dobrych lub złych aniołach. Jak pamiętali o aniołach, posłanych do Abrahama i do Sodomy, jakoteż tajemniczą ową drabinę Jakóba z wstępującymi po niej i zstępującymi aniołami, tak również przypominali sobie o pokusie pierwszych naszych rodziców, podsuniętej im przez anioła złego i pociągającej ich do upadku. W duchu tej samej tradycyi mówił też znacznie później autor Księgi Mądrości: *„a z nienawiści dyabelskiej weszła śmierć na okrąg ziemie“ (Sap.* II, 24). Wszak pisarz tej księgi nie należy do Nowego Testamentu, lecz do Starego, a przecież świadectwo jego nie mogłoby być dokładniejsze. Zresztą, cokolwiekby mówił Reuss, nie jednego tylko takiego świadectwa dostarcza nam Stary Testament. Księga Joba ukazuje nam szatana ze wszystkiemi złemi własnościami, jakie przywykliśmy przypisywać szatanowi; toż samo znajdujemy w księdze proroctw Zacharyasza *(Job.* I, 7; II, 2 ust.; *Zach.* III, 1—2). W innem znów miejscu popycha Dawida do pychy, jak kusił pierwszych naszych rodziców (I *Paral.* XXI, 1). A jakąż rolę odgrywa on w księdze Tobiasza? Wiem wprawdzie, że Reuss wyrzuca księgę Tobiasza i księgę Mądrości ze swego kanonu ksiąg świętych. Ale choćby nawet miał słuszność pod tym względem, czego mu wcale nie przyznajemy, to i w tym razie nawet nie mniej prawdziwem będzie, że obie te księgi są świadectwami—i to bardzo starożytnemi—żydowskich wierzeń religijnych.

Miał więc słuszność św. Augustyn, gdy w traktacie swym o Księdze Rodzaju mówił, że szatan tak samo posługiwał się wężem w raju, jak posługuje się ludźmi w opętaniach dyabelskich.“ „Wąż, powiada ten daktór Kościoła, przemawiał do całowieka tak, jak przemawiała doń oślica Balaama, z tą wszakże różnicą, że gdy w pierwszym razie przemawiał szatan, w drugim przemawiał anioł. *(De Gen. ad litt.* XI. 27 — 29).“ Myśl zaś tę w ten sposób wyjaśnia. „Dyabeł mówił przez węża, posługując się nim jakoby narzędziem, działając na tę zwierzęcą naturę zgodnie z właściwościami jej i z własnościami swemi w tym celu, aby wyrazić te słowa i znaki

zewnętrzne, któreby mogły wytłómaczyć niewiaście wolę tego, który usiłował tę niewiastę przekonać. Wąż nie rozumiał słów, jakie zwracał do niewiasty, nie można bowiem przypuszczać, aby zwierzęca jego dusza zmieniła się w duszę rozumną, gdyż ludzie nawet, których natura przecież jest rozumna, nie wiedzą sami co mówią, gdy szatan w nich mówi w stanie opętania, wymagającym modłów egzorcysty.“ A w *Mieście Bożem* tenże św. Augustyn tak mówi: „Gdy anioł pychy strącony był z nieba i stał się przez to zazdrosnym, z przewrotną chytrością usiłował wedrzeć się w zmysły człowieka i doprowadzić go przez zazdrość do podobnegoż upadku. W raju ziemskim, gdzie razem z mężczyzną i kobietą mieszkały zwierzęta ziemne, wybrał z pośród nich węża, zwierzątko bardzo ruchliwe i zwinne, i mocą swej wyższej natury anielskiej i złośliwego swego rozumu podbił je sobie; posługując się nim jakby narzędziem, z kłamliwym podstępem przemówił do niewiasty“ [1]).

Zachodzi pytanie, czemu Ewa nie uciekła na głos węża, kiedy doskonale wiedzieć musiała, jak to widać z historyi stworzenia, że wielka zachodziła różnica pomiędzy zwierzętami bez rozumu i mowy, a człowiekiem rozumnym i mową obdarzonym? Św. Tomasz tak na to odpowiada. Ewa wiedziała, że wąż nie mówi; mogła wszakże przypuszczać, że anioł jakiś skłaniał go do mówienia, nie zwracała zaś uwagi na to, czy to dobry był czy zły anioł. (2 *Sent.* Dist. 21) Paru wyrazami wyjaśnia to wszystko Bossuet w swych *Elévations:* „Aniołowie rozmawiali z człowiekiem w taki sposób, na jaki Bóg pozwalał, i pod postacią zwierząt. Nie dziwiła się więc Ewa, gdy widziała węża mówiącego, tak samo jak się nie dziwiła, gdy widziała samego Boga, ukazującego się pod postacią widzialną.“

Wyjaśniliśmy zatem, że opowiadanie Księgi Rodzaju mówi o wężu, który nie jest zwykłym tylko gadem, lecz narzędziem przez szatana kusiciela używanem. To przypuściwszy, łatwo już wyjaśnić przekleństwo, zawarte w wierszu 11 i proroctwo w wierszu 15. Bóg przeklina węża i zwraca się do niego w te słowa: „*I rzekł Pan Bóg do węża: Iżeś to uczynił, przeklętyś iest między wszystkiemi zwierzęty y bestyami ziemskimi: na piersiach twoich czołgać się będziesz, a ziemię ieść będziesz po wszystkie dni żywota twego.*“—Rzeczą jest pewną, jak mówi św. Augustyn, że słowa te powiedziane były do węża; prawda historyczna nie dozwala tego zaprzeczać; ale do kogo słowa te się odnosiły — czy do węża, będącego nieświadomem narzędziem pokusy, czy też do szatana, który działał przez węża, czy wreszcie do obydwóch razem? Na ten szczegół nie zgadzają się Ojcowie Kościoła i katoliccy tłómacze, i jak mówi św. Augustyn, mogą się ze sobą niezgadzać, gdyż pod tym względem Kościół zostawia swobo-

---

[1]) De Civ. Dei, XIV, 11; Do uwag św. Augustyna dodać można zdania św. Justyna *Dial. c. Triph.* 91, 112; św. Ireneusza *Contra Haeres.* III, 23, V. 23; św. Teofila Antyochejskiego *Ad Autol.* II. 23, 28; św. Archelausza, *Disp. c. Manet*, 33; św. Antoniego. *Epist.* 18; św. Bazylego, *Hom.* 9, *Quod Deus non est autor malorum.* 9; św. Epifanesa. Haer. 37. n. 1 i 8; św. Jana Chryz. Hom. 16, in Genes. I. 2; św. Cyrylla Alex. *Glaphyra in Gen.* I. 2; *Contra Julian.* 3, i wszystkich scholastyków. Niech czytelnik osądzi, czy powaga Reussa jest wyższa od powagi tych pisarzy. Do tych moglibyśmy jeszcze dodać zdanie uczonych protestanckich, takich jak Fr. Delitsch, Comonent. über die Genes. 4 wyd. Lipsk 1872. 137—139.

dę sądu: „Libero lectoris intellectui relinquuntur, utrum proprie an figurate accipi debeant.“ *(De Genes. ad litt.* XI. 36).

Dla krótkości ograniczymy się na zaznaczeniu zdania, które zdaje się nam prawdziwem i które do rzędu swych obrońców zalicza św. Efrema, Tostat'a, Pererius'a, Bonfrerius'a, Korneliusza a Lapide, Mgr. Meignan'a i innych. Podług tego zdania, przekleństwo rzeczone odnosi się do węża w znaczeniu właściwem. On to jest przeklęty przed wszystkiemi innemi zwierzętami, jakiekolwiek byłyby one, domowe i oswojone czy dzikie; on to skazany jest na pełzanie po ziemi i takowej jedzenie. Zarzuci kto zapewne, że wąż jako nierozumne zwierzę nie mógł grzeszyć, a tem samem nie zasługiwał na potępienie. Odpowiadamy na to, że wąż był narzędziem szatana w pokusie, a to samo już wystarcza, by został skarany przez Boga. Przykładów tego rodzaju pełno w Piśmie św. Zwierzęta za czasów Noego nie więcej były winne od węża rajskiego, a jednak zniszczył je Bóg tak samo jak ludzi. W pożarze Sodomy razem z dorosłymi ludźmi zginęły także dzieci jeszcze niewinne, Prawo Mojżeszowe rozkazuje zabijać wołu, który uderzeniem rogów stał się winnym mężobójstwa. (*Exod.* XXI. 28). Podobnież zwierzę, które służyło za narzędzie grzechu przeciwnego naturze, musiało być zabijane. (*Lev.* XX. 15—16). A w takiem właśnie położeniu znajdował się wąż biblijny. Z drugiej znów strony, jak uważa św. Jan Chryzostom, uważamy za rzecz zupełnie naturalną, gdy wydzieramy miecz z ręki zabójcy i łamiemy go na znak naszego obrzydzenia dla zbrodni. Ale dajmy tu głos św. Efremowi Syryjskiemu, zanadto mało może znanemu wykładaczowi Pisma św.: „Ponieważ wąż był dla rodzaju ludzkiego przyczyną śmierci, przeto został skazany na karę, aby tym sposobem wzbudzić zbawienną obawę w tych, którzy mu dali swe przyzwolenie i aby ich pouczyć, że skoro zwierzę, które działa niedobrowolnie, zostaje przecież skarane, to tem bardziej karana być winna wolna wola, będąca panią swych czynów. Podobnie jak Bóg nie dlatego rozkazał zabijać zwierzę, którego człowiek nadużył przeciw naturze, iżby się na grzech zgodziło, lecz dlatego, że było przyczyną czyli narządziem grzechu, tak samo również tu wąż skarany został dla tego, że był przyczyną śmierci. A niechże kto powie naprzykład, co zawiniły dzikie zwierzęta i ptaki, które zginęły w czasie potopu? Jakiej zbrodni były winne liczne owe stada zwierząt sprawiedliwego Joba, które zginęły w płomieniach? Jaką zbrodnię popełniły woły, barany, synogarlice, które za lud na ofiarę składano? Tłucze się naczynie, w którem się zawierała trucizna; tak samo było z wężem biblijnym. Jak król nie zadawalnia się skazaniem na śmierć rabusia, który zamordował jego syna, lecz łamie nadto miecz, który był narzędziem mordu, tak samo też działa Pan Bóg“ [1]).

Ale znów powiadają nam, że św. Efrem, tak samo jak Józef Historyk i inni, przypuszcza, iż wąż chodził poprzednio na łapkach jak zwierzęta czworonożne. Tymczasem nauka nie dopuszcza tego pojęcia; wąż zawsze tak samo pełzał jak dziś; węże przedhistoryczne mają też same kształty co dzisiejsze. Odpowiadamy na to: Tak zapewne, węże zawsze pełzały po ziemi i jadły proch z drogi,

[1]) *Opp. Syr. lat* f. T. 136. *Prw.* J. Chrisost. *Hom.* 17 *in Gen.* n.

który Pismo św., by się zastosować do mowy ludowej, nazywa ich strawą [1]); Bóg tak samo nie zmienia przymiotów i naturalnych własności zwierząt z powodu grzechu, jakiemu za narzędzie służyły, jak nie zmienił natury człowieka lub aniołów, którzy zgrzeszyli. Tylko że to, co przed grzechem było przyrodzonem, po grzechu stało się karaniem. Czynność bowiem pełzania uczyniła węża nienawistnym, wstrętnym, odpychającym i przedmiotem obrzydzenia, czego właśnie przed grzechem nie było. Tak samo zupełnie jak nagość, wspaniały ten płaszcz człowieka w stanie jego niewinności, po upadku stała się dlań przyczyną wstydu i ucieczki przed Bogiem w raju.

Wszelako jakkolwiek przekleństwo to w właściwem znaczeniu odnosi się do węża, w znaczeniu przenośnem doskonale stosować się może do szatana, który był w wężu, który przezeń działał i mówił. I owszem cielesna kara węża w zamiarach bożych wyraźnie znaczy poniżenie anioła pychy i nikczemnych jego popędów, dążących do upodlenia, człowieka zwłaszcza na jego ciele. To też w 15 wierszu tego rozdz. Genezy nie zwraca się już Bóg do zwierzęcia widzialnego, ale do istoty niewidzialnej, w wężu ukrytej, mówiącej i działającej.

„*15. położę nieprzyjaźń między tobą a między niewiastą, y między nasieniem twym a nasieniem iey, ona zetrze głowę twoię, a ty czyhać będziesz na piętę iey.*“

Oto jest pierwsza przyniesiona światu *dobra nowina*, którą nazwano Proto-Ewangelią. Jakież jest tedy znaczenie tej obietnicy, uczynionej pod obsłoną proroctwa? Wszyscy Ojcowie Kościoła widzieli w niej zapowiadanego Odkupiciela, nie jednakowo wszakże rozumieli niniejszy tekst biblijny. Jedni chcą upatrywać w nim zapowiedź Messyasza w znaczeniu dosłownem, inni zaś tylko w znaczeniu allegorycznem, figurycznem czyli duchowem, opartem na allegoryi, podług której Ewa jest figurą Maryi Panny, a zatem Chrystus, podług wyraźnej nauki św. Pawła, jest drugim Adamem. Tego duchowego znaczenia racyonalizm uznać nie chce, pomimo że św. Paweł powiedział o Izraelitach, iż „*Omnia in figura cantingebant illis*, i pomimo że Ojcowie św. nauczają, iż Stary Testament jest figurą Nowego. Nie będziemy walczyli z nimi dowodami wziętymi ze znaczenia duchowego, lecz tylko zauważymy, że tych nauczycieli kościelnych, którzy to duchowe znaczenie powyższego tekstu przyjmują, nie można uważać za obrońców znaczenia racyonalistycznego dla tego jedynie powodu, że ci nauczyciele kościelni nie stosowali tego tekstu do Messyasza w znaczeniu dosłownem. Tak naprzykład św. Jana Chryzostoma a po nim Bonfreriusza nie można zaliczać do obrońców racyonalizmu, gdy przez nieprzyjaźń, o jakiej wspomina tekst biblijny, rozumieją naturalną odrazę człowieka do węża, w ich bowiem rozumieniu odraza ta jest proroczą figurą owej duchowej nieprzyjaźni, jaka miała istnieć pomiędzy Odkupicielem a szatanem, i skutkiem której Odkupiciel zetrze głowę, to znaczy, potęgę szatana; w rozumieniu więc tych nauczycieli kościelnych tekst rzeczony zawiera obietnicę Odkupiciela, czego właśnie racyonalizm nie przypuszcza. Dodajmy i to jeszcze, że Ojcowie Kościoła mieszają nieraz znaczenie metaforyczne ze znaczeniem allegorycznem, i skutkiem tego nie dość wyraźnie okazują, na którem z obu

[1]) Nie tylko tu ale u Izaiasza LXV, 25; Mich. VII. 17.

tych znaczeń opierają swe zdanie. Wypowiedziawszy tedy powyższe uwagi, które przecinają wiele szczegółowych trudności, przystąpmy do wyjaśnienia samego tekstu; zbadamy go podług zasad egzegezy; poddamy go pod ścisłą krytykę i spodziewamy się przez to każdemu bezstronnemu umysłowi wykazać, że tekst omawiany zawiera najdawniejszą obietnicę Odkupiciela.

Przedewszystkiem tedy hebrajski wyraz אֵיבָה *Ebah*, dokładnie przetłómaczony w Wulgacie przez *nieprzyjaźń*, podług stałego zwyczaju Ksiąg świętych, używa się wyłącznie w znaczeniu moralnem: oznacza on zawsze nieprzyjaźń, istniejącą między istotami rozumnemi, pomiędzy dwoma nieprzyjaciołmi naprzykład, albo pomiędzy Bogiem a człowiekiem, nigdy zaś i nigdzie o prostej antypatyi lub wstręcie naturalnym. W ten sposób rozumie ten wyraz przekład syryjski, który często tak doskonale oddaje znaczenie wyrazów hebrajskich. Niema więc tu mowy o jakiejś odrazie lub wstręcie naturalnym, jaki budzić może wąż w człowieku, tem bardziej, że mówi o tem, jak o rzeczy przyszłej i wyjątkowej, którą ma sam uczynić; nie mówi bowiem „położyłem“ lub „kładę,“ ale „położę“ nieprzyjaźń... Gdyby był chciał mówić o naturalnej jakiejś antypatyi, powiedziałby: „nieprzyjaźń będzie, istnieć będzie między tobą a niewiastą,“ tak samo jak powiedział: „ziemię jeść będziesz.“ Zresztą, znaczenie to potwierdzają wyrazy potem idące: *„pomiędzy tobą a niewiastą.“* Zauważmy, że nie mówi tu Bóg: „pomiędzy tobą a człowiekiem,“ co należałoby powiedzieć, gdyby szło o mimowolną odrazę, jaką wąż w nas budzi; odraza ta bowiem jest wspólna rodzajowi ludzkiemu, zarówno mężczyźnie jak kobiecie. Mowa tu o antypatyi, o nieprzyjaźni, właściwej niewiaście. Przeciw komu zaś, jeśli nie przeciw wężowi zwraca się ta nieprzyjaźń? Może się ona zwracać jedynie przeciw szatanowi, który działał w wężu i przez węża; jest-to zatem nieprzyjaźń pomiędzy niewiastą a szatanem. Jakoż, nieprzyjaźń ta jest wskazana nie jako rzecz obecna, lecz przyszła; w przyszłości zatem dopiero, w przyszłości nieokreślonej, wszcząć się ma rzeczona nieprzyjaźń; nie w czasie obecnym też, nie teraz, wąż został przeklęty; obecnie skazany został na pełzanie, później zaś dopiero wzbudzona będzie nieprzyjaźń. Niewiastą zatem; która przyjść ma, i o której tu mówi Duch proroczy, nie jest w cale Ewa, która jest obecna. Wszak ona nie tylko nie jest nieprzyjaciołką szatana, lecz dobrowolnie stała się przez grzech jego niewolnicą, weszła pod władzę jego i została nieprzyjaciółką Boga. Zresztą, skoro Bóg tylko skończył mówić z wężem, zaczął bezpośrednio potem mówić z Ewą i karę jej zapowiadać.

Jeśli zaś nie ma być Ewa tą niewiastą, to kimże jest ona? Czy może kobietą ogólnie wziętą? Nie zdaje się przecież, aby tu była mowa o kobiecie w ogólności, naprzód bowiem nie większa jest nieprzyjaźń pomiędzy szatanem a płcią żeńską, jak między szatanem a płcią męzką, a następnie, mówi się tu bezpośrednio o synu tej niewiasty, który wywróci panowanie szatana. Nie może więc tu być mowy o płci niewieściej w ogólności. Jedno tylko pozostaje, aby ową niewiastą, przez Boga oznaczoną, była ta niewiasta jedyna, po nad wszystkie inne niewiasty znakomitsza, niewiasta καθ' ἐξοχην, jak powiadają teologowie Szkoły, niewiasta, pomiędzy którą a pomiędzy szatanem wzbudzi Bóg nieprzyjaźń taką, jakiej

nie będzie nigdy pomiędzy wszystkiemi innemi niewiastami, jakkolwiek święte byłyby one. I nic nie wskazuje, aby ta nieprzyjaźń ustać kiedykolwiek miała; będzie ona zatem stała i wieczna. Szczególną łaską i na mocy zasług swego Syna zachowa Bóg tę błogosławioną niewiastę i dziewicę od zmazy pierworodnej, i począwszy od jej poczęcia aż do jej śmierci, utrzyma ciągłą nieprzyjaźń pomiędzy nią a wężem [1]).

Niektórzy tłómacze biblijni przeciwstawiają nam tekst hebrajski, w którym wyraz „niewiasta“ אִשָּׁה poprzedza przystawka (הָאִישָׁה). Powiadają ci uczeni, że wyraz ten z przystawką oznacza płeć w ogólności, albo też kobietę jakąś oznaczoną. Jakoż w opowiadaniu poprzedzającem i następującem po tym wyrazie, wyraz „niewiasta“ oznacza stale Ewę. O niej tylko jest mowa w całem tem opowiadaniu, i ktokolwiek bez powziętych z góry uprzedzeń czytać będzie ten wiersz biblijny, o niej tylko będzie mógł myśleć. A zatem mowa tu tylko o Ewie. — Co do nas, to nie możemy tego zdania podzielać. Jakkolwiek bowiem rzeczona przystawka w języku hebrajskim ma dwa wspomniane znaczenia, to niemniej jest prawdą, że ma ona jeszcze znaczenie trzecie, które znajduje zastosowanie także tam, gdzie się chce oznaczyć osobę lub rzecz w swoim rodzaju jedyną i bardzo szczególną. W tem znaczeniu naprzykład Izaiasz w sławnem proroctwie uczynionem Achazowi, nazywa Maryę Pannę *Dziewicą* (הָעַלְמָה) [2]). Podobnież w proroctwie stosującem się do węża, Marya Panna jest nazwana „niewiastą,“ to znaczy niewiastą jedyną, niewiastą szczególną. Nic tu nie znaczą słowa, poprzedzające wyraz „niewiasta,“ z tego bowiem, że niewiasta oznacza tu Ewę, bynajmniej wnioskować nie można, że w proroctwie, którem Bóg odsłania przyszłość, powinna być mowa o Ewie. Trzeba tu bowiem odróżnić proroctwo od opowiadania: proroctwo wygłasza się przy sposobności pokusy i upadku, przedmiotem zaś jego jest przyszłość; opowiadanie zaś przytacza to, co się zdarzyło w przeszłości. Nie jest to zatem uprzedzeniem z góry powziętem widzieć w tem proroctwie niewiastę inną aniżeli Ewę i zupełnie od niej różnią, gdyż tekst biblijny nam mówi, że ona będzie nieprzyjaciołką węża, podczas gdy opowiadanie biblijne zajmuje się niewiastą, która się stała przyjaciołką węża. Co najmniej, wielkie to roztargnienie, gdy się przeocza, że w opowiadaniu i w proroctwie mowa jest o dwóch różnych niewiastach. Gdyby był Pan Bóg chciał tymi wyrazami oznaczyć Ewę, daleko prościej byłby to uczynił, gdy do niej przemawiał. Albowiem gdy mówił: „Rozmnożę nędze twoie,“ łatwo było dodać: „Położę nieprzyjaźń między tobą a wężem.“

W proroctwie swojem powiada Bóg: „*między nasieniem twym*

---

[1]) Ob. Bullę orzekającą Niepokalane Poczęcie N. M. Panny, 8 grudn. 1854.

[2]) Możemy przytoczyć też inne przykłady: wyraz הַיָּמִם *morze*, używa się na oznaczenie morza Śródziemnego; חַבְהֵן *kapłan*, oznacza najwyższego arcykapłana; הַשָּׂטָן *przeciwnik*, to znaczy szatan; הַנָּחָשׁ *wąż* κατ' ἐξοχήν.

a nasieniem iey.“ To miejsce często tłómaczą: „między plemieniem twem a plemieniem iej.“ Tłómaczenie to wszakże rodzi błędne pojęcie, nie mówi się tu bowiem, jak to niebawem zobaczymy, o „plemieniu,“ lecz o potomku, o synu niewiasty. Dla tego też wolimy tłómaczyć ten wyraz przez „potomstwo,“ który można rozumieć zarówno o potomkach w ogólności, jak o jednym jakimś potomku. Słowa te są wielkiego znaczenia i potwierdzają nasze tłómaczenie. Wykazują one, że w proroctwie tem niema mowy o wężu i o niewiaście w ogólności. Gdyby bowiem wyraz „niewiasta“ oznaczał płeć w ogólności i stosował się do wszystkich niewiast, wówczas nie byłoby potrzeby dodawać: „między potomstwem twem a potomstwem iej.“

Cóż tedy rozumieć trzeba o potomstwie niewiasty? Hebrajski wyraz זֶרַע *zera*, *semen*, używa się dla oznaczenia bądź to czyjegoś potomstwa, bądź też poszczególnego jakiegoś potomka: oznacza on wszystkich w ogóle potomków, albo jednego szczególnego potomka. Dowodzić pierwszego znaczenia tego wyrazu byłoby zbyteczne; drugie jego znaczenie widzieć można *w Księdze Rodzaju* IV, 25, gdzie mowa jest o Secie, i w II *Ks. Król.* VII, 12, 13; I *Paral.* XVII, 11, 12, gdzie mowa o Salomonie. Gdy wyraz ten jest użyty w zbiorowem znaczeniu potomstwa, wówczas odnoszący się doń zaimek stawia się zazwyczaj w liczbie mnogiej [1]). Trzy tylko wyjątki znamy od tej zasady [2]). Tymczasem w tekście, który mamy przed sobą, hebrajski zaimek הוּא, który następuje po słowie jest w liczbie pojedynczej, podobnie jak sam wyraz. Podług tej zatem ogólnej zasady mowa tu o jednym tylko potomku, nie zaś o całem potomstwie. Zresztą, wyrazu tego nie można rozumieć w znaczeniu potomstwa albo potomków w ogólności, gdyż potomstwem niewiasty są wszyscy ludzie, cały rodzaj ludzki. Tymczasem zaś, gdy Pismo św. chce oznaczyć rodzaj ludzki, używa innych wyrażeń, naprzykład: „Ben-Adam, synowie Adama,“ albo też „zrodzeni z niewiasty.“ To też Onkelos w swej chaldajskiej parafrazie tłómaczy wyraz „zera“ przez *syn*, i mówi: „pomiędzy synem twym a synem iej.“ Ten sam wyraz „zera“ na oznaczenie Messyasza znajdujemy w innych proroctwach messyanicznych, uczynionych Abrahamowi i Izaakowi. A tu już przybywa nam na pomoc niezaprzeczona powaga to jest św. Paweł Ap., który w liście do Galatów (III. 16) powiada: „*Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius. Non dicit: Et seminibus, quasi in multis, sed quasi in uno; et semini tuo qui est Christus.*“ To zaś tłómaczenie św. Pawła odnosi się do dosłownego znaczenia błogosławieństwa, przyobiecanego Abrahamowi *(Gen.* XII 3, *passim)*, nie zaś do znaczenia mistycznego, gdyż w obietnicy tej żadnego mistycznego znaczenia nie znamy.

Trzeba nadto zauważyć, z jaką-to dokładnością mówi tu Pan Bóg. Nie powiada: „potomstwo człowieka,“ lecz „potomstwo niewiasty,“ Chrystus bowiem miał się narodzić z Maryi Dziewicy, po-

---

[1]) Prw. *Gen.* XV. 13; XVII. 8—9; *Exod.* XXX, 21 *Lev.* XXI. 17; *IV Reg.* XVII. 20; *Nehem.* IX. 2; *Jerem.* XXIII, 8; XXX, 10; XXXIII. 26; XLVI, 27; *Ezech.* XX, 5.

[2]) *Gen* XVI, 10, XXII, 17; XXIV, 69.

częty przez wszechmocne działanie Ducha św., bez żadnego współudziału ludzkiego.

Co się zaś tyczy wyrażenia „potomstwo węża albo szatana," to ponieważ szatan nie rodzi, przeto nie może mieć potomków. Jest-to zatem wyrażenie przenośne, mające oznaczać grzeszników czyli bezbożnych. W tem to właśnie znaczeniu Chrystus Pan nazywa faryzeuszów „progenies viperarum," plemię jaszczurcze, i mówi do żydów: „*Wy z oyca dyabła iesteście*" [1]). I nie można też tu powiedzieć, że ścisłość parallelizmu wymaga, aby tu była mowa o jednym tylko potomku, jak to jest o jednym tylko mowa ze strony niewiasty; w jednym razie bowiem wyraz ten jest wzięty w znaczeniu dosłownem, w drugim zaś razie w znaczeniu przenośnem.

Nasze tłómaczenie powyższe potwierdzają dalsze słowa proroctwa: „*ona zetrze głowę twoię, a ty czyhać będziesz na piętę iey.*" Wyraz „ona" w Wulgacie odnosi się do niewiasty. Takie a nie inne czytanie tych wyrazów stwierdzają dwa czy trzy rękopisma hebrajskie, rękopism Onkelosa i prawie wszystkie rękopisma łacińskie. Wszystkie inne jednak rękopisma hebrajskie, samarytańskie, chaldejskie i syryjskie, św. Efrem i wszyscy Ojcowie greccy, a nawet niektóre rękopisma Wulgaty mają w tem miejscu zamiast wyrazu „ona," — „on," i stosują go do potomka niewiasty, to jest do Messyasza. Co do nas, czytanie to przyjmujemy za prawdziwe. Sens zatem jest taki: Potomek niewiasty zetrze głowę węża." Czasownik שׁוּף *suf*, który tłómaczymy przez słowo „zetrzeć," ma to znaczenie w *księdze Joba*, IX, 27. Indziej go nie napotykamy, chyba tylko w psalmie 139, w. 11, gdzie znaczy *zasłaniać, przyciemniać*. Siedmdziesięciu Tłómaczy, a za nimi Ojcowie greccy przełożyli to słowo przez τηρησει, *przestrzegać, uważać*, św. Hieronim zaś sądzi, że prawdziwe znaczenie tego słowa jest *łamać, druzgotać*. Nie może zaś tu być mowy o druzgotaniu głowy węża, gdyż zaraz potem się mówi, że wąż będzie kąsał czy druzgotał piętę potomka niewiasty: jest-to zatem, jak często w proroctwach bywa, wyrażenie metaforyczne. Jakoż rzeczywiście, ścierać głowę czyjąś znaczy w Piśmie św. kruszyć siły, potęgę czyjąś, znaczy niezdolnym czynić do szkodzenia lub pokonania kogoś. Sens zatem jest taki: potomek niewiasty, tej niewiasty jedynej, o której przed chwilą była mowa, skruszy twą potęgę, szatanie, zburzy tyrańskie twe panowanie, uwalniając człowieka od grzechu. Zdaje się, że św. Paweł myślał o tym tekście, gdy pisał do Rzymian: „*a Bóg pokoiu niechaj zetrze szatana pod nogami waszemi prędko*" (*Rom.* XVI, 20).

Takie jest tedy znaczenie tego proroctwa, uzasadnione ścisłemi prawami egzegezy. Ojcowie Kościoła, jakkolwiek niekiedy się różnią w wykładzie miejsca tego, widzą w niem wszakże zapowiedź Messyasza: w wężu widzą szatana, w niewieście—Najświętszą Maryę Pannę, w potomstwie Jej — Chrystusa, w potomstwie węża — przeciwników Chrystusowych: niewiernych, heretyków, ludzi przewrotnych, a nawet szatanów. Niech nam tu wolno będzie przytoczyć jednego z najdawniejszych Ojców Kościoła — św. Ireneusza,

---

[1]) *Jan* VIII, 44; *Prw. Dz. Apost.* XIII, 10.

który się w ten sposób wyraża: Chrystus odnowiciel wszystko w nim odnowił, wypowiadając wojnę wrogowi naszemu, krusząc tego, który nas w osobie Adama w niewolę obrócił, ścierając głowę jego pod swemi nogami, podług słów do węża powiedzianych w *Genezie: Położę nieprzyjaźń między tobą a między niewiastą, y między nasieniem twem a nasieniem iey, ona zetrze głowę twoię, a ty czyhać będziesz na piętę iey.* Tym sposobem ten, który miał się narodzić z niewiasty dziewicy, jakby drugi Adam, był zapowiedziany jako ścierający głowę węża. Ten-to jest potomek, o którym mówi Apostoł do Galatów, III, 19; IV, 4: „*Postanowiony iest dla występków, ażby przyszło nasienie, któremu obiecał rozrządzony przez anyoły...*“ a jeszcze wyraźniej: „*gdy przyszło wypełnienie czasu, zesłał Bóg Syna swego, uczynionego z niewiasty.*“ Wróg nie byłby skutecznie pokonany, gdyby zwycięzca nie był synem niewiasty [1]).

Z tradycyą chrześcijańską zgadza się tradycya żydowska. Oprócz powagi Targumistów mamy jeszcze świadectwo Majmonidesa, który do swego symbolu wiary wstawił artykuł takiej osnowy: „Wierzę całą siłą mej wiary w przyjście Messyasza, który był przyobiecany *od początku.*“ — Z tego wszystkiego widzieć można, jakiej nauki składa dowody Reuss, gdy ma odwagę pisać: „Dziwna-to bardzo aberracya egzegetyczna, co *w plemieniu* niewiasty, która z zaciekłością gonić będzie za głową *plemienia* węża, upatruje bądź Maryę Dziewicę (teologia łacińska), bądź jej Syna (teologia grecka i protestancka) [2]). *(T. J. Lamy).*

X. W. S.

PRYMAT STOLICY APOSTOLSKIEJ ob. *Piotr św. (Bytność św. P'a w Rzymie).*

PRZEZNACZENIE. — I. Wyjaśnienie zagadnienia. Opatrzność boska na wszystkie stworzenia wywiera działanie *najwyższe*, ze względu na stanowisko, jakie zajmuje Bóg w szeregu przyczyn, *nieomylne* w kierownictwie, jakie nadaje swym stworzeniom, by je doprowadzić do właściwych celów, w najwyższym stopniu *skuteczne* wskutek potęgi, jaką wywiera na wszystkie najbardziej tajemne przyczyny. I co jest w tem najbardziej zadziwiającego, to, że ona prowadzi w ten sposób wszystkie stworzenia, nie narzucając nigdy żadnego gwałtu ich naturze. Wszystkie natury istniejące stworzył Bóg; On to nałożył im prawa, któremi się rządzą; umie Bóg w rządzeniu światem osiągać swe cele, nie naruszając nigdy — chyba w rzadkich wypadkach — praw najmniej nawet podniosłych, raz przez się ustanowionych. Gdy w poszczególnym jakim wypadku ucieka się do wyjątków w porządku rzeczy niższych, czyni to dla pożytku stworzeń wyższych, którym chce dać możność dążenia —

---

[1]) Contra Haer. III, 23; IV, 21, 40; V, 18, 19, 21. *Pzw. św. Justyn.* Dialog. cum Triph. 100; *Klemensa Alexan.* Cohort. ad gent. I, 6. *Tertul.* De spectac. 18; *Origenes.* De principiis, III, 2; *Cypriana.* Contra Judaeos. II, 9; *Chryzostoma* Homil. 16. *in Genes.* 2; *Epifanesa, Haer.* 78, n. 19; *św. Bazylego,* Homil. quod. Deus non est auctor malorum, 9. *Augustyna* De Adam et Eva. *ap.* Mai. Nova Patr. bibl. I, 3, 4; *Jana Damasceń.* De fide orthodoxa, II, 10.

[2]) Reuss. Dzieło cyt. str. 298.

zgodnie z ich naturą — ku dobru wyższemu. Tym przeto sposobem cuda, które zawieszają na chwilę pewne jakieś prawa świata niższego, znajdują swe usprawiedliwienie w wymaganiach porządku wyższego.

W rządzeniu istotami bezrozumnemi wykonywa się rzeczone działanie Opatrzności w sposób do przyjęcia najłatwiejszy, jeśli nawet nie najzrozumialszy: prawa fizyczne, wykonywane zawsze przez istoty nierozumne i do żadnego oporu niezdolne, poręczają ustanowiony przez Boga porządek i z pewnym fatalizmem pociągają te jestestwa do celów, jakie im Pan Bóg zaznaczył. Ale rządzenie istotami rozumnemi musi być zupełnie inne. Narzucać im konieczność tak samo jak jestestwom materyalnym, znaczyłoby nadwerężać szlachetną własność, jaką sam Bóg im udzielił, że mogą wolną wolą się rządzić, to zaś równałoby się unicestwianiu ich rozumnej natury. A zatem zwraca je Pan Bóg ku celom swej Opatrzności przy pomocy środków, które im pozostawiają wszelką swobodę działania. Bóg im rozkazuje, a one ulegać muszą; daje im środki działania, a one pracować muszą; on im drogę wskazuje, a one iść po niej są obowiązane; on je ku ich celom prowadzi, a one same dążyć ku nim winny; słowem, Bóg działa jako przyczyna pierwsza, a one, jako przyczyny drugie i podrzędne, współdziałać z Nim winny. Stworzenia wolne mogą swobodnie to współdziałanie dać lub go odmówić, a przez to jednak Opatrzność boska nie chybia celów, jakie sobie zakreśliła. Jedne z pośród stworzeń rozumnych dążą do tych celów wprost po drodze przez Boga wytkniętej, inne zdają się od niej dla jakiejś rzeczy na czas jakiś uchylać, ale Bóg, którego potęga wyrównywa jego mądrości, gdyż jedna i druga są nieskończone, jest zdolen albo łaską swą sprowadzić te stworzenia na drogę prostą, albo też zmusić je do służenia swym celom przez karę, na jaką skądinąd zasłużyły.

Takie jest tedy postępowanie Opatrzności boskiej w zarządzie sprawami ludzkiemi. Trzeba było przypomnieć te rzeczy zanim przystąpimy do szczegółowego traktowania o Przeznaczeniu, które w gruncie rzeczy jest tylko samą Opatrznością, wykonywającą się nad ludźmi w widokach ostatecznego ich celu, którym jest zbawienie wieczne.

Przeznaczenie zatem jest tylko częścią jakąś, jest jednem z zadań Opatrzności boskiej. Opatrzność ogarnia swem panowaniem wszystkie bez wyjątku stworzenia, przeznaczenie zaś ma za przedmiot swój samych tylko ludzi; Opatrzność czuwa nad spełnieniem się wszystkich celów, jakie Bóg sobie założył, począwszy od najniższych, a skończywszy na tym, który jest celem najwyższym, celem ostatecznym wszechrzeczy, to jest chwała boża w przejawach dobroci bożej; przeznaczenie zaś zostawia na stronie wszystkie inne cele niższe lub równoległe, starając się tylko zabezpieczyć zbawienie tych, co mają wielbić Boga swą świętością i szczęśliwością wieczną; pomija ono odrzucenie i potępienie grzesznych,—to zadanie Opatrzności boskiej, które karaniem wiecznem przywołuje do porządku grzeszników, zmarłych w buncie przeciw Bogu; nie dosięga ono ostatecznego celu wszechrzeczy t. j. chwały bożej, samej w sobie uważanej.

Oto jest, co nazywamy przeznaczeniem, oto miejsce jakie ono w rządach bożych zajmuje. Ktoby to pojęcie przeznaczenia rozszerzał lub zacieśniał, popełniałby albo grube błędy, albo narażałby się na trudności bez wyjścia. Gdyby więc kto chciał w przeznaczeniu wybranych rozumieć potępienie grzesznych, albo gdyby do potępienia grzesznych stosował pojęcie o przeznaczeniu, i nawzajem, żadnego z tych pojęć by nie rozumiał; co jest sprawiedliwem w przeznaczeniu, staje się niegodnem w potępieniu; że Bóg dobry daje łaskę swą bez żadnej uprzedniej ze strony człowieka zasługi, że wszelkiej zasłudze przygotowywa uprzednio ogół łask, których najwyższym szczeblem jest chwała wieczna, na to w zupełności zgodzić się można; ale żeby tenże Bóg dobry karał bez żadnej uprzedniej winy, żeby przygotowywał karę bez uprzedniego grzechu i żeby czynił człowieka złym dla tego, aby go później karać, to się słusznie sprzeciwia zdrowemu rozsądkowi człowieka. Żeby więc uniknąć wszelkich skrupułów, rozgraniczamy ściśle oba te zagadnienia o przeznaczeniu i o potępieniu. Ponieważ o dzieciach, zmarłych bez chrztu św. mówiliśmy na innem miejscu (ob. art. *Piekło*, *Grzech pierworodny* i t. p.), przeto w artykule niniejszym zastanowimy się tylko nad przeznaczeniem ludzi dorosłych. W samym zaś wykładzie odnośnej nauki katolickiej znajdziemy odpowiedź na liczne przeciw tej nauce stawiane zarzuty.

II. **Istota oraz istnienie przeznaczenia.** — Wyraz przeznaczenie, z łacińska zwane predestynacyą, składa się z dwóch części, z których druga — *destinatio*, oznacza kierunek, nadany czemuś albo komuś ku jakiemuś celowi; pierwsza zaś połowa tego wyrazu, *prae*, oznacza uprzedniość czynu, mocą którego ustala się los czegoś lub kogoś, a nawet samo istnienie osoby lub rzeczy (ob. *S. Tom.* q. 6. *De Verit.* a. 1).

Odnośnie tedy do swego znaczenia, predestynacya czyli przeznaczenie boże jest dekretem, mocą którego Bóg postanawia prowadzić stworzenie rozumne do szczęśliwości wiecznej i takowej środki odpowiednie przygotowywa. Przeznaczenie takie św. Augustyn określa następującemi słowy: „Przeznaczenie jest-to akt woli bożej, mocą którego Bóg przewiduje i przygotowywa łaski, przy pomocy których z największą pewnością zbawiają się ci wszyscy, którzy do zbawienia dochodzą.“ Św. Tomasz zaś tak o tem mówi: „Przeznaczenie jest-to dekret, którego przedmiotem jest przywiedzenie stworzenia rozumnego do celu życia wiecznego.“ Duns Scot tak to określa: „Przeznaczenie jest to skazanie kogoś z góry *(praeordinatio)* głównie na chwałę, co do reszty zaś, to — względnie do tej chwały.“ Każde z powyższych określeń wypowiada, albo domyślać się każe jakiegoś celu, jakichś środków osiągnięcia takowego oraz pewnej skuteczności czy to dekretu boskiego, przeznaczającego wybranych do życia wiecznego, czy też środków, jakie ten dekret woli bożej do osiągnięcia tego życia przygotowywa. To są tedy istotowe pierwiastki przeznaczenia.

A. Że Bóg przygotowywa chwałę swym przyszłym wybranym, i to od początku, to znaczy od pierwszego zarania, a nawet przed rozpoczęciem czasów, o tem poucza nas najwyraźniej sam Chrystus: *„Pójdźcie błogosławieni Oyca mego, posiądźcie królestwo przygotowane wam od stworzenia świata“ (Mat.* XXV, 34): nie mó-

wi tu: przygotowane w ogólności dla wszystkich, którzy się znajdą, ale przygotowane *dla was, błogosławieni Ojca mego.* W innem znów miejscu wyraźnie powiada, że posiadanie tego królestwa jest przedmiotem, postanowionym dekretem bożym. „Siedzieć po prawicy moiey, abo po lewicy, nie jest moia rzecz dać wam;“ chwała ta jest dla tych, „którym jest zgotowano od Ojca moiego“ *(Mat.* XX, 23). Mówi tu Chrystus jako człowiek, jako Bóg zaś, postanawia On razem z Ojcem.

Niepodobna, aby Bóg chciał celów, a jednocześnie odpowiednich nie przygotowywał środków; to też jeszcze przed stworzeniem świata przeznaczył wybranych do świętości, będącej posiewem, którego wieczna szczęśliwość jest owocem: „*Jako nas wybrał w ntm* (w Jezusie Chrystusie), *przed założeniem świata, abyśmy byli świętymi y niepokalanymi przed oczyma iego w miłości (Efez.* I, 4), przeznaczył ich również do łaski usynowienia bożego, dającego im prawo do niebieskiego dziedzictwa: „*Który nas przeznaczył ku przysposobieniu za syny, przez Jezusa Chrystusa, ku sobie: wedle postanowienia woley swoiey*“ *(Efez.* I, 5).

Chwałę i łaskę, cel i środki doń wiodące, łączy razem św. Paweł w słowach Listu swego do Rzymian, gdzie mówi o dekrecie przeznaczenia: „A wiemy, że tym, którzy miłują Boga, wszystko dopomaga ku dobremu, tym którzy są wezwani podług postanowienia święci. Abowiem które przeyrzał i przeznaczył, aby byli podobni obrazowi Syna iego: żeby On był pierworodnym między wielą braciey. A które przeznaczył, te też wezwał, a które wezwał, te też usprawiedliwił: a które usprawiedliwił, one też uwielbił.“ *(Rom.* VIII, 28—30).

Jak samo istnienie dekretu, tak również pewność przeznaczenia boskiego wykazuje nam Pismo św.: „*Wszystko co mnie dawa Ociec, do mnie przyidzie, a tego co do mnie przychodzi, nie wyrzucę precz*“ *(Jan* VI, 37); „*Aleć mocny stoi grunt boży, maiąc tę pieczęć. Zna Pan, którzy są iego*“ (II *Tym.* II, 19); zna ich Pan tedy, a znając ich, strzeże ich i zbawia, albowiem „*ia im żywot wieczny dawam, y nie zginą na wieki: ani ich żaden wydrze z ręki moiey. Ociec móy co im dał, większe iest nadewszystko, a żaden nie może wydrzeć z rąk Oyca mego. Ja y Ociec iedno iesteśmy*“ *(Jan.* X. 28—30).

B. Tak jasno głoszonej przez Chrystusa i Apostołów nauki o przeznaczeniu nie mógł również wyraźnie nie nauczać Kościół. To też św. Augustyn, mówiąc przeciw Pelagianom o darze wytrwałości, z oczywistą prawdą wyrzekł następujące zdanie: „Nigdy nie istniał Kościół bez wyznawania prawdy o tem przeznaczeniu i o tej łasce (wytrwałości), której teraz ze szczególną troskliwością bronić trzeba przeciw nowym heretykom“ *(De dono persev.* c. 13, n. 65). Św. Fulgencyusz podaje przeznaczenie za niewątpliwy dogmat wiary: „Z największą pewnością wierzcie, powiada on, i ani na chwilę nie wątpcie, że wszyscy ci, których Bóg z łaskawej dobroci swojej czyni naczyniami miłosierdzia, tych wszystkich od początku świata przeznaczył na dzieci boże.“ (*De Fide.* c. 35, n. 76).

C. Zresztą, niemasz nic rozumniejszego nad przeznaczenie. Chwała wieczna i do jej osiągnięcia konieczna łaska są darami ponad wszelką możność stworzeń wyższymi: sam Bóg tylko może

je udzielać. Niepodobna zaś, aby Bóg, który wszystko wie, nie wiedział komu powierzy te dary; niepodobna, aby Bóg, który z wszechmocną mądrością wszystkiem rządzi, nie urządził rzeczy w ten sposób, iżby dary te doszły tych, którym takowe chce przyznać.

„Jacykolwiek byliby ci, powiada św. Augustyn, którym Bóg udziela tych darów, z pewnością naprzód Bóg wiedział, komu ich miał udzielić, i w przewidywaniu swem takowe im przygotował.“ *(De dono persev.* c. 17, n. 11). W ten sam sposób, choć innemi słowy, rozumuje św. Tomasz. Żeby wykazać, że trzeba się zgodzić na wyrok przeznaczenia, opiera się wielki ten filozof chrześcijański na zasadzie, iż Opatrzność stosuje wszystkie rzeczy do celu, i na tej drugiej zasadzie, że ponieważ cel, do którego ma dojść człowiek, przewyższa siły natury, przeto trzeba, aby go Bóg ku temu celowi prowadził i rzucał, jako łucznik rzuca strzałę do celu. Konieczna to rzecz, aby Bóg przewidział i ułożył to, co czynić zamierza, a właśnie wyrok przeznaczenia niczem innem nie jest. *(S. Thom.* I p. qu. 23, a. 1).

Wyrok, którym Bóg przeznacza wybranych, jest nieodzownie pewny: Bóg bowiem nie może niewiedzieć tego, co się zdarzy, ani być omylonym w przewidywaniach swej mądrości, ani też chybić celu, który sobie we wszechmocnej swej woli postanowił.

Wyrok ten jest tak samo niezmienny, jak wszystkie wyroki woli bożej. Żeby jakiś wyrok przeznaczenia był zmieniony, trzebaby na to, aby Bóg przestał chcieć tego, co był poprzednio postanowił; aby zaś wola boża przestała chcieć tego, co była postanowiła, musiałaby się przemienić z przychylnej na przeciwną przedmiotowi swego wyroku, czyli wiedza boża musiałaby w tym przedmiocie odkryć coś, czego od początku nie dostrzegła. Oba zaś te przypuszczenia są w Bogu niemożliwe, gdyż uczucia boże nie zmieniają się tak, jak nasze, a wiedza boża nie może się niczem i nigdy wzbogacać.

Wiemy więc tedy, że Bóg wyrokiem, wydanym przed stworzeniem świata czyli przed wszystkiemi wiekami, przewidział i przygotował środki, którymi miał ludzi prowadzić i przy pomocy których oni sami dojść mieli do szczęśliwości wiecznej, tak, iż z jednej strony ta pewność i niezmienność wyroku bożego, ta nieomylna skuteczność środków, przygotowanych przyszłym wybranym, w niczem nie szkodzi wolności ich woli, pozostającej nieuszkodzoną pod działaniem bożem, a z drugiej strony słabości ludzkie i zawsze możliwe a w rzeczywistości zanadto częste niedomagania wolności ludzkiej nie mogą omylić przewidywań Boga, który nawet ze złego umie wyprowadzić dobre i ku zbawieniu wybranych obrócić wszystko, nawet własne ich grzechy, powiada św. Augustyn. Wszak grzech jest przedmiotem pokuty, zasiłkiem pokory, podnietą żarliwosci, pragnącej wynagrodzić krzywdy, wyrządzone majestatowi bożemu.

Bóg od wszystkich wieków poznał tych, którzy stanowić będą królestwo Jego wybranych; imiona tych przeznaczonych zapisał w *Księdze żywota.* W dniu sądu ostatecznego, gdy po roztrząśnięciu zasług i win wszystkich ludzi utworzony zostanie wykaz tych, którzy zasłużyli na chwałę wieczną, wykaz ten co do joty podobny

będzie do wykazu księgi przeznaczenia. Ale Bóg sobie samemu zastrzegł znajomość *Księgi żywota*, nikt prócz Niego czytać w niej nie może. To co my wiedzieć możemy o chwale świętych, objawione nam bywa innemi drogami: wyrok zaś przeznaczenia jest księgą dla nas zamkniętą. Stąd też płynie ten naturalny wniosek, że aby działać, nie powinniśmy się opierać na tem poznaniu, którego stanowczo mieć nie możemy; pod tym względem nie powinniśmy doświadczać ani żadnego niepokoju, ani pewności żadnej, lecz spokojnie używać środków zbawienia, jakie Bóg oddał do rozporządzenia wszystkich, i przy pomocy których niechybnie zbawią się wszyscy, co ich używać będą.

III. **Nauka o przeznaczeniu nie jest fatalizmem.** Naukę tę od fatalizmu dzieli cała przepaść. Są jednak pewne cechy podobieństwa, któreby mogły łudzić pewne umysły niedość myślące. Tak np. i w jednej i w drugiej nauce jest jakiś wyrok uprzedzający, jakiś wyrok nieomylny, wyrok, którego cel napewno będzie osiągnięty. Wszelako jednak pomiędzy obydwiema temi naukami zachodzą istotowe różnice, z których główniejsze są następujące:

Fatalizm poddaje wszystko pod panowanie konieczności. Wszystko co się dzieje, dzieje się z konieczności; ten co jest dobry, jest dobry dlatego, że tak chciało przeznaczenie, bez żadnego wyboru z jego strony, gdyż do żadnego wyboru był on niezdolny. Dla tej samej konieczności zły jest złym; gdyby nawet był chciał, nie był zdolny być dobrym. Przeciwnie zaś chrześcijańska nauka o przeznaczeniu zachowuje w całości wolną wolę ludzką: później omówimy to obszerniej. Człowiek pod działaniem bożem zachowuje wolność działania lub niedziałania, czynienia tej rzeczy lub innej. Czyni dobrze dlatego, że chce, ale mógłby chcieć czynić źle. Jeśli czyni źle, to mógłby również czynić dobrze, gdyby chciał. Nie omyli się Bóg w swych przewidywaniach, gdyż nieskończona Jego wiedza rozciąga się do wszystkiego, co może i co powinno swobodnie sobie obrać stworzenie rozumne. Nie chybi On nigdy celów, jakie sobie postanowił, gdyż mądrość Jego zna i układa z góry wszystkie drogi, jakiemi wszystkie duchy, nawet najbardziej buntownicze, mogą być doprowadzone do chcenia dobrego, które On sam ma na widoku. Nie może też być wywrócony porządek przez Boga ustanowiony, gdyż potęga boża jest silniejsza, aniżeli wszelka siła stworzona. Tylko, że nieskończona wyższość przyczyny pierwszej zostawia wszelką swobodę ruchów przyczynom drugorzędnym.

Fatalizm unicestwia działanie przyczyn drugorzędnych, pocóż bowiem podejmować jakiekolwiek działania, skoro się jest przeświadczonym, że czy się będzie działało czy nie, rzeczy pozostaną takiemi, jak są postanowione. Inaczej zaś rzeczy się mają z przeznaczeniem chrześcijańskiem: nietylko nie unicestwia ono działania przyczyn drugorzędnych, ale je owszem podnieca. Prawda, że skoro Bóg postanowił, iż ten lub ów człowiek będzie zbawiony, człowiek ten niechybnie zbawiony będzie, ale i to również jest postanowione, że zbawi się on przez swe współdziałanie, gdyż inaczej żaden człowiek dorosły niema otrzymać zbawienia. Wybrany, cokolwiekby uczynił, nie dlatego zbawiony będzie, że jest wybrany, ale dlatego, że czynił dobrze; i nawzajem, ktokolwiek czyni dobrze, niechybnie zbawiony będzie. Czynić dobrze, współdziałać z łaską, oto znak

pewny, po którym sądzić możemy, że należymy do liczby przeznaczonych. Ponieważ nie posiadamy bezpośredniej znajomości tego wyroku przeznaczenia, trzeba nam przeto trzymać się tego zapewnienia, jakie dają dobre czyny człowieka.

Mahometański fatalizm, aczkolwiek mógł na czas jakiś tchnąć w zwolenników swoich pogardę śmierci, towarzyszkę i podnietę odwagi wojskowej, to jednak wydał w końcu właściwe sobie owoce, wtrącając narody mahometańskie w nieuleczalną duchową bezkrwistość. Jeszcze dziś pewne fanatyczne hasła religijne czyli raczej głos zagrożonych namiętności narodowych wytwarza niekiedy przejściowe jakieś porywy, ale takowe nie trwają dłużej nad podrażnienie chwilowe, po których następuje niepokonalna apatya. Chrześcijanie zaś przeciwnie — swą wiarą w przeznaczenie starają się, aby, jak powiada Piotr św. w swym liście (II, 10), „przez dobre uczynki pewne czynili wezwanie y wybranie swoje.“ To też we wszystkiem są przedsiębiorczy, a zwłaszcza starają się sami odpowiadać łaskom bożym, a innym dostarczać środków zapewnienia sobie zbawienia duszy.

Jakkolwiek bezzasadna, myśl jednak o fatalizmie w nauce o przeznaczeniu przychodzi niekiedy do głowy wiernych chrześcijańskich. Jedni szukają w niej wymówki w swych błędach, inni się nią trwożą i czynią zeń sobie prawdziwą zmorę, która ich zasmuca i gnębi. „Jedno z dwojga, powiadają sobie pierwsi, albo jestem przeznaczony, albo nim nie jestem. Jeśli jestem, to cokolwiekbym czynił, będę zbawiony, mogę przeto z całem bezpieczeństwem hołdować mym namiętnościom. Jeśli zaś nie jestem przeznaczony, to cokolwiekbym czynił, będę potępiony, mogę przeto bez żadnej szkody oddawać się mym namiętnościom.“ Żeby wykazać całą bezmyślność tego dyalektycznego rogacza, najwygodniej będzie stworzyć inny mu podobny, ale osnuty na rzeczy bardziej dotykalnej: „Jedno z dwojga: albo postanowił Pan Bóg, żebym dożył roku przyszłego, albo też abym umarł wcześniej. Jeśli postanowił, abym żył aż do roku przyszłego, cokolwiekbym czynił, z pewnością żyć będę aż do owego czasu, mogę przeto z wszelkiem bezpieczeństwem morzyć się głodem w tym roku, albo nawet się otruć. Jeśli zaś postanowił, abym umarł wcześniej, cokolwiekbym czynił, umrę stanowczo w ciągu roku, mogę przeto bez żadnej szkody tego roku odmawiać sobie wszelkiego pokarmu, albo nawet się otruć.“ I w jednym i w drugim dylemacie podstawą rozumowania jest istnienie i pewność wyroku bożego. Inne jego pierwiastki są z natury swej podobne: dobre uczynki są tak samo potrzebne do zbawienia, jak pożywienie jest konieczne do życia ludzkiego ciała, a grzech niemniej sprzeciwia się zbawieniu, jak trucizna życiu ludzkiemu. To drugie rozumowanie jest bezrozumne, i bardzo niemądry byłby ten, ktoby wniosek jego stosował w praktyce; niemniej też bezrozumne jest rozumowanie pierwsze ,i bardziej jeszcze niemądry byłby ten, ktoby wniosek jego przeprowadzał w praktyce, gdyż niechybnie traciłby przez to życie duchowe i zbawienie duszy, tysiąc razy kosztowniejsze, aniżeli życie ciała. W gruncie rzeczy wszelkie rozumowania, jakiebyśmy opierać myśleli na wyroku przeznaczenia, stanowczo żadnej nie mają podstawy i żadnego nie mogą mieć znaczenia, gdyż absolutnie żadnej nie mamy znajomości tego wyroku.

Cokolwiek byłoby z przeznaczeniem naszem, niechybnie zbawieni będziemy, jeśli dobrze postępować będziemy aż do końca; czyńmy zatem dobrze a zbawieni będziemy. I przeciwnie, potępieni niechybnie będziemy, jeśli umrzemy w stanie grzechu śmiertelnego: unikajmy przeto grzechu albo zgładźmy go pokutą, a wówczas nie będziemy potrzebowali się obawiać zaliczenia nas do rzędu potępionych.

Ci znów, co spełniając cnoty chrześcijańskie trwożą się jednak swem przeznaczeniem, tak mówią: „Gdybym przynajmniej wiedział, że jestem z liczby przeznaczonych!“ Chcą oni bezwzględnej i absolutnej pewności. Ale Bóg nie uważał za właściwe im takowej udzielić. Dosyć jest, aby sprawowali zbawienie swoje z bojaźnią i drżeniem, jak to im zaleca św. Piotr Apostoł (II *Piotr* I, 10), pod tym warunkiem zbawienie ich jest pewne. Zadawalniać się powinni świadectwem swego sumienia, które im daje całą ufność do Boga, jako też świadectwem Ducha św., panującego w ich sercu, który ich zapewnia, że są „synami bożymi;“ jeśli zaś synami, to i dziedzicami, dziedzicami Boga i współdziedzicami Jezusa Chrystusa“ (*Rom.* VIII, 16—17). Jest w tem wprawdzie tylko pewność moralna, ale ona wystarcza na to, aby podtrzymać w nich nadzieję i żarliwość. Niech zatem wierni Bogu i sumieniu swemu nie zgłębiają wyroków bożych, które św. Paweł nazywa niezgłębionymi.

IV. **Przeznaczenie żadnej nie przynosi szkody wolności ludzkiej.** Na dnie tych zarzutów, które noszą cechę fatalizmu, leży zagadnienie nadzwyczajnej wagi ze stanowiska filozoficznego i teologicznego: jak mianowicie pogodzić z wyrokiem przeznaczenia, pewnym i niezmiennym, wolność ludzką, która wszak jest zmienna i zdolna opierać się woli bożej?

Od samego początku niniejszego artykułu przypominaliśmy, że rządy Opatrzności nietylko pozostawiają w całości, ale nawet poręczają stworzeniom rozumnym swobodę ich woli, oraz wskazaliśmy już, jakim sposobem te dwie ostateczności, wyroki boże i wolność ludzka, mogą się ze sobą zgadzać. Ponieważ zaś przeznaczenie jest tylko zwykłym wyrokiem Opatrzności i niczem więcej, te same przeto co tam uwagi tłómaczą nam, że przeznaczenie wolności ludzkiej nie niszczy. Trzeba nam jednak zgłębić nieco ten sam ważny przedmiot i lepiej jeszcze rozjaśnić tę prawdę, którą zaciemniają pewne pozorne argumentacye.

Trudności pochodzić mogą albo ze strony przewidywania bożego, albo ze strony skutecznosci wyroków bożych.

Skoro Pan Bóg wie z góry, co ja czynić będę w ciągu życia mego i w każdej mojej czynności, — a ta wiadomość z konieczności zawiera się w wyroku przeznaczenia — to trudno mi się uważać za wolnego. Boć w istocie wolność moja w gruncie rzeczy polega na tem, że mogę działać lub nie działać, czynić to lub owo. Ale odnośnie do każdej z moich czynności, jeśli Bóg wie, że będę coś czynił, to niepodobna, abym tego nie czynił; jeśli Bóg wie, że nie będę czynił, niepodobna, abym czynił. Jeśli wie, że będę działał w ten sposób, niepodobna, abym działał inaczej. Wszak przewidywanie Boże omylić się lub zawodzić nie może. Nie mam przeto wolności podług własnego wyboru działania lub niedziałania, działania w ten sposób lub w inny. Nie mam przeto wolności woli.

Rozumowanie to jest zwykłym tylko sofizmatem. Dobrze trzeba określać wyrazy jego i myśli, aby się nie wystawiać na pomieszanie pojęć i przyjmowanie jednych i tych samych wyrazów w podwójnem znaczeniu, co byłoby błędnem rozumowaniem. Powróćmyż więc na chwilę do wyrażeń powyższego rozumowania.

Bóg wie, że czynić coś będę lub nie będę, a ta wiedza Jego jest stanowczo pewna; pewna rzecz zatem, że będę czynił lub nie będę czynił rzeczy, o której Bóg wie. Gdy się mówi, że niepodobna, abym czynił lub nie czynił czegoś, o czem Bóg wie, rozumie się przez to tylko niepodobieństwo, oparte wyłącznie na nieomylności wiedzy bożej, nie zaś niepodobieństwo, oparte na konieczności, w jakiej się znajdę, czynienia lub nieczynienia tego, co Bóg przewiduje, że uczynię. Wiedza boża nie zmienia natury przedmiotów, które zna. Poznaje jako konieczne to, co jest konieczne, i co wynika z niezłomnych praw natury fizycznej. Co zaś wynika z wolnego działania władz ludzkich, to Bóg poznaje jako coś swobodnie wynikającego. Swobodnie zatem czynić będę lub nie będę tego, co Bóg przewiduje, że uczynię lub nie uczynię; i z mojej strony żadnej nie będzie niemożliwości, abym nie uczynił właśnie tego, co Bóg przewidział. Tylko dla Boga, który wie wszystko, jest rzeczą pewną, że ja to uczynię. Ze względu na punkt wyjścia rozumowania, gdy się mówi, że *niepodobna*, aby się nie stało to, co Bóg przewidział, to *niepodobna* odnosi się do nieomylnej pewności wiedzy bożej. Lecz pod koniec rozumowania, kiedy się chce wnioskować, że się nie jest wolnym dlatego, że *niepodobna*, aby się nie czyniło tego, co Bóg przewidział, to *niepodobna* odnosi się do konieczności, w jakiej się ktoś znajduje, bez możności pominięcia danej jakiejś czynności. Otóż, nadawać takie podwójne znaczenie ważnemu jakiemuś wyrazowi w rozumowaniu, znaczy tyle, co popełniać sofizmat

Stwierdzimy to zaraz na przykładzie. Znamy naprzykład gruntownie czyjś charakter, usposobienie, dążności; wiemy, w jakich okolicznościach znajdzie się człowiek ten jutro i z największą pewnością moralną przewidujemy, jak sobie w nich postąpi, możemy to przepowiedzieć z największą pewnością. I czyż ta wiadomość nasza o wyborze, jaki człowiek ten z pewnością uczyni, przeszkodzi wolności jego wyboru? Dla czegożby więc wiadomość boża w naszych czynach przyszłych miała przeszkadzać wolności naszej?

Ale, powie kto może, Pan Bóg nie tylko wie, lecz spełnia razem z nami czyny, które przewiduje. Choćbyśmy się nawet zgodzili na to, że wolność ludzka pozostaje nietkniętą obok wiedzy bożej, gdyby ta wiedza była tylko wiedzą i niczem więcej, to jakże można pojąć wolność ludzką całą i bezpieczną wobec wiedzy bożej, kiedy ta wiedza współdziała z tem, co przewiduje, albo przynajmniej ściśle się łączy z czynnością, której skutek jest pewny? Jak pogodzić wolność ludzką z wyrokiem przeznaczenia, którego skuteczność jest nieomylna? Jak można pojąć, że człowiek pozostaje wolnym, skoro ulega wszechmocnemu wpływowi, któremu się oprzeć żadną miarą nie może.

Taka jest trudność, wynikająca ze skuteczności bożego wyroku przeznaczenia. Rozplątanie tej trudności jest w gruncie rzeczy takie same, jak odpowiedź na trudność, wynikającą z przewidywania

bożego. Oddziaływanie boże, tak samo jak przewidywanie, zostawia człowiekowi całkowitą wolność, albowiem jeśli skuteczność oddziaływania bożego jest pewna, to oddziaływanie to skuteczność swoją osiąga bez narzucania konieczności jakiejś człowiekowi, ono tak układa wolne władze duchowe człowieka, że ten działa tak jak Bóg chce, i że aczkolwiek mógłby nic nie działać lub działać inaczej, niż działa, czyni jednak niechybnie to, co Bóg chce.

Wróćmy jeszcze na chwilę do naszego porównania. Przypuśćmy, że zamiast wiedzieć tylko poprostu i przewidywać postanowienie, jakie poweźmie ów człowiek jutro w pewnych jakichś okolicznościach, sami pracujemy nad tem, aby on powziął to a nie inne postanowienie używamy takich sposobów skłonienia go do tego postanowienia, jakie wiemy, że niechybnie wywrą skutek na jego umyśle. Idźmy dalej jeszcze; stwarzamy sami te okoliczności, działamy tak, aby człowieka tego otoczyć tem wszystkiem, co będzie mogło go skłonić w kierunku przez nas upragnionym; dodajemy do tego wpływ nasz osobisty bardzo znaczny. W końcu mamy pewność, że wszystkie te połączone siły wymogą na nim to, cośmy przewidzieli i czegośmy chcieli. Pytamy teraz, czy przez to wszystko wolność tego człowieka zostanie zniszczona? Bynajmniej. Cokolwiekbyśmy czynili, człowiekowi temu pozostanie wolność nie czynienia nic, albo czynienia inaczej niż chcemy. Jeśli czyni on to, co chcemy, to czyni bez wątpienia dlatego, żeśmy go do tego skutecznie skłonić umieli; ale jakkolwiek skuteczne mogłyby być środki naszej namowy, to jednak czyni on to dlatego jedynie, że sam tego chce. On był wolny, on się czuł wolnym, myśmy go pozostawili wolnym, a on z własnej woli uczynił to, do czegośmy go skutecznie namawiali. Niema zatem bezwzględnego przeciwieństwa pomiędzy wolnością a skutecznością jakiegoś zewnętrznego oddziaływania na podmiot jakiś wolny. A skoro tak jest z człowiekiem, to czemużby Bóg nie mógł skutecznie skłaniać człowieka, nie naruszając przecież jego wolności? Czyż nie ma On sposobów daleko skuteczniejszych, a zarazem daleko subtelniejszych, aniżeli mógłby mieć człowiek do swobodnego narzucenia swej woli? To, czego my z trudnością dokouywamy, gdy chcemy bez przymusu skłonić bliźniego do przyjęcia naszego zdania, najłatwiej przychodzi przeprowadzić Panu Bogu, który z gruntu zna umysł każdego, który dalej przenika człowieka, aniżeliby przeniknąć mogły najbardziej zaufane wpływy, który może za jednem dotknięciem, nieskończenie pewnem, a zarazem łagodnem, w ruch wprawić wszystkie władze duszy ludzkiej. A zatem skuteczność wyroku przeznaczenia nie usprawiedliwia wniosku, że przeznaczenie niszczy wolność woli ludzkiej.

A może właśnie ta przenikliwość oddziaływania bożego aż do najbardziej tajemnych głębin istoty ludzkiej czyni niemożliwem współistnienie wolności ze skutecznością działania bożego? Wszak gdy człowiek wpływa na swego bliźniego, aby go skłonić na swoją stronę, całe jego działanie skierowane jest na zewnątrz: okoliczności, rady, nalegania, argumenta, wszystko to przychodzi z zewnątrz. Pozostaje mu tylko wnętrze jego duszy, gdzie może się skupić i swobodnie poruszać. Tam wolność jego jest nietknięta. Jakiekolwiek otrzymywałby wrażenia z zewnątrz, każde wprowadza do swej duszy, do tego sanktuaryum, którego progów żadne stworze-

nie przekroczyć nie zdoła; tam je dopiero bada, ocenia, idzie za niem lub je odrzuca, względnie do tego, jakiem się mu ono wyda. Tam pozostaje on bezwzględnym panem działania lub nie działania, chcenia tej rzeczy lub zgoła innej. Zaś, działanie boże przenika to sanktuaryum, i owszem, ono tam nawet przedewszystkiem się dokonywa. I tem to właśnie działaniem Bóg tak dalece opanowywa wolę ludzką, że ta żadną miarą nie może się mu oprzeć lub inaczej zdecydować; a zatem, pod tem wewnętrznem działaniem bożem dusza traci swą wolność. — Oto jest zarzut, — a teraz damy nań odpowiedź.

Nie myślimy zaprzeczać, aby Bóg nie działał nie tylko zewnętrznie, ale nawet wewnętrznie, w najgłębszych głębiach istoty ludzkiej. Niezaprzeczoną również jest prawdą, że to działanie boże jest skuteczne i że może ono wywierać na wolę ludzką kierunek, jaki Bóg wywrzeć pragnie: „Jako rozdziały wód, tak serce królewskie w ręce Pańskiej: kędy iedno chce, nachyli go“ *(Przyp.* XXI. 1*)*. — Ale z tego wcale nie wynika, aby człowiek przez to tracił swą wolność, — na to twierdzenie nasze posiadamy dużo dowodów.

Pewna to rzecz, że jakąkolwiek przedsiębierzemy czynność dobrą, Bóg ją przewidział, z góry ułożył i do jej z naszej strony chcenia i dokonania dał nam odpowiednie światło i podnietę, bez których nicbyśmy przeprowadzić nie mogli; nie mniej jednak czujemy się absolutnie wolnymi. To wewnętrzne poczucie, ta świadomość o naszej wolności jest najpewniejszym i dla wszystkich umysłów najdostępniejszym dowodem, że działanie boże na nas nie pozbawia nas wolności ludzkiej. Wolność jest wewnętrznym faktem naszej świadomości; nic nam jej lepiej udowodnić nie może jak to właśnie świadectwo naszego sumienia.

A teraz inny dowód, jakkolwiek metafizyczny, nie mniej wszakże stanowczy. Wszak naturę ludzką stworzył Pan Bóg i stworzył ją wolną, tak samo jak stworzył wszystkie inne natury i nadał im wszystkie przymioty, jakimi się cieszą. Oddziaływanie boże na inne stworzenia polega na tem, że wprowadza Bóg w grę ich własności podług praw ich własnej istoty, tak iż ze wszystkich rzeczy, którym to oddziaływanie boże nadaje ruch i życie, niema żadnej takiej, któraby się nie poruszała zgodnie z prawami swej natury. Czyżby więc Bóg miał czynić jedyny wyjątek dla natury rozumnej, ze wszystkich stworzeń najdoskonalszej, i to wtedy, gdy wszędzie szanuje właściwości, jakie nadał dziełom rąk swoich? Czyżby tylko człowiek był tem wyjątkowem stworzeniem, któregoby naturę Bóg gwałcił, któregoby najszlachetniejsze przymioty unicestwiał? To rzecz niemożliwa! Tak samo nie odbiera on człowiekowi przyrodzonej jego wolności, jak nie pozbawia kamienia jego ciężkości, a kwasorodu powinowactwa z wodorodem.

W przyczynach, mogących na nas oddziaływać, zauważyć się daje pewne bardzo ciekawe stopniowanie. Przyczyny najmniej podniosłe, przyczyny czysto materyalne, posiadają bardzo ograniczoną ilość własności, któremi na nas mogą oddziaływać, i oddziaływają w sposób gruby i jednostajny. Ale gdy na nas działają, pozostawiają nam możliwie mało inicyatywy i wolności. Cóż bowiem możemy przeciw bryle kamienia, która uderza na nas i miażdży, co możemy przeciw gwałtownemu potokowi wody, który nas unosi, przeciw pło-

mieniom pożaru, który nas zewsząd ogarnia? Bardzo niewiele. — Przyczyny podniośiejszej natury, jak zwierzęta naprzykład, mają wprawdzie więcej środków dosiężenia nas, ale oddziaływanie ich jest mniej brutalne; dla obronienia się od nich posiadamy więcej sposobów i więcej wolności. Bryle kamienia mogę przeciwstawić tylko przeszkodę, którąby ją zatrzymała lub odwróciła, a często sama tylo ucieczka jest jedynie możliwą obroną moją. Przeciw zwierzęciu zaś mogę spożytkować jego właściwości; mogę, opierając się na jego zwierzęcej wrażliwości, odwrócić je od szkodzenia mi i poddać je pod moje rozkazy. Większe mam bezpieczeństwo wobec zwierzęcia, aniżeli wobec rozkiełznanych żywiołów, i wolność mego działania jest tu znacznie większa.—Zaś w miarę wznoszenia się coraz wyżej w porządku przyczyn, spotykamy wpływy coraz bardziej urozmaicone, coraz bardziej subtelne, coraz bardziej podatne do godzenia się z naszą wolnością. Wobec człowieka, który rozporządza względem mnie całym arsenałem sił rozmaitych, jednych, które znajduje w samym sobie, innych, które zapożycza ze świata zewnętrznego, widzę się również więcej uzbrojonym do obrony mego sumienia i mojej wolności. Wobec samego tylko człowieka spożytkować mogę wszystkie pomoce mego rozumu. Z pośród wszystkich stworzeń zewnętrznych z samym tylko człowiekiem mogę użyć we właściwem znaczeniu tego, co jest we mnie najdoskonalszego i najpotężniejszego, to jest rozumu. A jeśli ten człowiek własnością, jaką mam z nim wspólną, może sięgnąć dalej w głąb mojej istoty, jeśli może dosięgnąć mego rozumu i woli, aż do samego pierwiastku i do samego źródła mych czynów, to i ja również widzę się z tej strony uzbrojonym w to wszystko, co jest konieczne do oddziaływania w razie potrzeby: wolność moja jest najbardziej uzbrojona przeciw tyranii, jakąby mi narzucić chciano.

Takie tedy jest prawo, faktami udowodnione, że im bardziej działająca na mnie przyczyna jest rozumna i podniosła, tem bardziej czuję się wolnym pod jej działaniem. Dlatego też, mówiąc nawiasem, ludzie rozumem i doświadczeniem najdoskonalsi, zapewniając sobie najstaranniej powodzenie w swych przedsięwzięciach, pozostawiają jednak swym podwładnym największą samodzielność i swobodę działania.

Wniosek ten, któryśmy się starali unaocznić, jest też nauką św. Tomasza z Akwinu, który zagadnienie to rozwiązuje w artykule zatytułowanym: „Czy wola Boża narzuca konieczność rzeczom, których chce?“ Bo rzeczywiście, zamiast w skuteczności woii Bożej upatrywać przeszkodę przypadkowości skutków, a tem samem i wolności przyczyn drugorzędnych, które te skutki sprowadzają, Doktór Anielski w tej właśnie skuteczności woli Bożej widzi pierwszorzędną przyczynę rzeczonej przypadkowości i wolności, i tak mówi: „Gdy jakaś przyczyna jest w swem działaniu skuteczna, wówczas skutek odpowiada przyczynie nie tylko już w tem, co zostało przez nią wytworzone, ale także w sposobie, jakim ono zostało wytworzone i w jaki ono istnieje... Ponieważ wola Boża jest bardzo skuteczna, przeto nietylko następuje to co Bóg chce, ale następuje także w sposób, w jaki Bóg chce. Jakoż Bóg chce, aby jedne rzeczy działy się z konieczności, inne zaś przypadkowo, a tym sposobem żeby dla doskonałości wszechświata zachodził porządek we wszystkich rze-

czach. Dlatego też pewnym skutkom przeznaczył przyczyny konieczne, które chybić nie mogą; innym zaś przeciwnie, nadał przyczyny przypadkowe i zawodne, z których pochodzą skutki przypadkowe“ *(S. Thom.* 1 p. q. 19. a. 8. c.). Dlatego więc, że wola Boża jest skuteczna, wola ludzka przy spełnianiu postanowień Bożych jest najzupełniej wolna. Pan Bóg siłą przeznaczenia zawyrokował, że wybrani Jego, stworzenia wolne, mają dojść do chwały wiecznej: ponieważ wola Jego jest bardzo skuteczna, przeto wybrani pozostaną zawsze wolni i dojdą z pewnością do życia wiecznego. Pozostaną wolni, bo Bóg celem osiągnięcia tego skutku przypadkowego— ustanowił wolność ludzką wybranych, która jest przypadkowa i zawodna, niemniej przeto skutek jest pewny, gdyż wola Boża jest bardzo skuteczna, zarówno w zabezpieczaniu swych celów, jak w ochranianiu natury środków.

Że tak jest tedy, a nie inaczej, wykazaliśmy drogą rozumowania, aleśmy dotąd nie powiedzieli, *w jaki sposób* odbywa się to działanie Boże. Moglibyśmy dużo o tem mówić, ale najdokładniejsze nawet wyjaśnienia nie wyjaśnią nam nigdy całej głębi tej prawdy! aby należycie wytłómaczyć oddziaływanie Boże na wolność ludzką, trzebaby obie te siły zrozumieć, z których przecież jedna przynajmniej przewyższa wszelkie nasze pojęcie.

V.—**Czy przeznaczenie do szczęścia jest darmo dane.** — Głównym przedmiotem wyroku przeznaczenia jest chwała wybranych, a drugorzędnym—są środki dojścia do szczęśliwości wiecznej, a mianowicie: dobre uczynki oraz łaski, do spełniania czynów dobrych konieczne. Z jednej strony, przedmioty te stanowią jedną całość, którą w jej całokształcie czyli jedności rozważać można. Ale z drugiej strony, przedmioty te różnią się między sobą, i można je rozważać oddzielnie w ich wzajemnych względem siebie stosunkach.

A. — Jeśli się przedmiot przeznaczenia będzie rozważało w jego całości, to trzeba będzie utrzymywać, że przeznaczenie jest zupełnie darmo dane. Człowiek nic w sobie nie posiada takiego, coby mu mogło wysługiwać takowe: nie zasługują na przeznaczenie przymioty jego przyrodzone, gdyż niema żadnego stosunku pomiędzy niemi a dobrami nadprzyrodzonemi, będącemi przedmiotem przeznaczenia; nie zasługują na nie zasługi poprzednie, gdyż przeznaczenie obejmuje człowieka od początku, zanim jeszcze mógł mieć jakiekolwiek zasługi; ani też wreszcie zasługi przewidywane były przyczyną przeznaczenia, skoro toż samo przeznaczenie mamy uważać za przyczynę zasług przewidzianych.

To też Pismo św. jedną tylko wskazuje przyczynę przeznaczenia, to jest miłosierdzie Boga, wyrok Jego woli: „Nie z uczynków sprawiedliwości, powiada (Tit. III i Tym. I. 9) św. Paweł, któreśmy uczynili my, ale podług miłosierdzia swego zbawił nas“ *(Tyt.* III. 5). „Który nas wybawił y wezwał wezwaniem swym świętym nie według uczynków naszych ale według postanowienia swego y łaski *(secundum propositum suum) (Tyt.* I. 9). Mówiąc zaś o przełożeniu Jakóba ponad Ezawa ze strony Izaaka, tenże apostoł tak się wyraża: „Albowiem gdy się jeszcze nie narodzili byli, abo co dobrego abo złego uczynili (aby się zostało postanowienie boże według wybrania), nie z uczyków, ale z tego, który powoływa, rzeczono iey: że większy będzie służył mniejszemu, iako iest napisano: Jakubam

umiłował, a Ezau miałem w nienawiści. Cóż tedy rzeczemy? Izali niesprawiedliwość u Boga? Boże uchoway. Albowiem Moyżeszowi mówi: „Smiłuię się nad tym komum iest miłościw, a miłosierdzie uczynię, nad kim się zlituię“ *(Rzym.* IX, 11—16). Św. Paweł mówi tu o Jakóbie jako spadkobiercy obietnic bożych, ale wypowiada przytem ogólną zasadę wyboru, jaki czyni Bóg między ludźmi, jakoteż stosuje ją do powołania żydów i pogan do wiary. Taż sama zasada stosuje się do przeznaczenia, jak to zawsze pojmowała tradycya chrześcijańska. Bóg wybiera tego, kogo mu się wybrać podoba, aczkolwiek wybrany żadną swą zasługą nie zaleca się temu miłościwemu i wolnemu wyborowi. To też św. Augustyn, wyjaśniając następujące wyrazy listu do Efezów: „iako nas wybrał w nim przed założeniem świata“ *(Efez.* I, 4), taki na nie daje komentarz: „Nie dla tego, iż wiedział naprzód, że będziemy tacy, lecz dlatego, żeśmy byli tacy przez wybór jego łaski“ *(L. de Praed.* c. 9).

Niewłaściwem często wydaje się nam na pierwsze wejrzenie, aby Bóg czynił taki wybór, bez żadnego względu na różnice, mogące zachodzić pomiędzy ludźmi, i bez względu na zasługi uprzednie lub przyszłe każdego z wybranych. Wydaje nam się, że wybór ten byłby doskonalszy i więcej godny Boga, gdyby się rządził względami sprawiedliwości.—Uprzedzenie takie bywa tylko skutkiem jakiegoś braku zastanowienia: żeby je rozproszyć, wystarczają dwie bardzo proste uwagi.

Pierwszą jest ta, że aby brać na uwagę zasługi, trzebaby, jeśli myślimy o zasługach uprzednich, aby one istniały: tymczasem, żadna zasługa nie może wyprzedzić przeznaczenia, które samo wyprzedza istnienie człowieka; a jeśli mamy na myśli zasługi przyszłe, to żeby te zasługi mogły uzasadniać wybór przeznaczenia, trzebaby było, aby one były przewidziane po za tem przeznaczeniem: ale znów przeznaczenie rozciąga się do wszystkich zasług przyszłych, których ono jest pierwotnem źródłem. Trudno zaś byłoby wymagać, aby Pan Bóg stosował swój wybór do zasług, które wcale nie istnieją.

Druga uwaga jest ta, że wyrokiem przeznaczenia rozdziela Bóg dobra zupełnie darmo dane, dary nikomu się nie należące, a zatem dary, które przyznawać może temu, komu zechce.

B. — Jeżeli się rozważa w szczególności oba te główne przedmioty przeznaczenia, t. j. zasługi, będące owocem łaski, oraz chwałę, która jest nagrodą za zasługi, niema wątpliwości, że przeznaczenie do łaski i do zasługi tak samo jest darmo dane, jak całe ogólne przeznaczenie, i to dla tych samych powodów. To też nie będziemy się nad niem dłużej zatrzymywali.

Ale czy rzeczywiście przeznaczenie do chwały jest zupełnie darmo dane? Czy rzeczywiście przeznaczył Bóg wybranych do chwały bez żadnego względu na ich zasługi i jedynie podług wyroków swej woli? Czy raczej nie przeznaczył wybranych do chwały przez wzgląd na ich zasługi? Czy przeznaczenie do chwały jest czystym tylko aktem miłosierdzia bożego, czy też jest ono aktem sprawiedliwości?

Stajemy tu teraz wobec dwóch przeciwnych sobie opinii teologicznych. Tomiści utrzymują, że przeznaczenie do chwały jest wcześniejsze od przewidzenia zasług wybranych, a tem samem, że jest

zupełnie darmo dane. Według tego zdania, Bóg naprzód przeznacza wybranego do chwały, a następnie, ponieważ trzeba jakiegoś środka do osiągnięcia tego celu, przeznacza Bóg tegoż wybranego do łaski i do zasługi. Głównym argumentem, jaki przytaczają tomiści na uzasadnienie swej opinii, jest ten: W celach i w porządku rzeczy moralnych celem ich jest cel główny, pierwsze miejsce w nich zajmujący, dopiero za nim inne cele następują. Chcę pisać naprzykład: jest-to cel mój główny. Aby pisać, muszę pomyśleć o papierze, o atramencie i piórze, — i to są środki. Pisanie jest rzeczą, której chcę przedewszystkiem, a pióra, atramentu i papieru chcę tylko dlatego, aby pisać. Tak samo Bóg chce, aby ten a ten wybrany był zbawiony, i dlatego właśnie, aby został zbawiony, daje mu Bóg łaskę.

Inni znów teologowie są zdania, że pobudką przeznaczenia do chwały jest przewidywanie ze strony Boga zasług każdego z wybranych, tak że każdy z nich bywa przeznaczony do chwały z powodu swych zasług przewidzianych przez Boga. Tym sposobem przeznaczenie do chwały nie jest darmo dane; chwała zatem jest tylko nagrodą, sprawiedliwie należną za dawniejsze zasługi. Głównym dowodem, na poparcie tej opinii przez odnośnych teologów przytaczanym, jest ten, że Pismo św. przedstawia chwałę niebieską jako nagrodę za poprzednie zasługi, którą-to cechę traciłaby chwała niebieska, gdyby Bóg przeznaczał do niej swych wybranych bez brania na uwagę ich zasług osobistych, lecz samym tylko miłościwym wyrokiem swoim.

Kościół nigdy nie rozstrzygnął tego zagadnienia, gorąco roztrząsanego aż do naszych czasów. Z naszego stanowiska apologetycznego niema żadnej konieczności przenikać aż do dna tych sporów akademickich. Ale nie będzie bez pewnej korzyści wskazać prawdziwy grunt, na którym można z całem bezpieczeństwem stanąć, by głosić prawdę i odpowiadać na stawiane zarzuty. Rozwiązanie tego zagadnienia, jakie podać zamierzamy, wyda nam się może nowem, ale jest ono bardzo dawne, osłonięte wielkiem imieniem św. Tomasza z Akwinu. Wielu teologów obu szkół teologicznych (tomistów i skotystów) wyłożyło już jasno główne jej zasady, jedni aby poprzeć swe przekonania, inni aby przekonania te zwalczać, ale nie wszyscy zgadzali się na samo to rozwiązanie, które mogłoby ich łatwo wszystkich pojednać.

Tomiści opierają swe przekonania teologiczne na nauce św. Tomasza: i mają słuszność. Błędem byłoby sądzić, że teologowie ci albo źle przytaczali, albo źle tłómaczyli bardzo liczne wyjątki, jakie od św. Tomasza zapożyczyli. Atoli przeciwnicy tomistów odkryli wreszcie, że św. Tomasz przyjmuje przeznaczenie wybranych do chwały z powodu przewidzianych przez Boga ich zasług; i niepodobna odrzucić tekstów, jakie teologowie ci przytaczają ze św. Tomasza. Otóż i jedni i drudzy teologowie mają słuszność: św. Tomasz rzeczywiście naucza dwóch rzeczy. I co ciekawsze jeszcze, to że święty ten filozof chrześcijański nie tylko obu tych sprzecznych pozornie twierdzeń nie uważa za sprzeczne i do pogodzenia niepodobne, ale przeciwnie łączy je w jedno, jako wyrażające każde ze swej strony jeden odcień prawdy, która dopiero po złączeniu obu tych twierdzeń

przedstawia się w swej całości. Taka jest tedy prawdziwa myśl św. Tomasza, i tę zaraz wypowiemy.

Celem dokładnego zrozumienia omawianego przedmiotu trzeba nam tu przypomnieć pewne uwagi przedwstępne. Przeznaczenie jest aktem woli bożej. Otóż, podług św. Tomasza, aktom woli bożej nie można przypisywać żadnej właściwie zwanej *przyczyny*, jakgdyby rzecz jakaś była dla Boga przyczyną chcenia innej jakiejś rzeczy. Bóg chce każdej z tych rzeczy, które chce, dlatego, że chce, a wola osiągnięcia celu nie jest dlań wcale *przyczyną* chcenia *środków (S. Thom.* 1 p., q. 19, a. 5. c.).

Ale pomiędzy rzeczami, jakich Bóg chce, zachodzi pewien porządek, który sprawia, że jedna rzecz odnosi się do drugiej rzeczy w pewnym stosunku, a tym sposobem jedna rzecz jest powodem czyli *racyą bytu* innej rzeczy. Bóg chce tego porządku między rzeczami, a tem samem też chce, aby jedna z nich była *racyą bytu* drugiej. Tę-to właśnie racyę bytu się ma na uwadze, gdy się bada, w jakim porządku znajdują się między sobą rozmaite przedmioty wyroków bożych *(Ibid.)*.

Doktór anielski obie te myśli wypowiada w paru wyrazach bardzo lakonicznych, ale bardzo przytem jasnych: „Bóg *chce*, aby ta lub owa rzecz *była* dla tej lub owej innej rzeczy, ale pierwsza wcale *nie sprawia*, że *chce* drugiej“ *(Ibid.)*.

Kiedy więc badamy powody przeznaczenia bożego, nie powinniśmy szukać jakiejś przyczyny, którąby działała ze strony Boga na akt woli, którym Bóg wyrokuje, ale w rzeczach zawyrokowanych przez Boga winniśmy szukać powodu czyli stosunku, który podporządkowywa jedną rzecz drugiej (1 p., qu. 25. a. 5. c.)—Rzeczy zaś mogą się podporządkowywać jedna drugiej w dwóch różnych porządkach, które tu z największą, jaka być może, starannością i dokładnością rozróżnić trzeba. A mianowicie, za punkt wyjścia tego porządku czyli klasyfikacyi można brać albo przyczynę celową, albo przyczynę sprawczą.

Jeśli się weźmie za punkt wyjścia przyczynę celową, wówczas to co w porządku tym zajmuje pierwsze miejsce, to będzie cel; następnie pójdą środki, począwszy od tych, które się najbardziej zbliżają do celu. Chcę zawiadomić naprzykład przyjaciela, zdala odemnie będącego, o jakiejś nowinie. Myślę więc przekazać wiadomość tę przez pocztę; w tym celu oddam list na pocztę, list ten będę musiał napisać; żeby go napisać, potrzeba mi papieru, atramentu i pióra. W szeregu tych rzeczy pierwsze miejsce zajmuje cel, wola zawiadomienia przyjaciela. Cel ten jest pierwszą rzeczą, którą chcę, jest powodem bytu wszystkich innych rzeczy. Następnie idzie środek najbliższy celu, t. j. przesyłka pocztowa, który poprzedza wszystkie inne środki i jest powodem ich bytu, i tak dalej... Ponieważ, według św. Tomasza *(S. Thom.* 1. 2, qu. 12. a. 2), cel jest przedmiotem właściwym zamiaru, przeto porządek, którego puktem wyjścia jest cel, nazywa się porządkiem *zamiaru*.

Jeśli się zaś za punkt wyjścia bierze przyczynę sprawczą, wówczas pierwsze miejsce należy się działającemu, drugie narzędziu najbardziej doń podatnemu, i tak dalej póki się nie przyjdzie do całkowitego spełnienia swego zamiaru. W przytoczonym wyżej przy-

kładzie, mając zamiar powiadomienia mego przyjaciela, pierwszą rzeczą, którą czynię, jest wzięcie pióra, atramentu i papieru; następnie piszę; potem oddaję list na pocztę; poczta zaś przekazuje go memu przyjacielowi, który jest zawiadomiony po dokonaniu przezemnie wszystkich potrzebnych czynności. W porządku tych czynności pióro, papier i atrament są powodem bytu pisma, pismo jest powodem bytu przesyłki pocztowej, a ta ostatnia powodem bytu zawiadomienia mego przyjaciela. Ponieważ ten porządek ma za punkt wyjścia przyczynę sprawczą, przeto nazywa się porządkiem *wykonania*.

Pomiędzy porządkiem zamiaru a porządkiem wykonania zachodzi ciągły stosunek, który sprawia, że jeden z nich bywa stale odwrotną stroną drugiego, zgodnie z owem znanem i do sprawdzenia łatwem przysłowiem, że: „to co bywa pierwszem w zamiarze, bywa ostatniem w wykonaniu.“ Oba te porządki tak są ściśle ze sobą złączone, że dość stwierdzić istnienie jednego, by otrzymać drugi przez proste odwrócenie rzeczy.

Po tych kilku przedwstępnych uwagach łatwo nam będzie w całej doniosłości zrozumieć następujący urywek z dzieł św. Tomasza, który zagadnienie przeznaczenia do chwały przed lub po przewidzianych zasługach rozwiązuje w tem samem znaczeniu, któreśmy wyżej wskazali.

„Dwoma sposobami, powiada św. Tomasz, możemy rozważać skutek przeznaczenia. Jednym—w szczególności, i wówczas nic nie przeszkadza, aby jeden skutek przeznaczenia był przyczyną i powodem bytu drugiego skutku; ostatni pierwszego, w porządku przyczyny celowej, a pierwszy ostatniego, w porządku przyczyny zasługującej;“ przyczyna zasługująca znaczy tyle, co przyczyna sprawcza. Jeśli na miejsce powyższych wyrażeń oderwanych postawimy wyrażenia konkretne, otrzymamy taki obraz: Nic nie przeszkadza, aby jeden ze skutków przeznaczenia był przyczyną i powodem bytu drugiego skutku: aby w porządku przyczyny *celowej*, która jest porządkiem *zamiaru*, chwała, która bywa otrzymywana *ostatnia*, była przyczyną i powodem łaski i zasługi, które *poprzedzają* tamtą; jak również nic nie przeszkadza, aby w porządku przyczyny *zasługi* czyli przyczyny sprawczej, która jest porządkiem *wykonania*, łaska i zasługa, idące w *pierwszym* rzędzie, były przyczyną i powodem chwały, która bywa otrzymywana *ostatnia*: „To znaczy to samo, powiada dalej św. Tomasz, jak gdybyśmy mówili, że Bóg przeznaczył dać komuś chwałę z przyczyny zasług (porządek wykonania, albo porządek przyczyny zasługi) i że Bóg przeznaczył udzielić komuś łaskę, aby mógł wysłużyć sobie chwałę“ (porządek zamiaru albo przyczyny celowej) (*S. Thom.* 1 p. q. 24, a. 4 c.)

Takie rozwiązanie zagadnienia oprócz tego, że ogarnia w sobie całą prawdę o przeznaczeniu, godzi nadto między sobą wyraźnie teksty św. Tomasza, jakie można przytaczać na poparcie każdej z obu wielkich opinii teologicznych. Uwalnia ono apologetykę chrześcijańską od zabagniających ją rozpraw teologicznych, pozwala szeroko wykładać katolicką prawdę o przeznaczeniu i dostarcza łatwych odpowiedzi na wszelkie zarzuty. Można nawet słusznie zapytać, dlaczego aż dotąd pozostawiono to rozwiązanie kwestyi jak gdyby pogrzebane w św. Tomaszu? Dlaczego owi teologowie, któ-

rzy tak dokładnie rozróżniali oba rzeczone porządki zamiaru i wykonania, którzy razem ze św. Tomaszem udowadniali zasadę, że wszystkie rzeczy mają w wyrokach bożych ten sam porządek, jaki zachowują między sobą,—dlaczego teologowie, którzy z oczywistą prawdą zauważyli, że porządek wykonania jest odwrotną stroną porządku zamiaru, dlaczego, powiadam, teologowie ci nie doszli ze św. Tomaszem do wniosku, jaki przesłanki te nastręczały same przez się? Dlaczego nie uznali jednym zgodnym chórem, że jeśli się rozważa porządek celu, Bóg przeznacza naprzód do chwały, a dopiero potem do łaski i do zasługi; że jeśli się rozważa porządek przyczyny zasługującej, przeznacza Bóg do chwały dopiero po przewidzeniu zasługi? Dlaczego każdy zamykał się szczelnie w jednym z dwóch rzeczonych systemów, zwalczając drugie, jak gdyby on był błędny? To właśnie zapewne tłómaczy ową żywość rozpraw między obiema szkołami teologicznemi, a zarazem rozmiary, jakich nabrały rozprawy w tym wielkim sporze *de Auxiliis*. Byłby może już czas zakończyć te spory dawnych czasów, przyjmując rzeczone rozwiązanie kwestyi przez św. Tomasza, które jednoczy obie przeciwne sobie opinie.

W tem, cośmy dotąd mówili, unikaliśmy starannie wspominać o odrzuceniu. Przyczynę tego daliśmy na początku. Taka bowiem głęboka zachodzi różnica pomiędzy odrzuceniem a przeznaczeniem, że niepodobna do nich stosować jednych i tych samych pojęć. Trzeba nam jednak zbadać tu i rozwiązać jednę trudność, którą zazwyczaj podnoszą przeciw jednemu z dwóch powyższych twierdzeń, z których się składa wyłożone wyżej całkowite rozwiązanie kwestyi. Czy mianowicie przypuszczać w porządku *zamiaru*, że Bóg przeznacza ludzi przed przewidzeniem ich zasług, nie znaczy to samo, co stawiać się w konieczności przypuszczania również, że Bóg odrzuca tak samo innych przed przewidzeniem ich grzechów? Że zaś nie wolno nam przypuszczać odrzucenia uprzednio do przewidzenia grzechów, przeto nie można przypuszczać przeznaczenia, uprzednio do przewidzenia zasług.

Słaba strona tego argumentu znajduje się w pierwszem zdaniu. Z tego bowiem, że — w porządku zamiaru — przeznacza Bóg wybranych przed przewidzeniem ich zasług, wcale nie wynika, aby również odrzucał innych ludzi przed przewidzeniem ich grzechów. Pomiędzy przeznaczeniem a odrzuceniem zachodzi ta zasadnicza różnica: cel przeznaczenia, zbawienie wybranych, jest rzeczą absolutnie dobrą, dobrą pod każdym względem — i ze strony człowieka, w którym ono stanowczo nie przypuszcza nic złego, i ze strony Boga, którego okazuje nieskończoną dobroć; jest-to zatem rzecz, której Bóg może chcieć wprost i bezwzględnie. Ale przeciwnie, najwyższy wyrok odrzucenia nie jest rzeczą absolutnie w sobie samej dobrą, gdyż zesłana kara jest złą dla człowieka, którego spotyka; a nadto jeszcze, skoro ma być sprawiedliwą, dotykać może tylko winnego, którego błąd jest złem, jakiego Bóg nie może chcieć wprost dla niego samego. Z tej różnicy przeznaczenia i odrzucenia wynika, że Bóg może chcieć wprost zbawienia wybranych, nawet uprzednio do ich zasług, jakeśmy to widzieli w porządku celu; ale nie może chcieć w tym samym porządku celu potępienia odrzuconych uprzednio do ich grzechów.

Odpowiedź ta wymaga dokładniejszego wyjaśnienia; będziemy się starali dać takowe, wskazując na istotne różnice, zachodzące pomiędzy przeznaczeniem a odrzuceniem. Wyjaśnienie takie zresztą jest nawet konieczne dla uzupełnienia tego, co było powiedziane wyżej o przeznaczeniu.

VI. W czem się różni przeznaczenie od odrzucenia. Dla uniknięcia wszelkich możliwych nieporozumień rozważmy przeznaczenie i odrzucenie w każdym z obu wyż wymienionych porządków: w porządku wykonania czyli przyczyny sprawczej, i w porządku zamiaru czyli przyczyny celowej.

A. W porządku wykonania czyli przyczyny sprawczej pierwszą rzeczą, jaką Bóg uczynić postanowił, jest stworzenie ludzi, których powołuje do chwały wiecznej, jak również udzielanie im darmo pierwszych łask, jakie im są potrzebne do osiągnięcia takowej.

Wszyscy ci ludzie są powołani do starania się o tę chwałę wieczną, i Bóg stanowczym i uprzednim aktem woli chce zbawienia każdego z nich oddzielnie. Wola ta boża w tem znaczeniu jest skuteczna, że poruszony nią Bóg przygotowuje i ofiaruje w łaskawości swej każdemu z ludzi środek osiągnięcia zbawienia. Naprzód powinien był udzielić tego środka pierwszemu człowiekowi dla niego samego i dla jego potomków, ale przewidział, że Adam miał go zatracić dla siebie i dla całego rodzaju ludzkiego; postanowił przeto dać ludziom doskonalszy środek zbawienia we Wcieleniu Słowa. Wobec tego postawił Bóg wszystkich ludzi na równi: Chrystus umarł za wszystkich ludzi, nawet za grzeszników, a Bóg wolą uprzednią chce zbawienia wszystkich i każdego z nich po szczególe. Ale chce również, aby ludzie wolną swą wolą współdziałali na zbawienie własne. Ponieważ zaś człowiek jest słaby i grzeszny, przeto pomimo wszystkich tych środków przewiduje Bóg upadek ludzi lub ich większości w rozmaite grzechy; owszem, przewiduje nawet, że bez szczególnych jakichś pomocy wszyscy ludzie upadliby w przepaść grzechu, a przez grzech w przepaść zasłużonego przezeń potępienia.

Dotychczas wszyscy są równi, ale tu zaczyna się rozdział pomiędzy wybranymi a odrzuconymi.

W tej *massie zatracenia*, — zgubionej jużto przez grzech pierworodny, jużto przez grzechy uczynkowe, popełnione nawet po odrodzeniu w Jezusie Chrystusie, jużto wreszcie zgubionej niechybnie przez grzechy, popełnione pomimo wszystkich zwykłych i ogólnych środków zbawienia, — Bóg czyni *wybór*. Nie z innego żadnego powodu, tylko jedynie z dobroci swojej postanawia dać jednym takie pomoce, przy których oni unikną grzechu lub się z niego oczyszczą, spełniać będą czyny dobre, do których przywiązuje w nagrodę chwałę wieczną, i z powodu zasług, jakie sobie ci ludzie zdobędą, postanawia ostatecznie ich wynagrodzić: to są *wybrani* i *przeznaczeni*. W tem wszystkiem, co ich dotyczy, wszystko jest dobrocią, dobrocią nadmierną, dobrocią niepojętą, dobrocią darmo daną, a nawet więcej niż darmo daną, gdyż wybrani nietylko nie mają sami z siebie prawa do tych przywilejów bożych, ale nawet pozytywnie są ich niegodni z powodu grzechu. W wyroku tego przeznaczenia wszystko od Boga pochodzi: pierwszy wybór, pierwsze łaski, łaski następujące i ostatnia ze wszystkich — łaska wy-

trwania aż do końca, która przeznaczonemu nieodwołalnie wieniec zbawienia zapewnia. Sam wieniec ten nawet, jakkolwiek zasłużony i aktem sprawiedliwości bożej na głowę wybranego włożony, jest darem Boga, który nie miał obowiązku go przyobiecywać i dostarczać środków do osiągnięcia takowego.

Co się tyczy innych ludzi, nie będących przedmiotem tego szczególnego wyboru bożego, to Pan Bóg, nie wykluczając ich wcale od swych dobrodziejstw, nie odejmując im nic z tego wszystkiego, czem uprzednia Jego wola zbawienie im zabezpiecza, nie uchylając ich od zbawczego wpływu Odkupienia, Bóg, powiadam, pozostawia ich w tej grzesznej massie ludzkiej; z tego powodu nie ma obowiązku wydawać jakiegokolwiek wyroku. Atoli, ponieważ w massie tej są ludzie grzeszni, i ludzie ci, pomimo niezliczonych pomocy, jakie im zapewnia do zbawienia uprzednia wola boża, pozostają i trwają w swym grzechu, przeto Bóg następnym wyrokiem swej woli postanawia za ich przewrotność zesłać sprawiedliwą karę. Tym sposobem tedy, wyrok boży dotyczący odrzuconych składa się z dwóch części. Pierwsza obejmuje przygotowanie środków, przy pomocy których ludzie ci będą mogli się zbawić, oraz tych łask, jakiemi Bóg do zbawienia ludzi zachęca i w ten sposób doń ciągnie, że widoczną jest rzeczą, iż stanowczo chce ich zbawić, a jeśli się nie zbawiają, to winna jest tego jedynie ich zła wola ludzka; pierwsza ta część składa się cała z dobroci, i wspólną stanowi własność zarówno przeznaczonych jak odrzuconych. Druga część zawiera tylko dwie rzeczy: jedną, że Bóg pozostawia pewnych ludzi w grzechu, nie przygotowywując im pomocy odrębnych, jakie zachowuje dla wybranych, ale których nie ma obowiązku nikomu udzielać; drugą rzeczą jest wyrok potępienia, który ludzie grzechami swymi dobrowolnie i swobodnie na się ściągają.

Tak więc, podczas gdy całe przeznaczenie idzie od Boga, podczas gdy wybranym wszystko jest darmo dane w wyroku, powołującym ich do chwały, w odrzuceniu przeciwnie wszystko pochodzi ze strony potępionego, z wyjątkiem jednej tylko rzeczy, t. j. kary, naznaczonej—nie darmo lecz sprawiedliwie—za grzechy przewidziane. Z tego widzimy, jakim nierozumem byłoby tak samo mówić o odrzuceniu jak o przeznaczeniu i kuć sobie broń przeciw przeznaczeniu z tych sprzeczności, jakieby wynikać mogły z niewłaściwego stosowania do potępienia pojęć, które odpowiadają samemu tylko przeznaczeniu.

Ale powie kto może, dlaczegóż Bóg wybiera jednych a porzuca drugich?—Odpowiedź jedynie możliwa jest ta: odnośnie do wybranych: „*Smiłuię się nad tym, komum iest miłościw. a miłosierdzie uczynię, nad kim się zlituję*“ (*Rom.* IX, 15); odnośnie zaś do innych ludzi: „*Sprawiedliwyś iest, Panie, y sąd twoy prawy*“ (Ps. 118, w. 137), — odnośnie zaś do wszystkich, najlepszą odpowiedzią będzie myśl „O głębokości“ sądów bożych!

B, W porządku zamiaru czyli przyczyny celowej, niemniej wyraźna zachodzi różnica pomiędzy przeznaczeniem a odrzuceniem. W porządku tym rzeczą, której Bóg przedewszystkiem chce, jest własna Jego chwała, będąca ostatnim i najwyższym celem wszechrzeczy. Bóg postanawia zapewnić ją sobie przez ludzi, stworzenia

obdarzone rozumem i wolą, ale omylne, które mają obowiązek swobodnie dążyć do swego celu.

Postanawia zatem Bóg, że chwalić Go będą ludzie, dopuszczeni do współudziału Jego wiecznej szczęśliwości, a ponieważ jest rzeczą możliwą, aby wadliwa wolność ludzka niekiedy błądziła, przeto Bóg postanawia, że ci, którzy Go nie będą chwalili w szczęśliwości wiecznej, chwalić Go będą w karaniu, na jakie grzechami zasłużyli. Na mocy tego ogólnego postanowienia i woli uprzedniej przygotowywa Bóg niebo i piekło dla wszystkich ludzi w ogólności, a przytem wszystkim daje środki, przy pomocy których mogą pozyskać niebo a uniknąć piekła.

Już w tym ogólnym wyroku bożym zachodzą głębokie różnice pomiędzy obydwiema alternatywami. Nieba i szczęśliwości wiecznej wprost jako takich chce Bóg dla tych, którzy Go będą w ten sposob chwalili, i ze względu na ten cel przygotowywa im Bóg środki, zdolne ich do tego celu doprowadzić. Wszelako, ani wprost, ani jako takich nie chce Bóg piekła i kary wiecznej tych, którzy Go w karaniu chwalić będą; chce dla nich piekła chyba tylko przypadkowo, z powodu możliwego upadku stworzenia; chce piekła ubocznie tylko dla pewnego dobra, nie będącego w ludziach, t. j. chce piekła dla wynagrodzenia, należnego obrażonemu Majestatowi swemu; i zamiast dostarczać ludziom środka, któryby ich doprowadził do tego celu, dostarcza im, przeciwnie, wszystkich środków do jego uniknięcia.

W ten sposób Bóg z jednej strony postanawia niebo dla nieba i przygotowywa ludziom sposób otrzymania go, a z drugiej strony postanawia piekło, nie dla piekła, ale dla naprawienia możliwego zła, a ludziom przygotowywa środki uniknięcia tego piekła. Rzeczto, jak widzimy jasna, i nie potrzebujemy się dłużej nad temi różnicami zatrzymywać.

Atoli wyrok boży nie może się zamykać w tych ogólnych szrankach. Przyczyna najwyższa i powszechna, działanie boże, zarówno dosięga szczegółów, jak rządzi całością, zarówno czuwa nad jednostkami, jak nad ogółem ludzi. To też Bóg w wyroku przeznaczenia przewiduje i w sposób określony oznacza ludzi, dla szczęśliwości których udzieli takich środków, przy pomocy których oni napewno osiągną ten cel szczęśliwy. Innym ludziom zaś nie odejmie żadnego z tych środków zbawienia, które uprzednia Jego dobroć im przygotowała, ale ich pozostawia własnej ich słabości i przewrotności, które przewiduje i którym przygotowywa karę, mocą zupełnie odrębnego wyroku, aniżeli ten, który zapewnia chwałę wieczną przeznaczonym.

W wyroku przeznaczenia postanawia Bóg tym a tym ludziom określonym dać chwałę wieczną; skutkiem tego, oprócz środków ogólnych i dostatecznych, zbawienie duszy umożliwiających, przygotowywa im jeszcze środki szczegółowe i skuteczne, przy pomocy których, pomimo słabości i przewrotności ludzkiej, ludzie ci niechybnie dojdą do zbawienia. To też w przeznaczeniu postanawia Pan Bóg dla każdego z wybranych cel błogosławiony i środki, które mu go niechybnie osiągnąć dozwolą. Jest-to miłosierdzie dla wybranego, dodane do miłosierdzia, okazywanego całemu rodzajowi ludzkiemu w wyroku woli uprzedniej, któryśmy opisali powyżej.

W wyroku zaś odrzucenia pozostawia Bóg tego, kto nie jest przeznaczony, w tych samych warunkach, jakie mu zaznaczył wyrok woli uprzedniej. Jeśli wolą następczą orzeka, że go skarze potępieniem wiecznem, znaczy to, że przewiduje grzechy jego i ostateczną jego niepokutę, pomimo wszelkich środków, jakiemi hojnie szafuje dla jego zbawienia — środków dostatecznych i aż nadto dostatecznych: „*Co iest, com więcej miał czynić winnicy mojej a nie uczyniłem iey?*“ (Iz. V, 4).

Tak więc Bóg z jednej strony orzeka zbawienie przeznaczonego, i aby takowe otrzymał, przygotowywa mu środki, przy pomocy których otrzyma je niechybnie; a z drugiej strony odrzuconego też powołuje do zbawienia i środkami, jakie mu przygotowywa, czyni mu je możliwem a nawet łatwem; ale, przewidując jego grzechy i ostateczną niepokutę, orzeka jego odrzucenie, a to zgodnie z drugą częścią wyroku ogólnego i uprzedniego, o którym mówiliśmy wyżej.

A zatem, w porządku celu, będącym jednocześnie porządkiem zamiaru, musimy zgodzić się na to, że to Bóg sprawia wszystko w przeznaczonym, począwszy od chwały wiecznej. przez wzgląd na którą postanawia wszystko inne; co zaś do odrzuconych, to oni sami czynią się potępionymi, pomimo, że wola boża chce im przyznać niebo i wszystkie łaski, przy pomocy których mają wszelką łatwość dojścia do niego; sam potępiony obowiązuje Boga do karania go piekłem, wówczas, gdy ten Bóg dał mu w ręce wszystkie środki uniknięcia takowego: „Gdyż Bóg śmierci nie uczynił: ani się weseli w zatraceniu żywych“ (*Sap.* I. 13).

Ale, jeszcze powiedzieć kto może, czemuż-to Bóg, zapewniając jednym nieomylne środki zbawienia, pozostawia innym środki tylko dostateczne?—Względem pierwszych jest nieskończenie dobry, drugich zaś, którzy dobroci Jego nadużyli, oddaje na łup swej sprawiedliwości: „O głębokości“ sądów bożych! Przeznaczeni otrzymują wszystko od Jego dobroci, odrzuceni zaś muszą samym sobie przypisać surowość Jego sprawiedliwości.

(F. Perriot).
X. W. S.

PRZYBYTEK. Przybytek był *tymczasową świątynią* Hebrajczyków od Mojżesza aż do Salomona; zbudowano go na pustyni na rozkaz Boga (*Ks. Wyj.* XXV, 8) i podług wzoru, jaki nań sam Bóg udzielił (XXVI). „Był-to, jak powiada Vigouroux, namiot, podobny do zbytkownych namiotów wodzów nomadów, z tą wszakże różnicą, że materyę, dla wzmocnienia jej, podtrzymywało rusztowanie z 48 gęstych desek z drzewa setim czyli akacyowego.“ Sposób, w jaki przybytek ten zbudowano, dozwalał przenosić go z łatwością z miejsca na miejsce; jakoż rzeczywiście przybytek towarzyszył Hebrajczykom w wędrówce na pustyni i zostawał kolejno w wielu miastach Palestyny. Przybytek był jeden tylko, tak jak jedna była arka, którą miał w sobie zawierać, jak Bóg jest jeden, który w nim miał cześć swą odbierać: pod karą śmierci nie wolno było żydom składać ofiar Jehowie gdzieindziej, niż w dziedzińcu, który był przed właściwie zwaną świątynią (*Lev.* XVII, 4). Takie wiadomości o przybytku daje nam historya ludu hebrajskiego, w Piśmie św.

zawarta; ale krytyka nowożytnych racyonalistów rzuciła na nie cień powątpiewania, albo raczej wyrzuciła je z dziedziny faktów historycznych. Jej zdaniem, „istnienie jednego tylko przybytku, zarówno jak istnienie jednej tylko *arki* (ob. t. art.), jest legendą; w rzeczywistości zaś u Hebrajczyków istniało wiele sanktuaryów, a tem samem i przybytków czyli świątyń; co się zaś tyczy przybytku, który czczono w Gabaon jeszcze za czasów Salomona, jako sięgający epoki Mojżesza, to uważać go trzeba tylko za nieautentyczną relikwię.“—Nie myślimy tu szczegółowo zwalczać tego systemu: jużeśmy gdzieindziej dowiedli, że nie można u Hebrajczyków przypuścić istnienia wielu sanktuaryów, a tem samem i wielu przybytków (ob. *Świątynia* i prw. *Arka przymierza*). I rzeczywiście, gdy się uważnie odczytuje historyę ludu bożego, począwszy od wyjścia jego z Egiptu aż do zbudowania świątyni, słyszy się zawsze mowę o przybytku, ale przybytek ten pozostaje zawsze jeden; co więcej, podczas długiego okresu sędziów sam on stanowi jakoby węzeł i serce ludu hebrajskiego; tam gdzie on się znajduje, zbiera się lud dla składania ofiar, a jednocześnie dla naradzania się nad wielkiemi zagadnieniami, jakie go mogą zajmować. Rozdzielenie arki od przybytku, w epoce Helego, wytworzyło stan nowy, który staramy się nacechować gdzieindziej (ob. art. *Świątynia*). Z rozdziału tego wynikł, jak sądzimy, pewien rodzaj chwiejności w usposobieniu ludu hebrajskiego, i skutkiem tego pewna ze strony Boga tolerancya odnośnie do zachowywania prawa o jedności świątyni. Ale skoro już raz zbudowano świątynię, tymczasowość ustała, i przybytek Mojżeszowy, zastąpiony świątynią stałą, nie miał już powodu istnienia. Czy wszakże jako relikwia, jako czcigodna pamiątka nie trwał on jeszcze aż do upadku królestwa? Tego nie wiemy, sądzimy jednak, że zburzono go na rozkaz boży, aby nie dawać Hebrajczykom sposobności do naruszania prawa o jedności. świątyni. Nic zaś nie znacząc, przybytek ten znikł wobec świątyni, jak mgła znika wobec wschodzącego słońca. (Ob. art. *Świątynia*, oraz *Vigouroux*, Manuel bibl., t. I. n. 383. *Glair*, Les Rois, possim. *(Duplessy)*.

X. W. S.

PSALMY. Napaści niewiary na psalmy biblijne dotyczą albo ich pochodzenia, albo też zawartej w nich nauki.

I. Sobór Trydencki w spisie ksiąg świętych nazywa księgę Psalmów *Psalterium Davidis;* przez to bynajmniej nie chce powiedzieć, że wszystkie psalmy napisał Dawid, gdyż dosyć przeczytać Psałterz, by się przekonać po stylu, treści i napisach różnych psalmów, że nie wszystkie psalmy można przypisać Dawidowi; niektóre z nich są dawniejsze, inne powstały na długi czas po Dawidzie; ale ponieważ Wulgata przypisuje królowi-prorokowi 88 psalmów, z których tylko dwóch (ps. 42 i 136) można mu odmówić, przeto ojcowie Soboru słusznie do psałterza dodali imię Dawida, jako imię autora głównego, a to na mocy dobrze znanej zasady: *maior pars trahit ad se minorem.* Wobec tego zaś trudno sobie wytłómaczyć, dlaczego Reuss *(La Bible)*, a po nim Maurycy Vernes *(Revue de l'hist. des religions*, marzec 1880) zadają sobie tyle trudu, aby udowodnić, że katolicy się mylą, przypisując wszystkie psalmy Dawidowi:

„Tradycya, mówi Vernes, wypowiada imię Dawida z tą samą nieświadomą siebie prostotą ducha, jaka stawia imię Mojżesza na czele Pentateuchu, a pod osłoną Salomona umieszcza Księgę Przypowieści, Eklezyastesa i Pieśni nad Pieśniami.“ W rzeczywistości zaś, *tradycya* ta, o której mówi krytyk, sprowadza się do zdania kilku ledwie ojców Kościoła, które to zdanie nigdy nie zjednało sobie w Kościele stałej powagi, a św. Hieronim już w IV w. mówił: „Wiedzmy o tem, że mylą się ludzie, przypisując wszystkie Psalmy Dawidowi, a nie pisarzom, których imiona psalmy te noszą.“ Na tym więc punkcie Reuss idzie tylko w ślad za tradycyą katolicką, ale posuwa się dalej, aniżeli ona, oznaczając epokę Machabeuszów jako czas powstania większości psalmów. Prawda, że w tym systemie racyonalistycznym zmuszonym się widzi Reuss do podjęcia tej hypotezy, gdyż inaczej nie mógłby wytłómaczyć istnienia psalmów w tej epoce czasu, w której racyonaliści ukazują nam Hebrajczyków, jako przywalonych wszelkiemi błędami politeizmu, wszelkiemi nadużyciami nieludzkiej czci kłamliwych bogów. Ale żeby dojść do podobnego wyniku, jakżeż-to trzeba przekręcać jasne teksty biblijne! Wszak psalmy są historyą ludu bożego, opowiadaną z dnia na dzień przez poetów, są-to wielkie wydarzenia Ksiąg Królewskich a nawet Pentateuchu, opowiedziane i wytłómaczone przez ludzi, którzy z pewnością byli ich naocznymi świadkami, czuć to bowiem z pod głębokich wrażeń, jakie wydarzenia te wywołały w ich duszach. Ale ponieważ to wszystko bardzo kompromituje zasady racyonalistów, przeto muszą oni wszystkiemu zaprzeczać, aż do widoczności: tam naprzykład, gdzie tradycya widziała zawsze przykrości i ucisk Dawida, przez nieprzyjaciół swych prześladowanego, tam nowoczesna krytyka dopatrywać chce boleści ludu hebrajskiego, uciskanego przez postronne narody w czasach Ptolomeuszów lub Seleucydów, w chwili prześladowania ze strony Antyocha i podczas wojen Machabeuszów.

Powodem tej zmiany zapatrywania, jakeśmy widzieli, jest logiczna konieczność, pozór zaś, jakim się racyonalizm zasłania, wypowiada Vernes w ten sposób: sprzeciwia się to *wszelkiemu prawdopodobieństwu*, a *zresztą najmniejszego nie byłoby celu* pisać książkę dlatego, aby przechować dla potomności *obraz warunków jednej jakiejś osoby;* i przeciwnie, książkę tę daleko lepiej się zrozumie, jeśli ona będzie wyrażała *ucisk, obawy i nadzieje całego jakiegoś narodu.* Ten niczem nieuzasadniony pozór zwalcza sam Vernes, gdy przytacza następujący urywek z Reuss'a: „Inne (psalmy) początkowo wyrażały osobiste i chwilowe uczucia swych autorów, w ten jednak sposób, że wiele innych osób, postawionych w tych samych warunkach, mogło stosować do siebie i ducha tych psalmów i słowa.“ Taka jest więc wyrażona przez racyonalistę a powtórzona przez Vernes'a, użyteczność tych psalmów, które nazwać by można *osobistymi*, i oto powód, dla którego zostały one włączone do ogólnego zbioru psalmów.

Ograniczamy się tu na ogólnem tylko odparciu zarzutów racyonalistowskich; żeby to odparcie było zupełne, trzebaby każdy psalm roztrząsać poszczególe, coby nas zaprowadziło zanadto daleko. Zwracamy jednak uwagę, że gdy Reuss dla uzasadnienia swej teoryi próbował stosować ją do każdego psalmu po szczególe,

to próba ta była tak nieszczęśliwa, że Maurycy Vernes nie może się powstrzymać od powiedzenia: „pod tym względem pragnęlibyśmy niekiedy więcej ścisłości w rozprawach,“ tak dalece luźne są rozumowania Reuss'a.

II. Co do samej nauki psalmów, to ona, tak samo jak ich pochodzenie, była przez racyonalistów napastowana. 1-o. Zarzucają, że psalmista nie zna życia przyszłego: *Non mortui laudabunt te, Domine*, powiada Psalm CXIII, etc. Pod tym względem możemy tylko odesłać czytelnika do art. *Życie przyszłe*, gdzie wykazujemy wiarę Hebrajczyków w nieśmiertelność duszy. Co się zaś tyczy powyższych słów psalmu CXIII, to powiada Vigouroux, że one „żadną miarą nie przypuszczają śmierci duszy i nie są wcale zaprzeczeniem życia przyszłego, lecz stwierdzają tylko nieudolność świętych Starego Testamentu do chwalenia Boga w otchłaniach; wszak-to rzecz pewna, że zanim Chrystus otworzył bramy niebios duszom sprawiedliwym, dusze te nie mogły się cieszyć widzeniem Boga twarzą w twarz, i że zatem śmierć dla nich była czemś szczególnie strasznem.“ 2-o. Inny zarzut przeciw psalmom dotyczy *przekleństw*, niekiedy nawet bardzo gwałtownych, jakie się trafiają w psalmach przeciw wrogom ludu bożego. Na to odpowiada Vigouroux, że ponieważ nieprzyjaciele ludu hebrajskiego byli wrogami samego Boga, przeto życzyć im kary bożej znaczyło to samo, co brać w obronę sprawę bożą. Zresztą, nienawiść, jaką psalmista okazuje, odnosi się raczej do grzechu aniżeli do grzesznika; a jeśli ona niekiedy zdaje się dotykać samego grzesznika, to trzeba pamiętać, że prawo żydowskie, którem rządzili się autorowie psalmów, nie było doskonałe; było-to dopiero prawo ścisłej sprawiedliwości, które miało być zastąpione przez doskonalsze prawo miłości. Słowem, racyonalizm nic takiego nie zarzuca, coby się sprzeciwiało natchnieniu boskiemu psalmów biblijnych; tymczasem zaś, natchnienie to jest jedyną rzeczą, jaką w przedmiocie tych psalmów Kościół św. wierzyć nam nakazuje.

(Ob. *Vigouroux*, Manuel bibl. t. 2, n. 559. *Bossuet*, Dissertatio de Psalmis, n. X i XIV).

(Duplessy).
X. W. S.

R.

RAJ ZIEMSKI. — Tradycye, jakie nam przekazała Biblia odnośnie do kolebki ludzkości były po wsze czasy przedmiotem napaści ze strony nieprzyjaciół wiary. Nie mamy tu zamiaru roztrząsać zarzutów, czynionych co do historyi Edenu w imię filozofii racyonalistycznej, która jednocześnie odrzuca możliwość cudu i pojęcie o grzechu pierworodnym.

W artykule niniejszym trzymać się będziemy stanowiska czysto biblijnego i odeprzemy inny zarzut, streszczony w następujących mniej więcej wyrazach: „Pismo św. daje dosyć dokładne wskazówki geograficzne o położeniu Edenu. Tymczasem, ktoby chciał podług tych danych odnaleść położenie raju, znalazłby się wobec wszelkiego rodzaju niemożliwości; a jeśli znów Biblia omyliła się co do miejsca raju, to mogła się również doskonale mylić co do samego istnienia jego.“ — Żeby okazać, jak małego znaczenia jest zarzut powyższy, zobaczmy naprzód, jakie wskazówki odnośne zawarte są w Księdze Rodzaju: „A rzeka wychodziła z miejsca rozkoszy na oblewanie Raiu, która się ztamtąd dzieliła na cztery główne rzeki. Imię iedney *Phison:* ta okrąża wszystkę ziemię Hewilath, gdzie się rodzi złoto; a złoto ziemie oney nalepsze iest, y tam się nayduie *bdelium*, y kamień Onychin. A imię rzeki wtórey *Gehon*, ta okrąża wszystkę ziemię Murzyńską. Imię zaś rzeki trzeciey *Tygris;* ta idzie ku Assyryjczykom. Rzeka czwarta, ten iest *Eufrates (Ks. Rodz.* II. 10—14). — Aczkolwiek niepodobna byłoby dziś podług tych wskazówek oznaczyć miejsca raju ziemskiego, aczkolwiek wiele odnośnych z wyobraźni wysnutych systemów okazało się najzupełniej błędnymi, jak ten naprzykład, który umieszcza raj ziemski w Indyach, to jednak bynajmniej stąd nie wynika, aby opowiadanie biblijne o raju było zmyślone. Nie dosyć znamy geografię starożytną, zwłaszcza geografię owych zamierzchłych czasów raju, abyśmy mieli prawo być tak stanowczymi, i abyśmy mogli uważać za kłamstwo to, czego nie możemy zrozumieć. W rzeczywistości wszakże wiele z wymyślonych hypotez o położeniu raju jest możliwych, aczkolwiek mniej lub więcej prawdopodobnych. Dość żeby te hypotezy miały za sobą choćby pozór słuszności, aby już tem samem podnoszone przez krytyków zarzuty nie miały nawet pozoru słuszności. Przejrzyjmy pokrótce te różne systemy:

1-o. Henryk Rawlinson umieszcza Eden w Babilonii, opierarając się w tem na dowodach tubylczych, które Babilonię zowią Gan Duniyas, *ogrodzieniec Boga Duniyas*, nazwa podobna do nazwy Gan-Eden w Księdze Rodzaju. W dalszych swych i dokładniejszych poszukiwaniach Rawlinson wskazuje miasto *Eridu*, jako samo miejsce raju ziemskiego. I w istocie, w hymnach chaldejskich znajdują się takie naprzykład ustępy, jak następujący: „W Eridu rosła sosna czarna; w miejscu czystem została ukształtowana; owoc jej jest z pięknego kryształu.... W Eridu płodna obfitość jego pełności; siedlisko jego jest (środkowem) miejscem ziemi.“ W tym systemie tedy niema żadnej trudności w utożsamieniu dzisiejszego *Tygru* i *Eufratu*, dwóch rzek zraszających równiny Babilonii, z owemi rzekami biblijnego raju. Co się tyczy *Gehonu*, to jest nim dziś rzeka *Juha*, płynąca przy Eridu. Wreszcie *Phison*, jest-to strumień, zwany dziś *Ugne*. — Hypoteza ta, odnowiona po części przez uczonego Huet'a, nie dość jest prawdopodobna, jak-to zobaczymy przy następującym systemie; jednak ostatecznie odpowiada ona wszelkiej ścisłości egzegetycznej, co samo wystarcza by nie módz ze stanowiska naukowego napastować prawdomówności Księgi Rodzaju.

2-o. Fr. Delitsch umieszcza raj ziemski również w Babilonii, a środek tego raju widzi w samem mieście Babilonie, zwanem w starożytności *Tintira — gaj życia*. Pytanie, jaką drogą uczony oryentalista doszedł do tego wniosku? Jego zdaniem, *Tygris* i *Eufrat*, wspomniane w Księdze Rodzaju, są-to dzisiejsze dwie rzeki, przepływające przez równiny Babilonii. Co zaś do *Gehonu* i *Phisonu*, to aby je wyjaśnić, Delitsch próbuje naprzód utożsamić dwa kraje, przez nie zraszane, Kusz i Havilah. *Kusz*, było to państwo elamicko-sumerieńskie, które na trzy tysiące lat przed Chrystusem kwitło w środkowej Babilonii: nazywało się *Kassi* albo *Kaszy*, skąd pochodzi dawna nazwa chaldejczyków, *Kasda*. Co do *Havilah* zaś, którego nazwa oznacza ziemię piaszczystą, jest-to część pustyni syryjskiej, przyległej do Eufratu; w miejscu tem właśnie znajdują się wzmiankowane w Księdze Rodzaju wytwory kopalniane. Tym sposobem więc *Havilah* leży na zachodnim brzegu Eufratu, a Kusz na wschodnim. Stąd też rajem ziemskim mogła być tylko równina, stanowiąca prawdziwy ogród wokoło Babilonu. Co do Phisonu i Gehonu, to są-to dwa kanały wodne, otaczające Babilon, i prawdopodobnie dwa najważniejsze, t. j. Pallacopas i Szatt-en-Nil. Ostatni ten kanał po sumerieńsku nazywał się Kahanna; tymczasem zaś znak, który oznacza *ka*, może być wyrażany także przez *gu;* zamiast tedy Kahan można czytać *Guhan*, nazwa dostatecznie zbliżona do nazwy *Gehon*. Co się tyczy rzeki *Phison*, to ani Pallacopas, ani żaden inny kanał nie nosił nigdy nazwy do niego podobnej; ale kanał po sumerieńsku nazywa się *pisan*, i być może, iż Babilończycy nazwali kanał Pallacopas *kanałem*, *pisan* (Phison), to znaczy kanałem kanałów, kanałem par excellence. Wreszcie sam wyraz Eden, raj, pochodzi od sumerieńskiego wyrazu *edin*, pustynia, który pierwotnie oznaczał *obniżenie się* poziomu gruntu.

System ten mógłby być prawdziwy, a przecież nie mielibyśmy jeszcze prawa zeń wnioskować razem z jego twórcą, że opowiadanie Księgi Rodzaju jest tylko mitem pochodzenia babilońskiego.

Jednakże w rzeczywistości, jeśli już nie niemożliwą, to przynajmniej bardzo trudną jest rzeczą upatrywać *Eden* Księgi Rodzaju na dolinie Babilońskiej: 1-o. Gdy Księga ta mówi o tej równinie, nazywa ją Sennaar, nie zaś Eden. 2-o Również i dowody miejscowe nie nadają dolinie babilońskiej nazwy Edenu, ani żadnej innej, do tego wyrazu podobnej. 3-o. Z Księgi Rodzaju widzimy (rozdz. XI), że po potopie ludzie *znajdują* równinę w ziemi Sennaar i tam osiadają: fakt ten zdaje się wskazywać, że ludzie aż do potopu nie znali doliny Sennaar. 4-o Phison i Gehon są w Biblii dwiema najważniejszemi rzekami; w systemie Delitscha zajmują one ledwie drugorzędne miejsce, są-to tylko zwykłe kanały wodne. 5-o Jeśli wyraz *Eden* oznacza niekiedy w języku sumerieńskim równinę, to równina ta jest płaszczyzną *suchą*, a nie urodzajną.

3-o. Najprawdopodobniejszą ze wszystkich hypotez jest ta, co upatruje położenie raju u źródeł *Eufratu* i *Tygru*, to jest w Armenii. W tej hypotezie „Phison, jak mówi Vigouroux jest albo rzeka Phase starożytnych, płynąca ze wschodu na zachód i wpadająca do morza Czarnego, albo też rzeki Kur, Cyrus starożytnych, która bierze początek w okolicach Karsu, w pobliżu zachodniego źródła Eufratu, a następnie wpada do morza Kaspijskiego, złączywszy swe wody z wodami rzeki Araksu. Havilah, zroszony rzeką Phison, jest Kolchida,—kraj złota i drogocennych kamieni, do którego Argonauci czynili wyprawę po złote runo. *Gehon* zaś biblijny — to dzisiejszy Aras, starożytny Araks, przez Arabów zwany *Djaichun* (czyli Gehon) *er Ras*, który wypływa w pobliżu wschodniego źródła Eufratu i wpada razem z rzeką Kur do morza Kaspijskiego. Ziemią Kusz, którą podług Genezy rzeka ta przepływa, jest kraj Kossenów, *Cassiotis*. Przeciw tej hypotezie, bronionej zwłaszcza przez Kalmeta, nic powiedzieć nie można; jakkolwiek byłoby dość, by hypoteza ta była prawdopodobna, aby już tem samem przeciąć wszelkie napaści na prawdomówność Księgi Rodzaju. Zresztą, najlepiej nawet obmyślany system w przedmiocie położenia raju ziemskiego, prawdopodobnie na zawsze pozostanie hypotezą. Od stworzenia człowieka niektóre części ziemi zostały całkowicie zmienione albo katakliźmem potopu, albo innemi atmosferycznemi i geologicznemi zaburzeniami, a w zamiarach boskich zapewne leżało włączenie raju ziemskiego do tych zaburzeń i odmian; popierwsze bowiem, każe Bóg *cherubinom* (ob. ten art.) strzedz wrót raju ziemskiego, a powtóre, jeszcze radykalniej czuwa nad spełnieniem tego wyroku swego, czyniąc miejsce raju do rozpoznania niemożebnem. Dlatego też ludzie doskonale mogą dziś przechodzić po miejscach, gdzie niegdyś znajdował się Raj ziemski, ani się nawet tego nie domyślając.—(Ob. *Vigouroux*, Bible et découvertes, t. I; Manuel bibl. t. I. n. 287 nst.). *(Duplessy).*

X. W. S.

RELIGIA. — 1-o. **Co to jest religia?** — Wyraz ten ma rozmaite znaczenia. Naprzód, nazwą tą oznaczają teologowie pewną odrębną cnotę, skłaniającą nas do oddawania Panu Bogu czci, jaka Mu się należy z powodu Jego najwyższego zwierzchnictwa. W ogólniejszem zaś znaczeniu cały ogół obowiązków, określających nasz stosunek do Boga, nazywa się *Religią*, i o tak rozumianej Religii mówić tu będziemy.

2-o. **Czy istnieje jaka religia?** — Mnóstwo współczesnych nam pisarzy przyznać nie chce, aby religia miała w sobie jakiś przedmiot prawdziwy, nie wierzą bowiem ci ludzie, abyśmy mieli jakiekolwiek do spełnienia obowiązki względem naszego Stwórcy. Przyznają wprawdzie, że odczuwamy w sobie pewną przyrodzoną skłonność do wierzenia w pierwiastek boski, i do postępowania tak, jak gdyby istniał jaki stosunek pomiędzy światem boskim i niewidzialnym, w który wierzymy, a światem ludzkim i materyalnym, który widzimy; ale wierzenia religijne, ich zdaniem, są czystem złudzeniem; rozmaite religie, jakie nam przed oczy stawia historya, są jakoby tylko objawami i wytworami tej naszej wewnętrznej skłonności; wszystkie one bez wyjątku mają być urobione przez człowieka; historya religii ma być tylko analizą uczuć religijnych, jakie się przez wieki rozwijały w ludzkości w rozmaitych miejscach i rozmaitych klimatach. Prawdziwa religia ma jakoby nieistnieć.

Nie będziemy wymieniali wszystkich form tej teoryi, wszystkie bowiem w tem się zgadzają, że uważają religię za wyłączny wytwór jakiejś przyrodzonej wewnętrznej skłonności człowieka, zwanej religijnością.

Dowody błędności tego pojęcia znaleść może czytelnik w artykułach: *Bóg*, *Stworzenie*, *Opatrzność*, *Modlitwa*, *Moralność*, *Proroctwa*, *Cuda* i t. d. W tych bowiem artykułach wykazaliśmy istnienie Boga, stosunek Jego do świata i charakter naszych obowiązków względem Boga. Jakoż, skoro Bóg istnieje, skoro stworzył wszechświat i nim rządzi, skoro modlitw naszych słucha, skorośmy względem Niego związani pewnemi prawdziwemi zobowiązaniami, to religia ma swój przedmiot prawdziwy. Zresztą, dowodem tego może być choćby ta jedna okoliczność, że uczucie tak powszechne a tak głębokie, jak uczucie religijne, nie może być szaleństwem; tymczasem zaś takiem szaleństwem byłoby, gdyby się dała dowieść teorya naszych przeciwników.

Religia zatem ma swój przedmiot właściwy; istnieje religia przedmiotowo prawdziwa; gdyż pomiędzy człowiekiem a Bogiem istnieje pewna całość stosunków: człowiek ma obowiązki względem Tego, od którego otrzymuje wszystko, a ta całość stosunków i obowiązków stanowi prawdziwą religię.

Rozumie się, że obok tej prawdziwej religii powstają religie błędne: potrzeba na to, aby zasady religii prawdziwej zostały zmienione. Nie trudno zrozumieć, że tworzą się religie błędne, które nam dają o naszych względem Boga stosunkach zasady niezupełne i niedokładne. Niemniej wszakże oczywistą jest rzeczą, żeśmy powinni odrzucić te błędne religie i przyjąć religię prawdziwą.

3-o. **Czy religia prawdziwa jest nadprzyrodzona i objawiona?**

Z pośród zasad religii prawdziwej jedne są oparte na naturze rzeczy, uważanych w swem stworzeniu i rozumem udowodnionych: zasady te stanowią to, co nazywają *Religią naturalną*.

Nadto jednak chrystyanizm nas poucza, że Bóg do wielu dobrodziejstw, wynikających z naszego stworzenia i przez religię naturalną nam objawionych, dodał dary, przewyższające wymagania i pożądania natury naszej; że ten Bóg niewymownym sposobem powołuje nas do współudziału w swem boskiem życiu; że daje nam

środki osiągnięcia tego celu nadprzyrodzonego i że obowiązek używania tych środków osiągnięcia celu stanowi nowy szereg obowiązków, przylegających do obowiązków religii naturalnej i takowe uzupełniających. Ponieważ zaś ten cel nadprzyrodzony, te środki, te obowiązki i to wszystko, co się do nich odnosi, nie jest oparte na naturze rzeczy, przeto wszystkiego tego poznać nie możemy inaczej, tylko przez objawienie boskie. Ogół ich stanowi nadprzyrodzoną część chrystyanizmu, który skutkiem tego nie jest religią czysto naturalną, lecz *nadprzyrodzoną* i *objawioną*. Nadto jeszcze chrześcijanie wierzą, iż Bóg, dla ułatwienia nam poznania prawd religii naturalnej, wiele z nich raczył nam objawić drogą pozytywnego nauczania.

Pytanie teraz, czy religia prawdziwa jest religią nadprzyrodzoną i objawioną, jak-to utrzymuje chrystyanizm i wszystkie religie pozytywne? Nie chcą zgodzić się na to racyonaliści: utrzymują oni, że religia naturalna wystarcza i że religię nadprzyrodzoną uważać trzeba jako zbiór symbolów i znaków, żywiej dla serca i wyobraźni wyrażających prawdy religii naturalnej; albo też że uważać ją trzeba jako tkaninę złudzeń.

Niepodobna się wahać pomiędzy temi sprzecznemi sobie twierdzeniami racyonalizmu i religii chrześcijańskiej. Boć rzeczywiście, prawdziwość religii chrześcijańskiej wykazuje się mnóstwem przekonywających dowodów, które znaleźć można w rozmaitych artykułach niniejszego *Słownika;* jakoż, skoro religia chrześcijańska jest prawdziwa, to zasady jej są obowiązujące; i przeciwnie, wszystkie przeciwne jej zasady są błędne, religia zaś czysto naturalna jest niecałkowita i niedostateczna.

4-o. **Obowiązek poszukiwania prawdziwej religii dla tych, którzy jej nie znają.** Aby się wszakże uchylić od naszych wniosków, racyonaliści przyznają sobie prawo wolności od badania naszych dowodów. Powiadają mianowicie, że nikt nie jest obowiązany poszukiwać, gdzie jest religia prawdziwa. Mniemanie to mogłoby być słuszne, gdyby Bóg nie nakładał na ludzi wszystkich tych obowiązków, o jakich poucza nas religia prawdziwa; prędzej zgodzićby się można na to mniemanie, gdyby wszystkie istniejące religie, albo też gdyby religia naturalna dokładnie i całkowicie pouczała nas o tych przez Boga nałożonych nam obowiązkach.

Tymczasem jednak rzeczywistość jest temu wszystkiemu przeciwna. Z chwilą gdy otrzymujemy pewne względem Boga obowiązki, obowiązaniśmy się przekonać, jaka jest religia prawdziwa, jeśliśmy jej jeszcze nie poznali; z chwilą znów, kiedy religia naturalna nosi na sobie cechy niedostateczności, ludzie, którzy dostrzegają tę niedostateczność, obowiązani są zbadać, czy religia chrześcijańska, która od tylu wieków okazuje się zawsze oczom wszystkich tak wielką, tak piękną, tak czystą a tak zupełną, czy ona przypadkiem nie jest religią prawdziwą.

5-o. **Metoda takiego poszukiwania.**—Dwa są sposoby takiego poszukiwania prawdy. Jeden polega na badaniu każdego dogmatu i każdego przepisu moralności chrystyanizmu w świetle filozofii, drugi sposób jest historyczny. Ponieważ chrystyanizm podaje się za religię objawioną i na dowód pochodzenia swych zasad przedstawia cuda i proroctwa, na swą korzyść działane, przeto metoda history-

czna polega na poszukiwaniu, czy te cuda i proroctwa istniały prawdziwie, czy przewyższają siły natury i czy są dziełem bożem, wreszcie czy Bóg cuda te i proroctwa zdziałał na poparcie religii chrześcijańskiej. Boć jeśli Pan Bóg w sposób dostrzegalny współdziałał z ludźmi, aby religii chrześcijańskiej nadać szczególne jakieś znaki swej łaskawości, to najlepszy dowód, że religia ta jest prawdziwie religią objawioną.

Obydwoma tymi sposobami dowodzenia posługiwać się można, i apologeci chrześcijańscy obydwóch ich używają, ale drugi z nich jest prostszy, bardziej przekonywający i najlepiej odpowiadający poziomowi wykształcenia ogółu. Pierwszy z tych sposobów wymaga nadzwyczajnych studyów; a przytem dodać trzeba, że niepodobna pod skalpel rozumu poddać tajemnic wiary, przewyższających siłę tego rozumu; a przecież tajemnice te stanowią główną część religii chrześcijańskiej. Przeciwnie zaś drugi z powyższych sposobów przez zbadanie choćby niektórych tylko faktów może prowadzić do pewnego jakiegoś wniosku; bo czyż jeden cud, dobrze udowodniony, nie może wystarczyć do udowodnienia prawdy chrystyanizmu? Z drugiej znów strony same te fakta, z powodu swej ważności, z powodu miejsca, jakie zajmują w historyi, i z powodu ogólnej uwagi, jakiej były przedmiotem, z powodu wreszcie swego charakteru, widocznie nadprzyrodzonego, łatwiejsze bywają do rozpoznania i oceny dla tych, co mają nieco doświadczenia i zdrowego rozsądku.

Widzimy tedy, że człowiek, poszukujący prawdy z chęcią oświecenia się próbować winien naprzód tej drugiej metody. Jeśli zaś wielu racyonalistów nie chce jej używać, to dowód, że ludzie ci nie chcą w swych poszukiwaniach dojść do pewnych jakichś rezultatów.

(J. Vacant).
X. W. S.

RELIGIA CHALDEI. — **Akkadowie.** — Wszyscy assyryologowie, z wyjątkiem Halevy'ego i Guard'a, jednozgodnie przyznają, że ludy semickie, które tworzyły królestwa Babilonii i Niniwy, były poprzedzone w tych krajach przez ludy rozmaitych ras, które tam na długo przed nimi osiadły i rozwinęły cywilizacyę wyższą, którą przyswoili sobie Semici. Ludy te pierwotne nazywają Akkadami a niekiedy Sumeryjczykami. Miały one też swą odrębną religię, która ostatecznie rozpłynęła się w wielkiej jakiejś reformie, przeprowadzonej przez kapłanów babilońskich.

Główną zasadą religii Akkadów czyli pierwotnych mieszkańców Chaldei była wiara w niezliczoną ilość duchów dobrych i złych, które zaludniają świat cały, wytwarzają w nim wszystkie zjawiska przyrody, roślinność, obroty ciał niebieskich, przewodniczą rodzeniu się i zachowywaniu życia, chorobom i śmierci. Wszystko ma swego dobrego i złego ducha, który sprowadza dobre lub złe na świecie.— Kult zewnętrzny polega głównie na praktykowaniu magii, zaklęć, modłów tajemniczych i t. p., któremi skłania się dobrych duchów do działania ludziom przychylnego, albo też tamuje się działanie duchów złych. Talizmany, amulety i t. p. rzeczy mogą podtrzymywać w walce duchy dobre i ubezwładniać wysiłki duchów złych. Pomiędzy wszystkimi tymi duchami jest pewna hierarchia. Na czele ich stoją bogowie *(An, Dimir)*, którzy przewodniczą wielkim podziałom

świata. Naprzód tedy idzie *Anna*, geniusz niebios, *Ea*, duch ziemi, i *Mulge*, duch świata podziemnego czyli podziemnych otchłani. Akkadowie przedstawiali sobie ziemię pod postacią wywróconej do góry dnem czaszy; otchłanie były u dolnego jej otworu. Niebo było dla nich rodzajem olbrzymiej czapki, obracającej się w około wypukłości ziemskiej na górze wschodniej jako na osi; środek nieba był w Chaldei, a osie były stale umocowane podczas jego ruchu. Ziemię, spoczywającą nad przepaściami, okrążał ocean.

W mowie mieszano geniusza nieba *(Zi, Anna)* z samem niebem. Duch ziemi *(Zi ki-a)* albo *Ea* poprostu, mieszka w Oceanie, a za matkę ma *Rieh* (woda *par excellence)*. Towarzyszka jego *Damkina* uosabia szczególnie ziemię; połączenie ich ożywia wszystko pierwiastkiem wilgotnym, będącym pierwiastkiem życia. Ducha *Ea* przedstawiano jako rybę, albo też na łodzi, w której przebiegał on swoje państwo. Jest-to bóg wszelkiego porządku, wszelkiej wiedzy, najwyższy wspomożyciel ludzi, najpotężniejszy przeciwnik złych duchów; dlatego też przedstawiają go niekiedy jako boga-wojownika, uzbrojonego w tarczę o 50 kolcach, w miecz, maczugę i t. p.

Mulge ma także towarzyszkę, *Ningę*, królowę otchłani i całej massy ziemnej. Sam tylko *Anna* nie ma żadnej towarzyszki.

Na niższym stopniu Akkadowie uznawali i czcili: *Nindar*'a, słońce nocy; *Ud*'a, słońce dnia;—obydwa duchy dobroczynne, obrońcy i sędziowie losów ludzkich; *Im*'a, boga wiatrów, *Izbar*'a, ogień, bohatera, proroka, niszczyciela złych duchów oraz ich złoczyństw, *Silik-mu-lu-khi*'a, pośrednika pomiędzy *Ea* i ludźmi, a nawet między bogami niższymi. Poniżej od tych bogów stoją duchy, o których mówiliśmy wyżej, duchy dobre i złe, nie na mocy zasady jakiejś moralnej, jak w Awestyzmie naprzykład, lecz skutkiem przypadkowych okoliczności. Każdy człowiek ma swego ducha płci męzkiej i płci żeńskiej, który jest jakby jego typem duchowym i protektorem, co przypomina Frawaszów z Awesty. Nie były też obce Akkadom pojęcia moralności, ale nagroda czynów ludzkich dopełniała się, ich zdaniem, na tym świecie, pomyślność lub niepowodzenia doczesne, choroby, nieszczęścia i t. p. były właśnie jej skutkiem. Umarli idą do państwa niezmiennego, do ponurego więzienia, w którem niemasz już żadnego uczucia, w którem wszyscy, zarówno dobrzy jak źli, podlegają temuż samemu losowi, nacechowanemu smutkami kraju niezmiennego. Jednakże Silik-mulu-khi może przywrócić umarłych do życia. Zdaje się przecież, że Akkadowie wierzyli w zmartwychwstanie ostateczne i w przechodzenie zmarłych w stan wampirów.

Wierzyli prócz tego w opętanie przez duchy dobre, których w siebie wciągano, i przez duchy złe, które wypędzano za pomocą odczyniania. Złe duchy tworzyły oddzielne grupy po siedmiu, których rozróżniano rozmaite gatunki; jedne z tych duchów ograniczały się na samem straszeniu tylko, inne zaś napadały na człowieka. Od czasu zlania się obu religii Chaldei bogów akkadyjskich po większej części utożsamiano z bogami babilońskimi, pozostawiając im obydwie nazwy.

Babilon i Assyrya. Religię tych krajów znamy pod dwiema formami, prawie identycznemi co do samych osób boskich, ale różnemi co do charakteru ich bóstwa. Co do pierwszej formy, pojęcia o bogach w pierwszej epoce czasu mają w sobie coś chwiejnego i nie

zdecydowanego, hierarchia nie jest jeszcze ustalona, a bogowie, którzy ją później stanowić będą, są jeszcze po większej części bogami miejscowymi, są jeszcze tylko tychże bóstw poszczególnemi nazwami. Najwyższym bogiem jest *Eon* grecki, razem czas, niebo i świat zewnętrzny.

Ponieważ bóg ten i inne osobistości pierwotnego olympu babilońskiego odnajdują się w hierarchii systemu późniejszego, przeto dosyć nam tu będzie wyjaśnić ten ostatni.

Początek wszechrzeczy, taki jak go pojmowali mędrcy Chaldejscy, przedstawił nam Berozus w urywku, zachowanym u Alexandra Polyhistora. Takie zaś są główne jego rysy: W początkach istniały tylko Ciemności i Wody. Te wytworzyły potworne jakieś zwierzęta o dziwnych kształtach, pół-ludzi i pół-koni, z których niejedne miały po dwie głowy i dwie płcie razem. Stworzeniu temu przewodniczyła pewna kobieta, Omoro-ka, która przytem uosabiała morze lub księżyc. Wówczas przybył Belus i rozciął ją na dwie połowy: z wyższej części uczynił niebo, z niższej zaś ziemię, to znaczy, że wszystko pochodzi z pierwiastku wilgotnego. Wówczas Belus uciął sobie głowę, a bogowie, rozczyniwszy ziemię z jego krwią, uczynili z tego ludzi. Bel wtedy rozproszył ciemności, rozdzielił niebo od ziemi i stworzył świat. Po stworzeniu ziemi i człowieka, Bel utworzył gwiazdy, księżyc, słońce i planety. Z kilku tych rysów widzimy, że kosmogonia ta wcale nie obejmuje bogów, i że są oni znacznie wyżej ponad światem, aczkolwiek go nie stworzyli z niczego.

Pojęcie o bóstwie było zbliżone u Chaldejczyków do panteizmu. Uznawali oni istotę boską powszechną i osobową, ale niezupełnie oddzieloną od świata. Najwyższym bogiem, źródłem i panem wszechrzeczy, był *Ilu (El)*, Bóg jedyny i dobry, który pozostawał zawsze w sferze mniej lub więcej nieokreślonej i wcale nie był przedmiotem zwyczajnego kultu religijnego. Assyryjczycy nazywali go *Assur*'em i uważali go za ojca i za pana świata bogów; na cześć jego wznosili świątynie.

Poniżej *Ilu* stoją inne bóstwa, będące jakoby jego emanacyami, objawami i uosobionymi przymiotami. Wszystkie te bogi tworzą pewną hierarchię mniejszego znaczenia.

Naprzód, jakoby pierwsza emanacya *Ilu*, idzie trójca *Anu*, *Nuah* i *Bel*. *Anu* (ὠαννης) chaos, materya pierwotna, wyszła z istoty najwyższego bytu, przedstawiająca naprzód cały świat, później zaś tylko niebo: *Nuah*, rozum, życie i materya, i *Bel*, demiurg, który rzeczom nadaje odrębne istnienie i odrębną formę.

Tak samo jak w Chaldei, każdy bożek ma swą towarzyszkę niewieścią: *Anu* ma *Anati*, Bel ma *Belitę* (Mylitta), a Nuah ma *Damkinę* czyli *Tauth*. Taki jest system teoretyczny, ale w rzeczywistości Belita przedstawiała pojęcie bardzo określone, pierwiastek kobiecy czyli pierwiastek wilgoci w płodzeniu albo rodzeniu; to też w praktyce kult Belity pochłania w sobie kult dwóch innych bóstw pozostałych. *Anati* natychmiast po swem stworzeniu otrzymała dla siebie ziemię, *Anu* zaś zatrzymał przy sobie niebo. Druga tryada niższa obejmowała czynniki świetlanego świata niższego i składała się z bóstw: *Sin*, bóg księżyca, syn Bela, *Samas*, słońce, syn Nuah'a, oraz *Bin* albo *Vil*, bóg atmosfery powietrznej i jej zjawisk. Również

i synowie Bela mieli swoje towarzyszki: Sin *Malkitę*, Samas—*Gulę*, a Bin *Salę*. Następowały potem czynniki pięciu planet: *Adar* Saturna, *Marduk* Jowisza, *Nargal* Marsa, *Istar* Wenery i *Nebo* Merkurego. Wszystkie również miały swe towarzyszki, z wyjątkiem *Istary*, która była płci żeńskiej; ale i ta miała swego małżonka, *Tammuz*'a, który umarł w młodym wieku i którego ona poszukiwała na dnie świata podziemnego. *Anu* tedy, Bel, Nuah, Sin, Samas, Bin, Adar, Marduk, Nergal, Istar i Nebo tworzą razem z Belitą dwanaście wielkich bóstw Babilonu. Belita zajmuje czwarte z rzędu miejsce. Prócz tego jeszcze, pięć bóstw ostatnich spełnia następujące zadanie: Adar jest bogiem ognia, grzmotów i burzy, Marduk jest przewódcą dusz do piekła. Nebo jest bogiem piśmiennictwa i nauki, gospodarzem świata, miernikiem czasu; Nargal jest bogiem wojny, a Istar — bóstwem miłości a także bóstwem bitew. Marduk albo Merodach, wielkie bóstwo babilońskie, często się bierze za jedno z Belem. Poniżej tych dwunastu wielkich bogów Babilonu astrologia i wyobraźnia ludowa umieściły mnóstwo jestestw boskich, jedne uosabiające gwiazdy, inne — rozmaite pierwiastki lub siły przyrody. *Serakh* był bóstwem zbiorów polnych, *Bel aura* — duchem ognia, *Martu* — zachodem, a *Szadu* — wschodem; *Manu* — przeznaczeniem, *Bau* — chaosem. Miały też swe własne bóstwa rzeki Tygr, Eufrat i inne rzeki. Inne znów grupy stanowią dwa szeregi bóstw, z których jeden mieszka pod ziemią, a drugi nad ziemią, aby czuwać nad nią. Co dziesięć dni każdy z obu szeregów bóstw wysyłał jedno bóstwo ze swego grona do krainy drugiego szeregu bóstw w charakterze posła, a tym sposobem oba te bóstw szeregi w tej bezustannej wymianie zmieniały swe miejsca. *(Diodor Sycylijski, II, 30)*. U spodu tej hierarchii stały geniusze opiekuńcze, podzielone na cztery działy: *Kirubs*'owie, woły o ludzkiej twarzy, *Lomas*'owie albo *Nirgal*'owie, lwy o głowie ludzkiej, *Usturs*'owie, w ludzkiej postaci i *Nattig*'owie, z głową orła.

Rozróżnić jeszcze trzeba *Sgigi*'ów czyli aniołów nieba, i *Anunnaki*'ów, czyli aniołów ziemi, którzy mieszają się może ze wspomnianemi powyżej dwoma szeregami bóstw i innymi niższymi geniuszami. *Sidu*, *Vallaku*, *Ekimu*, *Gallu*, są to bóstwa nie dosyć dokładnie określonej natury.

Odczytywanie napisów klinowych wyprowadziło na światło dzienne pewne legendy, które dowodzą u Babilończyków i Assyryjczyków znajomości tradycyi Księgi Rodzaju, kolejnego stwarzania wszechrzeczy, stanu niewinności pierwotnej, a prawdopodobnie nawet upadku pierwszych rodziców, potopu, wieży pomieszania języków i t. d. Co się tyczy upadku pierwszych rodziców, to rozpoznać go można na jednym z walców babilońskich, który przedstawia dwie ludzkie istoty, siedzące obok jakiegoś drzewa, i patrzącego na nich węża, opartego na ogonie; wszelako rzecz-to niezupełnie pewna. Twierdzono, że żadna z tych figur nie może być kobietą, inni znów utrzymywali rzecz wręcz przeciwną.

Cegiełki babilońskie cokolwiek inaczej rysują nam stworzenie, aniżeli Berozus. Naprzód wszystko obejmuje chaos, a wody ukazują się w nim zupełnie oddzielnie. *Mummu Tiamat* czyli uosobienie albo czynnik massy wilgotnej przywodzi je do porządku i stwarza wszystkie rzeczy. Bogowie wcale nie istnieli, odtąd dopiero

zaczynają się wytwarzać. Są to naprzód pary: Lachnus i Lachamu, Sar i Kisar, a później prawdopodobnie (cegiełka jest uszkodzona) Anu, Sar-Ea, i inne bóstwa.

Inna jakaś cegiełka mówi o wytworzeniu gwiazd, o urobieniu lat, miesięcy i dni, o księżycu i słońcu. Dalej (po pewnej przerwie) mowa jest o stworzeniu zwierząt. Inna znów cegiełka obejmuje przepisy liturgiczne, rozkazujące służyć *Bogu*, zbliżać się do Niego, ofiarowywać Mu modły i ofiary, żyć w bojaźni Jego. Napisy te mówią również o dwóch rasach ludzkich: jednej czarnej, *Adamu*, drugiej białej, *Sarku*, i przypisują upadek rasie pierwszej, co przypomina owych synów bożych i synów ludzkich z Księgi Rodzaju (XVIII, 1—2). Teologia babilońska zawiera pewne legendy, stanowiące główne tło zasad, odnalezionych w napisach klinowych i na cegiełkach. Naprzód więc jest legenda o walce Bela Merodacha z *Tiamat*'em, smokiem przepaści piekielnych, który się chciał sprzeciwić porządkowi stworzenia i rzucić weń zamieszanie. Dalej jest inna legenda o błędzie boga *Zu*, który chce ojcu bogów odebrać moc jego i sobie majestat bogów przywłaszczyć. Jakoż rzeczywiście moc tę odbiera i z nią ucieka. Scena ta przypomina walkę o majestat w Aweście. Inne legendy opisują bohaterskie czyny boga *Bibbara*, przedstawiciela moru i zarazy, posłanej przez bogów na ukaranie ludzi grzesznych, to znów opisują wielkie czyny jakiegoś bohatera, *Izdubara*, który przypomina Nemroda i zstąpienie *Istar*'a do piekła. *(Harlez).*

X. W. S.

RELIGIA EGIPSKA. — Ze wszystkich ludów starożytnych Egipcyanie byli ludem najbardziej religijnym. Tak o tem mówi historyk starożytności Maspero [1]): „Egipcyanie byli ludem pobożnym: wszędzie we wszechświecie widzieli Boga; w nim i dla niego żyli. Większość rękopismów, ocalonych od powszechnej zaguby ich cywilizacyi, mówi tylko o przedmiotach religijnych, a w innych pomnikach historycznych na każdym kroku, a nieraz w wierszu każdym dostrzedz się dają alluzye jakieś mitologiczne.“ Wszyscy albo prawie wszyscy egiptologowie uznają, że najdawniejszą religią egipcyan było jedynobóstwo. Może sam tylko wspomniany Maspero, a za nim Tiele, utrzymuje, że pierwotną formą ich religii był politeizm, który się powoli oczyszczał tak, iż w końcu doszedł do monoteizmu, przechowanego nam w napisach piramid i w rękopismach owych czasów. Wspomniani jednak pisarze mają na poparcie swej opinii samą tylko systematyczną negacyę, opartą na teoryach *à priori* sformułowanych. Ciekawa rzecz naprzykład czytać takie zdanie Maspero, żadnym dowodem nie poparte: „Religia egipska pochodzi od wcześniejszego poganizmu“ [2]), albo słyszeć Tiele'go, z całą powagą nas upewniającego, że pierwszą formą religii egipskiej *musiał* być poganizm, animizm i t. p. To zaś dlatego być *musiało*, że Tiele jest przekonany, iż animizm był pierwszem religijnem pojęciem ludzkości. Późno dopiero rozpoznano monoteizm religii egipskiej, gdyż wyłania się on z obsłony najwyuzdańszego politeizmu. Ze wszystkich

[1]) Maspero. Histoire ancienne des peuples de l'Orient, 3 Edit. 27.
[2]) *Maspero.* Loc. cit.

mitologii żadna nie przewyższa mitologii egipskiej mnóstwem i różnorodnością osób boskich, i niepodobna było w początkach badań mitologicznych zrozumieć natury symbolów, jakie osłaniają głębię wierzeń egipskich. Dokonano tego dopiero wówczas, gdy stwierdzono, z jednej strony, że owe osoby boskie, których ilość przechodzi wszelkie pojęcie, były w rzeczywistości tylko przymiotami i właściwościami, albo raczej czynnościami Boga jednego, a z drugiej strony, kiedy stwierdzono, że słońce i wszystko, co się doń odnosi, uwzględnione jest w teologii i kulcie egipskim nie dlatego, żeby było bóstwem, ale dlatego, że jest symbolem bóstwa. To właśnie wyraża Pierret w treściwym i energicznym napisie, jaki położył na szkicu mitologii egipskiej: „*Numina nomina*," i to też skłoniło go do zaznaczenia, że często rozmaite nazwy służyły do oznaczenia jednego i tego samego bóstwa, względnie do miejscowości, w jakiej mu cześć oddawano, że tym sposobem naprzykład bóstwa Ptah z Memfisu, Num w okolicach katarakt Nilowych, Tum w Heliopolis różniły się tylko nazwą. Tak samo się rzecz ma z bóstwem Ammon w Tebach, Theni w Abydos i z innemi wielu.

A zatem Bóg pierwotnej religii egipskiej był bytem jedynym, nieskończonym, wiecznym. Teksty hieroglificzne przedstawiają go jako stwórcę wszechrzeczy, przedwiecznego, niepojętego, niezbadanego, nieskończonego, niewidzialnego, obdarzonego przymiotem wszechbytności, wszechmocnego i miłosiernego. Według brzmienia tych tekstów, ludzie nie znają ani formy jego ani jego imienia. Jedyny, sam w sobie, ma on liczne nazwy, liczne święte i tajemnicze formy, jest duszą świętą, bogów rodzącą, a bogowie ci są formami w nim zamkniętemi. Sam siebie ukształtował; on jest początkiem formy, a sam nie był uformowany. Bóg ten zrodził sam siebie od wieków; w swej doskonałości niezmienny, zawsze obecny zarówno przeszłości jak przyszłości, Bóg ten wypełnia sobą wszechświat; obdarzony rozumem nieskończonym, nie może być zrozumiany; żadnego pojęcia o nim wyrobić sobie nie można.

Charakterystyczna jego nazwa jest *Nuter*, t. zn.: „ten który się odnawia," dlatego, że ustawicznie odnawia swą istotę, odwiecznie rodzi sam siebie i w skutek tego jest on ojcem, matką, synem, — trójcą symboliczną, która się istotowo różni od Trójcy chrześcijańskiej i w rzeczywistości wyraża tylko odwieczność istoty boskiej i niezmienność doskonałości tejże istoty. Tym sposobem stwarza on *swe własne członki*, to znaczy swe zwierzchnicze przymioty, *które są bogami*, i tym sposobem rodzi typy boskie, które wyrosły na mniemane bóstwa Egipcyan, i które zresztą za takie przez pospólstwo uważane były. Już Jamblicus *(De Mysteriis* III, 3) przyznawał, że tenże sam bóg jako stwórca nazywał się *Ammon*, jako rozum — *Imhotep*, jako wytwórca różnych rzeczy zręcznie obmyślanych — *Ptah*, a jako dobry i dobroczynny — *Oziris*. W ten sposób jeden i ten sam typ boski otrzymywał wiele imion, pozornie oznaczających wielu bogów; w rzeczywistości zaś było przyjęte, że pomnażanie typów do nieskończoności wcale nie pomnażało Boga.

Bóg wytworzył świat, wydobywając go z pierwotnego chaosu *(Num)*: „Powiedział (Bóg) do słońca: Pójdź, i słońce przyszło do niego. Z kolei potem *Szu* (pierwiastek światła) wyrównał ziemię i rozdzielił wody na dwie massy, jedną ziemską, a drugą niebieską."

Bóg zaprowadza porządek, i harmonię w świecie; ale złe czynniki bezustannie walczą, aby ją zniszczyć.

Słońce w przekonaniu Egipcyan było najświetniejszem objawianiem się bóstwa; było ono jego okiem; pod tą formą okazuje się ono, ukrywając zresztą swą istotę. Słońce nadto było dotykalnym znakiem wiecznego odnawiania się bóstwa, gdyż słońce to umiera i odradza się codziennie. Cały więc system streścić się daje w następujących słowach Pierret'a: „Bóg jedyny i ukryty objawia się przez słońce, które z kolei staje się bogiem i rodzi inne bóstwa, mające oznaczać kolejne fazy biegu słonecznego. Co się tyczy bogiń, te uosabia albo światło gwiazdy, albo przestrzeń, w której się ona porusza. Bogini zresztą jest tylko odrębną postacią boga, gdyż te same ją zdobią oznaki co boga, a niekiedy boginie spełniają toż samo zadanie co bóg."

Zamyka się tedy mitologia egipska przedewszystkiem w tem, co Pierret nazywa *dramatem słonecznym*, obejmującym następujące akty: narodzenie gwiazdy na wschodzie, przebieg całodzienny, zniknięcie jej na horyzoncie zachodnim, przebieg nocny w krainie podziemnej, ponowne ukazanie się na wschodzie. Wszystko to są rozmaite role, stanowiące panteon egipski, przy każdym bowiem akcie bóg zmienia swą nazwę, a nazwy te nabierają pozorów odrębnego bóstwa.

Boga, który rodził i samego siebie i swe czynności, przedstawiane jako typy boskie, wyobrażano pod postacią wołu, zapładniającego swą własną matkę; stąd też pochodziła cześć wołu Apisa, w którym, zdaniem pospólstwa, było wcielenie bóstwa.

Słońce nazywało się *Râ;* było ono synem *Ptah*'a, boga nieskończonego; niekiedy jednak *Râ* oznaczał również boga rzeczywistego; również i *Aspis* był synem *Ptah*'a. Tegoż *Ptah*'a nazywano także „mieszkaniem słońca;" ponieważ poprzedzał on słońce, przeto bywał przedstawiany jako uosobienie słońca nocnego. Dlatego też nieraz bywa brany za jedno z Num, bogiem przepaści podziemnych.

Symbolika egipska miesza bezustannie z jednej strony źródło stworzenia i odnawianie się natury przez codzienny powrót słońca, z drugiej zaś — walkę światła z ciemnościami oraz dobro ze złem. W rozwoju tego symbolizmu znajdujemy naprzód *Thot*'a, który prowadzi słońce i pozwala mu zwyciężać swych nieprzyjaciół, powszechnie zwanych bogami żywiołowymi. *Thot* jest również rozumem, miarodawcą i oceniaczem wszechrzeczy, w mowie i nauce znanych; godłem jego jest Cynocefal czyli magot. Przedstawia on również księżyc.

Następnie *Szu* i *Anhur* są twórcami świata; oni podnoszą słońce i wytwarzają albo rozprzestrzeniają światło, *Anhur* uosabia wytwórczą siłę słońca, *Harszeh* jest jego świetlanym żarem, jak również *Mentu*. Samo słońce znów nazywa się *Atum* przed wschodem, *Hor-em-Akhu-ti*, gdy jest w biegu dziennym, *Khopar* w chwili swego wschodu, *Râ*, *Szu*, *Anhur*, *Hor*, o południu, *Nower-thum* na zachodzie, *Oziris* podczas nocy.

Na horyzoncie ukazuje się ono spowite w zwojach węża *Mehen* — godle swego biegu, od milionów lat posuwa się na łodzi *Sekti*, prowadzone i otoczone przez bogi drugorzędne; *Hor* stoi na przedzie, czuwając nad jego pochodem; inny *Hor* stoi u rudla, *Akhimu-Urdu*

i *Seku* wiosłują i zarządzają statkiem. Słońce idzie pod rozkazami swej matki, *Nut* (sklepienie niebieskie). Od chwili wyjścia z jej łona podnoszą się dwie jego siostry *Isis* i *Neftys*, i strzegą je w jego pochodzie. Jakkolwiek *Osiris* jest słońcem nocy, jest on również słońcem dziennem pod nazwą *Unnowre*, boga dobrego, rządzącego ziemią. Pozostaje on w odwiecznej wojnie z geniuszem złego, *Set*'em; każdego wieczoru szarpie go na strzępy *Seth* i rozrzuca członki jego, by nie odrodziły się ponownie, lecz *Osiris-Khent-ament*, czyli słońce nocne, odradza się rano pod nazwą *Harpe-Krud*'a czyli *Hor*'a dziecięcia i walczy przeciw *Setl*'emu, pokonywa go i ojca swego przyprowadza do życia. Tymczasem zaś Izis i Neftys zbierają rozproszone członki Ozirisa, nabalsamowane przez *Anubis*'a. Słońce nocne nazywa się także *Lokari*. Zanim się staje Harpe-Krud'em, jest *Horus*'em (starszym).

Przestrzeń, jaką przebiega słońce, uosabiają boginie: *Nut*, o której wspominaliśmy powyżej, *Nest*, matka bogów, która rodzi słońce a sama nie jest zrodzona, *Izis*, która rozpoczęła rodzenie, *Mehur* będąca tem samem co *Nest*, bogini *Maut*, *Thueris*, matka karmicielka i t. p. — *Hathor*, jest niebem nocnem. Dwanaście różnych imion oznacza dwanaście godzin nocy.

Jak tryadę umieszczono w jednym bogu, tak samo słońce musiało mieć swoją tryadę. Odnawia się ono codziennie, rodząc samo siebie. W ten sposób miano Oziris'a, płodzącego Horus'a w łonie Izis'a, a ponieważ Izis zwano matką Oziris'a, tego ostatniego miano za „płododawcę swej matki." Imiona trzech osób tej tryady zmieniały się podług krajów. W Abydos był Oziris, Izis i Horus; w Tebach: Ammon, Maut i Khus; w Memfis: Ptah, Sekhet i Nofer-Thum; w Konossa: Mentu, Sati i Khem; w Esneh: Num, Nebunt i Khem.

Słońce w chwili ponownego ukazywania się swego nazywa się *Khepra*, ten, który się naprawia; gdy się już ukazało, nazywa się *Nofer-Thum* i *Nofer-hotep*, jak również *Horus*, *Khus*, *Khem* i *Hika*. Wszystkie te nazwy oznaczają Boga syna.

Musimy jeszcze zaznaczyć szczegółowo następujące nazwy: *Seb*, bóg ziemi, *Taneit*, toż samo, lecz rodzaju żeńskiego, *Uaj*, bogini północy i *Nekheb*, bogini południa, *Apap*, wąż ciemności, *Anubis*, bogini pogrzebów, *Safeckh*, bogini prac piśmiennych, pomników i t. d., *Ranen*, bogini żniwa. Bóg *Nil* oznacza płodność boską.

Niektóre z bóstw są pochodzenia cudzoziemskiego, np. *Baal* i *Supte*, przedstawiające straszną siłę słońca, *Bes*, bóg przyjemności, przedstawiany dziwacznym jakimś i śmiesznym sposobem, *Astarte* i niektóre inne mniej ważne.

Kapłani egipscy używali za godła pewnych zwierząt. Tak np. lew oznaczał siłę promieni słonecznych; krogulec — bieg dzienny słońca; chrząszcz oznaczał odrodzenie; żaba — nieskończone trwanie; wąż — bieg jakiejś gwiazdy albo też ciemności; wół — rodzenie; baran — rodzenie boskie i ludzkie; ibis i t. d. i t. d. Sfinks, o ciele lwa i głowie człowieka oznaczał słońce; feniks — odradzanie się słońca. Co wyraźnie okazuje naturę tych godeł, to że przedstawiano nie tylko już same te zwierzęta, ale że głowy ich dawano ciałom ludzkim. Aby silniej rozbudzić wyobraźnię pospólstwa, kapłani niekiedy przedstawiali zwierzęta, jako obsłony bóstw, które się w nich ukrywały i z nich czuwały nad losami ludzi.

Symbolizm zresztą nie był zbyt jednolity. Dane jakieś zwierzę było czczone w Tebach, a zabijane w Memfis, biada wszakże cudzoziemcowi, któryby zwierzę takie, w danej okolicy czczone, poważył się zabić przez niewiadomość! Najgłośniejsze z nich są: wół *Mnevis* (dusza boga *Ra*) i feniks z Heliopolis, kozieł z Mendes (dusza Oziris'a) i wół Apis (Hapi) w Memfis.

Kult tych zwierząt był najbardziej kosztowny, a ceremonie religijne odprawiane były z bajeczną iście okazałością. Wół Apis mieszkał w rodzaju kaplicy, gdzie odbierał cześć boską i wydawał wyrocznie. Nie sądzono, aby żył dłużej nad dwadzieścia pięć lat. Skoro żyć przestał, na jego miejsce kapłani stawiali innego, którego rozpoznawali po pewnych znakach, przez nich samych stwierdzonych: musiał być czarnej barwy, z białą trójrożną plamą na czole, z pewnym określonym znakiem na grzbiecie.

Antropologię Egipcyan znamy przedewszystkiem z *Księgi umarłych*, czyli z książki do nabożeństwa, jaką wkładano do trumny umarłych, aby mogli rozpoznać w życiu pozagrobowem swe obowiązki i szczęśliwie odbyć straszną próbę sądu.

Człowiek więc, według tej antropologii, składa się z rozumu *(Khu)*, przez który zbliża się do Boga, i z ciała, które go przywiązuje do materyi. *Khu* jest naprzód rozumem czystym, który swobodnie przebiega świat i oddziaływa na jestestwa. Rozum ten nie jest zdolen połączyć się wprost z nędzną materyą; żeby to połączenie osiągnąć dobiera sobie dwóch pośredników: naprzód duszę *(ba)*, a później przez nią tchnienie *(niwon)*, które jest jakoby pierwiastkiem życiowym. Zwierzę posiada tylko ciało i *niwon*.

Skutkiem różnicy natur i skłonności, rozum i ciało pozostają ze sobą w ustawicznej walce; człowiek bywa cnotliwy lub przewrotny względnie do tego, czy idzie całkowicie za popędem rozumu czy za popędem ciała. Po śmierci ciało się rozpada, jeśli nie będzie podtrzymywane przez zabalsamowanie, *Khu* zaś powraca do krainy duchów; dusza idzie przed sąd Ozirisa, gdyż Oziris, słońce nocne, jednocześnie jest Bogiem świata podziemnego i sędzią umarłych. Oziris z czterdziestoma dwoma sędziami roztrząsa całe życie duszy, które w całości odsłania jej sumienie. Duszę winną oddaje jej *Khu*, który ją skazuje na tysiączne męczarnie, dopóki ona nie dojdzie do posiadania jakiegoś ciała ludzkiego, które wówczas oddaje na łup wszystkich nieszczęść i wszystkich zbrodni. Gdy kara jej się skończy, dusza na nowo powraca do nicości. Dusza usprawiedliwiona przed najwyższym trybunałem sądowym, musi jeszcze poddać się tysiącznym doświadczeniom, dopóki, oczyszczona całkowicie, nie zostanie dopuszczona do krainy bogów, by rozważać *Nieskończonego*. Głównemi cnotami, które zbawiały dusze, były: pobożność, sprawiedliwość, prawdomówność i miłość.

Ciało sprawiedliwego nie ginęło na zawsze; na rozkaz Ozirisa ponownie wstępowała w nie dusza, a zmartwychwstanie stanowiło ważną część nagrody za cnotę. Umarłego nazywano przenośnie imieniem samego Ozirisa. Przez zmartwychwstanie sprawiedliwy mógł się odnawiać przez przeciąg milionów lat, tak samo jak *ojciec jego* Oziris. Dla Egipcyanina powrót na błogosławioną ziemię Nilu wcale nie był straszny. *(Harlez).*

X. W. S.

RELIGIA GREKÓW. — Religię Grecyi bardzo długo źle rozumiano dlatego, że nie znano pochodzenia i znaczenia jej mitów, że wszystkie ich przejściowe fazy mieszano i nie rozróżniano wcale ani ich początków i rozwoju, ani pierwiastków tubylczych i cudzoziemskich. Wszystko to, w co nas wtajemniczyli poeci w epoce późniejszej, przyjmowano ryczałtowo *jako religię grecką*, a dzikie i grube czyny, przypisywane bóstwom najbardziej nawet podniosłym, uważano jako wynik systemu, polegającego na przenoszeniu do nieba wydarzeń życia ludzkiego, i jako wytwór pewnego rodzaju poetycznego szału.

Dopiero badania nad starożytną poezyą hinduską, w których dokładnie poznano genezę i naturę mitów, doprowadziły do przekonania, że mity greckie po największej części są zwykłemi tylko figurami. Atoli, zgodność w założeniu nie daje jeszcze zgodności w jego stosowaniu. Max Müller np. w mitologicznych baśniach greckich chce widzieć tylko to, co on nazywa chorobą mowy, nazwy jakieś przenośne, których rzeczywistego znaczenia zapomniano, a które kazały brać zwykłe epitety za osobistości rzeczywiste.

Przeciwnie zaś inni uczeni w mitach tych widzą znów opowieści ludowe, legendy starych bab ludowych. Wszystko to jednak jest zanadto krańcowe i do wyjaśnienia sprawy wcale niewystarczające. Przyczyna zaś tego jest ta, że mity greckie i boskie osobistości Hellady mają rozmaite pochodzenie.

Jedne, i tych jest ilość niewielka, są tylko (obrazowem) wyrażeniem jakiegoś wydarzenia rzeczywistego. Takim będzie naprzykład mit, który założenie kolonii tessalijskiej w Libii, w Cyrene, tłómaczy przez miłostki Apollona, przenoszącego tessalijską dziewicę do tego kraju. Inne zaś mity, w których biorą czynny udział bogowie, urobione zostały pod wpływem tego instynktowego uczucia, które po za zjawiskami widzialnemi, każe upatrywać jakąś wyższą wytwarzającą je przyczynę [1]). Inne wreszcie mity wytworzyli poeci filozofowie, jako wyraz pojęć kosmogonicznych.

Pośród tego mnóstwa bóstw zaludniających Olimp i pośród dotyczących ich baśni rozróżnić trzeba te co są pochodzenia greckiego lub cudzoziemskiego, a pośród pierwszych — te, co należą albo do całej rasy greckiej, albo też do odrębnych ras i miejscowości. Ci filologowie, co u kolebki ludzkości chcą widzieć tylko pojęcia i wierzenia najgrubsze, a w podniosłych pojęciach ludzkości — wytwór dopiero późniejszy, sądzą, rozumie się, że religia starożytnych Greków była wyrazem najgrubszego i najpospolitszego naturalizmu. Ale trzeba być nadmiernie uprzedzonym, aby nie chcieć uznać, że właśnie odwrotne następstwo w pojęciach religijnych jest najpewniejszym faktem dziejowym.

Żeby należycie ocenić religię grecką, taką jaką ona była w czasach, w których ją nam przedstawiają historycy i poeci, to znaczy w czasach zupełnego jej rozwoju, trzeba rozróżnić w niej trzy pierwiastki: pierwiastek grecki ogólny, zasadniczy, stanowiący pierwotne wierzenia rasy greckiej i wszystkim jej rozgałęzieniom zawsze wspólny; pierwiastek szczegółowy, który się rozwinął w poszczególnych miejscowościach, u poszczególnych ludów; wreszcie pier-

[1]) Prw. *Decharme.* Mythologie de la Grèce antique, p. XXI.

wiastki cudzoziemskie, które się wcisnęły bądź-to do wierzeń ogólnych, bądź-też do wierzeń ras poszczególnych, ale które otrzymały po większej części znamię ducha greckiego i pewne zmiany, umożliwiające tym pierwiastkom mitologicznym wspólny pochód z innemi pojęciami greckiemi. Tak naprzykład, Apollon jest z pochodzenia bogiem doryckim, Poseidon bogiem ońskim; kult wielkiej Macierzy wszystkich Greków i kult Adonisa pochodził z Azyi, z Syryi, Herkules jest odrębną własnością Teb w Egipcie, Teseusz był ateńczykiem, Perseusz argijczykiem: wszyscy ci jednak pochodzą od jednego i tegoż samego pojęcia, na różny sposób rozwijanego.

Właściwie zwana religia grecka posiada swe tło pierwotne, które wzięła od pierwotnej rasy indo-europejskiej, a które rozpoznajemy zarówno w pojęciach i przygodach bogów, jak w przygodach mitologicznych bohaterów greckich. Pierwotne to tło jednak religii greckiej bywało w ogólności tyle razy przerabiane i przekształcane, że często niepodobna go nawet rozpoznać.

Zdaje się, że pierwotni Grecy przybyli do Europy morzem z Azyi; naprzód zaludnili Azyę-Mniejszą, później przebyli morze i rozszerzyli się w Helladzie; inne rasy przybyły do Europy przez Bałkany. Pierwotni Grecy, do Europy przybyli, zwali się Pelazgami. Ludy te czciły boga niebios na górze świętej, nie nadawały mu wszakże żadnej określonej nazwy i żadnej materyalnej postaci. Podobny był ten kult do jakiegoś kultu czystego i przejściowo monoteistycznego. To też nie może najmniejszego nawet cienia dowodów przytoczyć na poparcie swego systemu Thiele [1]), gdy mówi, że pierwotna religia Pelazgów i Greków była najgrubszem bałwochwalstwem, że czcili oni bogów, łącznie z bóstwem najwyższem, jako istoty fizyczne; tak być wszakże nie mogło, skoro ludy te nie miały żadnego materyalnego przedstawienia bogów, ani nawet fetyszów. Wprawdzie Thiele dopatruje tej czci materyalnej w ciągłem istnieniu świątyń pelazgickich, a zwłaszcza świątyni w Dodonie, gdzie, jak mówi ten pisarz, „badano wolę boga niebios z szumu liści świętego dębu, który był fetyszem bóstwa, i z innych praktyk animistycznych.“ I rzeczywiście, w oczach Thiele'go, fetyszyzm i animizm są źródłem wszelkiej religii; tymczasem niespostrzega się w swem uprzedzeniu Thiele, że miesza dwie rzeczy najróżnorodniejsze. Żeby dąb Dodony mógł być w oczach Pelazgów fetyszem, trzebaby było, aby ciż Pelazgowie uważali go za życiowo uduchownionego przez Boga, czyli za samego boga; tymczasem Pelazgowie uważali swój dąb święty jedynie jako sposób objawiania woli Pana najwyższego. Z tem samem prawem możnaby twierdzić naprzykład, że biała chorągiew, którą się wywiesza na znak zawieszenia broni, jest także fetyszem, a nas czyni animistami.

Nic przeto nieprawdziwszego nad zdanie Thiele'go. Jak Hindusowie w swej Veruna mieli przedstawiciela bóstwa powszechnego, najwyższego pana świata i człowieka, tak samo Pelazgowie takiegoż przedstawiciela mieli w swem bóstwie bezimiennem. I to tylko jest prawdą. Prawdą jest również, że w czasach, w których poznajemy Pelazgów, monoteizm u nich nie istniał wcale, albo przynajmniej nie

[1]) Manuel de l'histoire des réligions, tłóm. z hollandzkiego p. Maurycego Vernes'a. Paryż, 1885, str. 290.

istniał w całej swej czystości, widzimy już bowiem u nich *Dianę*, naprzykład i *Pana*, którzy wielką szczerbę czynią w monoteizmie.

Religia Pelazgów wyróżniała się zwłaszcza wyroczniami, które w rozmaitych miejscach zwiastowały wolę pańską i zaprowadzały pomiędzy niebem a ziemią ten stosunek, do którego człowiek z natury swej wzdycha wszystkiemi siłami swej duszy.

Z ustaleniem się nowych ras, stanowiących Helladę w czasach historycznych, religia grecka zmieniła się całkowicie i przybrała charakter najzupełniej antropomorficzny. Głównym czynnikiem takiego przekształcenia była poezya, popchnęły ją zaś na tę drogę żywa wyobraźnia i artystyczne poczucie Greków. Zresztą, religia poetów nie była wcale religią ludu, w tem mianowicie znaczeniu, że większość wytworów poetyckich nie stała się nigdy wierzeniem ludowem i na zawsze pozostała po za ogólnym kultem religijnym.

Główne pojęcia, które były bodźcem dla wyobraźni helleńskiej, przyszły do nich po większej części z Chaldei. Grecy zaś do osobistości mniej lub więcej nieokreślonych i luźnych dodali wszystkie rysy i przygody osobistości ludzkich.

Religia grecka czasów historycznych jest zarazem kosmogoniczna i teologiczna. Początkowo okazuje nam ona podwójną rewolucyę: Jowisz strąca z tronu Kronos'a i w miejsce jego sam zajmuje tron niebiański; jest-to nowa religia grecka, tryumfująca nad dawnym kultem, a jednocześnie jest-to światło, jest-to świat zorganizowany, jest-to rozum tryumfujący nad siłami natury.

Podług oderwanego jakiegoś ustępu Homera (*Iliad.* XIV, 201, 256), początek wszechrzeczy ma być w oceanie (ów starzec Okeanos, samotnik nigdy nie cierpiący). Ocean jest tą wielką rzeką, tą wodą olbrzymią, która otacza świat cały, z łona jego zrodzony. A zatem, w myśl autora tych wierszy, początek wszechrzeczy ma być w wodzie; autor jednak antropomorfizuje to pojęcie, dając Oceanowi małżonkę Thetys (morze) i wszystko wyprowadzając z tej pierwotnej pary. Skutkiem tego-to właśnie pojęcia rzeki nazywano Ojcami ludów, króre mieszkają nad ich brzegami. Nie można oznaczyć na pewno, od jak dawna pojęcie to istnieje, i czy nie jest ono — odnośnie do Iliady — owocem podstępu i podrobienia pierwotnej myśli autora. Podług Hezyoda, początkowo istniał *Cahos* (Kaos), przestrzeń bezbrzeżna, obejmująca wszystko w zarodku, ale w wielkiem zamieszaniu. Jest-to semickie *Tohn*. Z Kaosu wychodzi *Gea*, czyli materya kuli ziemskiej (*terra inanis et vacua*, jak mówi Księga Rodzaju) i *Eros*, miłość, attrakcya, hinduski *Kâma*, który nietylko jest, jak się zdaje, siłą attrakcyjną pierwotnych molekułów, jak mniemają Maury i Decharme, ale także pierwiastkiem życia, przypominającym biblijny *Spiritus Domini*, *Ruah Elohim*, tylko bardzo zeszpeconym. Po *Gea* i *Erosie*, powstają *Ereb* i *Noc* (Nyx), później *Aeter* i *Hemera*, to znaczy ciemności i światło, biblijne *Vespere* i *Mane*, wieczór i dzień. Każdy wszakże pierwiastek nowy, podług pojęcia poetów greckich, przedstawia się pod dwojaką postacią, jako pierwiastek podwójny, jeden rodzaju męzkiego, drugi żeńskiego.

Po tych wszystkich wytworach mitologicznych następuje właściwie zwane stworzenie, dokonywające się pod wpływem Eros'a. *Gea* rodzi *Uranos*'a, niebo gwiaździste, będące przyszłą siedzibą bogów, i *Pontos*'a morze ziemskie. Następnie Gea łączy się z Ura-

nosem, niebo z ziemią, i z tego ich połączenia pochodzą wszystkie jestestwa, przed innemi zaś Ocean, i inne bóstwa, przedstawiające siły natury, słońce, księżyc, gwiazdy, morze (Hyperion, Phoebe, Astreios, Thetys), jak również przedstawiające pojęcia moralne (Themis, Mnemosyne), a wreszcie Kronos.

Gea zrodziła naprzód Cyklopów, którzy kują pioruny, błyskawice, jasność ich i trzask przerażający [1]), potem zrodziła straszliwe potwory o stu ramionach, Gygesa i inne, które Uranos nienawidzi i wieczną toczy z nimi walkę; przedstawiają one prawdopodobnie pierwiastki wszystko niszczące wszędzie, gdziekolwiek się znajdą. W tej chwili Uranos chciał wstrzymać postęp stworzenia, zatrzymując w łonie ziemi to wszystko, co się wówczas wytwarzało. Wtenczas podburzony przez Geę Kronos, wystąpił do walki ze swym ojcem, wywłaszczył go i sam zajął jego miejsce.

Baśń ta zaznacza nowy punkt w rozwoju stworzenia: siły przyrodzone, na czas jakiś zatrzymane, powracają do zwykłego swego ruchu; są to Tytany, panują pod Kronosem; rozwijają się też pojęcia fizyczne i moralne, wody ziemne rodzą się z Pontosu i z Gea. Następnie z Nyx'u i z Erebu rodzi się śmierć, sen i senne marzenia; później idą Parki, starość, niezgoda, oszustwo, przysięga, Nemesis, karząca zbrodnie i t. d. Raptem jednakże Kronos chwyta zadanie Oceanu w swe ręce, i chcąc powstrzymać stworzenie w jego rozwoju, własne swe dzieci pożera. Wówczas Rhea (działalność twórcza) ocala Jowisza, który strąca z tronu Kronosa i zajmuje miejsce jego w zarządzie światem. Występuje do walki przeciw synom Kronosa, Tytanom, pokonywa ich i wtrąca do otchłani; nie wszystkich jednak, gdyż Themis i Mnemosyne (Sprawiedliwość i Rozum) mieszkają nadal na Olympie, a Thesis zrodzi Dike, sprawiedliwość, porządek moralny. W każdym jednak razie zwycięstwo nie przyszło zbyt łatwo Jowiszowi, walka trwała lat dziesięć, a bóg pokonał swych przeciwników dopiero wówczas, gdy wyprowadził z Tartaru olbrzymów, których tam był wtrącił Uranos (Briare i in.) i gdy ich zwrócił przeciw synom Kronosa.

Wszystko to przypomina nam jednocześnie i przewroty kosmogoniczne i pierwotną walkę aniołów, upadek Lucyfera. Hesiod miał myśl o stworzeniu, dokonywającem się stopniowo, o wielkich przewrotach geologicznych, i opisał je jako walkę i przedsięwzięcia quasi-ludzkie.

Zanim jednak całkowicie się ustaliło panowanie Jowisza, musiał on poddać się najazdom olbrzyma Thyphe, o stu głowach wężowych, wydającego z siebie pomieszane jakieś głosy, przerażające wrzaski, to znaczy uległ duchowi uraganu i niebiańskiego ognia niszczyciela. Rażony jednak piorunem przez Jowisza, Thyphe wpadł do łona ziemi, skąd trawione ogniem jego ciało wyrzuca płomień przez otwory wulkanów i t. d. Po tem zwycięstwie zapanował porządek nad gwałtownemi siłami przyrody, a jeżeli kiedy podnoszą się one jeszcze, to rychło opanowywane bywają. Odtąd zabezpieczył sobie panowanie Jowisz i wszędzie zaprowadził ład i porządek. Łatwo zrozumieć, że system ten nie jest wcale pojęciem

[1]) Brontes, Steropes, Arges, wytwory poetyckie.

pierwotnem, ani też prawdziwą wiarą narodu. To co prawdziwie należy do wierzeń samodzielnych, zostało przez poetów przejrzane, powiększone, uzupełnione i uporządkowane.

W Homerze system teologiczny ogranicza się na przedstawianiu nam w niebie pewnej jakiejś ilości bogów, rządzących światem, pod zwierzchniczym zarządem Jowisza, który rządzi jako Pan i bogów nawet samych wtrącać może do Tartaru.

To też jak daleko sięgają religijne pojęcia Greków, wszędzie spostrzegamy bardzo ściśle określone pojęcie o bóstwie osobowem, panu wszechświata i człowieka, pierwiastku i czujnym stróżu prawa moralnego. Widzimy tam człowieka z całą świadomością swej wolnej woli, swych obowiązków, swej odpowiedzialności względem Jowisza, od którego w zupełności zależy, jak również z całą pewnością życia przyszłego i kar, jakie tam czekają winnych. Miejscem kary jest Hades, gdzie panuje Bóg tegoż imienia, brat Jowisza, które-to miejsce znajduje się w środku massy ziemskiej. Hadesu nie należy brać za jedno z Tartarem, więzieniem Tytanów i zwyciężonych przez Jowisza bogów, które to miejsce znajduje się na niższym krańcu świata, po przeciwnej stronie Olimpu. Pojęcie nieba, pobytu dusz cnotliwych, odtwarza się, jakkolwiek niedokładnie, w Polach Elizejskich i w piekle *Odyssei*. Widać z tego, że Grecy cielesnej części człowieka przypisywali wielkie znaczenie w całości istoty ludzkiej, i że nie przestając wierzyć w życie duszy po śmierci, uważali jednak tęż duszę za silnie dotkniętą przez śmierć ciała. Do tego pojęcia zbliża się pojęcie średniowiecznej scholastyki.

Jowisz, raz stawszy się panem świata, jest Rozumem, porządkiem, mądrością i pięknem we wszechświecie panującem. Pierwszemi małżonkami jego czyli istotowymi przymiotami są: *Metis*, mądry rozum, *Themis*, sprawiedliwość, *Eurymnia* piękność. Here (Junona) jest ostatnią, co dowodzi, podług czyjejś bardzo słusznej uwagi, że pojęcie Jowisza jako rozumu bezwzględnego, jako źródła wszelkiego porządku, wszelkiej cnoty i wszelkiej piękności, wcale nie jest późniejszym wytworem poetów-filozofów, lecz przeciwnie, jest jednem z najdawniejszych pojęć, do jakich się wzniosła myśl grecka.

Jowisz po zwyciężeniu Tytanów, dzieli się światem z dwoma swymi braćmi: Poseidon (Neptun) posiadł morze, Ades (Pluton) — piekło. Inni zaś bogowie, od Jowisza nie pochodzący, są mu w zupełności poddani i odeń zależą. Są to przedstawiciele sił przyrodzonych lub zasad moralnych. Pierwsze nie są bynajmniej uosobieniem metaforycznem, jak-to w ogólności utrzymywano, nie są one poprostu tylko materyą ożywioną, lecz są wytworami błędnego pojęcia, przypisującego ruchom sił przyrodzonych pewną przyczynę, pewien ożywiony i osobowy czynnik, pewien niewidzialny byt antropomorficzny, który wszystkie te siły przyrodzone w ruch wprawia.

Imię Zeusa (Jowisza) tyle znaczy, co sanskryckie imię *Dyaus*'a (Jovis), który oznacza niebo świetlane, co wszakże bynajmniej nie dowodzi, aby Jowisz początkowo był materyalnem sklepieniem niebios. Światło i niebo łączono zawsze z pojęciem bóstwa. Światło jest szatą i mieszkaniem bóstwa, jak mówi Awesta. Zeus, jako bóg nieba, jest bogiem atmosfery i wszystkich jej zjawisk, nie iżby był samą atmosferą materyalną, lecz że jest jej rządcą i panem. Do-

piero filozofia, jak to widać z Wirgiliusza, pomieszała pojęcie Zeusa z żywiołami fizycznymi.

Inni bogowie, dzielący między siebie przyrodę, rozróżniają się na bogów wyższych i niższych, na półbogów i bohaterów, na bogów nieba, ziemi i piekła. Niepodobna ich tu wszystkich wyliczyć. Zaznaczymy tylko głośniejszych.

Bogowie nieba: *Here*, małżonka Jowisza, wytwórczy pierwiastek nieba; *Athene* (Minerwa), zrodzona z głowy Jowisza (czy to jako mądrość, czy też jako bogini światła), bogini mądrości, a może i czystości lazurów niebieskich; *Apollon*, bóg światła a później słońca, sztuk pięknych i literatury, i t. p. *Ares* (Mars), bóg wojny; *Aphrodite* (Wenus) pochodzenia fenickiego lub syryjskiego, oraz *Heros*, miłość, jej syn; *Hephaistos* (Wulkan), bóg ognia; *Artemis*, bóg księżyca, bóg życia wiejskiego, bóg lasów, zarówno jak bóg czystości, związanej także z *Hecate*, inną znów postacią księżyca, i z *Proserpine*, boginią piekła, tworzącemi razem potrójną *Hecate* czyli księżyc w pełni, księżyc zmniejszony i księżyc bez światła, pogrążony w otchłaniach, i księżyc zwany nowiem; *Hermes* (Merkury), poseł bogów, prowadzący dusze do innych światów, bóg wszelkich umów między ludźmi i opiekun granic własności. Chciano w nim widzieć poprostu zmrok ranny lub wieczorny i upodobnić go z wedyjskiem *Saramaya*, wysłanym na poszukiwanie *Chmur;* byłby to jednak zmrok bardzo płodny. Zauważmy nadto, że był także bóg wymowy. Assymilacya ta pochodzi stąd, że *trzeba*, aby wszelkie pojęcie bogów miało pochodzenie przyrodzone; *Hestia* (Westa), opiekunka ogniska i jego wiecznie płonącego ognia; *Helios*, słońce; *Iris*, tęcza, zwiastun pokoju między bogami a ludźmi. Dioskurowie *Castor* i *Pollux*, przedstawiciele zmroku i t. d.

Przytoczyliśmy wyżej *Nemesis*, *Themis* i *Eurynome;* dodajmy jeszcze do nich Gracye czyli Χαριτες i Muzy, a w niższym rzędzie *Asklepias*, bóg medycyny, *Orfeusz*, *Ganymede*, *Hebe*, i in. powszechnie znane.

Ponad bogami jest *Moira* czyli los, który każdemu przyznaje odrębny udział (μοῖρα) i nad którym sam Jowisz nawet panem nie jest, gdyż widzimy, jak w *Illiadzie* radzi się losu.

Morze ma za pierwszorzędne bóstwa Tytanidy: *Ocean* i *Thetis*, *Kronidy*, *Poseidon* i *Amphitrite*, *Nere* i pięćdziesiąt jej córek, *Nereidy*, *Syreny* i t. d.

Bóstwami gleby są przytoczone już wyżej *Gea* i *Rhea-Cybele*, *Demeter*, bóstwo gleby uprawnej, i córka jej *Persiphone*, bogini siły roślinnej, jaką ziemia w sobie zawiera; dlatego też porywa ją Hades i przeznacza ją sobie na żonę; dlatego również przez sześć miesięcy mieszka ona przy swej matce (okres wzrostu roślin), a przez drugie sześć miesięcy przy swym małżonku (zima); później, bogiem gleby jest sam *Ades*, bóg świata podziemnego, który zamieszkują trzej sędziowie piekielni: *Eak*, *Minos* i *Rhadamanthe*, i którego strzeże *Kerber*, pies o trzech głowach i o skórze centkowanej.

Bóstwa, stojące w łączności z ziemią, jaką zamieszkują, są: *Dyonisios* (Bachus), bóg pierwiastku, na pozór nadprzyrodzonego, napojów fermentowanych (hinduskie Sôma), a także, zdaje się, jest bogiem płododajnego pierwiastku deszczu; *Pan* i *Ariste*, bogowie życia pasterskiego, pierwiastku roślinności; tak samo również grupy *Satyrów*, *Silenów*, *Nimf* i *Furyi*.

Bardzo są też liczne, jak wiadomo, półbogi i bohaterowie. Dotyczące ich baśnie, takie jakie nam podają mitologowie, ułożone są z rozmaitych legend, należących do rozmaitych krajów.

Herakles albo *Herkules* jest bogiem siły, życia, zdrowia, uosobiony w czystem powietrzu (?); jest-to bohater, oddany dobru ludzkości. Dwanaście znakomitych prac jego ilością swą przypominają dwanaście znaków zodyakowych, ale przystosowanie to jest dopiero późniejsze; na wzmiankę zasługują jeszcze: Perseusz, Bellerophon, Jason, Edip, Helena, bohaterowie narodowi, Theseusz Ateński, Kadmus Tebański, Inachus z Argos, Danaus i t. d.

Niepodobna byłoby nawet wymieniać wszystkich mitów i wszystkich legend, w których działaczami są bogowie i bohaterowie. Wyobraźnia grecka rozmnażała je i urozmaicała podług upodobania. Pochodzenie ich również, jakeśmy rzekli, jest rozmaite: jedne z nich przedstawiają obrazy przyrody, inne zaś — pojęcia moralne i umysłowe; niektóre bywają czystymi wytworami poezyi lub pospólstwa; inne znów utworzone są dla wyjaśnienia jakiegoś imienia, którego znaczenie i pochodzenie zaginęły. W niektórych legendach niepodobna nie przypuścić pewnej jakiejś historycznej podstawy. Na roztrząsanie wszystkich tych zagadnień trzebaby ogromnego tomu. Bardzo rozsądnie i wogóle umiarkowanie napisał takie dzieło *Decharme*, Mithologie de la Grèce antique. W dziele tem znaleść można liczne i wiarogodne wskazówki pod tym względem, aczkolwiek nie wszystko jest jednakowo uzasadnione. (*Prw.* również *Kar. de Harlez* Origines des Mythes, w czasop. *Muséon* 1882 i 1885).

Religia grecka, która za czasów Pelazgów nie posiadała ani świątyń ani posągów bogów, i jedne i drugie otrzymała z Azyi. Początkowo nie miała ona też żadnego kapłaństwa; modlitwy i ofiary składali ojcowie rodzin i przywódzcy narodu. Później wodzowie ludów miewali przy boku swoim kapłanów, którym polecali spełniać ceremonie religijne. Same tylko te miejsca, na których wydawano wyrocznie, posiadały zorganizowane ciała kapłańskie, oddane badaniu woli bogów i wyrażaniu takowej. Przy wznoszeniu świątyń dawano im, rozumie się, obsługę. Grecya miała wówczas dwa główne ciała religijne, kapłanów i wróżbitów.

Świątynie wznosili wogóle Grecy na wyżynach. Niektóre z nich odznaczały się wielką wspaniałością. Wybierano dla nich zazwyczaj uroczyska leśne, wesołe równiny, góry wyniosłe, brzegi rzek, szczególnie miejsca jakieś wspaniałe, tajemnicze lub też wesołe i pogodne. Świątynia dzieliła się na dwie części: jedna dostępna ogółowi, druga zastrzeżona dla samych tylko ofiarników (ἄδυτον); przedzielało je naczynie z czystą wodą do ablucyi. W adytonie znajdował się ołtarz, którego wielkość i piękność zależała od stanowiska bożka, dla którego był przeznaczony.

Pierwsze bożyszcza bywały tylko kamieniami lub niekształtnemi postaciami; z czasem dopiero bożyszcza te stały się przedmiotami sztuki. Świątynie i ołtarze musiano poświęcać przez ofiary, modły, ceremonie, a zwłaszcza przez namaszczenie oliwą. Poświęcano również bogom zagrody domowe, pola, z których jakąś część płodów otrzymywali kapłani.

W okresie historycznym Grecya posiadała już ciała kapłańskie prawidłowo ustanowione, posiadała kapłanów, uważanych za

jedynych prawnych pośredników pomiędzy bogami a ludźmi. Powoływano ich albo losem, albo na mocy wyborów lub prawa dziedziczności. W każdym jednak wypadku wymagano od nich całkowitej nieskazitelności pod względem fizycznym i moralnym, oraz bogobojnego życia. Niektóre świątynie miały kapłanki.

Czynności kultu religijnego zasadzały się na ofiarach, modłach, libacyach, wonnych kadzidłach. Powiadają, że ofiary krwawe zaprowadzono dopiero później.

W religijnym kulcie greckim wielkie znaczenie miała również teomancya. *(Karol de Harlez).*

X. W. S.

RELIGIA MAZDEJSKA ALBO AWESTYCZNA. — 1. Najrozmaiciej oceniano religię Awesty, tak dalece, że czytając kolejno to, co o niej napisali Haug, Kossowicz, Roth, Darmesteter, Spiegel i inni, możnaby sądzić, że się czyta opisy rozmaitych zupełnie odrębnych religii. Różnice te pochodzą stąd, że zasady awestyczne nie są jednolite, i że łatwo spotkać w nich można oczywiste sprzeczności. Raz przeważa w nich monoteizm, to znów najczystszy dualizm albo nawet czystej krwi poganizm. Na to szczególne zjawisko nie zwracano wogóle uwagi; nie spostrzeżono go nawet, a tem mniej rozumiano; każdy z uczonych wybierał z tego amalgamatu to, co go bardziej uderzało, i z tego dawał charakterystykę religii mazdejskiej. A przecież, wyjaśnienie tego zjawiska jest dosyć proste. Pierwsza próba chciała na miejsce wielobóstwa dawnych Erańczyków wprowadzić dualizm; druga, bardziej radykalna, starała się dać zwycięstwo monoteizmowi. Żadne jednak z obu tych przedsięwzięć nie powiodło się swym twórcom, którzy zmuszeni byli systemy swe układać podług dawnych wierzeń, co wytworzyło w końcu zbiór zasad bardzo między sobą niezgodnych. W księdze Gâthâ np. (ob. art. *Awesta)*, prawie we wszystkich rozdziałach znajduje się bardzo wyraźny monoteizm obok najbardziej bezwzględnego dualizmu (dwa duchy równe sobie pochodzeniem i mocą), wyłożonego w dwóch bardzo znaczących ustępach. W innych zaś pozostałych księgach Awesty ustawicznie potrącają o siebie monoteizm, dualizm i kult duchów przyrody. Duchy te w modlitewnych westchnieniach stawiane są niekiedy na równej stopie z duchami Vedów; niekiedy zaś wtrącone jakieś zdanie albo prosty jakiś wyraz *stworzony przez Mazdę*, sprowadza różne te duchy do systemu monoteistycznego. Wiele urywków ksiąg tych mogłoby znaleźć się w hymnach hinduskich lub greckich.

Religia więc awestyczna za przedmiot swego kultu przyjmuje wiele dawnych duchów przyrody, poddawszy je naprzód pod władzę Boga najwyższego; duchy te występują w niej pod jakąś postacią wahającą się pomiędzy pierwiastkiem przyrodzonym a uosobieniem. Prócz tego, religia ta stworzyła inne geniusze, osobistości oderwane, przedstawiające cnoty i występki. Księgi Gâthâ uznają z pomiędzy tych ostatnich tylko główniejsze, pierwsze z pośród tych, które nazywają *Amesza spentas*. Religia awestyczna prócz tego dopuszcza dualizm, to znaczy, że obok Boga uznaje ducha złego, samego przez się istniejącego, pierwiastek i przyczynę wszystkiego złego. W niektórych miejscach Ksiąg wedyjskich dualizm ten jest bezwzględny, to znaczy, że duch zły jest równy dobremu pod względem mocy.

Zresztą dobre i złe moralne są nierozdzielnie złączone ze światłem i z ciemnościami.

Na tem wszystkiem wreszcie religia rzeczona zaszczepiła monoteizm, wynosząc Ducha dobrego do godności Boga jednego, wiecznego, nieskończonego, a poniżając jego współzawodnika, który od tej pory stał się odeń niższym i pod względem natury i pod względem mocy. Skutkiem dualizmu jednak moc tego Boga jest z konieczności ograniczona; przeto też monoteizm awestyczny jest niedokładny i niezupełny.

2. Religia awestyczna zatem ma za podstawę wiarę w Boga jednego, wiecznego, pod względem mocy ponad wszystko wyższego, nieskończenie dobrego i świętego, od wszystkich wieków zamieszkującego światłość wieczną, będącą jakoby szatą jego, i przedstawiającą istotę jego, ducha dobrego, stwórcę wszystkiego co dobre; a jednocześnie religia ta wierzy w jakiś byt również wieczny, ale z istoty swej zły, pierwiastek wszelkiego złego fizycznego i moralnego. Ten jednak duch złego jest znacznie niższy od swego współzawodnika; Awesta nie mówi wyraźnie, czy niższe duchy złe były stworzone; podczas trwania obecnego świata moc tego ducha złego ogranicza się na sprowadzaniu nieszczęść, występków i śmierci, na zakażaniu tworów ducha dobrego i na wciąganiu ich do złego, aby je albo zniszczyć albo do siebie pociągnąć. Duch dobry, jako duch dobrego, nazywa się *Spento mainyus* (duch, który pobudza do wzrostu); duch złego zaś jest przeciwnie *Anro-mainyus* (duch-niszczyciel). Duch dobrego, jako Bóg najwyższy, nazywa się *Ahura-Mazda* (Pan wszechwiedzący).

3. Pod dwoma tymi wodzami stają dwie kategorye duchów, jedne duchy dobrego czyli *yazatas* (zasługujący na cześć religijną), drugie duchy złego czyli demony, *dâevas*. I jedne i drugie współdziałają z zadaniem swego najwyższego wodza, jedne pracując nad pomyślnością świata i nad zwycięstwem dobrego, inne — nad zniszczeniem świętego stworzenia oraz nad zwycięstwem złego i złych namiętności.

Te zaś są ich nazwy i przymioty: dzielimy je na kategorye podług ich natury.

1-o. Duchy pochodzenia Zoroastrowego.

Jest-to naprzód sześć duchów *Amesza spentas*, stanowiących wyższy stopień całej hierarchii i odrębną grupę duchów; *Vohumanô*, duch dobry, święte usposobienie i geniusz stad zwierząt domowych, *Asza*, świętość, regulamin, *Kohathra vairya* (nadmierna moc), geniusz siły i kruszców, *Spenta Armaiti* (święta mądrość), geniusz mądrości, zręcznego urządzenia wszystkich rzeczy i ziemi; *Haur vatât* (Incolumitas), duch nienaruszalności materyalnej i geniusz wód; *Ameretât* (nieśmiertelność), geniusz ochrony od śmierci i geniusz roślin. Po nich następują: *Sraosza* posłuszeństwo, wiara; *Rasznu*, prawo, sprawiedliwość; *Arstatât*, prawość; *Aszi Vanuhi*, świętość, błogosławieństwo, *Daena*, prawo, *Sisti* mądrość, rozwaga; *Saoka*, pożytek, zysk, *Druâspo*, geniusz stad, i t. p. całe mnóstwo oderwanych uosobień modlitwy, cnót i t. d.

2-o. Geniusze przyrody, dopuszczone do Olimpu awestycznego. *Verethraghna* geniusz zwycięstwa w świecie fizycznym; *Mithra* geniusz

światła, zgody i zaprzysiężonej wierności; *Haoma* płyn upajający, z pewnej rośliny świętej wytłaczany i w ofierze składany, oraz geniusz napoju boskiego; *Atar* ogień, syn Ahura Mazdy, godło potęgi; *Nairyosanha* (głos człowieka), poseł Ahura Mazdy, uosabiający modlitwę i ogień ofiarny; *Ariyaman*, (przyjaciel niosący pomoc), uosobienie dobroczynnego promienia i geniusz uzdrowień; *Ardvi Sûra* (podniosły, święty), woda niebiańska, źródło wód, geniusz czystości materyalnej; *Râman knâstrâ* (który uprzyjemnia), eter i geniusz smaku; *Vayu* powietrze, *Vâta* wiatr, *Hvare*, słońce, *mâonh* księżyc, *Tistrya*, gwiazda Syryusz i wiele innych konstellacyi, *Apâm napât*, męzki geniusz wód, pierwiastek rodzenia, *Asman* niebo i *Armâiti* ziemia. Nadto czci Awesta wszystkie części przyrody, a więc ziemię, góry, rzeki, lasy i t. d.

Geniusze te, zarówno jak pozostałe części wszechświata, po za światem demonicznym zostające, są uważane za stworzone przez Ahura Mazdę; wielokrotnie wszakże bywają wzywane jako bogowie niezależni. Mithra np. samowolnie niszczy okolice, które mu czci nie oddają; cześć Homa wysłużyła światu przyjście Zoroastra i t. d.

Świat demonów utworzyli *devas*'owie czyli wyżsi demoni, równi, że tak powiem, *Anromainyus*'owi. Główniejsze demony są następujące: Sześciu *Darvand*'ów (złych), przeciwników *Ameszaspentas*'ów: *Akoman*, duch zły; *Aeszma*, gwałtowność, złość, demon głodu i pragnienia, oraz dwa inne prawie nieznane demony. Następnie *Azhi*, rozpusta, *Astovidhôtus*, demon śmierci. *Vizareszô*, który ciągnie potępionych do piekła; *Apaosza*, demon posuchy i zaguby: następnie idzie mnóstwo innych geniuszów, uosabiających występki, nieszczęścia fizyczne, pijaństwo, zimę i t. d. Obok nich stoją demony żeńskie, *Drujes*, zwodzicielki, z których główne są następujące: *Nassus*, która moc swą rozpościera na trupy i takowe zakaża; *Jahi* (rozkosz zmysłowa), *Buszyansta*, miękkość, zniewieściałość, *Agha doithri*, złośliwe oko i t. d.

Główne demony niższe i do pewnego stopnia pół-demony i półludzie, są następujący: *Yâtus*'y pomocnicy czarnoksiężników, *Pairikas*'y czarownice, zwodzicielki i szkódnice, *Janis*'y, które zabijają albo psują i t. d.

W okresie mazdejskim *Anromainyus* nie jest już równy Bogu dobremu, może stwarzać tylko nieszczęścia i występki i niektóre zwierzęta szkodliwe; nie posiada już daru przewidywania, przeznaczony jest na to, by uledz z czasem, i dla tego też, aby ten cios uprzedzić i odwrócić, usiłuje zakażać i niszczyć wszystkie twory *Ahura Mazdy*. Każdemu też dziełu światła i życia przeciwstawia dzieło ciemności i śmierci.

Trzeba tu zaznaczyć także *Fravaszis*'ów, geniuszów o nie dość określonej naturze. Są one już-to duszami zmarłych, już-to duchami opiekuńczymi, już wreszcie częścią jakąś samego nawet człowieka. Nie aryjskie to pojęcie zdaje się być zapożyczonem od ludów, zwanych turańskimi z Eranu. Zbliżają się one bardzo do duchów islamizmu. Każdy człowiek ma swego fravaszi, który istniał przed nim, który się z nim w ciągu życia połączył, który się odeń odłącza po śmierci, nie przestając wszakże istnieć, jak dusza jego i jego dwojak (na sposób egipski), i jest jego duchem opiekuńczym (ob. art. *Biblia* i *Awesta*).

4-o. Świat materyalny i świat duchów dobrych stworzone zostały dla szerzenia dobrego. Niema wszakże pewności, aby wszystko było dobre. Sklepienie niebieskie i światło, zarówno jak czas i przestrzeń, nazwane są *kwadhâta*, co ma znaczyć „stworzony sam przez się.“

Co się tyczy świata zewnętrznego, Ahura Mazda stworzył naprzód wołu i człowieka (*Gayo maratan*), których demonowi udało się zgubić, ale z ich ciał wytworzyły się istoty, które były ojcami rasy zwierzęcej i rodzaju ludzkiego. Dwie pierwsze ludzkie istoty były *Yima* i *Yimâ*. Ta ostatnia jednak nie ukazuje się w Aweście.

Wszystkie byty dzielą się na *astwantô* cielesne, i *mainyava* duchowe (tymi ostatnimi są duchy dobre i złe oraz dusze ludzkie), a prócz tego, względnie do ducha, do jakiego należą, dzielą się na *aszavan* (czyste, legi conformia) i *anaszvan*, nieczyste. Człowiek jest obdarzony duszą duchową, wolną, za swoje czyny odpowiedzialną, prawu bożemu podległą. Powinien przedewszystkiem odpychać *devas*'ów, należeć do wiary prawdziwej i zachowywać przepisy jej i zwyczaje, bo to jest jedyny sposób dojścia do nieba. Może on wszakże zgładzić swe winy przez żal, pokutę i dobre uczynki.

Wszechświat składa się z bezbrzeżnej przestrzeni, obejmującej przy jednym biegunie światło wieczne razem z *garônmâna*, miejscem pobytu Boga i Rajem sprawiedliwych; przy drugim zaś biegunie zawiera ciemności wieczne i piekło, miejsce pobytu *devas*'ów i potępionych. Piekło to ma otwór w ziemi.

Oba światy, niebieski i piekielny, umieszczone każdy z osobna pod zarządem twórcy swego i pana, są ustanowione, jeden uprzednio dla rozwoju i tryumfu dobra, drugi dla jego unicestwiania i dla tryumfu zła, — dla walki życia z zatraceniem i śmiercią, — w dualizmie bowiem awestycznym dobro i zło zarówno dotyczą porządku fizycznego jak moralnego i umysłowego; niszczenie życia fizycznego jest zamachem na dobro.

Walka ta istnieje od początku ludzkości. Na krótki czas przed przyjściem Zoroastra devas'owie panowali na ziemi, lecz Ahura Mazda wybrał sobie proroka, uzbroił go w modlitwę *Ahuna Vairya*, przy pomocy której zmusił demonów wrócić pod ziemię. Wówczas Zoroaster ogłosił prawo boże, które mu był objawił Ahura Mazda, i które udało mu się rozszerzyć dzięki poparciu ze strony króla Vistaspa. Walka, prawo i świat dzisiejszy trwać będą 3000 lat, po upływie których prorok Sôszyant, z posiewu Zoroastra, rozpocznie bój ostateczny. Wspomagany przez geniuszów niebieskich, pokona wszystkich geniuszów złych, wygna ich ze świata i zamknie ich razem z ludźmi złymi w piekle; następnie wskrzesi umarłych i przywróci świat do stanu pierwotnego.

Już w obecnym okresie dusze zmarłych idą podług swych zasług albo do nieba albo do piekła. Awesta wyraźnie uczy o zmartwychwstaniu umarłych, ale nie zdaje się, aby początkowo w zmartwychwstanie wierzono. Pojęcie to późniejsze, albo raczej z zewnątrz przyjęte.

Prócz geniuszów obu światów, zachowała Awesta mnóstwo legendowych i mitycznych bohaterów wcześniejszej doby. Liczy przytem mnóstwo zwierząt dziwacznej jakiejś natury, mających pewne znaczenie w walce obu duchów: dobrego i złego. Tak np. *Karszipta*

nosi prawo w pasie, zrobionym przez *Yima*. Kogut *(parodars)* jest pomocnikiem *Sraoszy* i t. d.

Zasadniczym punktem nauki awestycznej jest wiara, że śmierć, jako dzieło Arymana, poddaje trupy ludzkie pod władzę złego ducha. Trupy te stają się nieczystymi i zanieczyszczają wszystko, czego się dotkną. Nie należy przeto ani ich zakopywać w ziemi, ani ich wprowadzać w jakiekolwiek zetknięcie z wodą lub ogniem, gdyż skaziłyby one te żywioły, będące pierwszorzędnemi dziełami Stwórcy. Z tego również wynika, że wszystko to, co się oddziela od człowieka, włosy, paznogcie, wszelkie wydzieliny, są również nieczyste. Jeśli się kto dotknie którejkolwiek z tych rzeczy, musi się oczyszczać przez liczne i wstrętne ceremonie; pierwszorzędnym zaś środkiem oczyszczenia jest t. zw. *gomez*, uryna krowia.

5-o. Moralność zoroastrowska jest dosyć podniosła, jakkolwiek pełna dziwnych przymieszek w rodzaju tych, o których wyżej mowa. Zaleca ona wykonywanie cnót głównych, jako to: pobożności względem Boga, miłosierdzia i dobroczynności względem bliźnich i t. d. Zabrania kradzieży, nieczystości pod wszelkiemi jej postaciami, złorzeczenia i t. d.

W myśl dualizmu naturalistycznego nakazuje moralność rzeczona troskę o stworzenia Ahura Mazdy, pielęgnowanie swego ciała; człowiek jest obowiązany uprawiać rolę, zachowywać roślinność, przynajmniej z potrzeby lub z konieczności. Dziwnym bardzo rysem nauki mazdejskiej jest poszanowanie dla psa; zwierzę to jest tam traktowane prawie na równi z człowiekiem; trup jego sprowadza te same plamy prawne, co trup człowieka; szkodzić psu czemkolwiek jest tak samo wzbronione, jak szkodzić człowiekowi.

Względem bałwochwalców i heretyków Mazdejczyk nie jest obowiązany do miłosierdzia.

Mazdeizm przepisuje także liczne modły, zarówno prywatne jak publiczne, modły codzienne i przypadkowe, podług wymagań okoliczności. Nakazuje składanie ofiar, libacye, oczyszczenia i pokuty.

6-o. Głównemi czynnościami religijnego kultu są: wieczne podtrzymywanie ognia na ołtarzu pośród modłów i ceremonii; ofiara publiczna, dopełniana przez kapłanów, w której ci odmawiają całą Awestę od początku do końca. Ceremonia składa się z długich i licznych inwokacyi, z modlitw zastosowanych do ofiar, z przecedzania i picia soku homa z topionem masłem, pomieszanych razem w ogniu ołtarza, następnie z długiego szeregu modlitw, hymnów, i innych religijnych urywków, pomiędzy którymi wyróżniają się Gâthâs.

Liturgia mazdejska posiada odrębne modlitwy na rozmaite okoliczności życia; jako to: wstąpienie do zgromadzenia przez przyjęcie sznura świętego, małżeństwo, uroczystości żniw, nowego roku, Mithry, zmian księżycowych, dni poświęconych zmarłym i frawaszom itp.

Mazdeizm posiadał urzędownie ustanowione kapłaństwo. Kapłanem jest *Athravan* (człowiek ognia); *Ratu* jest zwierzchnikiem duchownym, kierownikiem sumień. Była także cała hierarchia sług przy ofiarach na ołtarzu ognia; na czele kapłaństwa stał, zdaje się, arcykapłan, *Zarathustaotema*.

Najskuteczniejszą i najbardziej rozpowszechnioną modlitwą u mazdejczyków jest *Ahuna Vairiya*. Z niej-to uczyniono *Honover*, czyli

Słowo boże. Nazwa jej powstała z pierwszych wyrazów: *Yatha ahu vairyo.* Znaczenie tych wyrazów nie dość jest jasne. Najprawdopodobniejsze wszakże jest następujące: „Jak jest jeden Pan najwyższy, któremu służyć należy, tak samo jest jeden zwierzchnik duchowny, ustanowiony przez święte prawo, regulator uczuć świętych i czynów bogobojnych, których przedmiotem jest Mazda. Potęga Ahury polega na nim, którego Bóg ustanowił opiekunem maluczkich i biednych.“ Celem tej modlitwy jest wzbudzenie poszanowania dla kapłaństwa. *(Harlez).*

X. W. S.

RELIGIA PIERWOTNA CHIŃCZYKÓW. — Mniemany ateizm Chińczyków jest jednym z faktów, na które powołują się racyonaliści dla udowodnienia, że powszechna zgoda ludzkości na istnienie jednego Boga osobowego, pana świata, jest czystym wymysłem. Lud chiński jest jednym z najzdolniejszych narodów na ziemi, był on jednym z pierwszych narodów cywilizowanych; a tymczasem lud ten jest ateuszowskim i materyalistycznym; natura nie przywiodła go do poznania Bóstwa; to ostatnie zatem nie jest przyrodzonem dobrem człowieka, a powszechna zgodność ludów na istnienie jednego Bóstwa udowodnić się nie da. Tak rozumują racyonaliści.

Pewien wykształcony włoski chinolog, Nocentini, przytoczył kiedyś rozmowę [1]), jaką miał po przyjeździe swym do Kantonu z jakimś oświeconym chińczykiem, z której wyciągnął wniosek, że zbyteczną było rzeczą szukać Boga w dawnych księgach chińskich.

Wielu też ludzi podobnie wierzy, że chińczycy są materyalistami i ateuszami, że ponad sobą uznają tylko niebo materyalne, sklepienie diamentowe, w którem błyszczą perły gwiazdziste. Że niejeden oświecony nawet chińczyk tego jest zdania, przeczyć nie będziemy, i na tem zresztą nic nam nie zależy. Mowa tu nie o tem, czem dziś jest państwo niebieskie, ale o tem, czem ono było kiedyś, a zwłaszcza w początkach swoich, o tem, co sama natura wlała w lud chiński, zanim jeszcze zbytek i zepsucie obyczajów zwaliły na umysł chiński ciężkie jarzmo materyi i zmysłów, zanim jeszcze cudzoziemska propaganda nie zmieniła w nim samodzielnego dzieła rozumu ludzkiego.

Zna się wprawdzie pagody chińskie, bałwany i magoty, znamy bonzów o wolnych często obyczajach, o charakterze mało szlachetnym, których chińscy romansopisarze lubią przedstawiać w swych pismach, i na tych przykładach urabia się zdanie o religii. Ale to wszystko są wytwory egzotyczne, przez wpływy cudzoziemskie do Chin wprowadzone; mogły one wprawdzie zmienić po części zasady miejscowe, ale takowych w zupełności nie wyrugowały. Prawdziwa religia chińska nie ma nic wspólnego z zasadami zwolenników *Fo*'a lub *Fao*'a; dobrze to trzeba zaznaczyć, by sobie urobić dokładne pojęcie o religijnej historyi Chin.

Trzy główne religie rozróżnić trzeba w Państwie Niebieskiem. Pierwsza z nich sięga początków narodu i okazuje się już w pierwszych jego pomnikach historycznych; jest-to religia ludowa. Dwie

[1]) Revue internationale d'A. de Gubernatis. 1866.

inne pochodzą z czasów historycznych, względnie niedawnych. O pierwszej tylko z tych trzech religii mówić będziemy.

W chwili ukazania się swego na widowni dziejów Chińczycy są monoteistami. Religia ich streścić się daje w wierze w jednego najwyższego Boga. Kult religijny polega na praktykowaniu ofiar Bogu składanych. Tego najwyższego Boga nazywają *Chang-ti*, to znaczy Pan *(ti)* najwyższy *(Chang)*.

Przymioty tego Boga są nam wskazane, jakkolwiek niedokładnie, w faktach historycznych, wspominanych w księgach chińskich. Dla uzasadnienia wszakże tych naszych wniosków, musimy przedewszystkiem udowodnić autentyczność starożytnych dzieł historycznych tego ludu. Pierwszy dziejopis chiński, Konfucyusz czyli Kong-fu-ce, rozpoczyna opowiadanie dziejów dopiero od króla *Yao*, który panował nad prowincyami północnemi, jedynemi wówczas, jakie zajmowały plemiona chińskie ok. r. 2350 przed Chr. Dlatego-to od tej doby liczono czasy historyczne narodu chińskiego; ale sam Konfucyusz wspomina często królów dawniejszych, a jeśli wyraźnie o nich nie mówi, to dlatego, że ci nie dostarczali dosyć treści do jego planu przy pisaniu dziejów, który był raczej dydaktyczny aniżeli historyczny. Zajmowali się tem zresztą najpoważniejsi historycy bliższych nam czasów i przy świetle najpoważniejszej krytyki badają wszystko, co się do tej dalekiej przeszłości odnosi. Autentyczna historya Chin opowiada panowanie tych królów odległych bardzo szczegółowo, a jeśli nie wszystko można z jednakową wiarą przyjmować, to przecież nie można też rozumnie odrzucać tego, co nosi na sobie cechy prawdopodobieństwa. Wszak i historyi rzymskiej Tytusa Liviusza nie można zaliczać do rzędu czystych powieści dlatego jedynie, że pisarz łaciński umieszcza w niej legendy ludowe, dotyczące wypadków historycznych. Możemy przeto iść w ślady urzędowego zarysu historyi Chin czyli *Ton-Kieng-Kang-Mu*, będącego zarazem podstawą *ogólnej historyi Chin*, napisanego przez O. Mailla.

Pierwszym panującym, którego imię i dzieje przedstawiają w ogóle jakąś rękojmię dokładności, jest *Fo-hi*. O księciu tym powiadają nam dzieje, że był zachwycony pięknością niebios i bogactw ziemi, i że nie omieszkał za to dzięków składać Tien'owi, najwyższemu Panu i jednych i drugich. „On pierwszy rozkazał wybierać zwierzęta i składać je w ofierze Panu niebios, jako też ustanowił dnie, w których ceremonie te dopełniać się miały."

Jeden z jego następców, Hoang-ti, korzystając z postępu oświaty, dokonanego za jego poprzedników i w początkach swego panowania, kazał zbudować wspaniałą świątynię Chang-ti'owi, i składał mu w niej ofiary. Prócz tego wydał rozporządzenia, mające urządzić postępowanie ludu i zapobiedz czynom złym, niepodobającym się Chang-ti'owi.

Za następcy jego, króla Chao-Hao zaszedł wypadek wielkiego dla historyi religijnej znaczenia. Dziewięciu wojskowych dalekich prowincyi wprowadziło do kraju magię. Przebiegali oni kraj cały i ukazywali przerażające zjawiska, przy czem zmuszali lud do składania ofiar tym widziadłom, „co się sprzeciwiało czci, jaką należy oddawać *Chang-ti*'owi, i opłakane to nadużycie pozostało nadal; rozwinęło się zaś dalej i stało się nieuleczalnem, gdy Tao-sse'owie

przyswoili sobie grzeszne to postępowanie.“ Tak mówi historyk IX w. (koniec Tang'ów).

Zrozumiał całą doniosłość złego następca Chao-Hao'a, Czuen-Hio, i uznał konieczność zaradzenia mu. Polecił więc jednemu ze swych podwładnych Ken-Ming'owi, i synowi swemu, któremu dodał do rady jednego z mędrców, zająć się uporządkowaniem rzeczy, dotyczących składania ofiar i sprowadzeniem zbłąkanych na drogę nauki zdrowej. Ken-Ming wówczas zabronił pod karą śmierci składania ofiar komu innemu prócz Chang-ti'owi, ażeby zaś prędzej skończyć z zabobonem, postanowił, że na przyszłość sam tylko cesarz będzie składał ofiary Najwyższemu Panu nieba i ziemi. Doradzca znów jego syna ze swej strony nawracał obałamucone przez czarnoksiężników ludy.

O następcy znów Czuen-Hio, królu Ti-ko, opowiadają historycy chińscy, że, przejęty czcią dla Chang-ti'a, czuwał bezustannie nad swemi czynnościami, z obawy, aby się nie sprzeniewierzył obowiązkom; to też błogosławiły mu nieba i wszystkie ludy ziemi poddawały się chętnie jego tak łagodnemu i dobroczynnemu panowaniu.

Ale królowa Kiang-Yuen nie miała potomstwa; ustawicznie więc błagała Chang-ti'a, aby ją uwolnił od tej niesławy, i ustawiczne składała Mu ofiary. „Gdy nadszedł czas, wolna od wszelkich trudności i cierpień, bez bólów i męczarni wydała na świat cudowne dziecię. I czyż Pan najwyższy nie okazał się dla niej łaskawym? Czyż nie zbierała wówczas owoców swych ofiar i modłów?“ Tak samo również znacznie później jeszcze śpiewał jakiś poeta, wprowadziwszy do legendy obcy jej pierwiastek, ciało Pana najwyższego.—Tym sposobem dochodzimy do panowania cesarza Yao, pierwszego, którego panowanie opisuje Konfucyusz dokładnie. Mógłby kto może powiedzieć, że wiadomości o poprzednikach cesarza Yao pochodzą z czasów późniejszych, i że dziejopisarze przedstawili nam czasy dawne podług pojęć sobie współczesnych. Byłoby to jednak przypuszczenie bezzasadne i wszystkim wydarzeniom przeciwne. Urzędowi historycy Chin znani są z wierności obowiązkom swego zawodu i z troskliwości, z jaką rozróżniają tradycye autentyczne, wydarzenia pewne, od zmyśleń pisarzy niedbałych i nie dość oświeconych. Owszem, gdyby nawet chcieli wprowadzić w błąd czytających, nie mogliby tego dokazać, tak powszechną bowiem i silną czuli nad sobą kontrolę. Skądinąd znów, gdyby nawet wnieśli współczesne sobie obyczaje do opowiadań o starożytności, mówiliby właśnie coś wręcz przeciwnego, albowiem za ich czasów monoteizm nie był już ani tak czysty ani tak powszechny. Sama nawet religia ludowa wchłonęła już pierwiastki buddyzmu i Taoizmu, bałwochwalstwa, magii i wszelkiego rodzaju przesądów.

Wreszcie zauważyć trzeba, że wierzenia, przypisywane przez Konfucyusza Yao'wi i jego następcom, najzupełniej zgadzają się z tem, cośmy mówili o religii pierwszych panujących; okazują się one w pierwotnym blasku historyi autentycznej, która nam została przechowana taką, jaką opisują historycy późniejsi. Nic więc nie dozwala przypuszczać jakiegokolwiek fałszerstwa lub zmiany.

Pierwszymi współczesnymi dowodami wydarzeń, o których mówią rzeczeni historycy, są dowody, stanowiące podstawę Szu-King'ów i tworzące t. zw. Szi-King. W tych zaś księgach na wielu miejscach

znajdujemy wzmiankę o wierzeniach religijnych owych czasów zamierzchłych, i wciąż się w nich mówi o „*Summus Dominus*," *Chang-ti*. Prawda, że powtarza się tam równie często wyraz *Tien* „niebo," ale oczywiście jest-to synonim *Chang-ti*'a, — przenośnia, podobna do tej, jakiej często używamy w najabsolutniejszym monoteizmie chrześcijańskim. Dajmy na to kilka przykładów.

Szu-King'i oznaczają śmierć następującemi wyrazami: „wstąpił i zstąpił," *(tsu-lo, wesibuhe, wasibuha)*, co podług chińskich nawet tłómaczy ma znaczyć: duch jego wstąpił do nieba, a ciało jego zstąpiło do ziemi.

Ostatni cesarz z dynastyi Hia był tyranem zarówno okrutnym jak wyuzdanym. Lud uciśniony rzucił się w objęcia księcia Szang, i zmusił go do pochwycenia za broń przeciw ukoronowanemu potworowi. Zostawszy zwycięzcą, książe Szang doświadczał wyrzutów sumienia. By je uspokoić, rzekł mu jeden z jego ministrów:

„Lud, który otrzymał życie z nieba, ma swe pożądania i namiętności; skoro nie będzie miał pana, powstaną zamieszania. To też niebo, stwarzając ludzi mądrych i przewidujących, przez nich rządzi ludami. Skoro osłabła cnota dynastyi Hia, a ludy i rodziny wpadły na rozżarzone węgle, niebo udzieliło (obecnemu) cesarzowi siłę i mądrość, uczyniło zeń pierwowzór dla wszystkich królestw, kazało mu prowadzić dalej cnotliwe czyny króla *Yu;* naśladując postępowanie tego ostatniego, zgadza się (obecny) cesarz z wyrokami nieba. Król dynastyi Hia stał się winnym. Ponieważ, chcąc oszukać Niebo, król ten wydał zbrodnicze prawa, przeto Król Niebios przestał go popierać i wydał dekret, przenoszący zeń panowanie na księcia Szang; przekazał mu wszystkie dostatki Hia i kazał mu być następcą jego potęgi... Jeśli zawsze uznajesz prawo Niebios, utrzymasz ich postanowienie, które cię uczyniło panującym." *(Szu-King*, III, 2).

Po ostatecznem zwycięstwie nowy panujący zwołał swe ludy i miał do nich następującą przemowę: „Bądźcie uważni i słuchajcie mnie. Ponieważ Pan nieba najwyższego dał rozum ludowi ziemskiemu, to natura ludu tego każe mu słuchać tego rozumu. Tym, kto może utrwalić tę normę rozumu, jest sam cesarz. Gdy król dynastyi Hia zatracił wszelką cnotę i uciekał się do samej tylko przemocy i gwałtów, skazywał na męczarnie swe ludy. Wszystkie uskarżały się duchom. Prawo Niebios daje szczęście sprawiedliwemu, a zsyła niepowodzenie na złego. Ono też, aby ujawnić jej zbrodnie, zesłało klęski na dynastyę Hia.

„Ja zaś, jakkolwiek najmocniej przekonany o swej niedostateczności, poddaję się władzy i wyrokom nieba... Przyjmując rozkaz ukarania dynastyi Hia, prosiłem o wielką po temu świętość, o władzę dla dobra waszego; ponieważ zaś Nieba najwyższe kochają naród, przeto wielki zbrodniarz został pokonany. Wyrokom nieba opierać się nie można..."

W XIV wieku wciąż spotykamy te same pojęcia. Król Pangkeng, chcąc przekonać swe ludy o konieczności zmiany miejsca swego pobytu, mówi: „Niebo chce, abyśmy mieszkali w innej miejscowości, a przekazując nam władzę naszych praojców, chce zapewnić pokój wszystkim krajom... Król nieba najwyższego, umacniając cnotę panujących poprzedników naszych, chciał, aby oni rządzili naszem

państwem. Dlatego też, zgodnie ze zdaniem cnotliwych ministrów naszych, najstaranniej czuwając nad dobrem ludu, oznaczyłem inne miejsce na królewską rezydencyę naszą. Nie lekceważyłem ja waszego zdania, lecz działałem podług zasad sprawiedliwości. Nie można bezkarnie opierać się temu, co wskazuje zapytywana przez nas wyrocznia...“

Pod koniec XII w. U-Wang, uzbrojony celem uwolnienia Chin od tyrana Szeu, do zebranego ludu przemawia w ten sposób: „Nieba najwyższe powzięły straszny gniew i tajemnie obarczyły nim mego najdostojniejszego rodzica (aby koniec położył tym nieporządkom). Ojciec mój wszakże, aczkolwiek z należną czcią poddawał się władzy Nieba, nie mógł spełnić tego wielkiego dzieła.

„I oto dlaczego, ja, aczkolwiek maluczki, i wy, wodzowie sąsiednich krajów, roztrząsamy rządy Szang'ów. Szeu nie ma chęci poprawy; nie spełnia swych obowiązków ani względem króla Niebios, ani względem duchów. Zaniedbując świątynię swych praojców, nie składa już w niej ofiar. Złodziejom pozwala marnować ofiary i naczynia ofiarne. Mnie więc lud został powierzony, dla mnie dekret (niebios) wydany, czyżem nie powinien naprawić tego zaniedbania? Pan Nieba najwyższego nienawidzi tyrana Szeu, postanowił go zgładzić; pójdźmy naprzód mężnie.“

Zbliżając się już ku Szeu'owi, U-Wang wydał odezwę do ludu, w której znajdujemy następujące wyrazy: „Nienawidząc zbrodni dynastyi Szang, powiadomiłem o nich uroczyście niebo i ziemię, góry sławne, wielkie rzeki, które przebywałem... Ja, ze wszystkich najniższy, znalazłszy wiernych doradzców, zastosowałem się do rozkazu Najwyższego Pana; chcę wrócić pokój tym wzburzonym krainom. Wy zaś, druhowie, wspomóżcie mnie, pozwólcie oswobodzić wszystkie te ludy; obym nigdy nie przyniósł hańby tym duchom.“ *(Szu-King*, IV. 3).

W następnym rozdziale też same *Szu-King*'i podają nam krótki wprawdzie, lecz bardzo głęboki traktat z zakresu filozofii i polityki. Wszyscy chinologowie odnoszą go do czasów bardzo odległych; Legge nawet nie waha się przypisywać go samemu cesarzowi *Yu* (2050 r.).

Skoro się zestarzał cesarz *Yao*, wybrał sobie na współrządcę i następcę w panowaniu swego zięcia Szun. Pierwszem staraniem nowego księcia było złożenie ofiary na cześć najwyższego Pana nieba *(Dergi abkai han*, chang-ti), jak również — sześciu czcigodnych i wszystkich innych duchów. Złożył on ofiary, czcząc rzeki i góry. Księga Konfucyusza dodaje nadto, że cenił on to tylko, co służyć mogło do czci Chang-ti'a lub co mogło być pożytecznem ludowi. Niebo wie wszystko, mawiał on do *Y;* nic przed niem nie jest zakryte. Hypokryzya je gniewa; wymaga ono serca łagodnego i szczerego. Niebo-to właśnie udziela darów ziemi. Traktat ten wreszcie kończy się słowami: Jest-to nauka Pana niebios, *Tien-Ti.*

Też same zasady spotykamy aż do początków VII wieku. W ks. IV, roz. 27, czytamy następujące wyrazy: „Gdyby niebiosa aż do ostateczności nie prowadziły zsyłanej przez się kary, narody nie miałyby nigdy mądrego rządu.“ A król Ping-Wang (r. 770 — 720), mówiąc o nieszczęściach swego rodu, w następujący sposób się skarży: „Królowie I-Ho, Wen-Wang, U-Wang, umieli się wsławić

swemi cnotami; (rozgłosem swym) wznieśli się aż do nieba najwyższego. Skoro zaś sława ich rozbiegła się po całym świecie, Pan nieba najwyższego powierzył panowanie Wen-Wang'owi. Niestety! Jakiż-em nieszczęśliwy i słaby! gdym odziedziczył panowanie, zesłały mi nieba straszliwą klęskę."

Sądzę, że wystarczy powyższych cytat dla przekonania czytelnika. Przebiegliśmy przestrzeń czternastu wieków, począwszy od pierwszych zawiązków państwa chińskiego aż do czasu całkowitego jego rozwoju, a wszędzie prawdziwa historya tego ludu wykazuje nam, że lud ten ma jeden i ten sam sposób mówienia i jedną a tę samą naukę. Nauka zaś ta w kilku wyrazach streścić się daje: Od zarania swych dziejów lud chiński wierzy powszechnie i stale w jeden byt osobowy, *(Ti*, po mandżursku *Han)*, najwyższy, panujący, zwierzchniczy Pan nieba i ziemi, żywiołów ziemskich i wszystkich wszędzie się wydarzających wypadków. Ten Pan najwyższy, ten Bóg jest panem cesarzów ziemskich. Daje on i odbiera moc i inne dobra; królowie są jego zastępcami. Karze on i nagradza władzą bezwzględną i niezależną. — Bóg ten jest najwyższym panem świata fizycznego, a nawet moralnego. Moralność — to prawo jego, to wola jego, człowiek powinien się jej poddawać i w postępowaniu swem ją naśladować. Bóg ten karze przestępujących jego rozkazy i jego prawo, a obsypuje dobrami tych, którzy je szanują. Boga oznaczają w języku chińskim wyrazy *Chang-Ti*, „Pan najwyższy," a w języku mandżurskim wyrazy *Dergi Abkai Han*, „Pan nieba najwyższego," albo też *Dergi Di*, „Pan najwyższy." Poniżej tego Boga stoją duchy niebiańskie, oraz święci czyli duchy ziemskie i wszelkiej cechy moralnej pozbawione [1]). Duchy te niczem zwierzchniczo nie rządzą, nie są też wcale źródłem moralności; niemniej jednak mogą one się przyczyniać do rozpowszechniania pomyślności i nieszczęść, oraz do popierania porządku moralnego. Zadanie ich jest nadzwyczaj małe; ograniczać się ono zdaje do przyjmowania ofiar niższego rzędu. Największe pośród nich znaczenie ma duch ziemi. Wreszcie, człowiek żyje po śmierci, wprawdzie nie w sposób jakiś określony, ale niemniej rzeczywisty; dobrzy zwłaszcza królowie przechodzą z ziemi do nieba, gdzie żyją na wieki. Wyrażenie, oznaczające w języku tym „umrzeć," bardzo dobrze wyjaśnia naturę śmierci; znaczy ono wstępować i zstępować, dusza wstępuje, ciało zaś zstępuje do ziemi. W klęskach doczesnych idą do świątyni zawiadomić o nich swych przodków i błagać o pomoc (IV. 6). Księga *Szi-King* (III, 1), rozpoczyna się od tych słów: „Cesarz Wen jest w krainach najwyższych; jakże on jaśnieje w niebiosach!"

Atoli, musimy tu z góry uprzedzić pewien zarzut. Księgi chińskie przypisują często czyny władzy najwyższej *samemu* tylko *niebu* „*Tien*'owi." Zarzut ten opiera się na domysłach niektórych nowożytnych chińczyków, którzy utrzymują, że Chińczycy zawsze byli materyalistami, i tem, czemu oni cześć oddawali, jest niebo materyalne. Uśmiechnie się zapewne na ten zarzut każdy, kto uważnie odczytywał powyższe wywody. Przypuszczać, że Chińczycy byliby

[1]) Np. w ks. IV, 12, powiedziano: „Skoro postawisz to wielkie miasto, ulegając rozkazom Nieba, złóż ofiarę duchom wyższym i niższym. *(Szang-Hia)*.

zdolni wierzyć, iż niebo materyalne, że sklepienie niebieskie, półkula z kamieni i dyamentów może udzielać władzę królewską lub ją odbierać, gniewać się za zbrodnię i nagradzać cnotę, okazywać ludom serce ojcowskie; — albo że byliby zdolni wierzyć, iż panujący chińscy i ich wodzowie byli zastępcami przedmiotów dotykalnych i siebie samych nieświadomych, znaczyłoby wyrządzać chińczykom niczem nieusprawiedliwioną zniewagę. Tak samo możnaby zarzucać podobny nierozum wszystkim poetom świata, mówiącym o opiece niebios, o zbrodniach, wołających o pomstę do nieba i t. p. Tylko zacietrzewienie w raz powziętym systemie może niedozwalać widzieć całej niedorzeczności podobnego zarzutu.

Założenie nasze moglibyśmy dalej stwierdzać niezliczonymi urywkami z *Szi-King*'ów, tęż samą naukę wypowiadających; na dowód niektóre tylko tu zacytujemy: (III, II, 4—7; II, 347; III, 35; IV, 156) i zauważymy, że księgi zw. *Szi-King* składają się z pieśni ludowych, których ręka Konfucyusza dotknąć nie mogła i które tem samem przedstawiają wszystkie rękojmie autentyczności.

X. W. S.

RELIGIA RZYMSKA. — Religię starożytnej Romy biorą często za jedno z religią Grecyi, a to dlatego, że Rzym w ostatnich wiekach ery przedchrześcijańskiej prawie w całości przyswoił sobie religię grecką; jednakże obie te religie różnią się najzupełniej i co do istoty swej i co do szczegółów. Pierwotna religia Rzymu nie miała ani świątyń ani posągów. Latynowie czcili swych bogów po lasach i polach, nie czyniąc sobie żadnych materyalnych postaci bogów. Ci ostatni byli dla nich czynnikami zjawisk widzialnych, panami żywiołów natury, a jednocześnie stróżami i mścicielami praw moralnych. Ale praktyczni Rzymianie daleko więcej wagi przywiązywali do kultu zewnętrznego, do ceremonii zewnętrznych, aniżeli do zasad spekulatywnych. To też istota ich geniuszów była blada i nieokreślona, podczas gdy liturgia, modły błagalne, zaklęcia, oczyszczenia itp. rzeczy były najstaranniej wyrażane i określane.

Wskutek tego religia rzymska nie posiada mitów; bogowie ich nie mają historyi, i ledwie z największą trudnością dojść można do szczegółowego określenia ich natury; myśl ludów italskich zajmowały najwięcej praktyczne zadania bogów, ich odrębny udział w wytwarzaniu i opiekowaniu się dobrami, do jakich te ludy dążyły. Skoro atoli duch krytycyzmu zdobył sobie prawo obywatelstwa w Rzymie, ta niewyraźna natura przedmiotów czci ludu zaczęła niewystarczać umysłom, i wówczas zaczęto szukać dokładniejszego określenia bogów w utożsamianiu ich z geniuszami mitologii greckiej. Stąd pochodzi owo bardzo niedostateczne utożsamianie bogów, które najzupełniej zmieniło pierwotny charakter bogów rzymskich. Również i latyńska religia miała swój pierwiastek nadprzyrodzony, ale miała go nie tyle w życiu swych bogów, ile raczej w ich godłach, objawieniach i dziwach. Tym nadprzyrodzonym pierwiastkiem były tajemnicze i prorocze głosy, wychodzące z lasów lub świątyń, albo zstępujące z gór niebotycznych: były-to potworne jakieś pochodzenia, apparycye nadzwyczajnych jakichś zwierząt, zjawiska, wywoływane w celach objawiania rzeczy ukrytych: trzęsienia ziemi, zaćmienia ciał niebieskich, błyskawice, nadzwyczajny lot ptaków i t. p.

Myśl rzymska ogólnie pojmowała potęgę bożą i jej wszechobecność, a oznaczała ją wyrazem *numen*, który także stosował się często do bogów niższego rzędu; rozmnażała przedstawicieli tej jednej istoty bożej, twórców i opiekunów wszystkich jestestw świata: ale instynktem tym, który przy rozmaitych zjawiskach dopatrywał raczej bóstwa samego w sobie, aniżeli jego przedstawicieli, rzymianie błagali, dziękowali lub zaklinali Boga jednego, bez dokładnego oznaczania, do którego z geniuszów mianowicie odnosiły się objawy ich czci i modłów. Formuły religijne zawierają wyrażenia ogólne albo dwuznaczne, takie np. jak *quisquis es, sive deo sive deae*, i t. p. Starożytna religia rzymska nie zawiera w sobie żadnego podziału bóstw rozmaitych; w formułach jednakże *Janus* rozpoczyna szereg bóstw, a *Vesta* go zamyka. Inne zaś bóstwa dzielą się między te dwa krańcowe bóstwa podług okoliczności lub zamiarów wiernego lub ofiarnika. Za czasów republiki rzymskiej za stojącym na czele *Janusem* szedł Jowisz w towarzystwie Junony i Minerwy; za nimi następował Mars i sabiński bóg *Quirinus*, którego później utożsamiono z Romulusem, i który spadł do szeregu pół-bogów. W II w. przed Chr. przyjęto w Rzymie system dwunastu bogów greckich, i utworzono nazwy Jowisza, Junony, Minerwy, Marsa, Cerery, Diany, Wenery, Westy, Merkurego, Apollina, Neptuna i Wulkana, i nazwano ich *divi consentes* czyli najwyższą radą bożą. Bogowie i istoty boskie, czczone w krajach latyńskich, skutkiem istotowej różnicy swych natur, dzieliły się na właściwych bogów, *dii*, t. j. bogów przyrody w ogólności; zaś bogowie drugorzędni stanowili orszak bogów pierwszych; geniusze odnosiły się do każdego człowieka po szczególe albo do oddzielnych określonych grup ludzkich, w końcu szły osobistości napoły ludzkie na pół boskie, czyli ludzie ubóstwieni.

Sami bogowie właściwi, *dii*, dzielili się na trzy działy, na bogów nieba czyli wyższych, na bogów niższego rzędu, przebywających w łonie lub na powierzchni ziemi, i na bogów pośrednich t. zw. *medio xumi* czyli bogów ziemskich i atmosferycznych. Przy wyliczaniu właściwości tych bogów trzeba rozróżnić te właściwości, które Grecya przypisywała bóstwom analogicznym czyli później przyswojonym.

I. **Bogowie nieba.** — Na czele bogów i mocy niebieskich stoi *Janus* (prawdopodobnie od wyr. *Dyanus*, *Dyav*, *div*, palić), twórca życia, pan nieba i słońca, który otwiera i zamyka bramy niebios naprzód na Wschodzie a później na Zachodzie. Jest-to „*divum deus*,“ „*pater Janus*, *Janus geminus*,“ o dwóch obliczach, gdyż patrzy jednocześnie na Wschód i na Zachód, na światło przybywające i odchodzące. Poświęcano mu miesiąc Styczeń, jako czas odradzania się słońca, a przez nie wszelkiego organicznego życia. Nazywano go także *Cerus* czyli stwórca.

Diana, była bóstwem księżyca, bóstwem dobroczynnem, opiekującem się narodzinami ludzkiemi, źródłami wód, — bóstwem w każdej potrzebie wzywanem. *Jupiter*, od wyr. *Jupater*, przekształconego z *dyar)*, również jaśniejący, był prawdopodobnie Janusem innego jakiegoś plemienia ludności, gdyż zdaje się spełniać toż samo zadanie, co tamten, tylko w inny sposób. Jest on bogiem światła, zjawisk powietrznych, płodności, zbiorów polnych, i kierownikiem ziemskich wydarzeń, a jednocześnie był przedstawicielem sprawiedli-

wości, mścicielem krzywdy, wiary złamanej *(fidius)*, był pierwiastkiem wszelkiego porządku, prawa i t. d., a wskutek tego — bogiem zwycięstwa, bogiem młodości i wszelkich pomocy *(opitulator)*.

Że pojęcie Jowisza (Jupiter), jako boga sprawiedliwości, nie jest późniejszym wyrobem pojęcia boga światła, tego dowodzi sama starożytność pierwszego z obu tych kultów, jak również wyrazy „Diespiter“ i „Lucetius,“ jakie do tego boga stosowano. Widać z tego, że owo światło w ówczesnem rozumieniu nie było tylko światłem materyalnem. Zresztą starożytna Italia czciła *Fides*, odrębną właściwość Jupitera Lucetiusa, oraz *Terminus*, poręczenie, znak wiary zaprzysiężonej.

Juno (od *Jovino*), Diana Jupitera, Junona początkowo była prawdopodobnie boginią księżyca, światła, jako pierwiastek żeński. Było-to bóstwo światła, odradzania się, małżeństwa, narodzin, królowa nieba, bóstwo opiekuńcze i oswobadzające, zwłaszcza bóstwo płci niewieściej.

Mater matuta, bogini poranku, narodzenia, bogini światła, jutrzenki, rodzenia i matek; również opiekunka portów nadmorskich. Ze świątyni jej wykluczano niewolników.

Minerva (od tegoż pierwiastku, co *mens, memini)*, bogini rozumu, wynalazków, rzemiosł. Przypisywano jej wynalazek rzemiosł i liczb. Wpływ grecki uczynił z niej odrębną boginię poezyi i sztuki dramatycznej, a także bóstwo wojenne na podobieństwo greckiej Pallady.

Słońce, *księżyc*, *gwiazdy* i *wiatr* odbierały cześć bezpośrednią, jako bóstwa i miały swe świątynie.

Mars i *Quirinus*. Z tymi właśnie zbliżamy się do ziemi.

Mars u Latynów, tak samo jak Quirinus u Sabinów, był uosobieniem męzkiego pierwiastku rodzenia, bogiem odżywczej wiosny i życia obozowego. Stał się także bogiem wojny, jako przedstawiciel pierwiastku męzkiego. Quirinus naprzód odbierał cześć obok Marsa, później zaś przewaga pierwiastku latyńskiego utożsamiła go z Romulusem i sprowadziła do niższego rzędu bogów.

Mercurius był bogiem kupiectwa, przemysłu, zręczności.

Venus początkowo była-to poprostu *Flora* albo *Feronia*, bogini kwiatów, ogrodów, wiosny, ziemskiej piękności; stąd wzięła nazwę *Venus* i wyrosła na boginię miłości i rozkoszy, zwłaszcza od czasu, gdy kult fenicko-greckiej Afrodyty rozszerzył się w Italii. Czczono ją pod rozmaitemi nazwami lub przymiotami, *Venus genitrix*, *Venus victrix*, *Libitina* i t. d. Po takiej przemianie Wenery, dawną *Florę*, boginię kwiatów i ogrodów, odłączono od niej. Zachowała ona jednak pewien charakter lekki, który prowadził do zabaw niezbyt moralnych.

Bona Dea albo *Maïa*, bogini dziewictwa, którą jednak kobiety czciły dosyć gorszącemi zabawami nocnemi.

Carmenta, bogini połogów, która przepowiadała przyszłe losy nowonarodzonych. *Ruminus* i *Rumina*, bóstwa opiekuńcze okresu karmienia.

Następnie idą bóstwa opiekuńcze ziemi.

Faunus (i *Fauna* jego towarzyszka), opiekun gór, pastwisk, płodności i odsłaniacz tajemnic. Jest on również bogiem lasów, z których wydaje tajemnicze i prawdę wyjaśniające głosy. Uchodził

on za dawnego króla Latium, i mógł nim być w rzeczywistości. *Faunus* jest ojcem faunów, bogów niższego rzędu, zaludniających góry i lasy.

Sylvanus, opiekuńcze bóstwo lasów.

Pales, bóstwo trzód i pasterzy, męzkiego i jednocześnie żeńskiego rodzaju.

Priape, bóg ogrodów, uosobienie siły roślinnej i wiecznego odradzania się; odrębną jego dziedziną były ogrody i drzewa, na których umieszczano jego wizerunek, jako straszydło, usuwające złe wejrzenie; bóstwo to jest pochodzenia wschodniego, o charakterze wysoce zmysłowym.

Vertumnus, bóg jesieni, roku w koło siebie się obracającego; za towarzyszkę miało *Pomone*, boginię owoców.

II. **Bogowie ziemscy.** — Różnią się oni od poprzednich tem, że bywają uosobieniem samej ziemi, nie zaś zwykłymi tylko opiekunami jej wytworów. Bogowie ci są następujący:

Tellus, ziemia, dawne bóstwo zaliczone do mieszkańców nieba, ziemia, nosząca na sobie wszystko, co ludzkie, i wszystkie jestestwa żyjące. Jest-to również pierwiastek oporu i stałości wszechświata oraz grób wszechrzeczy. — *Tellumo*, jej małżonek, przedstawia siłę płodności.

Ceres, wytwórcza i opiekuńcza bogini żniwa. Później, za wpływem greckim, zestawiano ją z *Liber*, bogiem winnic, i z małżonką jego, *Libera*, z których utworzyć chciano grupę, podobną do grupy Demetera, Bachusa i Proserpiny (Persephone). Ale przecież *Liber* nigdy nie miał owego rozluźnionego i swobodnego charakteru helleńskiego Dyonisiosa.

Saturn i towarzyszka jego *Ops;* tamten bóg ziemi, a zwłaszcza zasiewów, jak-to nazwa jego wskazuje, założyciel rolnictwa, ten zaś — ziemia dobroczynna, bogini obfitości dóbr ziemskich.

Consus, bóg siewów i małżeństw.

Acca (atta) *Larentia*, rola rzymska, bogini, która na swe łono przyjmuje umarłych (od wyr. *Atta* matka i *Lares*).

III. **Bogowie wód.** — *Neptun*, bóg rzek i morza.

Fontus, bóg źródeł. Latynowie czcili także źródła i rzeki, każdą po szczególe. Tyber zwłaszcza stanowił ulubiony przedmiot ich czci.

IV. **Bogowie ognia.** — *Vulcanus*, geniusz pierwiastku ogniowego, ogólnie uważany za żywioł dobroczynny, niekiedy zaś za czynnik niszczący; wzywano go jako ochronę przed pożarem. Tak samo jak *Mulciber*, był on bogiem kuźni. Łączono go jako małżonka z boginią *Maïa*. Uważano go również za boga wojny.

Vesta, geniusz domowego ogniska, ognia domowego, uważana za świętą opiekunkę domu i rodziny oraz całej społeczności ludzkiej, miasta lub państwa. Czczono ją razem z *Penates* tam, gdzie się znajdowała siedziba rodziny, kuchnia i jadalnia, a wszyscy członkowie rodziny razem czuwali nad jej bezpieczeństwem i obfitością. Każde miasto posiadało swą własną Vestę i swoje Penaty. Przy zmianie siedziby lub mieszkania przenoszono swą Vestę i swoje Penates. Znany jest powszechnie kult Vesty w Rzymie, świątynia i ogień, bezustannie podtrzymywany przez Vestalki, dziewice do podtrzymywania tego ognia przeznaczone. Skoro raz ogień ten zagasł,

mógł być wznowiony tylko albo przez tarcie drzewa, albo przez skoncentrowane promienie słońca; niedbałe Vestalki karano chłostą. Tych, które łamały śluby czystości, żywcem zakopywano w ziemię. Wiadomo, że wyraz Penates pochodzi od wyrazu *penus*, oznaczającego spiżarnię domową.

V. **Bogowie podziemni.** — *Orcus*, bóg śmierci, który strąca ludzi do państwa ciemności. Zdaje się jednak, że był on początkowo bogiem roli, w której ziarno obumiera, rozkłada się i rodzi następnie roślinę.

Świat umarłych jest w głębokościach ziemi; *Manes* (bogowie) wychodzą z nich tylko w pewne dni, gdy mają błąkać się po ziemi.

Dis pater, bóg przewodniczący światu podziemnemu; powiadają, że nazwa ta pochodzi od skróconego wyrazu *dives*. Jest-to zatem bóg bogactw ziemskich.

Były nadto jeszcze boginie świata podziemnego. *Mania*, bogini *Manes*'ów, dobra Matka-Ziemia. *Dea Muta*, uosabiająca ciszę i milczenie świata piekielnego. *Lara*, *Larunda*, bogini Lares'ów i t. d.

VI. **Bogowie losów ludzkich.** — *Fortuna*, los pomyślny, a później wszelki los człowieka.

Parki, boginie naprzód narodzin ludzkich, a później pod wpływem mitologii greckiej, boginie przędzące nić życia ludzkiego; jedna urabiająca nić rzeczoną, druga rozplątująca, trzecia wreszcie przecinająca ją strasznemi swemi nożycami.

Były także bóstwa, uosabiające własności abstrakcyjne, warunki społeczne; ilość ich była znaczna, stale jednak nie określona. Bóstwami temi były: zwycięstwo, pobożność, zgoda, pokój i t. d. Rzymianie mnożyli bez końca szeregi tych bóstw opiekuńczych i mściwych.

VII. **Bogowie człowieka.** — Ci różnią się tem od innych bóstw, że albo pochodzą od człowieka, albo się w szczególny jakiś sposób z nim wiążą. Są zaś następujący: *Lares*, o naturze nie dość określonej; uosabiają one duchy praojców w stanie potężnych bohaterów lub geniuszów, opiekujących się domem. Każda rodzina miała swego głównego *Lar*'a albo *Familiaris*'a, a inne mieszano często z penatami. Bywali także *Lares* drogowi, wozowi, lares dzielnic oddzielnych i t. d.

Manes, były-to duchy umarłych, oczyszczone przez ceremonie pogrzebowe, dobroczynne dla żyjących *(manis*, znaczy *dobry*, *dobroczynny*, w przeciwieństwie do *immanis)*.

Larwy były duchami złymi, duchami zmarłych zagniewanych za niedopełnienie ceremonii pogrzebowych i t. d.

Geniusze stanowiły niższą klassę bogów, opiekowały się ludźmi, ale natura ich pozostała niedość wyjaśnioną. Zdaje się, że każdy człowiek miał swego własnego geniusza, tak samo jak każda rodzina, każda rasa ludzka, każda miejscowość. Geniusze dają życie każdemu osobnikowi. Należeli jednak do samych tylko mężczyzn, z kobiet zaś każda miała swoją Junonę.

Semones i *Indigetes*. Ludy italskie, ponieważ nie posiadały bohaterów greckich, wierzyły przeto w ogólności w pewną wyższość założycieli ras, narodów, miast odległej starożytności. *Indigetes* byli prawdopodobnie ludźmi wyższymi, którzy należeli do odległej starożytności i wyrośli z czasem na geniuszów.

Prócz tego wielu bogów posiadało całe orszaki bóstw podrzędnych, które spełniały ich pragnienia. Do takich należeli Fauny, Sylwany i inne znane powszechnie nazwy.

Italia nie miała bohaterów czyli herosów, chyba może jednego *Herkulesa*, geniusza obfitości, bogactw przypadkowo znalezionych, opiekuna pól.

Semo Sancus albo *Deus Fidius*, stróż sprawiedliwości i porządku, geniusz światła.

Cacus, przeciwnik Herkulesa, bóg ognia podziemnego.

Gdy mitologia grecka przeniknęła do Italii, Rzymianie przyswoili sobie greckich bogów i bohaterów, i do bóstw tych przystosowali swoje bóstwa, które im się wydawały najbardziej do tamtych zbliżone. Wskutek tego pomieszano Jowisza z Zeusem, Junonę z Here, Saturna z Kronosem, Marsa z Aresem, Venerę z Afrodytą, Neptuna z Poseidonem, Dis patera z Poseidonem, Cererę z Demeterą, Dianę z Artemidą, Wulkana z Hefaistosem, Libera z Bachusem, Herkulesa z Heraklesem, i inne jeszcze bóstwa z innemi. Na Olimp latyński wprowadzono Apollina, Castora i Polluxa i t. d.

Aczkolwiek nie posiadali właściwych mitów, mieli przecież Rzymianie mnóstwo legend, których głównym celem było ubóstwianie początków miast, państw, narodów.

Pierwotny kult religijny Latynów i w ogóle Italów odbywał się po polach, lasach i górach. Wszystko w ich oczach było przepełnione bóstwami i wszystko stanowiło ich przejawy; stąd pochodziły owe ubóstwione lasy, drzewa święte, zwierzęta i t. d. Wówczas też prawdopodobnie bywały w zwyczaju ofiary z ludzi bogom składane.

Numa zorganizował kapłaństwo, sługi wielkich bogów, wieszczki, odrębne stowarzyszenia, poświęcone odrębnemu kultowi religijnemu. Wówczas ustanowiono urząd arcykapłana, „pontifex maximus,“ który zastępował króla. Kult religijny Numy Pompiliusza był nadzwyczajnie prosty w narzędziach i sposobach, ale bardzo skomplikowany mnóstwem ceremonii, składających się z modłów, z processyi, z ofiar, w których składano bogom woły, owce, wieprze, ptaki i t. d.; dopełniały miary oczyszczenia, ablucye, libamina, i t. p.

Każda ceremonia miała swe przez bogów przyjęte formuły, których w niczem nie wolno było zmieniać, bez ciężkiej za to odpowiedzialności, pociągającej za sobą konieczność ofiar przebłagalnych. Obietnice ślubne były również w powszechnem użyciu.

Tarkwinowie wprowadzili do swego kultu religijnego bogów greckich mity, świątynie i posągi, gry i wielkie święta. Odtąd też religia rzymska coraz bardziej nabierała pozorów helleńskich.

Kalendarz rzymski nosił cechę czysto religijną i przepełniony był świętami. *Mars* rozpoczynał rok kalendarzowy w charakterze boga odrodzenia. *Janus* rozpoczynał odnowienie roku słonecznego; *Maïa* przewodniczyła miesiącowi wschodzenia zasiewów polnych. Kalendy poświęcone były Janusowi i Junonie, a miesiąc Czerwiec królowej bogów.

Święto Wulkana obchodzono w lecie, Jowisza we Wrześniu i Listopadzie, Saturna zaś, Ops'a i innych bogów roli ziemnej świętowano podczas zimy. Wielu też innych bogów miało swe święta stałe.

Religia rzymska mało dostarczała środków napaści na chrystyanizm. Mniemano wszakże, iż geniusze i dii lares dały pohop do wytworzenia pojęć o chrześcijańskich aniołach stróżach i o świętych opiekuńczych patronach, jak również że Rzym chrześcijański naśladował po większej części pogański kult religijny Rzymian, i że tym sposobem stał się sam pogańskim i pod względem ceremonii, i pod względem świąt religijnych.

Zarzuty te jednak są bardzo niewielkiego znaczenia. Co do aniołów, to dzieciństwem byłoby szukać o nich pojęcia w starożytnym kulcie religijnym Italii; Stary Testament co-krok ukazuje nam ich na ziemi, mówi nam ustawicznie o aniele Persyi, Chaldei i t. d. Ze swej strony znów św. Paweł poucza, że aniołowie są sługami Boga, wysyłanymi przezeń na ziemię dla wspomagania ludzi w pracy nad zbawieniem duchowem. Zbytecznym przeto był tu przykład pogańskiej religii Rzymu.

Co się tyczy ceremonii i świąt religijnych, tośmy już omówili je w art. *Kult religijny*. Kościół w wielu bardzo razach przeciwstawiał święta świętom, nie dlatego wszakże, aby je naśladować, lecz dlatego aby zniweczyć poganizm. Zastąpił on nicość czemś, błąd prawdą. Zatknął sztandar swój tam, gdzie przedtem powiewał sztandar poganizmu. Tak postępując, osiągnął Kościół cel swego posłannictwa i na miejsce kultu szatana wprowadził cześć prawdziwego Boga.

X. W. *S.*

RELIGIA ŻYDÓW. — I. **Przed przyjściem Chrystusa.** Religia biblijna czyli religia ludu wybranego była w głównych swych rysach pierwotną religią objawioną pierwszej parze rodu ludzkiego w raju. Zasadniczym jej dogmatem jest monoteizm — jeden Bóg, Pan wszechświata i człowieka. *(Ks. Rodz.* I; *Exod.* XX, 8 — 12; XXXI, 17; *Deuter.* IV, 23). — Kiedy pod wpływem namiętności zacierało się w umysłach czyste pojęcie o bóstwie, dla podtrzymania go wśród ludzi wybiera Bóg rodzinę Noego *(Ks. Rodz.* VI, 3) i chroniąc ją od ogólnego potopu *(ob. ten art.)*, przekazuje pierwotne objawienie w całej jego czystości dalszym patryarchom: Abrahamowi, Izaakowi i Jakóbowi, których potomków przeznacza na stróżów religii pierwotnej pomiędzy narodami, w błędy pogaństwa czyli wielobóstwa popadłymi. *(Ks. Rodz.* XVIII, 19). Ci mieli jej strzedz aż do czasu, kiedy miał przyjść obiecany pierwszym rodzicom Odkupiciel. Obietnice i obowiązki, powierzone Abrahamowi, Izaakowi i Jakóbowi, są środkowym punktem całego Starego Przymierza, zawartego między Bogiem a ludźmi. Wszystko, co się działo później w ludzie wybranym, do tych obietnic się odnosiło, takowe wyjaśniało i uzupełniało. Religia patryarchów pozostaje też w najściślejszej łączności z Religią Chrystusa.

Główne rysy religii patryarchów czyli religii żydowskiej są następujące: Jeden jest Bóg prawdziwy, duch najdoskonalszy i wszechmocny. Bóg ten samem tylko skinieniem woli swojej uczynił i stworzył wszechświat z jego materyą i formą, aby był świetnym dowodem doskonałości i dobrodziejstw bożych. Na kuli ziemskiej umieścił ludzi rozumnych, którzy mieli czyny Jego podziwiać, twórcę ich i pana czcić i hołd Mu oddawać. Opatrzność boża opiekuje się

wszystkiem, co jest na świecie, wszystko zachowuje i wszystkiem rządzi, zwłaszcza ludzi ma w swej opiece i losami ich życia się opiekuje. (*Pen.* XIV, 18—20; XVII, 1—18). Obowiązkiem zaś ludzi względem tego Boga jest obraz boży na ziemi przedstawiać przez naśladowanie boskiej sprawiedliwości, świętości, dobroci, miłości i miłosierdzia względem wszystkich stworzeń. (*Deut.* VIII, 5; XXXII, 6; *Exod*, XXXIV, 6—7; *Num.* XIV, 18; *Deuter.* VII, 9—10).

Grzech i zepsucie natury ludzkiej, coraz bardziej od celu stworzenia odstępującej, jest obfitem źródłem wszelkich nieszczęść, nędzy i łez na ziemi. Wszystko, co człowiek ma dobrego, od Boga pochodzi, który, jako najlepszy sam w sobie, uczynił ziemię przyjemnem mieszkaniem ludzi i zwierząt. Gdyby ludzie żyli we wzajemnej zgodzie, miłości i cnocie, ziemia byłaby prawdziwym rajem rozkoszy.

Patryarchowie i lud wybrany wierzył w przyszłego *Odkupiciela* rodu ludzkiego (*Jan.* VIII, 56), który w swoim czasie miał zgładzić grzechy świata, i wszystko do pierwotnej przywrócić czystości i szczęścia. Zapowiedź przyjścia Jego otrzymali Adam i Ewa natychmiast po grzechu, a później lud wybrany często o Nim słyszał, jako o aniele Jehowy, jako opiekunie i odkupicielu narodu.

Cześć boża zewnętrzna polegała u Hebrców na modłach, ofiarach, dziesięcinach, przysięgach, ślubach (*Ks. Rodz.* IV, 3—4; VIII, 20; XII, 7, 8; XIII, 4, 18; XIV, 20; XV, 8 — 20). Siódmy dzień tygodnia *(Szabbat)* był dniem Bogu poświęconym.

Dla uchronienia ludu wybranego od odstępstwa i dla zorganizowania go w społeczeństwo i państwo, posłał Bóg Mojżesza, który wielu cudami wywiódł żydów z Egiptu (*Exod.* VI, 7; VII, 5; IX, 14, 16, 29; X, 2; XI, 9—10; XII, 9; XIV, 4; 17—18, 31; XVI, 12; XIX, 4—9; *Deuter.* IV, 35, 39) i przyprowadził do granic ziemi obiecanej. Tu Bóg sam ofiarował się temu ludowi za króla, i przezeń jako król przyjęty został, stąd też wszelka cześć boża była jednocześnie służbą królewską. Ta teokratyczna forma rzeczypospolitej żydowskiej, w której wszystkie prawa państwowe były prawami bożemi, ustawicznie przywodziła ludowi Boga na pamięć. To też surowe przestrzeganie szabbatu, święta Pięćdziesiątnicy, roku siódmego czyli szabbatowego, a po siedmiu latach szabbatowych roku jubileuszowego, było symbolicznem uznaniem Boga za stwórcę i rządcę wszystkich rzeczy. — Aby przyzwyczaić lud do wiary w Boga *niewidzialnego*, zabroniono żydom czynić wszelkich wyobrażeń Jehowy, aby nie myśleli, że jest wielu Jehowów. Pozwolono tylko na jedno tabernakulum, żeby zaś i na tem miejscu świętem nie zakradł się jaki pogański zabobon, prawami opisał Mojżesz wszelkie najmniejsze obrzędy, i rozkazał, aby ofiary składano na jednym tylko ołtarzu miejsca świętego, aby kapłani i lewici wzajem się przestrzegali, iżby nikt żadnym zabobonem nie mógł torować drogi bałwochwalstwu. Rodziców starannie napominano, aby przy każdej sposobności, zwłaszcza w czasie świąt uroczystych i przy spełnianiu przepisów rytualnych, uczyli młodzież zasad religijnych i obznajmiali ją z przeszłością narodu, by zaś to nauczanie przez brak pamięci lub niewiedzę nie zwyrodniło się i nie błądziło, nakazano odczytywanie księgi prawa co lat siedm w miejscu świętem. Słowem wszystko w Izraelu przypominało jednego jedynego Boga: sama nazwa Jehowy,

Boga Abrahama, Izaaka i Jakóba, posiadanie ziemi Chanaan, jedna świątynia, jeden kapłan najwyższy, jeden ród kapłański, jedno pokolenie Lewitów, a nawet dziesięciny, ofiary, wykup pierworodnych, oczyszczenia rytualne i wszystkie inne przepisy religijne tę główną myśl miały na względzie, że jeden Bóg stworzył wszystko i rządzi wszystkiem, i te przykazania i obrzędy wykonywać rozkazał (*Deuter.* XXVI, 1—11; *Exod.* XII, 25—28; XIII, 4—16). — Przepisy moralne, drobiazgowe i z całą surowością nakazane, odpowiadały zmysłowemu charakterowi Hebreów i prowadziły ich do wymaganej przez Boga doskonałości. Stąd widzimy w Starym Testamencie wielu mężów wielkiej cnoty i świętości. Szczęście i błogosławieństwo boże nie ograniczali wyłącznie do tej ziemi, lecz wierzyli w życie przyszłe, i nikt dowieść nie zdoła, aby pod tym względem stali niżej od pogan, których poeci opiewali kary i nagrody pośmiertne. Wiedzieli o Henochu i Eliaszu, za życie cnotliwe porwanych do nieba; na łożu śmierci nadzieję swą w Bogu pokładali.

Zarzucają niektórzy, że ponieważ w prawie Mojżeszowem niema wyraźnej wzmianki o warunkach istnienia człowieka po śmierci, przeto dawni Hebreowie nic nie wiedzieli o życiu przyszłem. — Przeciw temu mniemaniu następujące przemawiają dowody: I. W księdze Joba przebija nadzieja życia przyszłego [1]). — II. Tęż samą wiarę widać w *Ks. Rodzaju* V, 24; XV, 15 i z innych miejsc księgi *Liczb*, *Powt. Prawa*, I *Królewskiej*, 2 *Paralipomenon*. — III. Nekromancya, która wywoływała duchy zmarłych, podług ludowego mniemania żydów [2]). Zaś począwszy od czasów Dawida i proroków nauka o życiu przyszłem występuje coraz wyraźniej. Dawid powiada, że życie szczęśliwe po śmierci będzie udziałem tylko ludzi dobrych i cnotliwych [3]). Jakkolwiek zaś pobudki do cnotliwego postępowania czerpali żydzi najczęściej z życia ziemskiego, to jednak, aby sprawiedliwi nie rozpaczali, że złym dobrze się tu dzieje, a dobrym źle, przypominano im nieraz, że kiedyś nareszcie cnota nagrodzona, a występek ukarany będzie [4]).

II. **Po przyjściu Chrystusa Pana**, który był celem i wypełnieniem prawa mojżeszowego (*Rzym.* X, 4), pozostał tylko kościotrup dawnej mojżeszowej wiary; żydzi z nienawiści do Chrystusa chętnie podawali ucha na wszelkiego rodzaju wpływy antichrześcijańskie, a teorye filozofów pogańskich, mahometańskich i in. wcielali do zasad swej wiary. Zbiornikiem tych fantastycznych i bajecznych bałamuctw religijnych wiary żydowskiej po przyjściu Chrystusa jest Talmud i Kabbała.

Kabbała (nauka otrzymana, od hebrajskiego wyrazu קבל *kabbal*, odbierać, przyjmować) jest otrzymaną przez tradycyę umiejętnością tłómaczenia ukrytego znaczenia Pisma św. Według zdania najzagorzalszych rabinów, Kabbałę miał objawić Bóg Adamowi w raju, a gdy potomkowie Adama zapomnieli o niej, objawił ją po-

---

[1]) XIX, 25 nst.; XIV, 12; XXVI, 5 nst; *Prw. Rosenmüller.* Schol. in lib. Job. Lipsk, 1824, wyd. 2.

[2]) Ler. XIX, 31; XX, 6, 7; Deuter. XVIII, 11; I Sam. XXVIII, 3—10;

[3]) *Psal.* XVI, 8—11; XVII, 14; XLIX, 15—16; LXXIII, 23—28.

[4]) *Prw.* Ekkles. XI, 9; XII, 7—14. *Prw. Casti Innoc. Ansaldi,* De futuro saeculo, ab Hebraeis ante captivitatem cognito.

nownie tenże Bóg Mojżeszowi na górze Synai, a stąd drogą tradycyi przeszła aż do naszych czasów. Inni twierdzą, że objawił ją Bóg Abrahamowi i przeznaczył dla jego potomków. W rzeczywistości zaś powstała ona częścią z pism rabina II w. po Chr. Ben Akiba, częścią z pism rabina Symona Ben Jochai, który spisał ustną tradycyę kabbalistyczną, oraz z komentarzy wielu innych późniejszych rabinów. W średnich wiekach przyprowadzono kabbałę do pewnego systemu, co nie wstrzymało wszakże rabinów od pisania dalszych komentarzy kabbalistycznych.

W Kabbale rozróżnić trzeba część teoretyczną od praktycznej. Pierwsza obejmuje zasady filozoficzno-dogmatyczne, urobione pod wpływem filozofii pogańskiej i panteistyczno-materyalistycznej filozofii religijnej arabskich mahometanów na tle religii Mojżeszowej [1]). Idee swe wypowiada Kabbała za pomocą liczb i liter, którym nadaje znaczenie symboliczne. Niemi tłómaczy Kabbała Pismo św., objaśniając każdy wyraz, każdą niemal literę w sposób symboliczny. Takie też symboliczne stawia zasady i sposoby pojmowania i wykładania Pisma św.

Kabbałę *praktyczną* przepełniają niedorzeczne przesądy i praktyki. Kabbała wierzy, że liczby, litery i wyrazy biblijne, w odpowiedni sposób wymówione, mają moc wywoływania pewnych objawów magicznych i nadprzyrodzonych. Taką właśnie znajomość Kabbały mieli posiadać Jezus z Nazaretu i prorocy, i tą znajomością czynili cuda. Kabbały praktycznej wyrzekają się kabbaliści ideologowie, przypisując ją ciemnocie talmudystów.

Zasady moralności kabbalistycznej skażone są faryzajską kazuistyką rabinistyczną.

Wątpliwości i zarzuty, dotyczące religii żydów, podajemy w licznych odrębnych artykułach niniejszego *Słownika*, do których odsyłamy czytelnika.

(Prw. Frank (żyd). La Cabbale ou la philosophie réligieuse des Hebreux. Paris, 1843; tłóm. niem. *Jellinka*. Lipsk, 1846. *Molitor*. Philos. der Geschichte, t. I, r. 6; t. II, r. 2; (katolik). *X. Nowodworski*. Encykl. Kośc. wyr. *Kabbała*. *Jahn*. Archeol. bibl. Wilno. 1836, pars. III.

X. W. S.

RELIKWIE. — I. Przez relikwie rozumiemy w języku Kościoła rzymskiego albo cielesne pozostałości świętych, albo też przedmioty, które do nich osobiście należały lub im służyły, czy też narzędzia ich męczeństwa, zdolne zarówno same przez się jak według przyjętych w świecie cywilizowanym zwyczajów przypominać i budzić cześć dla bohaterów cnoty; do tego rodzaju przedmiotów należą kości, ciało, popioły, krew i t. p.; do takich należą — i to w pierwszym rzędzie — krzyż Zbawiciela świata, korona cierniowa, szata itp.

II. Prawdziwa nauka Soboru Trydenckiego o tej kwestyi, będącej przedmiotem tylu sporów, jest taka: „Trzeba czcić błogosławione ciała świętych męczenników i innych, którzy żyją z Chry-

[1]) Najdawniejszym dogmatykiem dzisiejszego judaizmu jest Rabin Saadia z Bogdadu († 942 r. po Chr.). Po nim rozwijali dogmatykę żydowską rabini hiszpańscy pod wpływem mahometanizmu.

stusem, gdyż ciała te były żyjącymi członkami Chrystusa i świątyniami Ducha świętego, a On wzbudzi je z martwych i uwielbi na życie wieczne; przez nie też udziela Bóg ludziom wielu bardzo dobrodziejstw. Ci więc, którzy twierdzą, że relikwiom świętych nie należy się żadna cześć i poszanowanie, albo też że jest bez korzyści czcić je tak samo jak inne święte pamiątki, albo że próżną jest rzeczą nawiedzać groby świętych, celem otrzymania od nich pomocy, powinni być stanowczo potępieni, jak ich rzeczywiście potępiano oddawna, i jak ich w tej właśnie chwili Kościół potępia.“ *(Sess.* XXV, decret. *Mandat).*

Dzieje Apostolskie (V, 15; XIX, 11 nst.) ukazują nam wyraźnie początki tej czci świętych relikwii. Łacińscy i greccy Ojcowie Kościoła głośno ich bronią i wiernych do czci ich zachęcają, a Bóg pobudza do niej częstymi i niezaprzeczonymi cudami. Z religią zgadza się tu najzupełniej rozum naturalny, który pochwala synowskie usiłowania dzieci w pobożnem przechowywaniu wszelkich pamiątek po zmarłych rodzicach, a gorszy się słusznie bezwstydem i ową barbarzyńską iście bezbożnością, z jaką heretycy XVI, a rewolucyoniści XVIII wieku profanowali najświętsze relikwie chrześcijaństwa.

III. *Zarzuty protestantów i racyonalistów.*

1-o. Cześć relikwii zarówno w swej treści jak w swem pochodzeniu jest bałwochwalcza. 2-o. Logicznie biorąc, cześć ta jest śmieszną, niewłaściwą i nieprzyzwoitą. 3-o. Ileż-to fałszywych relikwii bywało dawniej i bywa obecnie! 4-o. Jakież-to nie do uwierzenia baśnie opowiadają się przy sposobności relikwii!! 5-o. Jakiegoż-to targu były one i bywają przedmiotem! a ileż-to złodziejstw a nawet bójek krwawych w średnich wiekach wywoływały! 6-o. Lepiej byłoby starać się unikać i gładzić grzechy, aniżeli oddawać się gorszącym objawom czci relikwii, a szczególnie powierzać zbawienie duszy podobnym amuletom.

IV. *Odpowiedź.* — 1-o. Cześć, jaką relikwiom oddaje Kościół, jest czysto względna: uzasadnia się ona moralną świętością osób, do których relikwie należały; same zaś osoby świętych, z wyjątkiem Słowa Wcielonego, odbierają tylko cześć drugorzędną, podporządkowaną czci, którą się oddaje Bogu. Cześć zatem relikwii nie ma nic wspólnego z bałwochwalstwem lub fetyszyzmem. Jest ona rzeczą najrozumniejszą w świecie.

2-o. Od wszelkiej niewłaściwości w kulcie relikwii broni przytoczony powyżej dekret soboru Trydenckiego, tradycya zaś pozwala czcić tylko tego, kto sam z siebie jest czci godny i zdolny wzbudzić cześć dla świętych. Logicznie zatem i niezależnie od stanu opinii i obyczajów mniej lub więcej wyrafinowanych, w czci relikwii jest pewna granica, ściśle zakreślona umiarkowaniem i delikatnością zmysłu katolickiego; jeśli zaś kiedy przekraczano tę granicę, mogło się to dziać tylko wbrew władzy kościelnej i zdrowej teologii.

3-o. Prawda, że niewiedza a niekiedy i oszustwo stawiały relikwie fałszywe na miejsce prawdziwych, ale Kościół rzymski w tym samym dekrecie przedsięwziął możliwie skuteczne środki dla usunięcia tego, co usunąć należało. „Żadnej nowej relikwii nie należy dopuszczać, chyba dopiero po uznaniu jej i potwierdzeniu przez biskupa, który poradzi się teologów i innych osób pobożnych, i który

je osądzi zgodnie z prawdą i bogobojnością; w razie wątpliwych lub do usunięcia trudnych nadużyć, jak również w wypadkach szczególnie ważnych zasięgnie rady synodu prowincyonalnego i trzymać się będzie jego zdania; i nic nowego ani też niebywałego czynić się nie będzie w Kościele bez uprzedniej porady Papieża Rzymskiego.“

W ostatnich zaś czasach Kardynał Wikaryusz Rzymu, przemawiający w imieniu Ojca św. Leona XIII, dnia 6 Kalendów Styczniowych 1881 r. wydał list do wszystkich biskupów świata katolickiego, w którym ich ostrzega przed zuchwalstwem i zręcznością fałszerzy, którzy od jakiegoś czasu przy sposobności zamieszania, spowodowanego najazdem rządu włoskiego na liczne klasztory i świątynie, zaczęli wyrabiać w Rzymie fałszywe relikwie. — Czyż więc wobec tych głosów Kościoła można oskarżać władze kościelne o fałszerstwo lub zmowę z twórcami tych zbrodniczych zamachów?

4-o. Prawda, że tu i owdzie wytwarzano mnóstwo baśni w przedmiocie relikwii, przechowywanych w kościołach lub wystawianych ku czci ludu na miejscach pobożnych pielgrzymek. Ale sobór Trydencki, streszczając i potwierdzając myśl i rozporządzenia papieży i biskupów, zabrania „wszelkich zabobonów w czci, oddawanej relikwiom świętych.“ *(Ibid.* ob. art. *Objawienia*, *Cuda* i t. p. Byłoby do życzenia, aby wszyscy duchowni, mający przewodniczyć tej czci relikwii, odznaczali się zawsze największą wiedzą, najwyższą roztropnością i najgłębszą cnotą; ale byłby to cud nadzwyczajny, którego urzeczywistnienie bynajmniej nie wchodziło w plany Opatrzności bożej.

5-o. Kupczenie lub frymarczenie relikwiami świętemi sprzeciwiało się zawsze najpewniejszym i najdawniejszym zasadom prawa kanonicznego. Sobór Trydencki *(loc. cit.)* nakazuje wykluczyć ze czci świętych relikwii „wszelkie haniebne zyski.“ W przytoczonym powyżej liście kardynał Wikary Leona XIII piętnuje mianem *exsecrabile et sacrilegum commercium* ów monopol, jaki sobie w przedmiocie ciał świętych przywłaszczyli ludzie, „obcy wszelkiej wierze i gorsi od samych nawet niewiernych,“ na tyle zręczni i zuchwali, że zawładnęli świętymi szczątkami w zniesionych lub pogwałconych świątyniach katolickich; przypomina przytem tenże kardynał Wikary dekret, wydany przeciwko ludziom tego rodzaju przez św. Kongregacyę Odpustów i Relikwii w dn. 21 Grudnia 1878 r. Co się zaś tyczy kradzieży i krwawych nieraz sporów w średnich wiekach, to trzeba w nich widzieć przesadę w uczuciach religijnych i patryotycznych, aż nadto wystarczającą do ich wyjaśnienia, ale wcale nie wystarczającą do całkowitego walk tych usprawiedliwienia; są one pożałowania, a nawet stanowczego potępienia godne; to też przy badaniu tych walk i sporów Stolica Apostolska nigdy nie omieszkała używać swej powagi i władzy.

6-o. Jeśli niektórzy nie dość oświeceni wierni ulegają pewnym zabobonom lub błędom w przedmiocie relikwii, co dziś zresztą bardzo rzadko się zdarza, to oni sami za to są odpowiedzialni. Sobór Trydencki chce *(loc. cit.)*, „aby usunięto wszelki zabobon,“ jakiby się wcisnął do tego nabożeństwa; i ani Kościół rzymski, ani jego nauczyciele nie mają tu sobie do wyrzucenia żadnego niedbalstwa, ani żadnego pobłażania. Wszelkie amulety są dla nich więcej niż antypatyczne; nauczyciele kościelni zawsze nauczali i nauczają, że

praktyki zewnętrzne i drugorzędne w sprawie zbawienia duszy nigdy nie zastąpią aktów wewnętrznych i istotnych obowiązków duchowych.

(Prw. H. *Perrone.* Praelectiones theologicae; *Sancti.* Praelectiones juris canonici, i wogóle wszystkich współczesnych teologów i kanonistów; Decreta authentica S. C. Indulgentiis sacrisque Reliquiis praepositae. *(Dr. J. D.).*

X. W. S.

RENESANS. *(Odrodzenie nauk i sztuki).* — Podług utartego poglądu epoka odrodzenia nauk i sztuki ma się rozpoczynać w połowie XV w. Nazwa-to przesadna i jednostronna. Mówmy naprzód o odrodzeniu nauki. Jeśli się przez to odrodzenie rozumie, — jak-to zazwyczaj bywa — poznanie i rozpowszechnienie piśmiennictwa pogańskiej starożytności, którego rzekomo przedtem nie znano, to niemasz nic bardziej nieprawdziwego nad nazwę *odrodzenie;* dość tylko rzucić okiem na któregokolwiek z ówczesnych średniowiecznych dziejopisarzy lub kronikarzy, — nie mówiąc już o teologach i filozofach, takich jak Tomasz z Akwinu, Albert Wielki, Dante i in., — by na każdej niemal ich stronnicy widzieć niesłuszność powyższej nazwy. Wszak znawcy średniowiecznego piśmiennictwa wiedzą dobrze, że już za czasu Ottonów taki Roswitha z Gandersheim (ok. r. 980) tworzył komedye łacińskie, aby wytrącić z rąk zakonnicom brudne komedye rzymskie. W pisarzach średniowiecznych spotykamy wciąż nazwiska klassyków, poetów i prozaików, często całymi ustępami przytaczanych. A rękopisma, w których doszły rąk naszych klassyczne dzieła starożytności? komuż-to je zawdzięczamy? Zawdzięczamy je ciągłemu gorącemu ich badaniu przez całe średniowiecze. Że zaś nie wszystkie je dziś posiadamy, to czyjaż w tem wina, jeśli nie rewolucyi przeciw Kościołowi? To tylko przyznać trzeba, że w połowie XV wieku używanie języków starożytnych zbliżyło się więcej do formy klasycznej. Przeszły już te czasy, kiedy nawet bezstronni uczeni zdawali się chcieć szydzić z języka Wulgaty, albo z języka średniowiecznych dyplomatów, filozofów i teologów. Dziś wiedzą wszyscy, że św. Hieronim († 420 r.) nie pisał wprawdzie językiem Cycerona, ale język jego jest jasny i silny, że pisał on taką łaciną, jaką się posługiwał lud w jego czasach, a każdy zawodowy dyplomatyk ceni dziś język, używany niegdyś przy umowach i kontraktach, a przechowany w dawnych dokumentach, bo widzi, że język ten najzupełniej odpowiadał wymaganiom prawnym, a przecież nie był pozbawiony pewnej nadobności i piękności formy. Jeśli się zaś z łaciną takiego Tomasza z Akwinu porównywa stereotypowe kwiateczki pisarzy klassycznych, którymi to kwiatkami najmniejszy nawet liścik w XVI w. bywał tak przepełniany, że pod górnolotnemi słowami ledwie wyrazów dopatrzeć było można, to wobec łaciny św. Tomasza pierwszeństwo humanistycznej literatury bywa w wielu razach bardzo wątpliwe. Osiągała ona nieraz większą biegłość wymowy, większą poprawność i pełnię wyrażenia, ale za to zatraciła wszelki pierwiastek szlachetniejszy i wyższy. Razem z pięknością formy, wchłonęli w siebie humaniści, czyli zwolennicy literatury pogańskiej, także ducha starożytności. Kiedy katoliccy ich poprzednicy z tym samym zapałem oddawali się bada-

niom starożytności i popieraniu takowej, czynili to z uczuciem chrześcijańskiem. Inaczej zaś postępowali humaniści. Miasto Zbawcy świata postawili oni na tronie pogańskiego Jowisza, zamiast Golgoty opiewali Parnas, zamiast nieba — Olimp, zamiast chrześcijaństwa wielbili i rozszerzali nowy poganizm. Szczęściem, klassycyzm ten już dawno został w dziedzinie sztuki zaniechany. Raz już przecie to jednostronne przecenianie humanistycznych pisarzy nauczono się uważać za słabość, jakkolwiek z wdzięcznością uznano gramatyczne i stylistyczne zdobycze okresu humanistycznego.

Ojczyzną tych humanistów były Włochy, a z pośród miast i dworów książęcych przedewszystkiem Florencya. Liberalny protestant prof. Dr. Weber z Heidelbergi († 1888) pisze o tem co następuje [1]): „Klassyczna łacina wyrugowała barbarzyński język scholastyków i łacinę mnichów średniowiecznych... Nowa ta wszakże oświata silnie wstrząsnęła nie tylko samem zwyrodniałem życiem kościelnem, ale także chrześcijańską religią i moralnością. Zwolennicy platońskiej mądrości (akademicy) i filozofii Arystotelesa (perypatetycy), którzy tworzyli dwa wrogie względem siebie stronnictwa, zapomnieli o Ewangelii i o chrześcijańskim na świat poglądzie, a wreszcie z podziwu i z naśladowania sposobu myśli i mowy starożytnych, uczeni kardynałowie i biskupi znaleźli upodobanie w pogańskich wyobrażeniach i poglądach, naukę zaś chrześcijańską pozostawili nieokrzesanemu ludowi, dla którego mądrość pogańska nie była dostępna i który w tym samym stopniu oddawał się zabobonom, w jakim oni popadli w niewiarę. Razem z obojętnością dla Ewangelii (indyfferentyzm) szedł w parze upadek moralności i cnoty w stanach wyższych. Samolubstwo i chciwość były źródłem postępowania, a szanowano jedynie tylko mądrość światową. W ten sposób powstała owa moralna przewrotność, którą florencki mąż stanu i dziejopisarz Macchiavelli († 1527) w swej książce o *Monarsze* światu odsłonił.“

Powyższemu obrazkowi nie mamy nic w ogóle do zarzucenia, ale tenże pisarz protestancki mówi tak dalej: „Odtąd Włochy zaczęły być szkołą dla całej Europy. Uczeni i mistrze sztuki ze wszystkich krajów tłumami ciągnęli na południe i wynosili stąd za powrotem skarby wiedzy i sztuki do Francyi, Anglii, Niemiec i t. d. Niebawem wystąpiły dwa, wrogo przeciw sobie usposobione stronnictwa, jedno *Humanistów*, walczących w imię nowej wiedzy, drugie mianem *Obskurantów* nazwane, występujące w obronie przeszłości, a Dominikanów na czele mające. Humaniści wszystkich krajów zachowywali między sobą ścisłą łączność, bez względu na swe pochodzenie i ojczyznę. Łacina, będąca wówczas powszechną mową uczonych i dyplomatów, znakomicie ułatwiała wzajemny stosunek i porozumiewanie się, łączność tę podtrzymywała żywa wymiana listów, zastępujących podówczas dziennikarstwo dzisiejsze, dzieła literackie zmierzały do jednego celu, i bywały przez humanistów wszystkich narodów uważane za wspólny dorobek. Takiej zaś potędze cóż mogło przeciwstawić stronnictwo starokościelne? Barbarzyński jego język i subtelna gra wyrazów w filozofii nie mogły

[1]) Lehrbuch d. Weltgeschichte, 1-e wyd. w r. 1846. Dziś już dosięga dwudziestu kilku wydań.

się ostać przed elegancką łaciną i zdrową filozofią humanistów, a zaślepiona jego gorliwość i pomawiane wszystkich o kacerstwo legły bezsilne pod uderzeniami sarkazmu i dowcipnej satyry nowatorów... Wszelako, podczas gdy we Włoszech, we Francyi i w Anglii wysoko postawieni uczeni uważali wiedzę nowożytną za wyłączną własność swego stanu, i w arystokratycznem poczuciu swojem usuwali ją od ludu, przeciwnie w Niemczech, gdzie mieszczaństwo było oświecone a religia głębsze zapuściła korzenie, wiedza nowożytna dotarła do szpiku narodu, i z pracowni uczonych przeszła do życia; to też podczas gdy tam humaniści szydzili z Kościoła i z duchowieństwa, a lud pozostawiali w jego wierze i zabobonach, to w Niemczech pociągnęli cały naród do współudziału w duchowej walce, a przez to sprowadzili przekształcenie wszelkich stosunków zarówno w Kościele jak w państwie."

Taka ocena działalności humanistów w Niemczech jest wręcz przeciwna działalności ich i znaczeniu we Włoszech, we Francyi i indziej. Ale przez autora przemawia tu duch protestancki, a urobiony przezeń pogląd na działalność humanistów i u nas nieraz słyszeć się daje niestety, drogą liberalizmu z Niemiec importowany. Powiada autor, że Włochy były szkołą i rozsadnikiem humanizmu na całą Europę, a pomimo to wcale nie mówi o złych skutkach humanizmu we Francyi, w Niemczech, w Anglii i indziej. We Włoszech, przyznaje Dr. Weber, religia i moralność chrześcijańska odniosły ciężkie obrażenia z powodu „nowej oświaty," zapomniano o Ewangelii i o chrześcijańskim na świat poglądzie, w Niemczech zaś, przeciwnie, „nowa wiedza," „nowa mądrość," miała wytworzyć „zdrową filozofię," „Nowatorowie" mieli tu wieść bój duchowy, a w tym „boju duchowym" mieli „zmierzać do jednego celu." I jakiż-to był ten cel? — zniszczenie przeszłości, to znaczy, jak cała treść tej walki dowodzi, — rewolucya przeciw Kościołowi. Dlaczegóż więc nie wypowiedzieć tego wyraźnie? Tam „powstała owa przewrotność moralna, którą Macchiavelli w swym *Monarsze* światu odsłonił," a raczej, mówiąc wyraźnie, zalecił w swem osławionem piśmie, drukowanem po raz pierwszy w r. 1515, gdzie poucza, jakim sposobem i jak koniecznie trzeba zaprowadzać i utrwalać bezwzględność władzy państwowej wszystkimi, nawet najwstrętniejszymi środkami, wiarołomstwem, krzywoprzysięstwem, pozorną świętością, mężobójstwem, zdradą i t. d. Co więc przemilczał protestancki pisarz, to my tu dopełnimy. We Francyi, w Anglii, w Niemczech, i t. d., a przedewszystkiem w tych ostatnich, gdzie „mieszczaństwo było oświecone," Macchiavelli znalazł najczynniejszych zwolenników skutkiem właśnie „odrodzenia nauk." Przez to odrodzenie nastąpiła „przemiana w całym systemie myślenia," „przekształcenie wszystkich stosunków w Kościele i w państwie," t. zn. rewolucyoniści wprowadzili teoryę Macchiavelli'ego w praktykę w Kościele i w państwie.

Tak, w połowie XV w. wyłoniła się *nowa* oświata, nowa wiedza; celem jej było zniszczenie Kościoła; celu tego wprawdzie nie osiągnięto i nigdy osiągnąć go nie będzie można; co jednakże osiągnięto, to naprzód, wyznaniowe rozdwojenie, następnie, upadek wolności i swobód narodowych, dalej bezwzględność państwową, połączoną ze zdobywczymi i rozbójniczymi podbojami, oraz hańbę zdrady państwowej ze strony niemieckich książąt i niemieckiego mieszczań-

stwa, a wreszcie osiągnięto panowanie najswawolniejszej ze wszystkich zasad, zasadę *cujus regio ejus religio*, czyli: do kogo należy ziemia, ten stanowi o religii. Ale co więcej: Nieprzyjaciele średnich wieków podnoszą przeciw nim i ten zarzut, że duchowieństwo katolickie nie pielęgnowało literatury narodowej, że ją raczej wielokrotnie tłumić usiłowało. Tymczasem, o ile ten zarzut jest nieuzasadniony, o tyle przeciwnie uzasadniony jest fakt, że tak zwani humaniści więcej aniżeli ktokolwiek przygotowywali grób literaturze narodowej. Dowodem tego, a zarazem odparciem pomienionego zarzutu jest historya literatury, jak również dzieje rozwoju i kształtowania się języka. I nie mogło też być inaczej. Wszak „reformacya," jako jedyna posiadaczka „Słowa Bożego," czytywała tylko Biblię, — zaś jako spadkobierczyni humanizmu nienawidziła ludową literaturę ojców, gdyż takową pokrywały „ciemności" średniowieczne, popierała też tylko, obok dzikich waśni i sporów między swymi przywódcami, — „języki starożytne" łaciński i grecki. Nadto, „reformacya" wykopała grób pod nogami nie samej tylko literaturze narodowej, ale także narodowej sztuce. (Ob. art. *Średnie Wieki (Ciemnota S. W'w)*.

(Ob. Geschichtslügen. Paderborn. 1889.' §. 28).

X. W. S.

RESTRYKCYA MYŚLNA. — I. Restrykcya czyli zastrzeżenie myślne polega na zmienieniu lub pewnem oznaczeniu w myśli znaczenia wymawianych wyrazów, tak żeby bliźni miał sposobność niezrozumienia prawdziwej myśli tego, kto doń przemawia. Taką restrykcyą będzie np. zastosowanie wyrazów ciemnych lub dwuznacznych, przemilczenie lub ciche dorzucenie jakiegoś warunku, zmieniającego w myśli tego, kto mówi, znaczenie wymawianego zdania.

II. Odpowiedź na pytanie, czy można w pewnej mierze używać zastrzeżeń myślnych, zależy od uprzedniego pytania, czy wolno niekiedy przemilczać a nawet w całości lub w części osłaniać prawdę? Najlepsi teologowie, zgodnie z Ewangelią (*Jan.* VII, 8; *Marek* XIII, 32) i ze zdrowym rozsądkiem, uznającym godziwość a nawet konieczność tajemnicy urzędowej, której nie zawsze można dochować bez pewnych wybiegów, odpowiadają na to pytanie twierdząco. Tak np. dozwalają a nawet polecają rodzicom ukrywać przed dziećmi młodemi pewne prawdy, dla dziecięcego wieku niebezpieczne; spowiednikom i lekarzom polecają odpowiadać, że nic nie wiedzą; służącym pozwalają mówić, że państwa niema w domu, co ma znaczyć, że państwo gości przyjąć nie mogą i t. d. Przyczyna tego jest ta, że nie wszyscy mają prawo wiedzieć całą prawdę, a z niedyskretnego wyjawienia wszelkiej tajemnicy ponosiłoby społeczeństwo największą szkodę. Jednakże, jeśli prawdę wyjawić można bez żadnej niewłaściwości, jeśli ten, co o nią pyta, ma prawo ją wiedzieć i gdy się niema wyższego prawa ukrywać ją przed nim, wówczas powinno się mówić całą prawdę w wyrazach jasnych i zrozumiałych; wówczas też wszelkie dwuznaczniki, wszelkie zastrzeżenia myślne stają się kłamstwami mniej lub więcej wielkiemi, zwłaszcza jeśli się do nich dodaje przysięgę, czy to lekkomyślną tylko, czy też niegodziwą i złą. To też, powiadają nadto teologowie, że nie wolno czynić zastrzeżeń myślnych celem omylenia kogoś w kon-

traktach, w zwyczajnych warunkach życia, wobec pytań, stawianych przez prawowitego przełożonego i prawowicie wykonywającego swą władzę i t. d.—Kościół rzymski w osobie papieża Innocentego XI-go okazał się bardzo surowym pod względem zastrzeżeń myślnych, niezgodnie z powyższemi zasadami czynionych, i potępił trzy zdania (26, 27, 28,—dnia 2 Marca 1679 r.), w których z całą swobodą i nieroztropnością twierdzono, że wszelkie zastrzeżenia myślne są dozwolone, nawet bez względu na to, czy byłyby stwierdzone przysięgą czy nie.

III. *Zarzuty.* — 1-o. Nie powinnoby już być mowy o zastrzeżeniach myślnych od czasu, kiedy genialny Pascal okrył je śmiesznością. — 2-o. Zastrzeżenia myślne są wymysłem Kościoła, spodlonego przez kazuistów, molinistów, probabilistów i jezuitów. — 3-o. Honor wymaga, aby mówiono wyraźnie i szczerze: wyklucza on wszelkie zastrzeżenia i wszelkie dwuznaczniki. — 4-o. Nauczanie dzieci i wiernych sztuki restrykcyi myślnej równałoby się uczeniu ich oszustwa, udawania, hypokryzyi. — 5-o. Jak wyglądałby świat, gdyby ta sztuka się uogólniła? — 6-o. Już-to bardzo wielkie musiało być niebezpieczeństwo i niemożliwe nadal zgorszenie, skoro się Rzym zdecydował potępić te osławione restrykcye.

IV. *Odpowiedzi.* — 1-o. Nie powinnoby już być mowy między ludźmi poważnymi o znanych *Provinciales* Pascala; jest w nich dużo dowcipu, ale przytem wielki brak wiedzy, dokładności i dobrej woli. Złą przysługę oddali wielkiemu pisarzowi obrońcy jego, przypisując mu rzeczy, które jego samego ośmieszyły, a które już krytyka sprawiedliwie osądziła.

2-o. Molinizm i probabilizm nic wspólnego z tą sprawą nie mają. Kazuistyka zaś istniała na wiele wieków przed jezuitami, prawie od początku świata omawiała zagadnienia o zastrzeżeniach myślnych i omawiać je też będzie aż do ostatniej godziny, jaką ród ludzki przepędzi na ziemi.

3-o. Honor wymaga, aby mówiono mądrze i roztropnie, jakoteż aby wiernie dochowywano tajemnic, których się rozpowszechniać nie powinno. Po za tem zaś, istotnie, honor każe mówić wyraźnie i szczerze.

4-o. Prawdziwie żartować się zdają ci, co przypisują Kościołowi jakieś kursa i nieledwie lycea dla uczenia restrykcyi myślnej. Kościół tymczasem nigdy o niej nie mówi, chyba tylko by ganić jej nadużycia; są bowiem, jakeśmy rzekli, restrykcye naganne. To zaś, co o niej Kościół mówi po za swemi szkołami i swemi książkami teologicznemi, z pewnością nie jest zdolne zdemoralizować dzieci i ludu.

5-o. Kościół zakreślił bardzo surowe granice, których zastrzeżenia myślne przekraczać nie powinny; z tej strony też nic nie grozi społeczeństwu ludzkiemu; niechby ono raczej zwróciło swe obawy i troski w stronę herezyi i wolnodumstwa, które w pewnych razach nie wstydzą się zwalniać od winy kłamstwo i niem się jawnie posługiwać [1]).

---

[1]) Wykazał to w zeszłym wieku *Bergier* w swym *Dictionnaire de théologie*, art. *Mensonge.*

6-o. Nieroztropność i błędy, błędy teoretyczne raczej i spekulatywne, aniżeli praktyczne, popełniali w przedmiocie restrykcyi myślnych tylko teologowie drugo lub trzecio-rzędni. Na to podnieśli wielki krzyk przeciwnicy ich a przyjaciele Pascal'a i nadmiernie przesadzili w ogromie zgorszenia. Stolica Apostolska musiała potępić trzy wyż-wspomniane zdania, niknące prawie, że tak powiem, w massie innych zdań wszelkiej natury i wszelkiego pochodzenia; nie trzeba wszakże przypuszczać, aby ta sprawa o restrykcyach myślnych nabierała kiedy olbrzymiego znaczenia jakiegoś organizmu lub jansenizmu.

(Ob. *Lehmkuhl.* Theologia moralis. *Maynard*, Pascal, sa vie et son caractère, ses écrits et son génie). *(Dr. J. D.)*

X. W. S.

REWOLUCYA. — I. Wyraz ten oznacza: 1-o zmianę spraw publicznych, polityki ludzkiej: w tem ogólnem znaczeniu rewolucya może być dobra lub zła, prawowita lub nieprawowita, i o tej tu mówić niema potrzeby. 2-o ogół wypadków zaszłych we Francyi między rokiem 1789 a 1801; wydarzenia te noszą nazwę *Rewolucyi francuskiej*, i o niej tu głównie, choć nie wyłącznie, mówić będziemy. 3-o obszerny system teoretyczny i praktyczny życia osobistego, rodzinnego, społecznego i międzynarodowego, jaki mnóstwo pisarzy i innych działaczy od stu lat prawie usiłuje postawić na miejsce systemu dawnego, który się w znacznej mierze zasilał zasadami chrześcijańskiemi: i to jest właśnie prawdziwe określenie rewolucyi takiej, jak ją musi uważać Kościół i teologia, i w tem rozumieniu i my ją tu badać będziemy.

II. Rewolucya próbuje: 1-o sprowadzić człowieka indywidualnego do czystego racyonalizmu. To było właśnie marzeniem Rousseau'a. Na tym punkcie nie mógłby Kościół wchodzić w jakiekolwiek układy, nie przecząc jednocześnie sobie samemu i nie niszcząc chrystyanizmu. Od stu lat z górą wszyscy papieże i sobór Watykański z r. 1870 głośno potępiali tę formę rewolucyi, a dowodów tego potępienia ani przytaczać ani uzasadniać niema potrzeby [1]). 2-o Rewolucya chce odchrystyanizować rodzinę, odzierając ją z charakteru religijnego, z węzła sakramentalnego, z jej nierozerwalności, a nawet odejmując jej prawo do istnienia, gdyż wielu rewolucyonistów w teoryi a niekiedy także i w praktyce zastępuje małżeństwo chrześcijańskie konkubinatem i miłością wolną. Kościół na tym punkcie w żaden sposób nie może wchodzić w jakiekolwiek układy, a Pius IX i Leon XIII silniej jeszcze aniżeli ich poprzednicy stwierdzili prawa i święte obowiązki rodziny (ob. art. *Rozwody*, *Małżeństwo).* 3-o Rewolucya chce postawić Kościół i wpływ jego, Chrystusa i Jego wiarę, Boga i wreszcie wszelki duchowy pierwiastek poza działalnością społeczną: tego właśnie próbowała dokonać we Francyi począwszy od r. 1793, tego ponownie chciała w Paryżu w r. 1870, to chciałaby nanowo rozpoczynać wszędzie, gdzie tylko może się utrwalić materyalizm i wolnomularstwo. Porwanie wszelkich węzłów, łączących państwo z Kościołem, negowa-

[1]) Ob. mnóstwo odnośnych artykułów w niniejszym *Słowniku.*

nie władzy świeckiej, zniszczenie doczesnej władzy Papieztwa, przesada we wszystkich swobodach politycznych, posunięta aż do zupełnej samowoli, — oto są pierwszorzędne objawy tego działania rewolucyjnego, przeciw któremu oczywiście Kościół nie może ze wszystkich sił swoich nie oddziaływać (ob. art. *Kościół*, *Swobody nowoczesne*, *Papieztwo*, *Władza świecka*, *Władza doczesna* i t. d. 4-o Rewolucya chce w stosunkach międzynarodowych prawo zastąpić brutalną siłą a sumienie wyrachowaniem, posuwa się aż do możliwie zupełnego zniszczenia wszelkiej różnicy i wszelkiej przegrody między oddzielnymi ludami, które natomiast zamienić pragnie w jedno olbrzymie społeczeństwo bez Boga i bez duszy. Jakże tedy możnaby przypuścić, że Kościół mógłby kiedy się bratać z podobnemi zbrodniami społecznemi i z podobnemi mrzonkami?

Bezwątpienia w rewolucyi bywają różne odcienia, i nie wszyscy rewolucyoniści dochodzą aż do tych oznaczonych wyżej krańcowości. Ale można i trzeba nawet to przyznać, że logika odnieść każe wszystkie te następstwa do zasad naturalizmu i racyonalizmu. Dyabeł jest filozofem, mawiał Dante. To też sobór Watykański w *Prologu* do swej Pierwszej Konstytucyi dogmatycznej bardzo słusznie wiąże współczesną nam rewolucyę, której wybryki strachem świat przejmują, z religijnym a często już wówczas politycznym i społecznym przewrotem XVI wieku. Jakiż będzie koniec tego wszystkiego? My tego nie wiemy, ale Kościół nam mówi (*Ibidem* i Leon XIII *passim* w swych odezwach), że jeśli społeczeństwo ludzkie ma się uchronić od katastrof, jakiemi mu grozi rewolucya, dokona tego jedynie przez szczery powrót do nauki i praw katolicyzmu.

III. Z pomiędzy zarzutów, czynionych Kościołowi na korzyść rewolucyi, wyrzucamy te, które się odnoszą do zasad dogmatycznych, moralnych lub historycznych, a które omawiamy w innych artykułach tego dzieła. Następne zaś zarzuty noszą odrębny charakter, i dlatego zatrzymamy się nad nimi przez chwilę. — 1-o Rewolucya jest koniecznym wytworem rozwoju rodu ludzkiego. — 2-o Rewolucya rodzi się z postępu, wytwarza postęp i sama jest postępem. — 3-o Jest ona istotnem prawem człowieka, który może zmieniać porządek polityczny, jeśli w tem znajduje przyjemność lub co najmniej korzyść. — 4-o Rewolucya jest prawowitem dojściem do władzy i dobrobytu klas ludności, niezdolnych dotychczas lub niemogących niemi się cieszyć. — 5-o A sam chrystyanizm czemże był początkowo, jeśli nie jedną z form rewolucyi? — 6-o Jeśli zaś rewolucya jest dziś z nim w rozterce, to dlatego, że chrystyanizm niesłusznie się przekształcił w instytucyę polityczną. — 7-o Rewolucya o tyle tylko jest niemiła duchowieństwu i katolikom, o ile ci są niechętni i oporni prawom. — 8-o Rewolucya zatem jest faktem pomyślnym dla Kościoła, jeśli oboje zgodzą się być rozumnymi. — 9-o Tem więcej, że rewolucya uwolniła Kościół od gallikanizmu i józefinizmu, to znaczy od tyranii państwa. — 10-o To też w rzadkich chwilach przewagi sprawiedliwości i uznania Kościół sankcyonował rewolucyę, naprzód we Francyi konkordatem z r. 1801, a następnie indziej podobnymiż układami z państwem.

IV. Pomijając niektóre szczegóły charakteru więcej historycznego lub dyplomatycznego, aniżeli teologicznego i filozoficznego, odpowiadamy:

1-o. Konieczny rozwój rodu ludzkiego, fatalistycznie wytwarzający rewolucyę, jest mrzonką, a jednocześnie ciężkim błędem przeciw pewnym dogmatom rządów Opatrzności nad światem, jakoteż przeciw wolności człowieka w czynach jego prywatnych i publicznych. Co bywa fatalistycznego w życiu narodów, to następstwa ich występków i namiętności. To też narody mają obowiązek oddziaływać przeciw wszelkim złowrogim uniesieniom. Rewolucya dlatego zjawiła się na świecie, że ten świat dobrowolnie się poddał działaniom pychy, samolubstwa i zmysłowego zbytku.

2-o. Pewne źle równoważone i źle kierowane objawy postępu (ob. art. *Postęp)*, mogły towarzyszyć a nawet ułatwiać początki rewolucyi, tak samo jak mogą towarzyszyć jej rozwojowi i takowy ułatwiać; ale rewolucya wcale nie jest córą *prawdziwego postępu*, ani jego oznaką, ani jego przyczyną, ani tem mniej samym postępem: dowodzi tego bezspornie uczyniona przed chwilą analiza pierwiastków rewolucyjnych.

3-o. Nieprawdą jest, jakoby człowiek mógł prawomocnie zmieniać porządek polityczny dla swej przyjemności lub wyrachowania. Są pewne zasady roztropności, sprawiedliwości, miłości, posłuszeństwa, które się tak lekkomyślnie nie zmieniają, a których Kościół katolicki jest najwierniejszym stróżem (ob. art. *Władza świecka*, *Królowie*, *Głosowanie powszechne*. Zresztą niemasz pomyślnego rozwoju narodów bez pewnej stałości urządzeń politycznych i społecznych.

4-o. Pożądaną jest rzeczą, a nawet konieczną, aby wszystkie słoje społeczeństwa doszły do obfitego udziału w dobrobycie materyalnym, nie mniej jednak całkowite zniesienie ubóstwa i bezwzględna równość w podziale bogactw są zarówno niebezpiecznemi jak urzeczywistnić się niedającemi utopiami. Niema przecież żadnej konieczności, a nawet żadnej możliwości, aby wszyscy obywatele kraju zarówno wykonywali władzę. Niepodobna zwłaszcza, aby jakieś społeczeństwo istniało bez władzy i bez ulegania. Powinnaby zatem rewolucya, jeśli chce być prawomyślną i społecznie możliwą, porzucić przedewszystkiem niektóre swe podstawowe zasady, ale wówczas możeby przestała już być rewolucyą.

5-o. Nie, żadną miarą chrystyanizm nie był nigdy w swych początkach rewolucyjny. Nie burzył on nigdy żadnej z religijnych i społecznych podstaw, na których osadził Bóg rodzaj ludzki. On je zmieniał, umacniał, rozszerzał, uświęcał, to prawda, ale też nic więcej. Chrystus i Apostołowie oddawali cesarzowi, co było cesarskiego, gdyż Bóg go im dał, i Kościół nigdy od tej zasady nie odstępował. System polityki chrześcijańskiej, miejsce którego chce zająć rewolucya, bywał stosowany — co do swej istoty — już w Starym Testamencie i w tradycyi najdawniejszych patryarchów. Rewolucya zatem sprzeciwia się zarówno pierwszym czynom Stwórcy, jak ostatnim Odkupiciela.

6-o. Chrystyanizm w najwyższym stopniu nie podoba się rewolucyi, nie tylko z powodu swych zewnętrznych węzłów z dawnemi instytucyami politycznemi, z dawnym rzeczy porządkiem, ale także — i to głównie z powodu bezwzględnej zapory, jakiej chrystyanizm nie może nie stawiać zasadom rewolucyi takiej, jakąśmy wyłożyli powyżej. We Francyi w końcu zeszłego, a w pewnych

chwilach i bieżącego wieku prześladowano Kościół jako Kościół, jako instytucyę duchową i nadprzyrodzoną, jako dzieło Jezusa Chrystusa; tak samo było u innych państw i narodów. Rewolucya zatem, czy się przyznaje do tego czy nie, jest objawem antykatolickim i antyreligijnym.

7-o. Duchowieństwo katolickie i wierni katolicy są wtedy tylko wrodzy i nieposłuszni prawom świeckim, gdy te prawa są złe, antykatolickie, to znaczy kiedy one nie są prawdziwemi prawami. Gdyby rewolucya takich praw nie kuła, nie miałaby potrzeby uskarżać się na katolików. Ale jakże może im zarzucać nieufność i opór, skoro sama rozpoczyna walkę?

8-o. W wielu bardzo okolicznościach dał Kościół dowody, że umie być pobłażliwym, zgodnym, cierpliwym i współczującym; łatwo zapomina o zadanych sobie ranach i o spowodowanych nieszczęściach. Czyż naprzykład szlachetną ręką nie przekreślił strasznych rachunków, wynikających z łupiestwa, jakiego od stu lat z górą był ofiarą we Francyi, w Ameryce południowej, w Hiszpanii i indziej? Ale szlachetność i dobroć ma swe granice, których nieroztropnie byłoby przekraczać, i Kościół ich nigdy nie przekroczy. Gdyby rewolucya ze swej strony chciała okazać tyleż rozumu, miłości i dobroci, łatwoby przyszło do zgody. A gdy do niej dojdziemy, wówczas błędne zasady i kłamliwe rewolucyjne dogmaty nie będą miały żadnego wpływu na rodzaj ludzki.

9-o. Rewolucya złamała rzeczywiście niektóre zapory, pod jakiemi jęczał Kościół; jednem uderzeniem ztrzaskała pewne nieprzyjemne warunki i położenia, zwłaszcza dla honoru i moralności duchowieństwa świeckiego i zakonnego. Serdecznie pragnęlibyśmy dziękować za to rewolucyi; ale niestety musimy przyznać, że dokonała ona tego przeciw swej woli, a natomiast o ile mogła zachowała albo na nowo ukuła te zapory dawnych rządów, te prawa i te dążności gallikańskie, józefinistowskie, któreby powinna całkowicie odepchnąć, zamiast szukać w nich dla siebie udziału i korzyści.

10-o. Ani konkordat z r. 1801, ani inne po nim idące nie są ze strony Kościoła uznaniem rewolucyi w jej zasadach i czynach, lecz tylko uregulowaniem pewnych faktów nowych, z rewolucyi wynikłych. Zasady i zachowanie się rewolucyi względem Kościoła jest samo w sobie złem, a przeto Kościół uznawać rewolucyi nie może. Poddaje się pewnym faktom, znosi cierpliwie takowe, ale na tem koniec. Ale że nie wszystkie przez rewolucyę wytworzone fakta i sytuacye nowe są z natury swej złe, że często fakta te są same w sobie obojętne, przeto Kościół może je regulować i obracać je ku dobru i uświęceniu narodów. Mógł więc naprzykład zgodzić się Kościół na nowe rozgraniczenie metropolii i dyecezyi we Francyi, na przyznanie nowej organizacyi parafiom, na zapewnienie nowego sposobu materyalnego utrzymania duchowieństwa, na przyznanie rządowi prawa mianowania biskupów i t. p. Przez ustępstwa te wszakże Kościół wcale nie chciał, a nawet nie mógł za prawne uznawać niesprawiedliwych i bezbożnych czynów, jakimi brutalnie rozbito dawne stosunki religijne i państwowe. Takie rozróżnienie jest w sprawie niniejszej olbrzymiego znaczenia.

(Prw. *Mgr. Sauvé.* Questions réligieuses et sociales de notre temps; *Mgr. Freppel.* La révolutions françaises, a propos du centenaire

de 1789; *prw.* także dzieła historyczne o Kościele w czasie i po rewolucyi. *I-Chrz. Jaugey*, Accord de l'Eglise et de l'Etat).

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

REWOLUCYE W KRAJACH KATOLICKICH I PROTESTANCKICH. — Łagodniejszym nieco odcieniem tego wielkiego kłamstwa, które nazywa Kościół katolicki przyjacielem i poplecznikiem rewolucyi, jest w ostatnich czasach wypowiedziane przez belgijskiego liberała Emila Lavaleye'go, a przez wrogich Kościołowi historyków i polityków często powtarzane mniemanie, że rewolucye zdarzały się częściej w krajach katolickich niż protestanckich, i że zatem katolicyzm przedstawia podkład bardziej sprzyjający rewolucyi, aniżeli protestantyzm.

Z tego rzekomego faktu skorzystał Bismarck, jako kanclerz Niemiec, przy roztrząsaniu sprawy socyalistów na posiedzeniu parlamentu dn. 20 Marca 1884 r., powołując się na częste w krajach katolickich rewolucye, zwalcza żelazny kanclerz wypowiadaną przez katolików większą zdolność katolicyzmu niż protestantyzmu do oporu przeciw demokracyi socyalnej.

W odpowiedzi na ten zarzut przedewszystkiem przypominamy fakt rzeczywisty, że epoka właściwych politycznych i społecznych rewolucyi rozpoczęła się dopiero od Reformacyi, t. j. od rewolucyi kościelnej XVI wieku, że pierwsza wielka rewolucya społeczna, ów okropny, całe Niemcy pustoszący bunt chłopów w roku 1525, stał w wyraźnej przyczynowej łączności z nauką i działalnością Lutra, że niezadługo potem przerażające a przez wieki trwające powstania i rewolucye wstrząsały wszystkiemi ziemiami protestanckiemi, Anglią, Szkocyą, Szwecyą, Danią i Niderlandami, że rewolucye te nie obeszły się bez królobójstwa i wywracania tronów, i to wszystko w czasach, kiedy jeszcze w ziemiach katolickich panowała cisza i spokój.

Jeśli zaś od jakichś stu lat ta nowożytna zaraza społeczna objęła też i kraje katolickie, jeśli i tam herezye spółeczne dzisiejszych czasów, w logicznym rozwoju wyrosłe z fałszywej zasady pseudo-reformacyi o wolności rozumu, płodny grunt znalazły, to miały one rzeczywiście swą podstawę gdzieindziej, aniżeli w katolicyzmie. Tam tylko i o tyle społeczne te herezye znalazły płodną rolę i swe wytłómaczenie, gdzie i o ile reformatorski i wszelką powagę niszczący pierwiastek i jego następstwa zdołały silny katolicki grunt macierzysty usunąć, a na jego miejsce zaprowadzić przesycone wszelkimi trującymi pierwiastkami bagnisko wrogiego Bogu i Kościołowi kierunku nowych czasów.

Następnie i tego także *faktu* nie należy zapominać, że począwszy od pierwszej wielkiej rewolucyi francuskiej aż do ostatniej krwawej kommuny paryzkiej, zawsze stałym przedmiotem zjadliwej nienawiści i najsurowszego prześladowania ze strony rewolucyonistów był właśnie Kościół katolicki, wierni jego słudzy i jego instytucye; fakt ten zaiste najzupełniej wyklucza wszelką myśl o jakiejkolwiek wspólności pomiędzy Kościołem a rewolucyą. Przytem chcielibyśmy i ten szczegół zaznaczyć, na który zwraca uwagę von Radovitz w V tomie pism swoich, że w krajach katolickich szczepu

romańskiego żywioł romański, nigdy niewygasły, dawał więcej zasiłku dążnościom demokratycznym, aniżeli patryarchalne bardziej urządzenia szczepów czysto germańskich.

Nieraz też, aby wypowiedziany wyżej zarzut odeprzeć, będziemy się musieli uciekać do takich dowodów *ex opposito*. To krzywdzące dla Kościoła katolickiego podejrzenie odpiera się i tym także niezaprzeczonym faktem, że ci, co przygotowywali i dokonywali przewrotów rewolucyjnych w ziemiach katolickich, nie byli-to wierni Kościołowi wiarą i życiem synowie, lecz żywioły aż do śmierci wrogo dlań usposobione, najzjadliwsi jego przeciwnicy. Alboż-to na katolickich dogmatach opierali swe rewolucyjne teorye i praktyki tacy Mirabeau, Robespierre, Danton i im podobni,—tacy Mina, Riego, Mendizabal, Silva, Carvalho, — tacy Pepe, Mazzini, Garibaldi? Czy może z katolickiego katechizmu przepisał swój wstrętny program rewolucyjny główny apostoł rewolucyi, Wolter, wynalazca owego osławionego *Ecrasez l'infame?* Przeciwnie, wszyscy ci ludzie przewrotu i rewolucyi naprzód odwrócili się od Kościoła katolickiego, a później dopiero od porządku życia państwowego. Wpierw zawsze wołali: „Precz z ołtarzem!“ a potem dopiero: „Precz z tronem i królem!“

A zatem nie „katolicy przeważnie“ czynili powstania i rewolucye.

Wierni zaś katolicy, przeciwnie, z bronią w ręku bronili nie sprawy rewolucyi, lecz sprawy prawowitej zwierzchności w Wandei i w Bretanii, w ziemiach Basków i nad Ebro, a wszędzie indziej żywem i pisanem słowem oraz poświęceniem osobistem. A gdzie się okazywał — że użyjemy odpowiedzi nieboszczyka Windhorsta na zarzuty Bismarcka — w rewolucyi 1848 r. najlepszy konserwatyzm, rzeczywista dźwignia państwowa, prawdziwa wierność tronowi? Z pewnością nie u protestanckich przeważnie demagogów i krzykaczy ludowych, nie w protestanckim Berlinie, lecz przeważnie w katolickiem duchowieństwie i w katolickich prowincyach państwa. I właśnie w czasie, kiedy nienawiść do katolików w epoce Kulturkamfu dosięgła swego zenitu, w r. 1873, sam książe Bismarck wyznać musiał na posiedzeniu parlamentu dn. 10 Marca, że: „na Zgromadzenie narodowe w r. 1848 wszystkie okręgi wyborcze z przeważającą ludnością katolicką wybrały *przyjaciół porządku*, co się nie zdarzało w ewangelickich okręgach wyborczych.“

I jeszcze jeden fakt przypominamy, że mianowicie jak socyalna demokracya, mająca swych przedstawicieli w parlamencie niemieckim, bywa wybierana *wyłącznie* w okolicach *protestanckich*, tak samo lewica radykalna w ostatnich czasach rekrutuje się tylko z pośród ludności protestanckiej.

Książę Bismarck, w parlamentarnej walce swej z Kościołem katolickim, jako przeciwieństwo rewolucyjnych krajów katolickich ukazywał niegdyś na spokojne „ewangelickie państwa Hollandyi, Danii i Szwecyi.“ Tymczasem właśnie te trzy kraje protestanckie przyprowadziła nowożytna rewolucya na brzeg ostatecznego upadku.

Kalwińskie Niderlandy, przez rewolucyę od Niemiec oderwane i w rokoszu od książąt swych odpadłe, po okropnych wojnach domowych wytworzyły w 1581 r. „Rzeczpospolitę Zjednoczonych Niderlandów.“ Niebawem nastąpiły nieustanne, dwieście lat prawie

trwające walki stronnictw i najzupełniejsze domowe wojny religijne, których krwawego okrucieństwa ofiarą padł między innymi wielki syn Hollandyi, Oldenbarneveldt (1619 r.). I właśnie nic innego, tylko kalwinizm stał się nieszczęściem żywotnego skądinąd narodu. „Hollandzki Kościół reformowany," powiada niemiecki historyk protestant Niebuhr [1]), „od pierwszej chwili swego wyzwolenia stał się dziko-tyrańskim i nigdy ani swym duchem ani dobrem usposobieniem swych nauczycieli nie zasługiwał na szczególny szacunek. A przytem nierozum stronniczych nienawiści nie tylko przyczyniał się do upadku państwa, ale także do upadku samego narodu." I tym sposobem ten kraj, przed przyjęciem protestantyzmu potężny i sławny na zewnątrz swemi wielkiemi dziełami, przez rewolucye wewnętrzne osłabiony, z dawnych wyżyn sławy i wpływów strącony został. Do tego dodajmy smutne doświadczenia czasów najnowszych, szereg niepokojących symptomatów społecznych, groźne sceny socyalistycznych zamieszek, w ciągu ostatnich dwudziestu kilku lat nawiedzających kraj cały i kalwińską stolicę jego Amsterdam, a przekonamy się, że i ten „ewangelicki," rzekomo spokojny i błogosławiony naród, srodze jest zagrożony nowożytną zarazą socyalizmu.

Co się tyczy nawskroś luterskiej Szwecyi, to utrzymuje historyk Döllinger [2]), że-to właśnie Reformacyi bezpośredniem następstwem było owo naruszenie przyrodzonego stosunku stanów, owa dysharmonia w urządzeniach państwowych, która od 300 lat z górą nadawała tak niespokojny charakter dziejom tego kraju, który Gustaw Waza w podstępny sposób uczynił protestanckim; reformacya zrodziła tam szereg rewolucyi politycznych, jakich aż do r. 1789 nie było w żadnem państwie europejskiem, i jakie wywołały pewne nieszlachetne właściwości charakteru narodowego Szwecyi: mściwość, stronniczość, ducha intrygi, buntowniczość, przedajność i lekkomyślność. Szwecya protestancka, a głównie jej szlachta, zamordowała trzech królów swoich: Eryka XIV, Karola XII i Gustawa III, dwóch królów z tronu strąciła: Zygmunta i Gustawa IV, a wreszcie wygnała swą narodową dynastyę dziedziczną, a kraj i koronę oddała czy też sprzedała obcemu oficerowi, napoleońskiemu generałowi, Bernadotte.

W Danii Reformacya wytworzyła naprzód taki stan rzeczy, że, jak powiada protestant, historyk Barthold [3]), „król i mieszczaństwo stało się w gruncie rzeczy służalcem szlachty," a chłopi wpadli „w psie poddaństwo;" następnie wybuchła gwałtowna rewolucya r. 1660, która wprawdzie złamała potęgę szlachty, ale za to wprowadziła „przez wieki trwający, zasadniczy i prawem obwarowany despotyzm," póki znów nie wybuchła nowa rewolucya w r. 1848, która wstrząsnęła podstawami królewskości i wywołała najzjadliwsze walki stronnicze, jakie do dziśdnia trwają i na przyszłość Danii ponure rzucają światło.

Teraz zaś, ponieważ krajom katolickim jawnie lub skrycie zarzuca się rzekomo częstsze rewolucye, jak gdyby Kościół katolicki przygotowywał rewolucyom grunt podatniejszy, albo mniej siły

---

[1]) Nachgelassene Schriften, str. 288.
[2]) Kirche und Kirchen, str. 103.
[3]) Gesch. von Rügen und Pommern. IV, 2, 294.

posiadał do oporu rewolucyom, aniżeli posiada jej protestantyzm, przeto zmuszeni jesteśmy przeciwstawić temu mniemaniu kilka jeszcze uwag, które wykażą rzeczy wręcz temu mniemaniu przeciwne.

Wszak-to Luter, ojciec protestantyzmu, a nie Kościół katolicki, postawił zasadę, że źródłem wszelkiej powagi i prawodawczej władzy jest ogół wiernych *(De potestate ecclesiastica* 1. 445); Luter-to wyraźnie pisał w liście do kardynała Cajetana: „Zasadą jest prawa natury, że prawo musi otrzymać sankcyę ze strony tych, co mu mają ulegać i jego słuchać.“ To też sam nawet prawowierny protestant Dr. Stahl w swej *Geschichte der Philosophie des Rechts* (cz. I, str. 286) robi następujące godne uwagi wyznanie:

„Już od samych początków nauczano o (protestanckiej) konstytucyi kościelnej, że podług niezmiennego prawa bożego *(jure divino)* gmina chrześcijańska, jako gmina świętych, musi posiadać najwyższą władzę w sprawach kościelnych. Potem zaś w wielu krajach, zwłaszcza gdzie władza państwowa sprzeciwiała się reformacyi albo kościelnemu panowaniu gminy, tak dalece rozciągnięto tę zasadę, iż utrzymywano, że najwyższą władzę posiada gmina świętych, lud boży w ogólności, i w skutek tego lud ten ma prawo a nawet obowiązek strącać z tronu, sądzić i karać królów, którzy się sprzeciwiają przykazaniom bożym. Z tej nauki wynikły najgwałtowniejsze ruchy w Szkocyi i w Anglii, w Anglii mianowicie stąd wyrodziła się rewolucya państwowa, którą słusznie uważają za przesłanniczkę wielkiej rewolucyi francuskiej, bez względu na głębokie obydwóch rewolucyi różnice.“

Stahl ma zupełną słuszność: Independenci i Levellowie w Anglii, Covenanci w Szkocyi zawsze w rozruchach swych rewolucyjnych opierali się na zasadach protestanckiej wiary i moralności; wszak wielka rewolucya angielska w r. 1688 miała za wyraźny swój cel zwycięztwo protestantyzmu. Także i w oderwaniu się Niderlandów główną rolę grały względy religijne protestantów. A przedtem jeszcze czyż tacy Nowochrzczeńcy Münstera i buntowniczy chłopi w Niemczech, tak samo jak węgierscy Malkontenci, polscy Dyssydenci i francuscy Hugonoci, czyż oni wszyscy nie głosili i nie dokonywali rewolucyi i przewrotu na podstawie swej protestanckiej nauki i swego protestanckiego sumienia?

Wobec tych niezaprzeczonych faktów historycznych widział się zmuszonym protestant Leo do następującego wyznania [1]): „Z pewną słusznością powiedzieć można, że rozwój rewolucyjnych teoryi państwowych był koniecznem, nieodzownem następstwem Reformacyi, i w miarę jak władza świecka przeprowadzała ograniczenia kościelne, pojęcia religijne coraz szersze obejmowały horyzonty.“

Jak widzimy więc, protestanci, a z nimi wszelkiego rodzaju nowożytne liberały, podwójnie strzedz się powinni tego kłamliwego mniemania, jakoby katolicyzm był „zarzewiem rewolucyi.“

(Ob. *Geschichtslügen*, Paderborn, 1889, §. 58).

X. W. S.

---

[1]) Univers. Geschichte, t. IV, str. 153.

REWOLUCYA — NIE REFORMACYA. — Wielki przewrót religijny XVI w. niesłusznie nazwali jego twórcy reformacyą. Była-to raczej najprostsza i najzwyklejsza *rewolucya*.

Chrystyanizm w Średnich wiekach zjednoczył ludy chrześcijańskiej Europy w jedną wielką rodzinę pod jednym ojcowskim zarządem. W tej chrześcijańskiej Rzeczypospolitej panowało prawo chrystusowe i stały porządek w rodzinie, w cechach rzemieślniczych, w gminach, w państwach. Kwitło rolnictwo, kupiectwo i przemysł, coraz widoczniej rozwijały się nauki i sztuki piękne, i najpiękniejsze można było słusznie mieć nadzieje na przyszłość — gdyby takowych nie złamały *czasy nowe* swym nawskróś odmiennym charakterem. Wzrosły gwałtownie okazujące się oddawna zarodki zniszczenia, wystąpiły na jaw dawne i nowe burze. Nowe zarządzenia, same w sobie często dobroczynne, wstrząsnęły oddawna przyjęty porządek. Zaprowadzenie urządzeń pocztowych, rozwiązanie średniowiecznego rycerstwa, wynalazek prochu strzelniczego, zaprowadzenie wojsk stałych, wynalazek druku, odkrycie nowych lądów, wznowienie staroklassycznej literatury z jej pogańskim szczególnie duchem, zaprowadzenie absolutyzmu monarchicznego w Anglii i w państwach romańskich, osłabienie władzy królewskiej w Polsce, na Węgrzech i u ludów germańskich, — wszystko to naraz wywołało wrzenie w umysłach, wznieciło nadmierny pociąg do wszystkiego co nowe, a nieufność do wszystkiego co stare, wstrząsnęło wypróbowanemi dotychczas instytucyami, obudziło nowe pragnienia, zrodziło niezadowolnienie powszechne, wyśrubowało miłość własną i osobistą wartość poszczególnych osobników ponad powagę ogółu, wywołało nieporządny popęd do wolności i swobód, z brutalną bezwzględnością odsłoniło mniej lub więcej ukryte dotychczas słabości i braki, te ostatnie złośliwie powiększało, zmniejszało zaufanie i poszanowanie względem duchownych i świeckich zwierzchności, a w końcu wstrząsnęło zasadą powagi.

Tym sposobem epoka owa, stojąca na rozdrożu średnich i nowych wieków, zapowiada erę burzliwą i nosi w swem łonie zarodek religijnego, politycznego i społecznego buntu,—jest we wszystkich kierunkach rewolucyjnym okresem czasu, dążącym do powszechnego przewrotu [1]).

Naraz, w tę fermentującą, łatwo zapalną massę rzuca Luter skrzącą iskrę religijnego buntu i roznieca naprzód gwałtowny pożar *rewolucyi religijnej*. Rewolucyą bo jest — i niczem innem — tak zwana kłamliwie *Reformacya*. Ona-to zburzyła wielką chrześcijańską rzeczpospolitę, ona rozerwała jedność religijną i na strzępy rozbiła dawny porządek świata, słowem we wszystkich kierunkach wywróciła wszystko do góry nogami. Znacząco też ale bardzo słusznie mówi o niej protestant Droysen: „Nie było nigdy rewolucyi, któraby się głębiej niż ta w umysły ludzkie zaryła, straszniej burzyła i niemiłosierniej sądziła. Jakby za jednem uderzeniem młota wszystko zostało rozwiązane i na łup powątpiewania oddane, naprzód w dziedzinie myśli ludzkich, a później z błyskawiczną szybkością we wszystkich stosunkach, we wszelkiej karności i porządku. Zarówno rzeczy duchowe jak świeckie wyszły z karbów i chaosowi

[1]) Prw. Hergenröther, Kirchengeschichte, II. 240 nst.

uległy“ [1]). Historyk ten nazywa dalej reformacyę „*eine Revolution in entsetzlichster Gestalt*,“ rewolucyą w najokropniejszej postaci, z której wyrodził się „przerażający nieład i zamieszanie.“

Tak samo sądzi reformacyę wielu innych protestantów. Stwierdza to generalny superintendent, Dr. Carus, przy omawianiu odnośnego do tego przedmiotu pisma (*Pr. Jonas, Revolutionär oder Reformator? Was war Luther?* Eberswalde 1883). Protestancki ten dygnitarz powiada [2]): „W omawianem przez nas piśmie znajdujemy gruntowne wyjaśnienie starego, a zawsze na nowo się wyłaniającego, i niestety słabe niektóre w ewangelickim Kościele umysły w błąd wprowadzającego zarzutu, jakoby dzieło naszego Reformatora nosiło na sobie cechę rewolucyjną.“ Ostatnie te słowa wyglądają na żart ze strony pana Generalnego-Superintendenta. Przeciwnie bowiem, pismo rzeczone jest bardzo powierzchowne i jednostronne; wątpimy nawet, czy ono zdolne będzie zadowolnić nawet „niektóre tylko umysły w Kościele ewangelickim.“ Łatwo przekonać się o tem, skoro się porówna z tem pismem inne pisma, z przeciwnego, katolickiego punktu widzenia omawiające tę sprawę, jak np. frankfurckie broszury: *Ibach*'a, Der Socialismus im Zeitalter der Reformation (1880) i *Zimmerle*'go, Reformation und Revolution (1881), opracowane jako dopełnienie historyi reformacyi Janssena. Gruntowniej, aniżeli pr. Jonas, przedstawia tę sprawę Stahl w znanej swej książce „Der Protestantismus als politisches Princip“ (1883), ale rozumowania Stahl'a mocno ubezwładnia krytyka Döllingera w *Kirche und Kirchen. Papsthum und Kirchenstaat.*

Już w 1851 r. *Civiltà cattolica*, jedno z najpoważniejszych pism katolickich, gruntownie wyjaśniło omawianą tu kwestyę w szeregu artykułów o historycznem pojęciu wieku ostatniego (1750 — 1850), czyli o politycznej fazie protestantyzmu w Europie. Udowodniono tam mianowicie, że reformacya czyli protestantyzm, dzięki właściwej sobie zasadzie o wyższości rozumu osobistego ponad powagę, w dalszem następstwie z konieczności prowadzi do rewolucyi w dziedzinie wiary, filozofii i polityki, jak to widocznie okazały dzieje ośmnastego i dziewietnastego stulecia. W 1854 r. v. Radovitz ogłosił odpowiedź na książkę Stahl'a, a w ostatnich czasach Hohoff, łącząc wywody Döllingera z rozumowaniami *Civiltà cattolica*, pod napisem *Protestantismus und Socialismus*, 1882, ogłosił historyczno-filozoficzny pogląd na rozwój protestanckiej zasady przewagi indywidualizmu osobistego ponad wszelką powagę, a w 1887 wydał bardzo cenne dzieło p. n. *Die Reformation seit dem XVI Jahrh. im Lichte der neuesten Forschung*, w którem „ciągle z dowodami w ręku i własnemi słowami najpoważniejszych protestanckich i wolnomyślnych pisarzy, najkompetentniejszych i niepodejrzanych przywódców“ na jaw wyprowadza i najoczywiściej udowadnia rewolucyjny charakter reformacyi w jej dalszem rozwoju i w jej skutkach, zwłaszcza na polu życia społecznego.

Wreszcie zwrócić musimy uwagę na pewien fakt bardzo charakterystyczny, który warto jest wyrwać z zapomnienia. Przy sposobności mianowicie ostatniego jubileuszu Lutra w 1883 r. wszystkie

[1]) Gesch. d. Preuss. Politik. 2 B. str. 14 nst.
[2]) Neue preuss. Ztg. 1883. № 214. Beilage.

nieomal radykalne pisma w Niemczech, we Francyi a zwłaszcza we Włoszech, jawnie przedstawiały i wielbiły Lutra nie tylko jako przesłańca i patryarchę wolnodumstwa, ale nadto jako głównego pioniera zasady rewolucyjnej, polegającej na najwyższem zwierzchnictwie każdego z osobna umysłu ludzkiego. Mogą żałować tego prawowierni protestanci, ale nikomu nie mogą odmawiać prawa nazywania Lutra i podobnych mu reformatorów rewolucyonistami, gdyż Reformacya ich w swej podstawowej zasadzie była niczem więcej, tylko najwyraźniejszą i najczystszej krwi *rewolucyą*.

Dla usprawiedliwienia wobec świata rewolucyjnego dzieła t. zw. reformatorów XVI w. uczeni i nieuczeni akatolicy powołują się krzykliwie na ciężkie rzekomo nadużycia ze strony Kościoła i jego przedstawicieli, którym tamę miała jakoby położyć t. zw. reformacya Lutra. W odpowiedzi na to mniemanie warto rozpatrzyć choćby kilka częściej słyszanych zarzutów.

1. Same tylko nadużycia nie są w stanie moralnie usprawiedliwić rozdziału, jaki zaprowadziła t. zw. reformacya pomiędzy dziećmi jednego Kościoła. Słabi i źli ludzie mogą nadużyć i zwyrodnić każdą najświętszą nawet i najszacowniejszą instytucyę, która się łączy ze słabą i do złego skłonną naturą ludzką. Alboż-to odwieczne instytucye małżeństwa, rodziny, królestwa i t. p. w kolei wieków nie ulegały przeróżnym i licznym nadużyciom? A przecież, komuż przyjdzie do głowy oskarżać z tego powodu i odrzucać same te instytucye, pod pozorem jakoby one same w swej istocie zwyrodniały i przepadły? Prawda, że i wielka owa boska instytucya Kościoła, niższą swą częścią ziemi dotykająca i w grzesznej ludzkości swój podkład mająca, może być w swych świętościach nadużyta, i rzeczywiście mogła się użalać na wiele i wielkich w swem łonie nadużyć. Ale ktoby z powodu tych nadużyć, choćby one nawet tysiąc razy były liczniejsze i większe, chciał Kościół katolicki odrzucać i odeń się z ich powodu odłączać, ten bardziej jeszcze musiałby, logicznie myśląc, zwalczać i odrzucać małżeństwo, rodzinę i królestwo. Skoro zaś tego rodzaju postępowanie żadną miarą moralnie usprawiedliwićby się nie dało, owszem jako lekkomyślne przez wszystkich uznaneby było, to zaprawdę fatalną oddają „reformacyi“ przysługę ci, co chcą zapoczątkowane przez się odrzucenie katolickiego Kościoła i całkowite z nim zerwanie usprawiedliwić przedewszystkiem lub wyłącznie względami na rzekome nadużycia kościelne. Jakoż,

2. Rzeczywiście rozdział religijny „nie nastąpił wskutek nadużyć w Kościele,“ powiada słusznie Döllinger [1]), „gdyż Kościół zawsze uznawał obowiązek i konieczność usuwania tych nadużyć, i tylko trudność samej sprawy, a przytem bardzo uzasadniona obawa, aby razem z kąkolem nie wyrwać pszenicy, opóźniła na czas jakiś rzeczywistą przez Kościół dokonaną reformacyę. Same nawet protestanckie Kościoły potępiają rozdział Kościoła z powodu samych jedynie nadużyć w życiu kościelnem. Rozdział przeto nastąpił z powodu samej nauki, powszechne zaś niezadowolnienie ludu, osłabienie

---

[1]) Kirche und Kirchen p. XXXI.

powagi kościelnej przez poprzednie nadużycia utorowało tylko drogę nowej protestanckiej wierze.“ Zaiste, nie przeciwko samym tylko nadużyciom zwróciła się „*reformacya;*“ napadła ona wprost na samą boską instytucyę Kościoła i na jej dogmata, napadła na samo istnienie Oblubienicy Chrystusowej, która przecież *nigdy*, podług obietnicy Chrystusowej, a zatem i wówczas w błędzie się znajdować nie mogła. Nie trzeba nigdy zapominać, co powiedział sam Luter: „Napadałem na istotę, substancyę i naukę papieztwa. Nie zwalczałem bynajmniej samych tylko *moralia* albo samych tylko *nadużyć*, alem wprost schwycił papieża za kark i za gardło, i to przez dwadzieścia lat uczciwie czyniłem, tak iż powaga jego i władza w Kościele przez ducha ust pańskich upadła i znikła, a papież ten nie znajduje już żadnej obrony ani nawet nadziei, chyba w mieczu świeckim“ [1]).

3. Nadużycia kościelne z czasów reformacyi są poczęści zmyślone przez stronnicze dziejopisarstwo, po części zaś nad wszelką miarę przesadzone. Zauważymy tu tylko w ogólności, że owe nadużycia, podług sposobu przedstawiania ich przez okrzyczane liberalne dziejopisarstwo, przetwarzają się w grubą i ponurą chmurę, która miała jakoby już od wielu wieków, przez ciąg całego średniowiecza, grożąc nieszczęściem i zepsuciem, nad ludzkością zawisła. Tak więc historyczne to kłamstwo w kołach protestanckich wyrosło na aksyomat, że dopiero z powstaniem reformacyi zbawienne słońce wzeszło ponad ludami. Przedtem zaś, tak się mówi przynajmniej, panował zabobon i smutny przymus duchowy, a po „Reformacyi“ — czyste słowo prawdy i światłości ducha. Przed nią istniała niewola rozumu i wolnej myśli, po niej zaś — swoboda myśli i ducha; przed nią panowało nieokrzesanie w mowie, w poezyi i w sztuce, po niej — rozkwit mowy ojczystej, poezyi i odrodzonej przez nią starożytności; przed nią upadek religijny i rozkiełznanie obyczajów, po niej— świeże radosne życie wiary i ewangelicznej pobożności; przed nią bieda społeczna, ucisk i nędza, po niej — wolność i samoistność ludów, gmin i poszczególnych jednostek.

Takie są barwy, w których od wieków przedstawiają historyczny obraz narodu niemieckiego przed t. zw. Reformacyą. Ale rozumny i rzeczy świadomy katolik jest przekonany, że to są barwy zwodnicze i kłamliwe, a w tem przekonaniu umacniają go niektórzy sumienni i prawdomówni badacze protestanccy, jak Böhmer np., Leo, K. Ad. Menzel i in. Ze strony katolickiej, odnośnie do wieku bezpośrednio poprzedzającego reformacyę i najbardziej spotwarzanego, sąd znpełnie odmienny a na źródłach oparty wydają tacy historycy, jak Möhler [2]), Gröne [3]), a w czasach najnowszych Janssen w swej wielkiej historyi narodu niemieckiego i Knöpfler [4]). Szczególniej wielką przysługę w wyświetleniu odnośnej prawdy historycznej oddał ludzkości historyk Janssen, który w pierwszym tomie swego pomnikowego dzieła wykazuje pocieszające rezultaty w dziedzinie życia religijno-moralnego, w zakresie nauki i sztuki,

---

[1]) Tischred. Leipzig. Ausg. str. 322.
[2]) Gesch. Schrift. II B. 1—33 str.
[3]) Tübing. Quartalschrift 1864, str. 1—33.
[4]) Rohrbachers Universalgeschichte d. Kath. Kirche. 23 B. w tłóm. niem. Münster 1883.

w zakresie szkolnictwa ludowego a zwłaszcza gospodarstwa narodowego, — rezultaty, oparte na niezaprzeczonych dowodach, wobec których nawet nieliczni literaccy przeciwnicy Janssena przyznają, że ten historyk przeciwstawieniem tych danych dotychczasowym protestanckim opisom owego przedreformacyjnego okresu czasu prawdzie historycznej wyświadczył przysługę nigdy nie zapomnianą. W jesieni r. 1883 *liberalny* dziennik „Strassburger Post“ tak pisał o pierwszym tomie Historyi Janssena: „Janssenowi nie wystarczają oklepane pojęcia, jakie sobie dotychczas wytwarzano na obydwóch wyznaniowych półkulach o owym bardzo omówionym okresie czasu... Wszędzie w tej książe czuć, że autor jej dąży tylko do tego, aby wykryć prawdę i dać dokładniejszy obraz czasu od początków średniowiecza, aniżeli to dotychczas uczyniono. Że zaś istotnie taki nam daje obraz... jużeśmy w krytyce niniejszej wykazali. Zwłaszcza daje nam autor nieoszacowane mnóstwo charakterystycznego i starannie oczyszczonego materyału odnośnie do stanu oświaty, literatury i gospodarstwa narodowego owej epoki czasu, a bezstronnym badaniom otwiera obfite źródło historycznej prawdy i jasności.“ — Berlińskie czasopismo „Literar. Merkur“ *(3 Jahrg. n. 4)* taki znów sąd o tem wydaje: „Janssen daje nam obraz owych dni minionych, w którym niczego nie brak z przedmiotowości i dyplomatycznej wierności.“ — Wreszcie, w berlińskich „Jahresberichten der Geschichtswissenschaft“ (1880, str. 606) powiedziano: „Zanim przystępuje (Janssen) do dziejów Maksymiliana I, przedstawia obraz życia Niemiec w okresie przejściowym od Średniowiecza do czasów nowych — obraz najzupełniejszy i najwierniejszy, jaki narysowano kiedykolwiek dotychczas.“ A ten właśnie Janssen niezbitymi dowodami historycznymi i nieubłaganą logiką rozumowania w puch rozbija wszystkie zarzuty o nadużyciach kościelnych w okresie przedreformacyjnym.

Niezliczone deklamacye na temat nadużyć kościelnych, jak również jaskrawe rzekomo historyczne obrazy o „grubej ciemnocie,“ „bezdennem zepsuciu“ i „najzgubniejszym wpływie“ Kościoła katolickiego, były i są potrzebne protestantom dla tem lepszego uwydatnienia t. zw. „owoców i dobrodziejstw“ ich reformacyi. Tymczasem rzekomym nadużyciom kościelnym protestanci ze swej strony nic przeciwstawić nie mogą. I owszem, wszystko co zdziałała „reformacya“ było i nadużyciem i rewolucyą, a jak świadczy sam Luter i jego zwolennicy, o żadnych „owocach i dobrodziejstwach“ reformacyi mowy być nie może. Na dowód przytoczymy szereg faktów, wyjętych z odnośnych dzieł Döllingera, Riffela, Janssena, K. A. Menzela, i in., których ilość nieskończenie zwiększyć-byśmy mogli. Dodamy przytem niektóre inne mniej powszechnie znane świadectwa, ze wskazaniem źródła, z któregośmy je zaczerpnęli.

Luter chce (między innemi rzeczami) „odzyskać piękno życia rodzinnego,“ ten sam Luter, który nie tylko wyszydzał Bogu poświęcone dziewictwo, ale który chrześcijańskiemu życiu rodzinnemu odmawiał nawet cechy sakramentalnej, mówiąc, że małżeństwo „jest tak samo na zewnątrz rzeczą cielesną, jak każde inne światowe rzemiosło.“ Dobrze jest przytem przypomnieć sobie, jak „reformator“ ten

częstokroć się wyrażał o małżonkach, dziewicach, Aswerusie, Vasti i Esterze [1]). Jakie zaś „owoce“ wydawała już wówczas tego rodzaju nauka Lutra, przekonać się można z listu, pisanego doń przez Herzoga Jerzego Saskiego „w Niedzielę *Invocavit* 1526 r.“ W liście tym taki znajdujemy obrazek moralności „reformowanej“: „Kiedyż więcej zdarzyło się *świętokradztw*, jeźli nie od chwili wystąpienia twej Ewangelii? Kiedy zaszło więcej *buntów przeciwko władzy*, jeśli nie od twej Ewangelii? Kiedy się zdarzyło więcej *łupieztw ubogich domów bożych*? Kiedy spełniono więcej *złodziejstw* i *rozbojów*? Kiedy było więcej *zbiegłych mnichów i mniszek* w Wittemberdze, jeśli nie teraz? Kiedy mężom zabierano żony i inne natomiast dawano, jak się to *teraz* dzieje w twej Ewangelii? Kiedyż więcej zdarzyło się potargania węzłów małżeńskich, jeśli nie od czasu, kiedyś napisał: „gdzie żona... wtedy może ona pójść do innego..., tak samo niech czyni i mąż nawzajem“? Tego dokonała twoja Ewangelia, którąś ty rzekomo z pod ławy wyciągnął“ [2]).

Że książę Jerzy Saski miał słuszność to mówić, stwierdza sam Luter na niezliczonych miejscach swych pism i listów: „Im dłużej się przepowiada Ewangelia (to znaczy nauka jego o usprawiedliwieniu), tem głębiej toną ludzie w chciwości, wyniosłości i przepychu.“ — „Siłą tej nauki świat im dłużej tem gorzej będzie.“ „Nasi Ewangelicy siedmkroć są teraz gorsi, niż przedtem bywali. Od czasu bowiem, jak przepowiada się ta Ewangelia, kradniemy, kłamiemy, oszukujemy, żremy i pijemy, i wszelkiego rodzaju zbrodnie popełniamy. Skoro jeden dyabeł przez nas wypędzony został, na jego miejsce siedmiu innych gorszych w nas wstąpiło, jak to widać po książętach, panach, szlachcie, mieszczanach i chłopstwie, jak oni teraz postępują bez żadnego wstydu, bez żadnego względu na Boga i Jego groźby.“ — „Nikt się Boga nie boi, wszystko swawolne — czeladź, chłopstwo, rzemieślnicy, czynią co się im podoba. Nikt kary nie wymierza, każdy żyje podług swej woli, plugawi i oszukuje drugiego.“

Czyżby zaś to miało być odzyskaniem piękna życia rodzinnego, ponownie zdobytą moralnością ludu?

W dwadzieścia lat po śmierci Lutra wydał Aurifaber t. zw. *Tischreden* swego mistrza, i w przedmowie daje następujący obraz smutnego stanu protestantyzmu: „Gdyby-śmy, my Niemcy, powiada, nie byli tak ślepi jak kreci, powinnibyśmy uznać to niewypowiedziane dobrodziejstwo boże, i owszem, gdyby-śmy mieli cienką delikatną skórkę na naszem sercu, i gdyby nam na nie dyabeł nie naciągnął skóry niedźwiedziej oraz nędznej dzikiej skóry świńskiej, której nie tylko przebić ale nawet ukłóć nie można, to-byśmy chętnie rozważali to dziwne wyswobodzenie, gdyż jakby od ciemności egipskich uwolnieniśmy zostali z pod papieztwa. Tymczasem zaś dyabeł wrogim się okazuje tym skarbom boskiego słowa. Pobożni przeto predykanci powinni nad niem czuwać i od przekręcania go bronić. Ale wy jesteście psy nieme, które nie szczekały; inni znów tak samo walczyli przeciw słowu bożemu jak dawni nauczyciele, których uważają za wichrzycieli, za niespokojne, uparte głowy, rozsiewali

[1]) Ob. to w Jenaer'a wydaniu dzieł Lutra. t. II. str. 152, 147—148.
[2]) Walch. Luthers Werke, t. XIX, str. 616,

niepotrzebne spory, obsypywali obelgami i bluźnili temu słowu, dla tego stali się każdemu nienawistni i bardzo prześladowani. Zaczęły również uniwersytety i szkoły na Ewangelię napadać, i na boskiego słowa naukę żadnej nie zwracać uwagi. Przyszli też politycy, juryści i dworacy i chcą Kościołem rządzić, a rzeczy wiary tak samo jak rzeczy tego świata układać, tak iż obecnie oczami naszemi patrzymy na przekręcanie i upadek nauki Lutra, oraz na burzenie dobrze urządzonego Kościoła w Niemczech; przepowiedział to Luter za życia.“ Przytoczywszy zaś niektóre z tych przepowiedni Lutra, Aurifaber mówi dalej: „I w tem był on prorokiem; gdyż nauka jego jest teraz wzgardzona, i taki nastąpił nią przesyt i znudzenie na ziemi niemieckiej, że prawie niechętnie imię jego się słyszy i świadectwa ksiąg jego się lekceważy. I przyszło już niestety do tego, że trzebaby jasne szkła nałożyć i daleko widzieć, by naukę Lutra, Wyznanie Augsburskie i Apologię, item Artykuły Szmalkhaldzkie we wszystkich ziemiach niemieckich w całej czystości i nieskażoności spostrzedz.“ Im dalej zaś w czasie od źródła swego odsuwało się luterstwo, tem głośniej słychać było skargi i narzekania na małe przejmowanie się „Ewangelią.“ „W początkach, powiada protestant Milichias, „gdy się uwalniano od brzemienia antychrysta, gdy burzono klasztory i dobra kościelne, przyjemna i miła była Ewangelia; ale skoro tylko ukończono obdzieranie Kościołów, znudzono się już Ewangelią“ [1]).

Ponure też bardzo są własne narzekania Lutra na stan wychowania młodzieży w owych czasach, kiedy jeszcze wszędzie wielbiono imię i naukę Lutra: „Kiedym jeszcze był młody (t. zn. za czasów papieztwa w Niemczech), przypominam sobie, że większość ludzi nawet bogatych piła wodę.... Teraz zaś przyzwyczajają nawet dzieci do wina, do mocnych win zagranicznych, a nawet do win dystylowanych i przepalanych, które nawet na czczo pijają.“— „Nawet między młodzieżą zakradł się bez żadnego wstydu (występek pijaństwa), który od starszych przejęła i tak się zaraz w swym pierwszym rozkwicie sromotnie, swawolnie i niepowściągliwie zepsuła, jak zboże gradem i ulewą stargane.“—„Dyabli nadali, że teraz ten młody świat jest taki pusty, dziki i nieokiełznany, że z niego nędzne dyabelskie syny wyrosną.“ — „Powszechne dziś jest niestety utyskiwanie na nieposłuszeństwo i pychę młodego pokolenia, i to ogólnie we wszystkich stanach.“—„Nic nie wiedzą, co to jest słowo boże, chrzest, komunia św., wałęsają się w głupocie swojej, są dzicy i nieokrzesani, rosną w swawoli i grzechu.“— Wychowanie dzieci „jest tak złe, że pożal się Boże; żadnej uczciwości ani karności; rodzice zostawiają dzieciom wszelką swobodę, żadnej obawy w nie tchnąć nie umieją; matki nie doglądają swych córek, na wszystko im pozwalają, nie karzą ich, nie uczą ich żyć nie już moralnie ale nawet uczciwie.“

Dalsze dane o „protestanckich obyczajach, wytworzonych przez „czystą Ewangelię,“ podają sprawozdania z wizyt, dokonywanych w Saksonii w latach 1527—1528 i 1533—1534. Doskonałem, źródłowem świadectwem o „owocach i dobrodziejstwach“ luterskiej reformacyi, mającej rzekomo usunąć nadużycia kościelne, są ustawi-

[1]) *Prw. czasop.* Histor.-pol.-Blätter. t. XIII, str. 673.

czne skargi wizytatorów na „lżenie słowa Bożego," na „przyrost bezbożności", na „nieokrzesanie, rozpustę i niemoralne życie członków gmin protestanckich", na „smutny upadek życia małżeńskiego", i t. p. rzeczy, które obrońca Lutra, Kurfirst Saski, nazywa „rozpaczliwym stanem" rzeczy.

Ale cóż się działo w Wittemberdze, owej metropolii ówczesnej protestantyzmu? Możnaby przypuszczać, że tu, gdzie działał sam „twórca moralności protestanckiej", w szczególny jakiś sposób uwidoczniły się i dojrzały owoce i dobrodziejstwa reformacyi. Dosyć wprawdzie i aż nadto było owoców, ale jakich? Otóż w r. 1545, a zatem kiedy już oddawna źródło „czystego słowa" zraszało widnokrąg Wittembergi, a słońce nowej Ewangelii od trzydziestu już lat blizko zsyłało swe ciepłe, ożywcze i jasne promienie na „gminę świętych", pisał Luter o Wittemberdze do swojej Kasi, że „chciałby już nigdy nie wracać do tej Sodomy i Gomory", że wolałby raczej pójść o żebraczym kiju i dziadowski chleb spożywać, aniżeli swe ostatnie dni nędzne „niegodziwemi istotami w Wittemberdze dręczyć i zanieczyszczać." Nadto sam Luter powiada, że Nowochrzczeńcy główny swój argument przeciw nauce luterskiej biorą z niemoralności Wittemberczyków.

Następnie, wychwalano Lutra jako szczególnego dobroczyńcę i krzewiciela szkół, zwłaszcza ludowych. Ale niestety, i te „owoce" reformacyi rozwijają działalność wręcz przeciwną tej, w jaką nam zwolennicy Lutra wierzyć każą. Narzekania Lutra na upadek oświaty ludowej i szkół wogólności jest tak różnorodne i niedwuznaczne, że najuczeńsza nawet egzegeza nie byłaby zdolna coś przeciwnego z nich wywnioskować. Wszędy dziś po ziemiach niemieckich, skarży się Luter, po zniesieniu klasztorów i instytucyi kościelnych, spokojnie rozpadają się szkoły; nikt już dziś nie chce dzieci uczyć i do nauki zaprawiać. „Codziennie dzieci się rodzą u nas i wzrastają, a niemasz nikogo, ktoby się zajął tem biednem młodem pokoleniem i kierował niem; dozwalamy rzeczom iść dalej tą drogą, jaką idą."

Charakterystyczne jest także dla owego „niegdyś a teraz" następujące wyznanie Lutra: „Dawniej, gdy jeszcze służono dyabłu i krew Chrystusową haniebnie zbezczeszczano, wtedy wszystkie mieszki z pieniędzmi stały otworem, i miary żadnej nie było ofiarom na kościoły, szkoły i wszelkie obrzydliwości... ...Teraz zaś kiedy prawdziwe szkoły i prawdziwe kościoły trzeba stawiać, a nawet nie stawiać, tylko w budynkach utrzymywać... to wszystkie mieszki żelaznymi łańcuchami są pozamykane, tak iż nikt ofiar dawać nie może."

Do tego wymownego wyznania dodajemy pewien ustęp z urzędowego sprawozdania protestanckich wizytatorów okręgu Wittemberskiego w latach 1533—1534: „W zastanawiający też sposób ubyło szkół miejskich, które mieszczańskim i włościańskim dzieciom dostarczały prócz nauki materyalnej opieki." — Kronika miasta Hof powiada: „Około r. 1525 zaczęły szkoły upadać, tak iż nikt dzieci swych nie chciał do szkoły posyłać i uczyć kazać, gdyż z pism Lutra dowiedzieli się ludzie, że klechy i uczeni lud nędznie zwodzili."

I obecnie też nie lepiej się dzieje w ludowych szkołach protestanckich, noszących nazwę i stojących pod „dobroczynnym wpły-

wem“ „wielkiego Reformatora.“ Protestant Oehninger w książce swej *Die Principien des Protestantismus* skarży się na odchrystyanizowane szkoły w protestanckich dzielnicach Niemiec i powiada: Biblia nie weszła w ciało i krew naszego ludu. Poznaje on ją tylko bardzo niewiele, a niedojrzała młodzież czyta ją tylko dorywczo. Wobec destrukcyjnych czynników czasu lud nasz stoi bezbronny, płytkie zaś wykształcenie szkolne, nędzne piśmienictwo dziennikarskie i powieściowe podsycają tylko powierzchowność charakterów, lenistwo myśli, lekkomyślność, łatwowierność, zmysłowość. Serce zubożało, sumienie przepadło i t. d. Wobec tego zepsucia Kościół przestał być już siłą leczniczą!“

Luter ma być też podobno przyjacielem, obrońcą i zwolennikiem niemieckich uniwersytetów. Ale czyż-to nie Luter nazywał uniwersytety jaskiniami morderców, świątyniami Molocha, synagogami zepsucia i lupanariami Antychrysta? Wszak nawet z kazalnicy głosił w 1521, że „szkoły wyższe zasługiwały na to, aby je wszystkie na proch zmiażdżyć; od początku świata nic piekielniejszego i dyabelniejszego na świat nie przyszło i nie przyjdzie! „Fakt-to historyczny i najpewniejszy, że początek powodzenia Lutra był początkiem upadku wszystkich uniwersytetów niemieckich. Naprzód zachwiały się uniwersytety, znajdujące się bliżej „nowej Ewangelii,“ Erfurcki i Wittemberski. Sam nawet Melanchton w poufnych listach o teologach Wittemberskich, a w ich liczbie o Lutrze, powiedział, że oni poniosą odpowiedzialność za wzgardzenie nauką. W Erfurcie od Maja r. 1520 do 1521 było jeszcze immatrykułowanych studentów 311, w następnym zaś roku liczba ta spadła do 120, a w latach następnych do 72 i 34.

Lipsk posiadał od 1508 — 1520 r. przecięciowo 6485 immatrykułowanych studentów rocznie, w następnych zaś 14 latach szerzenia się nauki Wittemberskiej już tylko 1935 studentów. Uniwersytet w Rostocku, który jeszcze w r. 1512 miał 186 studentów, w r. 1525 miał ich tylko czterech, a w następnem roku — *żadnego!* Podobnież przytrafiło się uniwersytetom południowo-niemieckim: Heidelberga miała w 1525 r. więcej nauczyceli niż uczniów. W Bazylei r. 1526 zapisało się na uniwersytet tylko pięciu studentów. Wiedeń, który miewał zwykle do 7000 studentów, później gdy reformacya coraz dalej rozszerzała swą „dobroczynną działalność,“ liczył studentów ledwie jakiś tuzin. Taki-to był ów okrzyczany „kwitnący stan nauk w dobie reformacyi.“

Jeśli zdarzy się komu zasłyszeć ze strony protestanckiej lub ze strony naszych liberałów, że „nauka niemiecka“ (ze względu na zasadę „swobodnego badania“) „wszystko zawdzięcza Lutrowi,“ to radzimy mu zwrócić uwagę na list uwielbianego przez lutrów Erazma Rotterdamskiego [1]), w którym to liście jest następujący ustęp o „naukowości“ Lutra: „Czyż nie nazywa Luter całej filozofii Arystotelesa dyabelską? Czyż nie pisze on: że przeklęta jest wszelka uczoność *(disciplinam)*, zarówno praktyczna, jak spekulatywna. I czyż Pharellus (Luter) tu i owdzie publicznie z ambon nie głosi, że wszelka wiedza ludzka *(disciplinae)* była wynalazkiem dyabelskim?“ W innem znów miejscu [2]) pisze tenże Erazm: „Dlatego też

[1]) Epistol. ad Fratres Germ. infer. p. 4. a.
[2]) Epist. select. wyd. Freitagiusa, str. 34.

tam, gdzie panuje luterstwo, wiedza znajduje się w upadku. Dwóch tylko poszukuje się rzeczy: dochodów i kobiet *(censum et uxorem)*“: To też nie Lutrowi-to ani luterstwu, lecz samym tylko książętom zawdzięczać należy utrzymywanie wiedzy i szkół wyższych na obszarach protestanckich.

Takie same „dobrodziejstwa i owoce,“ jak w dziedzinie moralności, wychowania i nauki, wydała reformacya w zakresie politycznego i społecznego życia narodów protestanckich [1]). Döllinger w książce swej *Kirche und Kirchen* (str. 93—155) *źródłowo* wykazuje przeciw wywodom Stahl'a zgubny wpływ protestantyzmu na swobody obywatelskie w państwach Skandynawskich, w Niemczech, w Niderlandach, w Szkocyi i w Anglii. Protestancki zaś historyk Leo powiada: „Jedność narodowa rozpadła się naprzód w Reformacyi duchowo, a przez to w wojnie Trzydziestoletniej zewnętrznie dokonał się moralny rozłam narodu niemieckiego.“ Inny znów protestat Böhmer nazywa Reformacyę otwarcie najgłębszem źródłem wszystkich nieszczęść narodu niemieckiego. Ten sam Böhmer pisał w r. 1824: „Począwszy od Reformacyi, naród niemiecki stał się *chorym* wewnętrznie, a życiowe jego siły podzieliły się odtąd na dwie walczące ze sobą części“ [2]). „Od chwili rozdziału Kościoła, powiada on w jakimś liście z r. 1846, datują się wszystkie nasze nieszczęścia. Jakaż-to rzecz pożałowania godna, że naród, w sercu Europy żyjący, przez walkę z Kościołem odstąpił od pozytywnego swego zadania, a w rozwoju sił swoich złamany, niszczącym kwasem namiętności wewnątrz trawiony, przyszedł do tak chorobliwego stanu, że raz wpadał w febryczną jakąś gorączkę, drugi raz gnił w gnuśności i ospalstwie.“ (T. 2. str. 461). „Wszystko, co wre we wnętrzu naszego narodu i co niebawem ujawni się w rewolucyjnych wybuchach, nasza niemoc polityczna, (Böhmer pisał te słowa w r. 1846) i nasze zabagnienie, ba nawet wszystkie prawie walki nasze w ostatnich stuleciach, tak samo jak dzisiejsze, mają właściwe źródło w rozłamie kościelnym, który nas rozsadza.“

Sam nawet z pewnością niepodejrzany pruski historyk Droysen w swej *Geschichte der preussischen Politik* widzi się zmuszonym do godnego uwagi wyznania, że „przez rewolucyę kościelną jakby za jednem cięciem wszystko zostało rozwiązane i w wątpliwość podane, naprzód w myśli ludzkiej, a następnie gwałtownem tempem we wszystkich warunkach życia, we wszelakiej karności i porządku.“ Z tej „Rewolucyi w najokropniejszej postaci“ powstały „przerażający nieład i zamieszanie.“ „Pisma Reformatorów przepełnione są najboleśniejszemi narzekaniami na wzrastającą złość, lichwę, niemoralność i wszelkiego rodzaju grzechy.“ Zamknijmy wreszcie ten smutny obraz dobrodziejstw „Reformacyi,“ mającej jakoby uszczęśliwić narody, zwalniając je od Kościoła i od jego nadużyć, bardzo wymownem wyznaniem jednego z południowo-niemieckich protestantów [3]), który w gorzkiem zniechęceniu tak strzeszcza rzekome „zdobycze Refor-

[1]) *Arw.* doskonałe pismo W. Hohoff'a: Protestantismus und Socialismus. Wyd. 2. Paderborn. 1882, jakoteż: Die Revolution seit dem XVI Jahrhundert im Lichte der neuesten Forschung. Freibg. 1877, str. 44 nst. 95 nst. 153 nst. 179 nst.

[2]) Janssen. Böhmer's Leben. T. I. str. 131.

[3]) Die Berechtigung der Reformation. Frankf. a. M. 1883. str. 39

macyi": „Gdzież więc są owe zdobycze Reformacyi? *Wszędzie pogorszenie, a nie polepszenie;* zmarnowanie, a nie wzbogacenie; rozprzężenie, a nie powiązanie; otrętwienie, a nie wzmocnienie."

Z tego rodzaju wyznań uczonych protestanckich łatwo każdemu ocenić, czy „Reformacya" osiągnęła cel, do jakiego powołaną się być głosi, i czy zarzuty, stawiane przez nią Kościołowi katolickiemu, na nią samą raczej spaść nie powinny.

(Ob. *Geschichtslügen*, §§ 36, 37, 41. Paderborn. 1889.

X. W. S.

O. RICCI i zniesienie zakonu Jezuitów. — O. Ricci był ostatnim generalnym przełożonym zakonu Jezuitów przed zniesieniem ich za Klemensa XIV. Człowiek ten, tak samo jak jego zakon, jest przedmiotem licznych nieprzychylnych sądów w kołach liberalnych i rzeczy nieświadomych. Dla obrony prawdy, pozwolimy sobie przedmiotowo przedstawić fakt zniesienia zakonu Jezuitów, i wykazać, że bynajmniej nie rzekome niebezpieczeństwo tego zakonu dla Europy, jak głoszą przeciwnicy Kościoła, było przyczyną kassaty Towarzystwa Jezusowego.

Trzeba tedy przedewszystkiem zauważyć, że jak powiada protestancki pisarz Fischer, na zniesienie Jezuitów wpływały czynniki, które w Kościele katolickim upatrywały swego naturalnego wroga. Przedewszystkiem był to „silnie rozbudzony duch nowoczesny, który się czuł krępowanym przez dawny, na łączności państwa z Kościołem oparty, porządek społeczny, a który w zakonie jezuitów upatrywał najsilniejszą tego porządku społecznego podporę;" następnie, była to „coraz dotkliwiej czuć się dająca konieczność gruntownych reform..., które jednak znajdowały w Kościele katolickim, a szczególnie w jezuitach upartego i niebezpiecznego przeciwnika; wreszcie dążenie ministrów w państwach Burbońskich do nieograniczonego panowania w swych terytoryach..."—Słowem głównemi przyczynami zniesienia jezuitów były, zdaniem Hubera, wroga chrystyanizmowi oświata i krańcowy absolutyzm Burbonów.

Bliżej określa przedstawicieli tych „świeckich panujących" protestancki pisarz Fischer: „Przypuściwszy nawet, że owi przeciw zakonowi występujący mężowie stanu byli zwierciadłami mądrości i cnoty, a o dobro swych państw gorąco się troszczyli, to jeszcze i w tym razie antypatya ich przeciw Zakonowi musi zasłużoną ściągnąć na się niechęć." Temu wszakże przypuszczeniu o cnotliwości rzeczonych mężów stanu sprzeciwia się historya, która wszystkich bez wyjątku prawie owych państwowych ministrów burbońskich przedstawia jako w najwyższym stopniu przebiegłych intrygantów, którym daleko bardziej leżało na sercu osiągnięcie jednostronnych politycznych celów, aniżeli powszechne dobro państwa" [1]).

Inny znów protestant, pruski dyplomata, współczesny okresowi illuminatów, Schoell, w ten sposób nazywa rzecz po imieniu: „Około połowy XVIII w. rewolucyoniści, dążący do wywrócenia monarchii, chcieli przedewszystkiem obalić potęgę Kościoła, wiedzieli bowiem,

[1]) *Fischer.* Aburtheilung d. Jesuitensache aus dem Gesichtspunkte der historischen Kritik. Leipzig, 1853, str. 89.

że oddawna sprawy Kościoła ściśle były złączone z władzą monarchiczną... Atoli, aby złamać władzę Kościoła, trzeba ją było naprzód odosobnić przez odjęcie jej podpory, jaką znajdowała w owej świętej falandze, poświęconej obronie Stolicy papiezkiej, t. j. jezuitów. W tem spoczywa prawdziwa przyczyna nienawiści, z jaką prześladowano to Stowarzyszenie... Nienawiść i prześladowanie Zakonu, oddanego katolickiej wierze i tronowi, stanowiły wówczas dostateczny tytuł do miana filozofa“ [1]).

Johan von Müller, również współczesny kassacie Zakonu jezuitów, między innemi rzeczami powiada: „Okazywało się niezwykłe jakieś ożywienie, jak gdyby jakieś niebezpieczeństwo groziło władzy książęcej ze strony duchowieństwa; wszędzie władza świecka ściągała wiadomości o pobudowanych klasztorach; wiele z nich zostało zniesionych; wszędzie rozluźniał się węzeł uległości względem generała Zakonu i względem papieża... Z pośród wszystkich projektów reformy najbardziej podobał się projekt konfiskaty dóbr duchownych... Klemens bez zasięgnięcia zgody kardynałów wydał bullę kassacyjną... Odtąd panujący pozyskali większą władzę nad duchowieństwem, lecz... rozsądni ludzie zauważyli niebawem, że przez to upadło wspólne przedmurze wszelkiej powagi“ [2]).

Zgodnie z Müllerem powiada jeden z najznakomitszych historyków nowożytnych, Reumont [3]), który czasy Klemensa XIV wziął za przedmiot szczególnych studyów: „Dwudziestopięcioletni okres czasu, jaki upłynął od zniesienia Towarzystwa Jezusowego, udowodnił aż nadto, jakiego to rodzaju były dążności, które nietylko zwalczały rzekomo najgorsze rzeczy w jednym zakonie i ścigały to, co często bezpodstawnie nazywano fanatyzmem, ale nadto które zmierzały do zburzenia zasad zarówno religijnych jak monarchicznych.“

Nawet Ranke, który skądinąd zniesienie jezuitów przedstawia niedokładnie i z historyczną prawdą niezgodnie, pisze następujące zdania: „W stosunkach wielkoświatowych państwa niekatolickie posiadały niezaprzeczoną przewagę, katolickie zaś państwa starały się raczej do nich przystosować, aniżeli je ku sobie pociągnąć. W tem właśnie, powiem, leży przedniejszy, najgłębszy powód zniesienia zakonu. Była to instytucya wojenna nieodpowiadająca już czasom pokoju (?)... Najbliższy skutek miało to jednak dla krajów katolickich. Jezuici byli napastowani, obaleni przeważnie dla tego, że bronili najściślejszego pojęcia o zwierzchnictwie Stolicy Rzymskiej... Usiłowania opozycyi osiągnęły niewątpliwe zwycięstwo.... Skoro wzięto zewnętrzne okopy, tem żywiej zacząć się musiał szturm na wnętrze twierdzy. Z dnia na dzień wzrastało ożywienie, a zdrada umysłów coraz szersze zakreślała kręgi“ [4]). O kilka stronnic niżej dodaje tenże historyk: „Duch opozycyi, który występował z wnętrza katolicyzmu, będącego w niezgodzie z samym sobą, utrwalał się coraz bardziej. Krok za krokiem postępował naprzód; wśród burzy roku 1789 doszedł do posiadania władzy, — władzy, która się uwa-

---

[1]) *Schoell.* Cours d'Histoire des Etats européens. vol. 44. p. 71 ss.
[2]) Joh. v. Müller. Sämmtl. Werke. Stuttgart. 1831. VI. 199—201.
[3]) *Ganganelli.* Seine Briefe u. seine Zeit. Berlin, 1847, str. 73.
[4]) *Ranke.* Die Röm. Päpste. III, 205, nst.

żała za powołaną do całkowitego zburzenia starego, a do wzniesienia nowego świata“ [1]).

Stawiliśmy tedy przed oczy naszego czytelnika rezultaty badań poważnych nie-katolickich historyków, świadczących, że przy zniesieniu zakonu jezuitów, jako przedmurza wszelkiej powagi i władzy, pracowały też same wrogie chrystyanizmowi i Kościołowi czynniki, które w czasie rewolucyi srożyły się przeciw tronowi i ołtarzowi. Podobnie też jako pewny rezultat poszukiwań historycznych daje się udowodnić, że papież Klemens XIV po długiem ledwie ociąganiu się i tylko zmuszony moralnie zgodził się na zniesienie zakonu jezuitów drogą administracyjnego rozporządzenia.

Między innymi pisze Joh. v. Müller: „Często wystawiano wyższość umysłu Klemensa XIV, atoli w rzeczywistości uległ on tylko przemożnej sile okoliczności; inaczej trudno pomyśleć nawet, aby zechciał się dobrowolnie wyrzec wypróbowanej podpory swego panowania...“ [2]). Henryk Leo, jakkolwiek protestant, chce nawet papieżowi robić zarzut z jego zbytecznej uległości: „Klemens XIV, który nigdzie i nigdy nie powinien był dozwolić wymódz na sobie zniesienia zakonu duchownego, uległ wreszcie pogróżkom dworów burbońskich i Portugalii i dnia 23 lipca 1773 r. przez breve zniósł zakon jezuitów“ [3]).

Również stanowczo wyraża się protestancki radca konsystorski w Prusach, Karol Adolf Menzel: „Papieżowi pomiędzy najistotniejszymi warunkami postawiono zniesienie jezuitów. Trzy lata opierał się Klemens, zanim przystał na to. Czuł on cały ciężar odpowiedzialności, jaki ściągał na siebie, gdyby Towarzystwo, które Kościołowi tak wielkie wyświadczyło usługi, wydał na łup wrogich Kościołowi dyplomatów... Teraz ustępował Klemens powoli naleganiom dworów“ [4]). Reumont kończy swoje studyum o Klemensie XIV następującemi słowy: „Lorenzo Ganganelli był tylko narzędziem dokonania tego, co nie od niego wyszło, czego on raczej zewnętrzną aniżeli wewnętrzną konieczność uznawał, a czego jednak odwrócić nie był w możności“ [5]).

Przedwstępne kroki przymusu, jaki wywierano na Klemensa XIV, w ten sposób maluje Ranke: „Odtąd rozwijać się zaczęło nieprzyjazne usposobienie dworów burbońskich. Bezpośrednio od prześladowania jezuitów przeszły one do napaści na Stolicę Rzymską... Męztwo Klemensa XIII było złamane. W początkach 1769 r. ukazywali się jeden po drugim posłowie dworów burbońskich z żądaniem ostatecznego zniesienia całego zakonu... Zanadto groźne było stanowisko dworów, naleganie było zanadto silne, żeby te dwory nie chciały na mającem nastąpić konklawe przeprowadzić wyboru pożądanego dla siebie człowieka na godność papiezką... Wybór Ganganelli'ego został przeważnie przez Burbonów przeprowadzony...“ [6]).

---

[1]) *Ranke.* loc. cit. str. 210.
[2]) Sämmtliche Wärke, VI, 201.
[3]) *Leo.* Universalgeschichte, Halle 1842. IV², 454.
[4]) *K. A. Menzel.* Neuere Geschichte d. Deutschen. Breslau, 1885.
[5]) *Reumont.* Ganganelli, str. 74.
[6]) *Renke.* Gesch. d. Päpste, III. 201—203.

Podobnież wszystkie w ostatnich czasach ogłoszone a do Klemensa XIV i do jego czasów się odnoszące akta i dokumenta, jak np. francuskie i hiszpańskie, ogłoszone przez St. Priest'a [1]) i Theiner'a [2]), austryackie, ogłoszone przez Arneth'a [3]), portugalskie, ogłoszone przez Biker'a [4]) i Gomes'a [5]), i t. d. podają *niezaprzeczone fakta*, że Klemens XIV zdecydował się na zniesienie jezuitów dopiero po niewypowiedzianych męczarniach i nieprzerwanych groźbach ze strony dworów burbońskich i Portugalii, gdy już wszystkie środki pojednania rozbiły się o upór wrogich dyplomatów.

Już za Klemensa XIII usiłowano groźbami, przekupstwami i wszelkiego rodzaju gwałtami wymódz na papieżu zniesienie jezuitów. W połowie 1767 r. stanęła pomiędzy burbońskimi dworami a Portugalią umowa z wyraźnym celem zmuszenia papieża do zniesienia zakonu [6]). Widać z listu Choiseul'a do francuskiego posła w Rzymie, markiza d'Aubeterre (1 Czerwca 1767), że papiezki maggiordomo miał otrzymać po 100,000 talarów od Francyi i Hiszpaiii, gdyby się okazał przychylnym żądaniom Hiszpanii zniesienia zakonu jezuitów [7]). Dnia 8 Lipca 1767 r. zawiadamia poseł d'Aubeterre swego szefa: Co do zniesienia jezuitów żadnego się nie doczekamy rezultatu, jeśli go na papieżu nie wymożemy. „Wskutek ociągania się papieża, okazuje się dla króla konieczność zajęcia hrabstwa Venaissin" [8]), aby „mieć w ręku jakiś zastaw, zwrot którego możnaby uczynić zależnym od całkowitego zniesienia Towarzystwa Jezusowego" [9]). Dnia 11 Czerwca 1768 r. zajęła Francya papiezkie miasto Avignon i hrabstwo Venaissin, a Neapol zagarnął hrabstwa Beneventu i Pontecorvo. Markiz d'Aubeterre dnia 30 Września zażądał od Choiseul'a przysłania 20 francuskich batalionów, aby

---

[1]) *Saint-Priest.* Histoire de la chute des Jesuites. Bruxelles, 1845, str. 70 nst.

[2]) *Theiner.* Gesch. d. Pontifikats Clemens' XIV. Leipzig. 1853, I, 366: dokumenta do Hiszpanii się odnoszące, I, 380 nst. II, 217 nst.

[3]) *Arneth.* Maria-Teresia, IX, 35 nst. 91 nst.

[4]) Colleçâo dos Negocios de Roma ne reinado del Rey dom Jose I. Lisboa, 1874, III, 54 nst. 130 nst. Znajdują się tu prawie wszystkie listy Pombala od Kwietnia 1768 r. do Września 1773 r., pisane do portugalskiego posła w Rzymie, Almady, a domagające się zniesienia jezuitów.

[5]) *Fr. Gomes.* Le Marquis de Pombal. Esquise de sa vie publique. Lisbonne, 1869, str. 217—236 nst. Portugalski deputowany Gomes, który się w pracy swej opiera przeważnie na aktach ministeryów Lizbońskiego i Paryskiego, powiada: „En 1767.... Pombal fit les propositions suivantes á la cour de ce pays (Espagne) et á celle de France: „Les trois cours devaient se réunir pour demander au pape *l'abolition complete* de la Compagie de Jésus et la démission de Torregiani. En cas de refus, les trois cours devaient envoyer une ambassade sollennelle á Sa Saintaite." Archives du ministere des aff, Etr. de France vol. XCVII, f. 244, 249." Jest tu odpowiedź Choisseul'a. Nieustanne groźby względem papieża przedstawia Gomes obszernie na str. 247 nst.

[6]) Prw. listy markiza d'Aubeterre'ego do Choiseul'a u *Carayona:* Documents inedits, XV, 408 nst. — Pod dniem 18 Sierpnia 1767 r., zawiadamia z Lizbony poseł cesarski, Kail: „Das Breve des Papstes zu Gunsten der aus Spanien vertriebenen Jesuiten ist hier sehr übel aufgenommen worden; deshalb haben sich der Madrider und der hiesige Hof vereinigt, um mit Frankreich wegen Vertilgung des gesammten Jesuitenordens und gegen den Cardinal Torregiani gemeinsame Sache zu machen, und wollen auch an den K. K. Hof Vorstellungen richten." Wiedeń Tajne Archiwum państwowe: Portugalia. 1767.

[7]) *Carayon.* XV, 409. Inne usiłowania przekupstwa ob. str, 412, 415.

[8]) *Carayon* Documents inédits XV, 415.

[9]) *Theiner.* Clemens XIV, I, 98.

Rzymowi wszelki dowóz żywności przeciąć, a wtedy lud zgłodniały miałby zmusić papieża do zniesienia jezuitów [1]).

Klemens XIII okazał się niewruszonym. Następcą jego obrany został za wpływem burbońskich ministrrów i Pombala [2]) Kardynał Ganganelli; ten już w Maju 1767 r. jak to pod najściślejszą tajemnicą donosi dnia 27 Maja 1767 r. Choiseul'owi poseł francuski w Rzymie, d'Aubeterre, oświadczył się zupełnie prywatne za zniesieniem jezuitów. Pomimo to jednak potrzeba było wielu lat ustawicznych pogróżek ze strony połączonych absolutystycznych ministrów, by mogli wreszcie przeprowadzić swą wolę [3]). Przed ogłoszeniem kasacyjnego breve zażądał papież, aby mu zwrócono Avignon i Benevent. „Atoli sprzeciwiły się temu żądaniu dwory burbońskie pod pozorem, że zwrot taki musiałby nawet dla samej Kuryi Rzymskiej sprowadzić najgorsze komentarze; miałoby to bowiem pozór, jak gdyby Stolica Święta poświęciła zakon jezuitów swej żądzy odzyskania Avignonu i Beneventu" [4]). Papież zastosował się do tej myśli.

Kościołowi wrogie i rewolucyjne czynniki zmusiły papieża do zniesienia zakonu jezuitów. Już choćby w tym jednym fakcie leży najoczywistszy dowód *przeciw* zarzutowi o niebezpieczeństwie zakonu jezuitów w czasach jego zniesienia. Prawdy tej nie zmieni nawet pismo papiezkie. — Dekret kasacyjny nazywają przeciwnicy Bullą, wówczas gdy jest on tylko *Brevem* [5]). Widocznie pragnął Klemens

---

[1]) *Carayon* XV, 441 nst.

[2]) Conclave-Acten w Wiedeńskiem tajnem archiwum państwowem.

[3]) Z niewydanych dotąd listów poselstw cesarskich i agentów dyplomatycznych możnaby przytoczyć cały szereg świadectw, dowodzących, jak wielki przymus wywierano na Klemensa XIV. Tak np. pisze Brunati z Rzymu d. 28 Listopada 1772 r. „Questi ministri Borbonici e di Portogallo continuano sempre piú a far spargere ogni sorta di scritti, di libelli, di stampe ingiuriosi per diffamare i Gesuiti; *non lasciano respiro al Papa* per la sollecita soppressione della Compagna." (Wiedeńskie tajne archiwum państwowe: Romana. 1772. — Dnia 9 Sierpnia 1769 r. zawiadamia Mercy z Paryża: „Choiseul powiedział tutejszemu nuncyuszowi z powodu udzielonych przez Klemensa XIV (12 Lipca) jezuickim missyonarzom żądanych przez nich odpustów, że papież musi znieść zakon jezuitów w ciągu sześciu tygodni, inaczej bowiem musianoby się uciec do innych środków przymusowych." (Wied. tajne archiwum państwowe. Frankreich. 1769).

[4]) Podług listu posła cesarskiego w Paryżu, hr. Mercy, z dnia 17 Lipca 1773 r., u Arneth'a, Maria-Theresia, IX, 95.

[5]) Oprócz zewnętrznej różnicy w pergaminie i pieczęci, oraz w sposobie pieczętowania oryginału pisma papiezkiego, z każdej kopii dekretu papiezkiego można odrazu poznać, czy dane jakieś pismo papiezkie jest bullą czy tylko brevem. Bulle rozpoczynają się od imienia papieża bez liczby porządkowej, z dodatkiem: *Servus Servorum Dei.* Tak się rozpoczyna bulla, zatwierdzająca Towarzystwo Jezusowe dnia 13 Stycznia 1764 r.: *Clemens Episcopus servus servorum Dei*, jak również bulla przywracająca do życia Towarzystwo Jezusowe, wydana dnia 7 Sierpnia 1814 r.: *Pius Episcopus servus servorum Dei*, podczas gdy, przeciwnie, pismo znoszące jezuitów rozpoczyna się od słów: *Clemens Papa XIV.* Następnie, naturę pisma papiezkiego łatwo orzec z podpisu na niem położonego: bulle podpisuje Prodataryusz, brevia zaś Sekretarz breviów; pierwszy z tych tytułów bywa zawsze dodawany, drugi bywa zazwyczaj pomijany. Dalszą cechą, łatwo rozpoznać się dającą, jest dodatek przy breviach: *Sub annulo Piscatoris*, gdyż te pieczętują się pieczęcią rybaka, podczas gdy bulle noszą zupełnie inną pieczęć (Piotra i Pawła), o czem w osnowie bulli nie bywa żadnej wzmianki. Breve znoszące jezuitów ma dodatek: *Datum Romae... sub annulo Piscatoris*, i podpisane jest nie przez Prodataryusza Kardynała Malvezzi, lecz przez Kardynała Negroni, Sekretarza breviów. Nie ma więc najmniejszej wątpliwości co do natury pisma jako papiezkiego breve.

wydać swe postanowienie z jak można najmniejszą uroczystością. Następnie, zdaniem niektórych, dekret ten ma być nieomylnem orzeczeniem *ex cathedra;* ale zdanie to jest najzupełniej bezpodstawne. Jeśli Kościół w rzeczywistości znosi ten albo ów zakon, zależy to po większej części od czysto praktycznych względów i powodów. Orzeczenie zaś o tych praktycznych powodach jest rzeczą administracyi Kościoła; żadnemu zaś oświeconemu katolikowi nie przyjdzie do głowy bronić nieomylności papiezkiej z powodu papiezkich czy kościelnych środków administracyjnych, a tem bardziej same środki administracyjne nic wspólnego nie mają z zasadami wiary.

Samo nawet Breve kasacyjne zawiera w sobie dowody zewnętrznego przymusu. Treść jego jest w skróceniu następująca: Aczkolwiek zakony wobec dobra Kościoła zajmują pierwszorzędne stanowisko, pomimo to jednak rozmaici papieże podług pewnych zasad ograniczali ich liczbę. Patrząc na te przykłady, staraliśmy się obecnie dobrze poznać początek, rozwój i dzisiejszy stan zakonu, zwanego Towarzystwem Jezusowem. Nigdy nie zbywało temu zakonowi na najcięższych oskarżeniach, wskutek których powstawało wiele utyskiwań i sporów. Jakkolwiek papieże ostro powstawali przeciw tym oskarżeniom, jednak coraz to inne nowe podnoszono. Żadnej w tem zmiany nie sprowadziły ani środki przedsiębrane przez niektórych papieży przeciw Towarzystwu, ani najnowsza bulla potwierdzająca, wydana przez Klemensa XIII na korzyść Towarzystwa [1]). Nastąpiły nowe burze i rozdraźnienia, tak, iż nawet dawni protektorowie Towarzystwa, królowie Francyi, Hiszpanii, Portugalii i Obojga Sycylii ujrzeli się zmuszeni do wypędzenia jezuitów ze swych posiadłości. Ponieważ rzeczeni królowie uważali to wydalenie za niedostateczne, najusilniej przeto nastawali na Nas o zniesienie całego zakonu [2]). Ze względu na utrzymanie pokoju, a przytem ponieważ Towarzystwo niewiele albo nawet wcale już nie może przynosić tych korzyści, dla jakich zostało ustanowione, jako też z innych jeszcze powodów, jakie w Naszem Sercu przechowujemy, za przykładem Naszych poprzedników, zwłaszcza Grzegorza X na Soborze Lyońskim, znosimy niniejszem rzeczone

---

[1]) Breve to Klemensa XIV używa nieco surowego wyrażenia o potwierdzającej bulli Klemensa XIII: „litteris extortis potius quam impetratis.“ (Pismo wymuszone raczej aniżeli wyproszone). Aby zrozumieć niektóre ostrzejsze wyrażenia, trzeba sobie przypomnieć, że szkic tego Breve musiał być przedstawiony dworom. Minister neapolitański, Tanucci, uważał to Breve za nadto umiarkowane i dla tego nie chciał pozwolić na jego ogłoszenie w Neapolu *(Ravignan.* Clem. XIII et Clem XIV, I, 397). Cordara opowiada w swych Pamiętnikach, że on się obawiał, aby papież, jak tego chcieli przeciwnicy, nie pomieścił w Breve potępienia ówczesnych niezliczonych pamfletów. Ale nic podobnego się nie zdarzyło. „Nullum nobis flagitium, nullam noxam imponebat, sed ita rem composuerat, ut societatis suppressio poena dici non posset, nec tam ulli nostro merito quam necessitati ac conditioni temporum assignanda videretur, proinde honori eius ac famae nihil detraheret.“ *Döllinger.* Beyträge, III, 54.

[2]) „... ut Reges Francorum, Hispaniarum, Lusitaniae et utriusque Siciliae suis ex regnis socios dimittere coacti omnino fuerint et expellere.... sua idcirco apud praefatum Clementem pp. XIII praedecessorem exposuerunt *studia ac voluntatem et qua valebant auctoritate et praecibus conjunctis simul votis expostularunt,* ut efficacissima ea ratione .. Ecclesiae bono consuleret.... Hinc nobis in eadem Petri Cathedra constitutis *eaedem statim oblatae sunt praeces, petitiones et vota.*“ Litterae Apostolicae. Florentiae, 1886, p. 322.

Towarzystwo. Pojedynczych członków mogą biskupi spożytkowywać w duszpasterstwie i w szkole, zaś ani prywatnie ani publicznie członkowie ci nie powinni być wyszydzani albo prześladowani [1]).

Jak widać, pismo to nie zawiera najmniejszej nagany ani dla reguły ani dla nauki zakonnej. „Breve, powiada protestant Schoell, „nie potępia ani nauki, ani obyczajów, ani karności jezuitów; skargi dworów przeciw zakonowi są jedynemi, jakie papież przytacza, pobudkami zniesienia zakonu, a i samo to zniesienie usprawiedliwia papież powołaniem się na poprzednio zniesione zakony“ [2]). Przy sądzeniu zaś poszczególnych przeciw niemu podnoszonych oskarżeń trzeba to mieć na uwadze, że oskarżenia te nie są skutkiem jakiegoś prawnie prowadzonego procesu, wiadomo bowiem, że, jak się wyraża inny protestancki historyk, zakon zniesiony został „bez uprzedniego śledztwa i bez przesłuchiwania oskarżonych“ [3]). Przyznać musi każdy, co zna okoliczności zewnętrzne, w jakich Breve zostało wydane, że ono dla osądzenia lub potępienia zakonu „jako dokument historyczny nie ma najmniejszego znaczenia“ [4]). Wszak nawet sam Klemens XIV na cztery lata przed podpisaniem kasacyjnego Breve dał dowód swej łaskawości dla Towarzystwa w wydanem przez się Breve dnia 12 Lipca 1769 r., w którem to piśmie oznacza jezuitów, jako ludzi, „którzy z miłości Boga i ludzi dla dobra religii chrześcijańskiej z całą gorliwością pracują nad dusz zbawieniem“ [5]).

Że ostatnie te wyrazy były doskonałem określeniem ówczesnego Towarzystwa, i że żadnej mowy być nie może o jakiejś przewrotności lub niebezpieczeństwie publicznem ówczesnego zakonu, na to posiadamy liczne, pod względem krytycznym nie pozostawiające nic do życzenia, świadectwa.

Zanim przytoczymy te świadectwa, dobrze będzie jasno sobie uprzytomnić omawiane zagadnienie. Rozróżnić tu trzeba dwa pytania; 1) Czy istniały w Towarzystwie Jezusowem za czasów jego zniesienia braki i wykroczenia, jakie się dziać zwykły w każdem z ludzi—choćby najlepszych nawet—złożonem Stowarzyszeniu? Czy braki te były tego rodzaju, że mogły jakkolwiek usprawiedliwić rozwiązanie tego Towarzystwa, albo być uważane za właściwą tego rozwiązania przyczynę? Otóż, jeśli na pierwsze pytanie dajemy bez namysłu odpowiedź twierdzącą, to na drugie z całą stanowczością odpowiadamy przecząco [6]).

---

[1]) Litterae Apostolicae, p. 313—328.

[2]) *Schoell.* Cours d'Histoire des Etats européens XLIV, 83. Podobnież ma *Spittler.* Sämmtl. Wärke, X, 159 nst.

[3]) *K. A. Menzel* Gesch. d Deutschen, VI_2, 55.

[4]) *Spittler.* Sämmtliche Wärke, X, 159.

[5]) „Coelestium munerum thesauros, quorum dispensatores esse Nos voluit Altissimus, libenter iis impertimur, quos pro sua in Deum et proximos charitate et Christianae religionis zelo, animarum salutem omni studio procurare intelligimus. Quo in genere cum Societatis Jesu religiosos habeamus....“ Litterae Apostolicae. p. 312.

[6]) Niekrytycznie byłoby oznaczać pojedyncze wykroczenia, jako główne przyczyny upadku jezuitów, zwłaszcza gdy odnośne oświadczenia pochodzą od takich ludzi, którzy z największą stanowczością przeczą drugiemu z powyższych pytań. Ten właśnie wypadek zachodzi zarówno u H. Cordary jak u św. Alfonsa. Wprawdzie św. Alfons w listach swoich powiada w jednem miejscu: Perche *un poco* di superbia ci puo distruggere, comme ha distrutti i gesuiti — gdyż *odrobina*

Przedewszystkiem sami jezuici mogli najlepiej znać prawdziwy stan swego zakonu, a po jego zniesieniu ustępowała wszelka przyczyna ukrywania prawdy, gdyby ta prawda niekorzystnie wypadała dla zakonu; zohydzenie Jezuitów było przecież najmilszą melodyą dla ówczesnych oświeconych potentatów; nadto wszak nie przynosiło to eks-jezuitom ówczesnym żadnej korzyści, gdy zakonowi swemu dobre wystawiali świadectwo. A pomimo to jednak eks-jezuici, zarówno ci co zaledwie lat kilka spędzili w zakonie, jak ci co należeli doń przez lat 30, 40 i 50, najpiękniejsze złożyli świadectwa na korzyść zniesionego zakonu. Również i te wynurzenia eks-jezuitów posiadają niezaprzeczoną siłę dowodową, które wcale nie były przeznaczone dla ogółu czytelników.

Ogólne zdanie o tej sprawie wypowiada Cordara, który przez swój dłuższy pobyt w Rzymie, przez swe rozległe i poważne stosunki, a także przez stanowisko swe, jako historyk zakonu, był w tem położeniu, że mógł lepiej niż kto inny wytworzyć sobie sprawiedliwe zdanie o tych sprawach. Ten tedy Cordara powiada: Boga i wszystkich świętych powołuję na świadectwo, że w ciągu 50 lat przeszło, jakie spędziłem w Towarzystwie, dostrzegałem wprawdzie błędy w jednym albo w drugim, ale w ogólnym kierunku i w karności zakonnej to tylko mogłem zauważyć, co prowadziło do pokory, do zamiłowania ubóstwa, do pogardy rzeczy ziemskich, słowem, do chrześcijańskiej i zakonnej doskonałości. I o sobie samym zeznaję, że byłem wprawdzie bardzo daleki od świątobliwości, ale też było to jedynie moją winą, gdyż upomnienia ze strony przełożonych, przykłady moich współbraci i środki rozbudzania pobożności, ciągle w życiu będące, pobudzały mnie do świętości życia“ [1]).

Inny eks-jezuita Cornova, na którego przeciwnicy jezuitów często się powołują z powodu jego surowego piętnowania poszczególnych wykroczeń, składa nie mniej korzystne świadectwo jezuitom w Czechach [2]). Odnośnie do karności zakonnej powiada on: „Ale nie poprzestawano na teoretycznem wpajaniu zasad bezinteresowności i poświęcenia; cnoty te opierano na mądrem przyzwyczajaniu do niedostatku: nowicyusz miewał wszystkie potrzeby prawdziwe, zmyślonych uczył się łatwo, a nawet z pewnem weselem pozbywać.“ Przytacza następnie, że nowicyusze wogóle nie otrzymywali żadnego śniadania, „ale każdemu nowicyuszowi wolno było prosić magistra nowicyuszów o pozwolenie brania rano zupy do siebie. I aczkolwiek pozwolenie to dawano zawsze bez najmniejszej trudności, to jednak bardzo rzadko o nie proszono: pomiędzy 90 młodymi ludźmi, jacy razem ze mną przez dwa lata byli w nowicyacie, wypadek taki zauważyłem nie więcej nad cztery do pięciu razy.... To

---

pychy, może nas obalić, jak obaliła jezuitów (Letterre, II, 370), ale 1-o słowa te służą za upomnienie ascetyczne, a nie za dokument historyczny, a 2-o przeciw temu zdaniu stoi cały szereg innych orzeczeń św. Doktora Kościoła, w których oddaje najwyższe pochwały Towarzystwu Jezusowemu w czasach jego zniesienia. (Prw Lettere, I, 153, 441, 566 'II, 55; III, 20, 27) Uczciwy krytyk nie będzie zwracał jednostronnie przeciw jezuitom jakiegoś tam upomnienia ascetycznego, a jednocześnie bez uwagi nie zostawi świetnych świadectw, składanych przez *tych samych* mężów w *tym samym* czasie o *tychże samych* jezuitach.

[1]) *Döllinger.* Beiträge. Wien. 1882, III, 7. (Prw. str. 66 nst.).

[2]) *Cornova.* Die Jesuiten als Gymnaziallehrer, Prag. 1804, str. 215 nst.

niegwałtowne nawykanie do niedostatku było prawdziwem dobrodziejstwem dla młodego jezuity. Tak przyzwyczajony, wolał on następnie raczej odmawiać sobie wszystkiego, aniżeli wszystkiego poszukiwać na drogach nie dosyć szlachetnych.“ Na innych znów miejscach wychwala eks-jezuita bezinteresowność, wszechstronne wspieranie ubogich, zapał młodych jezuitów dla szkoły i wiedzy. Niektórzy przełożeni Cornovy zostawili w nim niezatarte wspomnienie wielkiego serca i poświęcenia. Prowincyała swego, O. Reysky'ego, nazywa on „opiekunem budzących się talentów.“ Nigdy nie wyrzeknę nazwiska Reysky'ego, żeby mi nie przyszły na myśl uczucia ojca“ [1]). O zniesieniu zakonu tak mówi: „...nie myślę sądzić o powodach naszego zniesienia. Słyszałem pewnego razu jednego ze wszech miar godnego męża — ówczesnego Dyrektora Teologii, O. Franciszka Hoffmanna (jezuitę), który w przemowie do jezuitów Kollegium w Kommstau w przeddzień uroczystości św. Franciszka Xawerego 1740 r. odezwał się: jeśli spokój Kościoła wymaga zniesienia Towarzystwa — co należy zostawić uznaniu najwyższego Pasterza, to każdy prawdziwy jezuita nawet tę ofiarę bez szemrania ponieść powinien“ [2]).

Sławny biskup Regensburgski, Michał Sailer, który ledwie lat kilka przebył w zakonie gdy wyszło Breve kasacyjne, z powodu napaści na jezuitów niejakiego Nicolai'ego z Berlina, w 1778 r. pisze: „Niniejszem uroczyście zeznaję, że ja w ciągu trzech lat pobytu między jezuitami nie byłem nauczany żadnej najmniejszej z tych nikczemnych zasad, jakie im przypisują, i żadnej z nich, nawet najmniejszej, pomiędzy jezuitami nie zauważyłem, owszem, słowem i przykładem „przyzwyczajali“ mnie do chrześcijańskiego zaparcia siebie, którego teraz mogę bardzo potrzebować.“

Pewien równie znany i szlachetny mąż, jak Sailer, eks-jezuita, Michał Denis, naszkicował obraz życia swego zakonu, który to szkic pozostanie zawsze jednym z najpiękniejszych dokumentów dla historyi Towarzystwa Jezusowego, a zwłaszcza dla austryackiej prowincyi zakonnej. Denis wstąpił do nowicyatu u Św. Anny w Wiedniu pod koniec roku 1747. Było tam oprócz braci laików 61 nowicyuszów, „kwiatu młodzieży, wielu szlachetnego urodzenia młodzieńców, wszyscy wielkich zdolności ludzie, austryacy, węgrzy, kroaci, dalmaci, sztyryjczycy, karyntyanie, kraińcy,“ pomiędzy nimi niektórzy głośnych niebawem nawisk, jak Pilgram, Wurz, Apfalter, Biwald, Storchenau i t. d. Cel do jakiego dążyli ci nowicyusze temi słowy przedstawia Denis: Boga zawsze mieć przed oczyma, rzeczy ziemskie uczyć się cenić podług ich rzeczywistej wartości, żyć nie dla własnej korzyści, lecz dla pożytku wielu, bliźniego słowem i przykładem wspomagać, przez to opanowywać nieporządne skłonności do zmysłowości, wyniosłości, gniewu, przygotowując się do stawiania czoła wszystkim przeciwnościom, wolę własną poddawać pod wolę innych, przełożonym chętnie ulegać, samotność i milczenie zamiłować, zawsze bardzo umiarkowanie o sobie i sprawach własnych myśleć i mówić, przykre postępowanie innych cierpliwie znosić, zazdrości się nigdy nie dopuszczać, a czci bliźniego

[1]) *Cornova.* loc. cit. str. 67.
[2]) *Cornova.* loc. cit. str. 108.

nie uchybiać, na małem poprzestawać i wszystko wogóle, co uczy chrześcijańskiej mądrości życia, to wszystko zawsze mi stało przed oczyma mego ducha, w tem starałem się wyrabiać podczas częstych moich w zakonie rozmyślań [1]). Eks-jezuita Denis w pamiętnikach swoich i w całem swem życiu przedstawiał jezuitów XVIII w. jako „mężów, żyjących wyłącznie dla chwały Boga i dusznego zbawienia bliźnich“ [2]), a zakon swój całe życie tak wysoko cenił i czcił, że na przygotowanym przez się dla siebie samego nagrobku jako jedyny tytuł, zaszczyt mu przynoszący, napisał: „Extinctae S. J. Sacerdos.“ (Zniesionego Tow. Jez. Kapłan [3]).

Z pośród mnóstwa podobnych świadectw niech nam będzie wolno przytoczyć jeszcze jedno świadectwo tego, który najlepiej był powiadomiony o stanie Tow. Jez. w chwili jego zniesienia. Złożył on to świadectwo w sposób najuroczystszy, bo na łożu śmiertelnem w przeddzień swej śmierci.

Skoro eks-generał jezuitów, O. Ricci, poczuł się blizkim skonu, na pięć dni przed śmiercią, dnia 19 Listopada 1775 r. prosił o udzielenie mu ostatnich Sakramentów św. Zanim przyjął Komunię św., wobec pomocnika naczelnika twierdzy, wobec wielu oficerów i żołnierzy [4]) zamku św. Anioła, przeczytał uroczyste oświadczenie, w którem między innemi powiadał [5]): „Wobec tego, że niebawem stanę przed stolicą Sędziego nieomylnej Prawdy i Sprawiedliwości, długo i gruntownie rozważałem a pokornie mego miłosiernego Odkupiciela i surowego Sędziego prosiłem, aby nie dopuścił, iżbym przy składaniu świadectwa prawdzie i niewinności dał się porwać jakiejkolwiek namiętności, zwłaszcza przy jednej z ostatnich czynności mego życia; — ani rozgoryczeniu serca, ani żadnej innej ujemnej skłonności lub złemu zamiarowi, lecz iżbym się w tem rządził jedynie poczuciem obowiązku. Dlatego też oświadczam i uroczyście zapewniam:

Popierwsze, oświadczam i zaręczam, że zniesione Towarzystwo Jezusowe nie dało żadnego powodu do swego zniesienia. Oświad-

---

[1]) Michael Denis literarischer Nachlas, herausgeg. v. J. Fr. Freiherrn v. Retzer. Wien 1801, I, 24—28.

[2]) „Experiebar homines divinae gloriae mortaliumque salutis studiosissimos, principibus suis addictissimos, in agendo prudentes et circumspectos, temporis avaros, modeste graves, frugi.“ (Nachlass. str. 20).

[3]) Kim zaś był ten eks jezuita, jako człowiek, jako myśliciel, jako pisarz i, w skutek tego, z jaką wiarą słowa jego przyjmować trzeba, ob. *Hoffmann Wellenhoff*, „Michael Denis,“ Innsbruck, 1881, oraz protestanta *Nocolai* „Reise durch Deutschland und die Schweiz,“ IV, 785 nst.

[4]) Imiona i nazwiska wszystkich obecnych wymienia *Murr*, Journal zur Kunstgeschichte und allgemeinen Literatur. Nürnberg, 1789, IX, 370.

[5]) *Murr* loc. cit. przytacza cały włoski tekst oświadczenia. Autentyczność tego ważnego dokumentu nie ulega najmniejszej wątpliwości. Na wypadek, gdyby raptowna niemoc lub inna jaka przyczyna przeszkodziła odczytaniu dokumentu, O. Ricci własnoręczny odpis tego protestu posłał O. Segui z poleceniem natychmiastowego jego ogłoszenia. Pismo to uznał za autentyczny rękopis generała eks-jezuita O. Rhomberg, niemiecki asystent przy generale, którego też O. Ricci naznaczył Wikaryuszem. Rhomberg pisze 25 Lutego 1781 r. z Rzymu: „Protestatio suprema Adm. Rev. Patris N. (Generalis) p. m. tam certe ac indubie ab eodem facta est, antequam reciperet SSmm. Viaticum, quam certum ac indubium est, quod obierit in castello S. Angeli.“ Francuskie tłómaczenie tego protestu u Ravignan'a, Clément XIII et Clément XIV, I 388 nst.

czam zaś to i poręczam z tą moralną pewnością, jaką mieć może o stanie swego zakonu dobrze powiadomiony przełożony.

Powtóre, oświadczam i zaręczam, żem najmniejszego nie dał powodu do mego uwięzienia. Oświadczam zaś to i zaręczam z tą najwyższą pewnością i oczywistością, jaką ma każdy człowiek o własnych czynach. Tylko dla tego podnoszę ten drugi protest, że zaręczenia tego wymaga koniecznie cześć zniesionego Towarzystwa Jezusowego, którego byłem generalnym przełożonym [1]).

Powyższe to świadectwo eks-jezuity o stanie zakonu zgadzało się ze zdaniem i przekonaniem całego ówczesnego katolickiego świata, o ile to zdanie nie było krępowane i przeszkodzone przez popleczników kassaty zakonu. Ranke pewnego razu powiedział: „Z trudnością pojąć można, że ani sami Jezuici, ani inni z nimi połączeni wierni w obronie ich nie napisali ani jednej oryginalnej a skutecznej książki, podczas gdy roboty ich przeciwników cały świat zasypywały i urabiały opinię publiczną“ [2]). Dziś już ów podziw Ranke'go w całej swej rozciągłości nie byłby uzasadniony, ale zawsze jeszcze nieco prawdy-by w sobie zawierał: jeden z powodów, wyjaśniających nam to milczenie jezuitów wobec stawianych im zarzutów i potwarzy, znajdujemy w Pamiętnikach Cordary. Ten bowiem opowiada co następuje: Gdy Pombal wygnał jezuitów z Portugalii i w imieniu króla biskupom polecił, aby przeciw jezuitom wydali do wiernych listy pasterskie, zaczęli biskupi całego świata słać listy do papieża, pełne uwielbienia dla Towarzystwa,— naprzód biskupi hiszpańscy, później francuscy, niemieccy, belgijscy, polscy, włoscy. Listy te, których odpisy otrzymali jezuici, chciał Cordara drukiem ogłosić pod skromnym napisem: „Sąd zbiorowego Kościoła o stanie obecnym Towarzystwa Jezusowego.“ Dobra ta myśl jednak nie otrzymała zezwolenia przełożonych Zakonu, a to dlatego, że dopatrywali w tem pewnej niedyskrecyi względem biskupów [3]).

Zamiar Cordary częściowo przynajmniej przeprowadził później Ravignan. Ogłosił mianowicie w dodatku do swego dzieła „Klemens XIII i Klemens XIV“ cały szereg listów biskupich z Portugalii, Hiszpanii, Włoch, Francyi, Niemiec, Węgier, Polski i t. d., które to pisma nie nadługo przed zniesieniem jezuitów składają

---

[1]) Prw. także uwagi, jakie zostawił Ricci o swym procesie. Wielokrotnie pytał on w czasie indagacyi o przyczyny swego uwięzienia. Wreszcie odpowiedział mu Andreatti, że został uwięziony nie za żadne wykroczenie, o czem już choćby z tego samego może wnioskować, że nigdy o nie pytany nie był. (Murr. loc. cit. IX, 268. Ravignan, II, 447). Pod koniec powiada Ricci: „Kończę to moje oświadczenie zaręczeniem, żem je napisał jedynie dla przywrócenia czci zniesionemu Tow. Jez.; gdyż ze względu na mój urząd generała zakonu opinia moja ściśle się wiąże z opinią Towarzystwa. Uważam za swój ścisły obowiązek bronić dobrego imienia Towarzystwa; gdyby szło tylko o moje osobiste imię, zdałbym je na boską Opatrzność.“ (Murr, IX, 270; Ravignan, II, 448). Inni uwięzieni jezuici zostali wypuszczeni na wolność natychmiast po śmierci generała Ricci.

[2]) Ranke. „Gesch. d. Päpste.“ III. 194 nst.

[3]) *Döllinger.* Beiträge III, 26. Również ze względów podobnych musiano niejednej obrony zaniechać, a może nawet dlatego jej nie podejmowano, iż zanadto ufano swej dobrej i czystej sprawie, a działanie pism wrogich lekceważono. Zresztą trzeba zauważyć, że już Klemens XIII pp. polecił generałowi Ricci „milczenie i cierpliwość.“ Döllinger III. 22.

wspaniałe świadectwo o dobrym ówczesnym stanie zakonu [1]). Trudno się oprzeć chęci przytoczenia choćby jednego tego rodzaju głosu biskupiego na korzyść jezuitów. Mamy przed sobą słowa, jakie Kard. Migazzi, arcybiskup wiedeński, pod dn. 29 Kwietnia 1773 r. zwrócił do cesarzowej Maryi Teresy: „Nie mogę nie oddać im (jezuitom) sprawiedliwości, że nietylko w katedralnym kościele św. Stefana, ale i w innych kościołach, w których zlecono im urząd kaznodziejski, są świetnymi głosicielami Ewangelii. W konfesyonałach znajdują wiele zaufania, a w kościołach swych starannie prowadzą nabożeństwo obok rozmaitych i licznych czynności kościelnych; we wszystkich tych czynnościach przebija powaga, porządek, zbudowanie wiernych.“ — „Całe miasto zaświadczy, z jaką miłością i ochoczą pilnością towarzyszą chorym i umierającym, a ja wiem najlepiej, ile owoców bogobojności i pokuty przynoszą ich missye po wsiach odbywane.“ — „Wychowywanie młodzieży, dobre obyczaje, ćwiczenie młodzieży w naukach, stanowią przedniejszą część zajęć, obowiązków i powołania kapłanów tego Towarzystwa. W tych, tak koniecznych dla religii i państwa zatrudnieniach ćwiczą się oni przedewszystkiem, i trudno zaprzeczyć, aby we wszystkich czasach nieprzerwanie między sobą nie posiadali znakomitych przedstawicieli wszelkiego rodzaju nauk, gdyż wydawane przez nich po wsze czasy dzieła i oddawane światu naukowe przysługi aż nadto przekonywająco przemawiają za nimi“ [2]).

Obok biskupów wyrażają się w ten sam najbardziej stanowczy sposób inni jeszcze zarówno świeccy jak duchowni. Mnóstwo przykładów przytacza współczesna zniesieniu jezuitów korespondencya. Maryan von Molitor, świecki urzędnik z Passawy, pisze pod d. 12 Września 1773 r.: „Jutrzejszy dzień przeznaczony na ogłoszenie papiezkiego Breve: smutny-to i opłakany dzień, który mnie samemu łzy z oczu wyciska, gdy o tem pomyślę. Myślę zawsze, iż to rzecz niemożliwa, aby już więcej nie było na świecie Towarzystwa Jezusowego. Ubocznie mówiąc, najważniejszy to powód obawiania się, abyśmy wkrótce nie doświadczyli tych samych bezecnych następstw zniesienia tego Towarzystwa w Niemczech, jakie sie już dowodnie ukazały we Francyi, w Hiszpanii i w innych krajach“ [3]). Podobnież pisze pod d. 9 Września 1773 r. Passawski tajny radca Ernest von Grueber: „Moje zdanie jest takie, że ta Suppresio Societatis w swoich następstwach będzie gwałtownym ciosem dla Kościoła i państwa; ale papież samemu sobie może więcej zaszkodził, aniżeli jezuitom“ [4]). Ostrzej jeszcze wyraża się o tem hrabia Antoni von Fugger w liście, pisanym z Innsbrucka d. 6 Września 1773 roku, w którym „ten casus“ nazywa, „scandalum dla całego katolickiego Kościoła“ [5]). Panujący książe von Hohenlohe (Schillingsfürst) bardzo dokładnie w pewnem dłuższem nieco piśmie swem maluje następstwa, jakie to zniesienie zakonu musiało pociągnąć za

[1]) *Ravignan.* Clément XIII et Clément XIV. Volume supplementaire. Documents historiques et critiques, Paris, 1854, p. 88, s. Prw. Wolfsgruber. Cardinal Migazzi. Saulgau, 1891, str. 168—178 nst.

[2]) *Wolfsgruber.* Card. Migazzi. Saulgau 1891, str. 168 nst.

[3]) *Diendorfer.* Die Aufhebung d. Jesuitenordens im Bisthum Passau. str. 20.

[4]) *Diendorfer.* loc. cit. str. 19.

[5]) Oryginal: w Correspondenz Waldendorf.

sobą. Uważa on za zbyteczne mówić „o wielkich korzyściach, jakie od początku Towarzystwa czerpała zeń religia w Niemczech, jako też o wielkich zyskach, jakie z tegoż Towarzystwa odniosło państwo w skutek nauczania przez nie młodzieży“ [1]).

Na ludność katolicką zniesienie zakonu zrobiło wprost przygnębiające wrażenie. Dobrze sądzi o tem protestant Huber: „Zniesienie, jak to było do przewidzenia, wywołało olbrzymie wrażenie; u kleru i ludu, gdzie zakon cieszył się wielkiem uznaniem, znalazło ono wieloraką naganę i potępienie“ [2]). W Austryi Breve kasacyjne wzbudziło w ludności katolickiej powszechny smutek i współczucie, jak o tem wielokrotnie świadczą historycy austryaccy. „Towarzystwo Jezusowe,“ powiada Freiherr von Helfert, „było popularne w całem znaczeniu tego wyrazu“ [3]). Dyrektor gimnazyum w Grazu, Dr. Peinlich, w programie szkolnym z r. 1872 powiada: „Nikt nie może zaprzeczyć, że jezuici w ziemiach austryackich byli lubiani i popularni“ [4]). Arneth pisze: „Wszędzie poddawali się jezuici bez żadnego oporu losowi, jaki ich spotkał, i nigdzie z ich strony najmniejszego nie okazywano usiłowania do podburzenia ludu. Atoli, w pojedynczych miejscowościach nie obyło się jednak bez pewnych oznak niezadowolenia, jakie dostrzeżono w ludzie z powodu zniesienia zakonu“ [5]). Powszechne prawie ówczesne usposobienie stwierdza Kardynał Leopold v. Firmian, biskup Passawski, gdy po zniesieniu jezuitów pisze w liście z Passawy: „Wiedziałem wprawdzie, że Jezuici lubiani byli w Passawie, alem sobie nigdy nie wyobrażał tego olbrzymiego przygnębienia, jakie okazuje cały tutejszy ogół“ [6]).

Całe miasta, w których jezuici posiadali swoje kollegia, wyrażały uczucia smutku w uroczystych protestach na korzyść jezuitów. W samych południowych Niemczech tego rodzaju protesty ze strony rad miejskich zaszły w Augsburgu, Landshut, Straubing, Amberg, Ellwangen i t. d. [7]). Ojcowie tych miast wypowiadają swą wdzięczność zakonowi za pracę jego przez szereg pokoleń około szkoły, kościołów, szpitali, w dniach moru i zarazy [8]).

Dalszym dowodem przeciw rzekomemu niebezpieczeństwu zakonu jezuitów jest owo uznanie i opieka, jakiej doznali jezuici w chwili zniesienia ich zakonu ze strony panujących monarchów, takich jak Marya-Teresa cesarzowa austryacka, Katarzyna II cesarzowa rossyjska, Fryderyk II król pruski [9]) i wielu innych panujących książąt niemieckich. Niebezpiecznych dla ogółu osobników pewnieby tak energiczni panujący nie popierali, a tem mniej chwalili, na dawnych

---

[1]) Histor. Jahrbuch. 1885, str. 414. Prw. także list hrabiego Holnstein z 3 Września 1773 r. pisany do biskupa suffragana Bamberskiego, przytoczony u *Webera:* Gesch. d. gelehrten Schulen im Hochstift Bamberg, Bamberg, 1870, I. 131.

[2]) *Huber.* Der Jesuitenorden. str. 543.

[3]) Die Gründung d. österreichischen Volksschule, str. 277 nst.

[4]) Programm des ersten Staatsgimnasium zu Graz. 1872, str. 8.

[5]) *Arneth.* Maria-Teresia, IX, 100. — Inne świadectwa ob. *Ebner.* Beleuchtung der Schrift: „Die Jesuiten-Gymnazien in Oesterreich“ Linz. 1874, str. 533.

[6]) *Diendorfer.* Die Aufhebung d. Jesuitenordens im Bisthum Passan str. 21.

[7]) Prw. Histor. Jahrbuch, 1885, str. 427 nst.

[8]) Ob. Histor. Jahrb. 1885, str. 430. — Correspondenz Waldendorf.

[9]) Prw. *Duhr.* Jesuiten-Fabeln. Freib. im. Br. 1891, I Lieferung, str. 12. *Ravignan.* II, 454. *K. A. Mentzel.* Gesch. d. Deutschen VI[2] 70 nst.

miejscach i posadach nie zostawiali, jak to było w Wiedniu [1]), w Monachium [2]), w Dreznie [3]) i w innych miejscowościach i krajach.

Koronę powyższych danych na korzyść jezuitów stanowią orzeczenia papieży, wypowiedziane na krótko przed zniesieniem zakonu. W r. 1748 Benedykt XIV w „Bulli złotej," polecając Stowarzyszenia Maryańskie Towarzystwa Jezusowego, najwyższe dla tego ostatniego wypowiada pochwały [4]). Na dziesięć lat niespełna przed zniesieniem zakonu, w r. 1764, Klemens XIII, powołując się na listy biskupów całego katolickiego świata, którzy jednozgodnie uznają i wysławiają wielkie korzyści *(maximas utilitates)*, jakie dyecezye ich odniosły z pracy jezuitów [5]), powołując się dalej na wszystkich swych poprzedników, Klemens XIII, powiadam, w uroczystej Bulli wysławia zakon jezuitów jako bogobojną i świętą instytucyę, która wydała dotychczas tylu obrońców wiary, odważnych missyonarzy i wychowawców młodzieży [6]).

W tem to właśnie przekonaniu o doskonałości tego zakonu wypowiedział Klemens XIII, — a nie, jak baśń niesie, „uparty" generał Ricci,—rozgłośne stanowcze słowo: *Sint ut sunt, aut non sint.* (Niech będą jak są, albo niech wcale nie będą). Chciał mianowicie Ludwik XV i parlament francuski, żeby jezuici we Francyi mogli utrzymać własnego francuskiego wikaryusza generalnego z władzą nieograniczoną. Generał Ricci przedstawił ten projekt do rozważenia swoim asystentom. Ci byli zdania, że w ważnej tej sprawie należy zostawić decyzyę papieżowi. Uważano wszakże, iż raczej życzyćby należało, aby we Francyi wcale nie było jezuitów, aniżeli żeby byli źli jezuici. Z tem poszedł Ricci do papieża, „który, spokojnie wszystko rozważywszy, był przekonania, że żądaniu królewskiemu należy w krótkich słowach odmówić, przyczem wypowiedział słowa: *Aut sint ut sunt, aut non sint;* tę właśnie odpowiedź dał Ricci posłowi królewskiemu, na czem całe te układy przerwano i zakończono" [7]).

---

[1]) *Duhr.* loc. cit. str. 30 nst.

[2]) *Murr.* Journal für Kunstgeschichte. Nürnberg. 1780, IX, 214 nst.

[3]) Książe Corsini pisze pod d. 23 Marca 1775 r., że na prośby Kurfürsta Saskiego naznaczył papież na wikaryusza apostolskiego w Dreznie eks-jezuitę. Wiedeńskie archiw. państwowe, Romana, 1775. Wszyscy eks-jezuici pozostali na dawnych swych stanowiskach *Theiner*, Clemens XIV, II, 489. — Dowód to, że nie byli miani za niebezpiecznych.

[4]) „Nunc autem ad declarandum magis magisque propensum Nostrum studium tam erga pias huiusmodi Societates... quam etiam erga dilectum filium Franciscum Retz, praefatae Societatis Jesu praepositum generalem eiusdemque Societatis alumnos, quorum *strenuam atque fidelem operam* in propaganda aut asserenda per universum terrarum orbem catholicae fidei atque unitatis christianaeque *doctrinae ac pietatis integritate et sanctitate* eum Divini Nominis et Beatissimae Virginis cultu plurimi facimus; quosque pro devota, quam profitentur et exhibere non cessant in Nos et Apastolicam Sedem observantia. *singulari paternae. charitatis affectu* prosequimur." (Litterae Apostolicae, p. 287). Podobnież wielkie pochwały oddaje im Benedykt XIV w Breviach z d. 15 Lipca 1749 r., str. 293 z d. 29 Marca 1753 r. str 301 nst., z d 16 Maja 1753 r. str. 304.

[5]) Były to listy przeszło 200 biskupów. Szczegóły ob. *Revignan*, Clement XIII et Clement XIV, I, 158.

[6]) Litterae Apostolicae, str. 311.

[7]) Rozmowę tę podaje Cordara Ob. *Döllinger*, Béiträge, III, 35, *Duhr.* Jesuiten-Fabeln. 4 Lieferung, str. 357.

Z tego wszystkiego, co się w tym artykule powiedziało, następujące jako fakta niezaprzeczone, wyprowadzamy wnioski: 1-o czynniki, które popierały zniesienie Towarzystwa Jezusowego, były poczęści poplecznikami bezwzględnego i niemiłosiernego absolutyzmu osobistego i zasadniczego w ministrach burbońskich, a po części bezpośrednimi poprzednikami rewolucyi przeciw tronowi i ołtarzowi; 2-o tylko zmuszony zewnętrznemi okolicznościami przystąpił papież Klemens XIV do zniesienia jezuitów; 3-o osnowa papiezkiego Breve nie zawiera żadnego potępienia Towarzystwa, i ponieważ żadnego nie wytoczono temu Towarzystwu procesu, przeto też żadnego wyroku toż Breve zawierać nie mogło; 4-o najwiarogodniejsi eks-jezuici, biskupi całego katolickiego świata, katolickie miasta i książęta panujący, a nawet papieże, wszyscy aż do ostatnich lat przed zniesieniem zakonu, i jeszcze w ciągu ostatnich lat dwudziestu pięciu istnienia zakonu wystawiali mu zawsze najświetniejsze, jakie być mogą, świadectwa.

Wsparci na tych najpewniejszych danych z niezachwianą pewnością twierdzimy, że fakt zniesienia zakonu jezuitów bynajmniej służyć nie może za dowód rzekomego moralnego rozkładu tegoż zakonu, ani też niebezpieczeństwa, grożącego jakoby z jego strony ówczesnym społeczeństwom chrześcijańskim.

Bernard Duhr, Jesuiten Fabeln. Freibg. im. Br. 1892, 4 Lieferung. N. 17. — Prw. art. *Klemens XIV.*

X. W. S.

ROZWODY. I.—Według przyjętego zwyczaju, nazwa powyższa oznacza rozerwanie węzła małżeńskiego oraz kontraktu, który należy do istoty małżeństwa i który dla chrześcijan podniesiony został przez Chrystusa Pana do godności sakramentalnej. Rozwód przeto jest czemś zupełnie innem, aniżeli zwykła separacya czyli przerwanie życia wspólnego, *separatio quoad torum.*

II. Odnośnie do rozwodu, czyli zupełnego rozerwania samego węzła małżenstwa, nauka katolicka rozróżnia trzy okresy, różnem prawem rządzone.

1-o. Przed Mojżeszem, na mocy prawa pierwotnego, sposobem nadprzyrodzonym ustanowionego przez Boga i zgodnego z duchem jeśli nie z wyraźnymi przepisami prawa naturalnego, małżeństwo jest absolutnie nierozerwalne; wszelki rozwód zatem mógł się dokonywać tylko przeciw woli bożej; nowe śluby rozwiedzionych są poprostu zwykłemi cudzołóztwami i nałożnictwami. Sam Chrystus to zaznaczył, gdy rzekł *(Mat. XIX, 8):* „Mojżesz dla twardości serca waszego dopuścił wam opuszczać żony wasze, lecz od początku nie było tak," a Bóg, dając Ewę za małżonkę Adamowi, powiada: „Przetoż opuści człowiek oyca swego i matkę, a przyłączy się do żony swey, y będą dwoie w iednym ciele." *(Ks. Rodz.* II, 24), a w końcu wnioskuje Pan: „a tak już nie są dwoie, ale iedno ciało. Co tedy Bóg złączył, człowiek niechay nie rozłącza." (*Mat.* XIX, 6).

2-o. „Twardość serca" żydów skłania Boga do złagodzenia pierwotnej surowości prawodawstwa małżeńskiego. Mojżesz pozwala ze swej strony na zwyczaj dawania w pewnych razach listu rozwodowego i na śluby powtórne. Ustępstwo to oczywiście, nie naru-

szając ścisłego prawa naturalnego, toleruje przecież pewne poniżenie godności małżeństwa oraz pewne obniżenie proroczego jego znaczenia odnośnie do tajemnicy Wcielenia Słowa Bożego i jedności Chrystusa z Kościołem. To też Chrystus, nie potępiając tego prawa w przeszłości, stwierdza jednakże, iż ono nie odpowiada ideałowi, jaki Bóg miał o niem od początku, i zarazem oświadcza, iż na przyszłość nie chce zachowywać tej niedoskonałości w rodzaju ludzkim, który przyszedł odrodzić i wynieść do wyższej doskonałości (*Mat.* XIX. 4—8.

3-o. Jeśli małżeństwo pierwotne, aczkolwiek nie będące sakramentem, było przecież nierozerwalne, to o ileż sprawiedliwiej nierozerwalnem powinno być małżeństwo chrześcijańskie, zaliczone do rzędu sakramentów, przynoszących łaskę uświęcającą? Na tym punkcie wola Chrystusa Pana jest stanowcza. (*Mar.* X. nst.; *Łuk.* XVI. 18; *Mat.* XIX, 4 nst.; *Prw.* Rom. VII. 2 nst.; I *Kor.* VII. 10 nst.).

W razie cudzołóztwa może jedna ze stron otrzymać separacyę życia wspólnego, *quoad torum*, powiada jeszcze Chrystus (*Mat.* V. 31), ale bez możności zawierania innego małżeństwa, które w tym razie było tylko cudzołóztwem i niczem więcej. Próżno usiłują dowieść protestanci i inni, że cudzołóztwo jest prawomocną przyczyną do zupełnego rozwodu; tradycya Ojców Kościoła i praktyka Kościoła Rzymskiego, matki i wzoru wszystkich innych, nawet i w tym razie uznają nierozerwalność małżeństwa, chociaż jeden z tekstów Ewangelii (*Mat.* XIX. 9), w którym jest o tem mowa, wskutek swej zwięzłości jest dosyć niejasny. Sobór Trydencki (*Sess.* XXIV, can. 7) rzuca klątwę na tych, coby się na tym punkcie sprzeciwiali Kościołowi; a w najnowszych jeszcze czasach papież Leon XIII z godnością i siłą wyłożył niezmienną na tym punkcie naukę Stolicy Apostolskiej (Enc. *Arcanum*).

Aczkolwiek nierozerwalność małżeństwa ustanowił boski Twórca prawa nowego dla samych nawet niewiernych [1]), to przecież dotyczy, ona przedewszystkiem małżeństwa chrześcijańskiego i za cel swój główny ma dobro wiary i Kościoła chrześcijańskiego. To też św. Paweł Ap. oświadcza (I *Cor.* VII. 12 nst.), że jeśli w jakiem małżeństwie pogańskiem jedna strona nawraca się do wiary, druga zaś odmawia wspólnego pożycia bez niepokojów i bez krzywdy praw Stworzyciela, wówczas strona nawrócona będzie mogła zerwać małżeństwo poprzednie i zawrzeć nowe. — Taka bezwzględna nierozerwalność jest przymiotem małżeństwa zupełnego, potwierdzonego użyciem praw, jakie ono obu stronom przyznaje; to też tradycya, przez Sobór Trydencki uświęcona (*Sess.* XXIII, can 6), przyznaje uroczystej professyi zakonnej moc rozwiązania małżeństwa prawowitego, *sed non consummatum*; tak samo również taż sama tradycya przyznaje papieżowi władzę — gdy są po temu sprawiedliwe i bardzo ważne przyczyny—orzekania za rozwiązane takiegoż prawowitego lecz nie spełnionego małżeństwa, *non consummatum* (Cfr. Bened. XIV. *Quaest canon.* 99. 146, 479.

---

[1]) *Prw.* Pius VI, ad Ep. Agriae, 11 Czerwca 1789, i *Syllabus* Piusa IX prop. 67.

III. — Zarzuty, dotyczące tej nauki, sprowadzić się dają do trzech głównych, względnie do tego, czy mają za przedmiot prawo naturalne, czy prawo boże, czy też prawo kościelne.

1-o. Utrzymują niektórzy, że nierozerwalność małżeństwa żadną miarą nie opiera się na prawie naturalnem; że ona jest mu raczej przeciwna, zważywszy wielkie niedogodności moralne i fizyczne, wynikające z bezwzględnego utrzymania węzła małżeńskiego; że rozwód, gdy jest dopuszczony w małżeństwie, dowodzi lepszego zrozumienia i szczerszego zastosowania pojęcia wolności, podczas gdy nierozerwalność dowodzi raczej przewagi w narodzie teoryi tyrańskich i barbarzyńskich. Główną podstawą małżeństwa jest obopólna zgoda małżonków; z chwilą odwołania tej zgody rozwiązuje się kontrakt małżeński. To wspólne zobowiązanie się może być wieczne w intencyi małżonków, ale nie wobec ścisłości prawa, osobistej bowiem wolności żadna umowa nieodwołalnie odebrać nie może. Ludy, dopuszczające w swem życiu społecznem rozwody, nie są ani mniej moralne ani mniej bogate, od tych, które je odrzucają. Nawet można twierdzić, że sama możliwość rozerwania małżeństwa stanie się jego zabezpieczeniem. Zwyczajna separacya osób i ich majątku nie byłaby zdolna naprawić wielkich niedogodności, wynikających z nierozerwalności węzła małżeńskiego, a dla moralności publicznej tego rodzaju separacya ma daleko więcej smutnych następstw, aniżeli rozwód.

2-o. Powiadają, że prawo boże, zdrowo pojmowane, nie sprzeciwia się rozwodom. Nie tylko Mojżesz albo raczej sam Bóg pozwolił nań w Starym Testamencie, ale nawet w Nowym Chrystus Pan bardzo wyraźnie dopuszcza rozwód w razie cudzołóztwa (*Mat.* V. 32; XIX. 9), a św. Paweł dopuszcza go w wypadku przyjęcia chrztu przez jednego z niewiernych małżonków (I *Cor.* VII. 15).

3-o. Co się tyczy prawa kościelnego, to prawo wschodniego Kościoła wyraźnie sprzyja rozwodowi w razie cudzołóztwa, tłómacze zaś biblijni nie wahają się opierać tego prawodawstwa na powadze samego Chrystusa. Co się zaś tyczy prawa zachodniego Kościoła, to ono, rozumie się, rozwijało się w innym kierunku, choć nie u wszystkich prawodawców i nie zawsze, jak tego wyraźnie dowodzą: *a)* sprzeczne ze sobą orzeczenia i praktyki Ojców Kościoła i Soborów; *b)* wyroki rozwodowe wydawane przez samą nawet Kuryę Rzymską; *c)* tożsamość rezultatów, wynikających z prawa kościelnego, które zabrania rozwodu, a władzy duchownej udziela prawo orzekania nieważności małżeństwa, — i rezultatów wynikających z prawa świeckiego, które z całą szczerością uznaje i sankcyonuje rozwody; *d)* a zatem sprzeczność, jaka w rzeczywistości istnieje pomiędzy bardzo surową zasadą Kuryi Rzymskiej a bardzo pobłażliwą jej praktyką w przedmiocie rozwiązywania małżeństwa; *e)* dziwna anomalia Kościoła, piorunującego przeciwko ustępstwom ze strony państwa na tym punkcie, a nie mniej jednak okazującego się daleko szerzej patrzącym, aniżeli państwo, przynajmniej odnośnie do bogatych i wielkich tego świata.—Zarzucają wreszcie, że jeśli nierozerwalność małżeństwa mogła znaleść szczególną siłę w wierze religijnej w sakrament małżeństwa i w błogosławieństwie kapłańskiem, to ześwieczczenie prawodawstwa rodzinnego i instytucya małżeństwa cywilnego zniosły ostatecznie tę jakąś mistyczność i jakieś nadprzy-

rodzone właściwości małżeństwa. Duchowieństwo francuskie, będące świadkiem unieważnienia pierwszego małżeństwa Napoleona, chętnie akceptowało rozwody między r. 1803 a 1805; duchowieństwo belgijskie obecnie dopuszcza powtórne małżeństwa rozwiedzionych; dlaczegóżby inni księża katoliccy nie mieli naśladować swych poprzedników i swych współbraci?

Na te rozmaite zarzuty odpowiadamy podług porządku:

1-o. Chętnie przyznajemy, że prawo naturalne istotowo i bezwzględnie nie jest przeciwne wszelkim rozwodom; dowodem na to są wspomniane wyżej orzeczenia Mojżesza i św. Pawła. Możliwa to rzecz bowiem, że następstwa rozwodu nie zburzą z konieczności i zupełnie istnienia rodziny i społeczeństwa świeckiego, ich praw, zadań i najświętszego ich dobra, ale jednak chociaż prawo naturalne nie potępia bezwzględnie rozwodów, to je cierpi zaledwie z największą trudnością i w wypadkach największej doniosłości: historya świadkiem, że tylko nierozerwalne małżeństwo poręcza honor życia małżeńskiego, czystość poszczególnych i ogólnych obyczajów, starania i dobre przykłady dzieciom ze strony rodziców należne, spokój rodzin i narodów, i że tym najświętszym obowiązkom małżeństwa nic tak nie zagraża, jak swobodne praktykowanie rozwodów.

Że bywają nieraz wielkie niedogodności z nierozerwalności źle dobranych związków, że bywają nieszczęśliwe stadła małżeńskie wskutek źle dobranych charakterów lub interesów materyalnych, tego nikt przeczyć nie będzie; ale zapytać trzeba, co dotkliwiej narusza wyższe zadania porządku religijnego i społecznego — rozwód czy też małżeństwo stale i nigdy nierozerwalne? Otóż zdrowy rozum i historya wszystkich czasów najkategoryczniej odpowiadają, że rozwód. Pod wpływem rozwodów obniża się coraz bardziej prywatna i publiczna moralność, znika delikatność obyczajów, ustępując miejsca nieokrzesaniu, znieczulenia i brutalności; duch wyrachowania i kupiectwa przenika swobodnie do ogniska domowego, a małżeństwo staje się prostym kontraktem towarzyskim w celu nie wiem już jakiej eksploatacyi.

Nigdy więc Kościół katolicki nie będzie mógł brać w tem udziału i zawsze walczyć będzie, jak walczył dotychczas, przeciw temu obrzydliwemu zwyczajowi rozwodów.

Co się tyczy lekarzy i fizyologów, żądających rozwodu w imię zwierzęcej natury człowieka, to przeciw temu ich żądaniu przeciwstawiamy prawa i godność duszy ludzkiej, której nie wolno nigdy składać na ofiarę ciału, i wzywamy ich, aby nam udowodnili, że zasady ich nie prowadzą wprost do usprawiedliwienia częstego, i że tak powiemy, prawidłowego spełniania cudzołóztwa, a także do zastąpienia wszelkiego prawodawstwa małżeńskiego zasadą prostytucyi i miłości wolnej.

I rzeczywiście, rozwody nie są, jak niektórzy utrzymują, znakiem postępu na drogach swobody i niezależności osobistej; są one raczej wynikiem i dowodem nadmiernego wezbrania złych namiętności i przyznania im bezwstydnej swobody; dostrzegać się to daje i u ludów dzikich i u narodów moralnie i religijnie upadłych, nigdy zaś w wiekach wiary, honoru i cnoty; rycerskość i rozwód są dwoma przeciwnymi sobie biegunami; rozwód jest objawem pokrewnym materyalizmowi; oba działają na siebie przyciągająco i nawzajem sie-

bie domyślać się każą; materyalizm zaś jest nieprzyjacielem wolności i przesłańcem tyranii.

Prawda, że kontrakt małżeński zaprowadza wolna wola narzeczonych,—ale wola ta zgadza się z wolą bożą i zobowiązuje się na zawsze, zrzekając się na tym punkcie wolności. Jeśli zaś nie zgadza się na to wola i tylko na czas pewien chce zawierać kontrakt rzeczony, stwarza układ, nie będący już świętym układem małżeńskim. Ale czy wolno w ten sposób zrzekać się swej wolności w małżeństwie? Wolno, bo zgadza się na to i zdrowa filozofia, i teologia katolicka i objawienie chrześcijańskie. Zrzeczenie się wolności woli w małżeństwie tak dalece jest korzystne dla rodziny, dla małżonków, dla dzieci i dla całego społeczeństwa, że nawet w oczach samego utylitaryzmu znaleść łaskę powinno.

Jeśli narody, dopuszczające zasadę rozwodów, rozwijają się tak samo pomyślnie, a niekiedy nawet pomyślniej, aniżeli inne, to dowód tylko, że trucizna moralna nie miała jeszcze czasu wydać swych owoców, albo też, że zanadto jest jeszcze umiejscowiona, by stawała się groźną. Niech się tylko swobodnie rozszerzy, niech całe ciało społeczne obejmie, a wnet zobaczymy odrażające zepsucie upadku rzymskiego lub mahometańskiego. Zresztą, z pomyślności materyalnej nie trzeba wnioskować o pomyślności moralnej, tysiące razy cenniejszej; ani też nie trzeba porównywać narodu dopuszczającego rozwody z narodem takowych niedopuszczającym, ale za to niewiernym innym prawom równie koniecznym. Żeby takie porównanie było słuszne i logiczne, trzebaby brać dwa narody równie wierne wszystkim innym prawom moralnym, i wtedy zobaczyć, czy ten, co dopuszcza rozwody, pozostanie równie cnotliwym, jak ten, który ich nie dopuszcza. Próby takiej nie zrobiono jeszcze i zresztą nie wydaje się ona możliwą, ale zdrowy rozum przyzna, że dowolna zmiana męża lub żony nie jest chyba środkiem uświęcania rodziny i oczyszczania społeczeństwa. Czyż-to nie żart utrzymywać, że wolność rozwodzenia się poręcza jedność małżeńską? W takim razie możnaby myśleć, że zniesienie wszelkich kar prawnych przyczyniłoby się znacznie do poręczenia wierności we wszelkich umowach ludzkich...

Zgadzamy się chętnie, że zwyczajna separacya osób i ich majątku nie zaradza wszelkim niedogodnościom źle dobranych stadeł małżeńskich, że mianowicie utrzymuje w dalszym ciągu niemożliwość zawierania nowych związków małżeńskich, i że tym sposobem bywa powodem nierządu, cudzołóztw i gorszących konkubinatów. Ale i sam rozwód, cokolwiekby czyniono i mówiono, nie obejdzie się nigdy bez ciężkich krzywd dla spokoju społecznego, dla powagi rodziny, dla wychowania dzieci; jeśli ułatwia nowe związki, dzieje się to kosztem związków poprzednich, i ciągłą stanowi prowokacyę do psucia ich i rozwiązywania. Nieprawdą jest zatem, aby następstwa rozwodu były mniej złe, aniżeli następstwa separacyi.

2-o. Prawda, że Bóg za pośrednictwem Mojżesza pozwalał albo raczej tolerował rozwody w Starym Testamencie; ale dostatecznie zaznaczał swą niechęć do tego rodzaju naruszenia pierwotnego porządku. Pewna względność prawodawcy dla pokoleń moralnie osłabionych nie jest zdolna znieść całkowicie jarzma prawa, nie obowiązuje do zaniechania na zawsze swych pierwotnych roz-

porządzeń; prawodawca może, a nawet w pewnych warunkach powinien usiłować przywrócić ten wyższy poziom doskonałości moralnej, na którym początkowo stali jego podwładni; może on, a nawet powinien starać się roztropnie i mądrze przewyższyć ten poziom pierwotny, coraz wyżej podnosząc sumienie i postępowanie swego ludu. Mógł przeto Chrystus ponownie ustanowić, a nawet udoskonalić pierwotną ideę małżeństwa, i nie mają dziś prawa oskarżać Go ludzie, a z Nim i Kościoła, za tolerancyę, przyznawaną przed czterdziestu wiekami rodzajowi ludzkiemu w upadku.

Niesłusznie też uważanoby myśl Chrystusa Pana o tym ważnym przedmiocie za niepewną lub nie dość jasną. W znanych powszechnie odezwach swoich, które protestanci przeciw nam przytaczają, jakoby dozwolony był rozwód w razie cudzołóztwa, Chrystus twierdzi: 1-o że przeciwny jest zwyczajowi, jaki cierpiał w swem prawodawstwie Mojżesz (*Mat.* I, 31 — 32); 2-o że każdy małżonek, dający rozwód swej małżonce, wystawia ją na bezwstyd (*Ib.* 32); 3-o że każdy człowiek, poślubiający kobietę rozwiedzioną, jest cudzołożnikiem (*Ib.*). Przypuszcza wprawdzie wyjątek w razie cudzołóztwa, ale *a)* nie dopuszcza go ani w ogólnem założeniu, gdyż uświęcałby zwyczaj dawny, który chce zreformować; *b)* ani żeby uprawnić powtórne związki, gdyż stanowczo powiada, że wszelkie związki z rozwiedzioną są cudzołóztwem; *c)* lecz czyni ten wyjątek jedynie, aby dozwolić na zwyczajną separacyę osób co do ciała. Rzeczywista myśl Chrystusa Pana jest taka: stanowczy i ostateczny rozwód z żoną jest zabroniony, gdyż środek ten wystawia ją na nierząd, jeśli jednak wpadła ona już w nierząd przez cudzołóztwo, to przez dalsze jej utrzymywanie przy mężu nie należy do ogniska rodzinnego wprowadzać niebezpieczeństwa niemoralności, i skutkiem tego pokrzywdzony małżonek może ją odprawić. Co do takiego tłómaczenia rozwodu nie pozostawiają najmniejszej wątpliwości teksty św. Marka (X, 11—12) i św. Łukasza (XVI, 18), wypowiadające naukę Mistrza bez tego zastrzeżenia o wypadku cudzołóztwa. Bardziej stanowczym, jeśli to być może, przeciwnikiem rozwodów między chrześcijanami jest św. Paweł w I Liście do Koryntyan (VII, 10—11), i to dla tego, że małżeństwo chrześcijan stało się sakramentem i w tem nadprzyrodzonem uświęceniu znalazło swe odnowienie i niezaprzeczone potwierdzenie swej naturalnej pierwotnej nienaruszalności. — Co się tyczy małżeństwa między poganami, to zachowuje ono niewątpliwie moc i nienaruszalność małżeństwa pierwotnego, ale bez tej nadwyżki, jaką mu nadaje między chrześcijanami godność sakramentalna. Jeśli się zaś zdarzy, że jeden z małżonków sam się nawróci do chrystyanizmu, a drugi nie zechce nie tylko się nawrócić, ale nawet wspólnie z nim mieszkać spokojnie, bez krzywdy dla jego Boga i bez wielkiego niebezpieczeństwa dla jego duszy, wówczas na mocy przywileju, ustanowionego albo przynajmniej ogłoszonego przez św. Pawła (I *Cor.* VII, 15), nawrócony małżonek może zawrzeć nowe związki małżeńskie z osobą również ochrzczoną, a tym sposobem zerwać węzeł swego pierwszego małżeństwa. Przywilej ten jednak nie istnieje w małżeństwie sakramentalnem, ważnem i umocnionem przez używanie praw, jakie małżeństwo przyznaje.

3-o. Że heretycy, wszelkich odcieni protestanci i legiści, Kościołowi katolickiemu przeciwni, uznają rozwód za prawomocny

w razach cudzołóztwa, że ich egzegeci powołują się na znany tekst św. Mateusza (XIX, 9), któryśmy powyżej roztrząsnęli, to cóż to może znaczyć przeciw nauce Kościoła rzymskiego? Czyżby do osłabienia jego nauki wystarczało samo przeczenie i rokosz? W takim razie żaden z jego dogmatów, żadna z jego zasad nie byłaby nienaruszalna, gdyż nie było żadnej dotychczas, którejby raz przynajmniej nie napastowano. Powaga zasad Kościoła skądinąd idzie, aniżeli ze zgodności opinii publicznej z jego postanowieniami; pochodzi ona od samego Boga, w którym posiada pierwszorzędne i niepokonalne poręczenie.

Nawet i na Zachodzie, przyznajemy to otwarcie, bywały nieraz w wielu krajach — zwłaszcza w epokach niewiedzy lub moralnego osłabienia — pewne złowrogie niedomagania umysłu lub serca na punkcie rozwodów. Skutkiem dziwnej jakiejś niewiadomości lub powolności wobec gwałtownej często woli możnych tego świata, niektórzy pisarze, niektórzy biskupi, a nawet niektóre sobory partykularne zgadzały się na rozwód z tytułu cudzołóztwa, ale historya świadczy, że działo się to zawsze przeciw woli Stolicy Apostolskiej. Papież zawsze podtrzymywał świętą nierozerwalność rodziny, i to nie dla jakiegoś widzimisię lub wyrachowania, ale ze względu na prawa i obowiązki, jakie drogą tradycyi otrzymał od Boga i Apostołów. Tak, tradycya przyznaje papieżowi w pewnych okolicznościach prawo rozwiązywania małżeństwa, zawartego prawnie, ale nie potwierdzonego faktem; taż sama tradycya przyznaje też samą skuteczność uroczystej professyi zakonnej, złożonej we właściwie zwanym zakonie. Jednakże zauważyć trzeba, że są to wypadki bardzo określone i bardzo rzadkie, zdarzające się pięć lub sześć razy może rocznie w całym świecie. Bywają, przyznajemy to jeszcze, wypadki unieważnienia małżeństwa, ale unieważnienie to przyznaje się dla tego, że władza kościelna po starannem zbadaniu okoliczności przychodzi do przekonania, że w wypadkach tych małżeństwo w rzeczywistości wcale nie istniało. Wobec tego zaś, czy ma się prawo utrzymywać, że Kościół katolicki jest w praktyce przychylniejszy rozwodom, aniżeli te państwa nowożytne, które przyznają tysiące rozwodów rocznie, i to dla przyczyn, jeśli nie liczniejszych, to w każdym razie nieskończenie mniej poważnych? Gdzież tu jest sprzeczność pomiędzy nauką a postępowaniem Kościoła? Alboż-to Kościół oświadcza kiedy, że nie wolno się rozwodzić z pewnego jakiegoś tytułu, a później daje rozwód z tegoż samego tytułu? Kiedy wyrzuca nowożytnym rządom, że zaprowadziły przychylne rozwodom prawodawstwo, czyż to czyni przez zazdrość lub przez upór wyłącznego wykonywania władzy, którą sobie przywłaszczył w czasach barbarzyństwa? Nie, czyni to, przeciwnie, z tego powodu, że małżeństwo chrześcijańskie, święte i sakramentalne, może w istocie swej zależeć jedynie od boskiej władzy swego założyciela? Bogaci i ubodzy równi są w tem wobec Kościoła, i oszczerstwem jest mówić, że Kościół przyznaje rozwód jednym, a odmawia go drugim.—By się o tem przekonać, dość przejrzeć postanowienia *Kongregacyi Soboru*, albo wyroki Kuryi Rzymskiej, stale ogłaszane w *Acta Sanctae Sedis*.

Napróżno nowożytna niewiara odmawia religijnego i sakramentalnego charakteru małżeństwu chrześcijańskiemu; napróżno ogła-

sza je jako ześwieczczone i cywilne; napróżno burzy wiarę narodów w jego nadprzyrodzoną godność; rzecz pozostaje tem czem jest; małżeństwo nie przestaje być nierozerwalnem, rozwód — grzesznym, a sama tylko władza duchowna — władzą właściwą w sprawach rozwodu małżonków.

Wobec tego nic nie znaczą pewne uchybienia, dopuszczone w latach 1803—1805 w niektórych dyecezyach francuskich, a zwłaszcza w dyecezyi Paryzkiej w przedmiocie rozwodu Napoleona I, lub gdziekolwiek indziej po świecie niekiedy widziane: Rzym nigdy nie przyłożył ręki do powtórnych związków wielkiego Cesarza; papież Leon XIII w encyklice *Arcanum* z d. 10 Lutego 1880 r. twierdzi, że Pius VII mężnie się w tem oparł Napoleonowi, uniesionemu powodzeniem i wielkością swego cesarstwa; a sam Pius VII, pisząc w r. 1813 do Józefiny, nazywał Napoleona *jej mężem*, *votre époux*. Wszelkie zaś inne uchybienia w przedmiocie rozwodów, jeśliby się kiedy indziej po świecie działy, są zwykłem ciężkiem nadużyciem, prawu kościelnemu przeciwnem i przez Kościół rzymski potępianem.

Wreszcie, to co się mówi o przyjęciu prawa rozwodowego przez duchowieństwo belgijskie, więcej w tem liberalne od samego nawet duchowieństwa francuskiego, to trąci wielką niedokładnością. Duchowieństwo belgijskie, tak samo jak każde inne, uważa rozwód za zbrodnię i za zgorszenie, a zawarte po nim związki małżeńskie, za nałożnictwo i jawne cudzołóztwo. Tylko że, stając na stanowisku, na jakie nie wszyscy może zgodziliby się duchowni, duchowieństwo belgijskie uważa, iż ma prawo upoważniać sędziów i merów do przeprowadzenia rozwodów i związywania powtórnych małżeństw, które ono uznaje tylko jako małżeństwa cywilne, pomijając w tem kwestyę sumienia i wiary, co do których wszyscy szczerzy katolicy są najzupełniej ze sobą zgodni.

(Prw. Lehmkuhl, Theologia moralis, t. II; *Baudier*, Le divorce et la conscience; *Perrone*, De matrimonio christiano; art. *Małżeństwo* w niniejszym *Słowniku*, a zwłaszcza wspomnianą wyżej encyklikę *Arcanum)*. *(Dr. J. D.)*.

X. W. S.

ROZWODY PANUJĄCYCH I KOŚCIÓŁ. Józef de Máistre pisze, że jednym z celów, jakie założyli sobie papieże w czasach długiej walki z władzą doczesną, było „niezłomne utrzymanie praw małżeństwa przeciw napaściom wszechmocnego libertynizmu.“ *(Du Pape*, t. I. str. 268).

Wiadomo jednak, jakie szkody ponosił Kościół z powodu tej surowej karności swej w przedmiocie małżeństwa, ile razy karność ta krępowała książąt panujących; między innemi wiadomo, że nie obeszło się bez licznych apostazyi w epoce protestantyzmu, kiedy reformatorzy jako przynętę zalecali książętom rozwody. I dziwna rzecz! Kiedy Kościół opierał się pogwałcicielom praw małżeństwa, zarzucano mu nadmiar surowości, kiedy zaś ustępował lub tylko wobec nadużyć zachowywał roztropne milczenie, oskarżano go o słabość i schlebianie możnym.

Żeby tak sprzeczne wygłaszać zdania o postępowaniu Kościoła, trzeba było stronniczej poddać krytyce tę wiekową procedurę, jaką stosowali papieże w czasach tak odmiennych i tak różnymi spo-

sobami, ekskomunika bowiem, która była jedyną bronią, jaką papieże mogli popierać swe postanowienia, nie zawsze miała jednakowe znaczenie.

Średniowieczni panujący okazywali skłonność do uważania się zawsze za stojących ponad prawem ogólnem. Uderzający tego przykład mamy w pamiętniku, przypisywanym Hinkmarowi, traktującym o rozwodzie Lotaryusza: „Jest-to król, mówiono, który może podlegać sądowi samego tylko Boga, i którego nie może ekskomunikować ani żaden biskup jego królestwa, ani żaden inny.“ Na to odpowiadał Hinkmar zgodnie z nauką Kościoła: „Lotaryusz, będąc królem, nie przestaje być jednocześnie podległym prawom Kościoła, grzechy zaś jego są jeszcze bardziej niebezpieczne, niż grzechy innych, z powodu zgorszenia.“

Obok tych ważnych pobudek do interwencyi Kościoła, zwłaszcza w czasach, kiedy moralna wartość panującego była główną rękojmią dobrego rządu, stała sprawa zdetronizowanej królowej. Tym sposobem Kościół przychodził na pomoc słabości i pogwałconym prawom.

Że Kościół rzeczywiście powodował się tymi wysokimi względami, widać to z samych dokumentów owych długich procesów, jakie wytaczali papieże sprzeniewierczym królom. Mikołaj I papież tak między innemi pisał w sprawie króla Lotara, który połączył się wprawdzie napowrót z rozwiedzioną żoną, ale na to tylko, by jej obecnością osłaniać swe wiarołomstwa: „Na cóż się przyda królowej Theutberdze, że ją król nie oddala od swej obecności, kiedy serce jego jest zupełnie od niej odwrócone? Na co się jej przyda próżny tytuł królewski, skoro władzy żadnej nie posiada? Czyż w rzeczywistości razem z Lotarem nie panuje i wszystkiem nie rozporządza jej rywalka Waldrada, jakkolwiek przez Kościół ekskomunikowana? Aczkolwiek dla formy wstrzymuje się król od mówienia z nią, to jednak ona przez rozmaitych pośredników czyni więcej, aniżeliby czynić mogła prawowita małżonka. Wszak przez nią tylko wyjednać można dostęp do króla, ona tylko jedna wyjednywa wszystkie dobrodziejstwa i ściąga wszelkie niełaski.“

Jakież tedy byłoby lekarstwo na podobne nieszczęścia, gdyby nie wdanie się w nie papieża?

Odnośnie do tej strony rozwodu znajdujemy w historyi XII w. fakt, który najdoskonalej nam odsłania z jednej strony kapryśną i brutalną namiętność księcia, a z drugiej — ducha sprawiedliwości i stałości papieża. Myślimy tu o tem pięknem i młodziutkiem dziecięciu północy, które przywiedzione kiedyś do Reims niebawem poślubione i nazajutrz na królowę namaszczone, a w niespełna trzy miesiące potem rozwiedzione pod pozorem jakichś czarów; mówimy tu o Ingelburdze, żonie Filipa Augusta. Znalazło się w otoczeniu królewskiem kilku dostojników kościelnych, którzy przez pochlebstwo orzekli nieważność małżeństwa z tytułu pokrewieństwa obojga małżonków. Gdy spostrzegła swe nieszczęście Ingelburga, wykrzyknęła zanosząc się od płaczu: Biedna Francya, Biedna Francya! Rzym! Rzym!“ Wołanie to zrozumieli papieże; naprzód Celestyn III, a później Innocenty III orzekli ważność małżeństwa króla z Ingelburgą. Filip-August jednak na to nie zważał i poślubił Agnieszkę Merańską, prawą zaś małżonkę zamykał w klasztorach lub w wię-

zieniach. Proces Ingelburgi trwał lat dwadzieścia (1193—1213), w ciągu którego-to czasu raz bywała przywracana do praw, to znów rozwodzona, aż wreszcie ostatecznie do praw królewskich przywrócona. Papieztwo wygrało sprawę, ale kosztem jakich-to wysiłków! Trzeba było króla ekskomunikować, a królestwo całe interdyktem okładać.

Wolter i dzisiejsi jeszcze niekiedy zagorzalsi krytycy nazywają ostateczne te środki — ekskomunikę, a zwłaszcza interdykt, który aby zaradzić prywatnym błędom króla, dotykał naród cały— *skandalami*. Tymczasem jednak środki te były niezaprzeczenie jedynym pokojowym sposobem przestrzegania stałości praw tam, gdzie dla ich poręczenia brak było siły fizycznej, lub dokąd ona dosięgnąć nie mogła; był-to rodzaj odwołania się do sprawiedliwości publicznej przeciw grzechom panujących; żaden z nich bowiem nie poczuwał się na siłach walczyć aż do końca z cenzurami kościelnemi, które tak jawnie zgrozą przejmowały sumienie chrześcijańskie.

We wszystkich wielkich sprawach małżeńskich, jakie niekiedy w wiekach średnich obchodziły ogół, papieże mieli zawsze na względzie jedynie prawo chrześcijańskie, dobro społeczne i prawo uciśnionych. Są jednak dwa wypadki rozwodów osób panujących, w przedmiocie których Stolica Apostolska zdawała się naginać swe zasady do wymagań okoliczności: są-to rozwody Ludwika XII i Napoleona I.

Rozwód Ludwika XII ogłosiła komissya, naznaczona przez Aleksandra VI w czasach, kiedy ten ostatni prowadził zyskowne układy z Francyą; wolno tedy zapytać, czy jakowe względy polityczne nie wpływały na orzeczenie sądowe, wydawane w sprawie Joanny de Valois.

Żądanie rozwodu ze strony króla opierało się na czterech głównych powodach: 1-o na tem, że był on krewnym Joanny w czwartym stopniu. 2-o na tem, że ponieważ ojciec Joanny, Ludwik XI, był jego ojcem chrzestnym, przeto zachodziło między nim, Ludwikiem XII a jego żoną powinowactwo duchowe, które unieważniało małżeństwo; 3-o na tem, że tylko z przymusu zgodził się on na to swoje małżeństwo; 4-o na tem wreszcie; że Joanna była tak źle zbudowana, iż lekarze uznali ją za niezdolną do macierzyństwa.

Co do dwóch pierwszych punktów przyznać trzeba, że pokrewieństwo i powinowactwo duchowe stanowiły przeszkody rozwiązujące małżeństwo, ale Joanna utrzymywała, że przeszkody te usunięto przez dyspensę, na potwierdzenie jednak swego oświadczenia przytoczyć mogła tylko jakąś kopię dyspensy i świadectwo biskupa Orleańskiego, który miał obowiązek ogłoszenia tej dyspensy. Ten zaś nie śmiał twierdzić stanowczo, że bulla papiezka wspominała o dyspensie od powinowactwa duchowego.

Ze wszystkich powodów. jakie przedstawiał Ludwik XII celem uzyskania orzeczenia nieważności swego małżeństwa, największy kładziono nacisk na przymus. Można wprawdzie z pewnem niedowierzaniem przyjmować mniej lub więcej szczere świadectwa i więcej niż podejrzane dowody piśmienne, jakie przytaczano na poparcie istnienia przymusu, wykonywanego na młodego księcia Orleańskiego przy sposobności tego małżeństwa, niemniej jednak prawdopodobną jest rzeczą, że ze względu na charakter Ludwika XI, który gorąco pragnął tych związków, przyszły król Francyi mógł nie posiadać

całkowitej wolności w odrzuceniu ręki Joanny. Biskup Orleański zapewniał, że gdy zapytywał księcia Orleanu, czy zgadzał się poślubić księżniczkę Joannę, książę mu odpowiedział: „Niestety, księżę biskupie Orleański i mój przyjacielu, cóż ja mam począć? Nie będę mógł się oprzeć, wolałbym raczej umrzeć, aniżeli się cofnąć, bo wiesz najlepiej, z kim mam do czynienia: niema siły ani lekarstwa.“ Do innych zaś osób miał się odzywać: „Wolałbym raczej ożenić się z jaką prostą dziewczyną z Beance.“

Co do niemożności zaś i niespełnienia małżeństwa, to odpowiadała królowa, że sumienie jej nie pozwalało zgadzać się na to twierdzenie. Król jednak bardzo na ten punkt nalegał. Przytaczano list Ludwika XI do hrabiego Dammartin'a, w którym między innemi było powiedziane: „Postanowiłem skojarzyć to małżeństwo córki mojej Joanny z młodym księciem Orleańskim, zdaje mi się bowiem, że nic ich kosztować nie będzie wyżywienie dzieci, jakie ze sobą mieć będą; uprzedzam, że mam nadzieję złączyć to małżeństwo. Gdyby miało być inaczej, ci coby działali przeciw temu, nie byliby pewni życia w mojem królestwie; dla tego też zdaje mi się, że wszystko zrobię podług mej woli.“

Ludwik XII pod przysięgą zeznawał, że fizyczne braki Joanny przeszkadzały spełnieniu małżeństwa, tymczasem królowa wciąż się opierała badaniu lekarskiemu, jak-to było w zwyczaju, twierdząc, że próba podobna była przeciwna wstydowi i niegodna osoby jej stanowiska. A przecież przysięga króla i ten opór królowej musiał znacznie zaważyć na zdaniu sędziów. Wyrok o nieważności małżeństwa królewskiego wydano w kościele św. Dyonizego w Amboise dn. 17 Grudnia 1498 r.

Jakkolwiek więc tak stanowcza postawa królowej w tym procesie i wysoka jej cnotliwość budzi wielką dla niej przychylność i współczucie, czego żadną miarą powiedzieć nie można o królu, to jednak wyroku przeciw niej wydanego nie można nazwać niesprawiedliwym, naprzód dlatego, że w sprawie tego rodzaju stanowczo rozróżnić trzeba pomiędzy odpowiedzialnością sędziów, a odpowiedzialnością świadków, następnie zaś dlatego, że sąd w tej sprawie znajdował się w jednej z tych sytuacyi dwuznacznych, w których sędziowie przechylają się na tę stronę, która zapewnia spokój i dobro publiczne.

W czasach znacznie oddalonych od procesu Ludwiku XII ujrzał się Kościół znów powołanym do rozwiązania tych samych trudności, i to w okolicznościach, w których wolność jego była znacznie uszczuplona, a przed sądem jego stawał panujący, bardziej aniżeli Ludwik XII, bezwzględny.

Napoleon I widział się spowodowanym w ciągu swych rządów do starania się o współudział Kościoła w przedmiocie orzeczenia nieważności małżeństwa już-to swego własnego, już-to brata swego Hieronima. W tym ostatnim razie sam papież osobiście wydał wyrok; w pierwszym zaś wypadku wyrokował biskup i urząd Paryzki, umyślnie w tym celu wyznaczony, pod pozorem, że ponieważ Papież pozostawał więźniem w Savona, nie mógł przeto swobodnie badać tak doniosłej sprawy.

W 1805 r. prosił cesarz Piusa VII o uznanie nieważności małżeństwa, jakie brat jego Hieronim zawarł w Stanach Zjednoczonych Ameryki północnej z pewną panienką protestantką. Przesłano papieżowi trzy memoryały, mające udowodnić, że różność wy-

znania stron zawierających małżeństwo i nieobecność proboszcza przy akcie ślubu stanowiły przeszkodę unieważniającą, a nadto że brak było zgody rodziców pana młodego na to małżeństwo, a przytem zachodził wypadek uwiedzenia panny młodej. Na te memoryały odpowiedział Pius VII listem, który pozostanie na zawsze rozumowanem wyjaśnieniem nauki Stolicy Apostolskiej o nierozerwalności małżeństwa, zawieranego pomiędzy katolikami a protestantami; papież roztrząsa punkt za punktem przytaczane w memoryałach motywy i kończy wreszcie słowami, usprawiedliwiającemi postępowanie papieża i zaszczyt przynoszącemi jego sumieniu: „Wasza Cesarska Mość powinien zrozumieć, że podług otrzymanych dotychczas wiadomości o tej sprawie, wydanie wyroku unieważniającego przechodzi naszą możność. Gdyby oprócz przytoczonych istniały jakie inne okoliczności, z których możnaby powziąść jakiś dowód istnienia przeszkody, zdolnej sprowadzić nieważność małżeństwa, moglibyśmy wówczas oprzeć nasze zdanie na tym dowodzie i wygłosić wyrok, zgodny z zasadami Kościoła, od których nie możemy odstępować przez ogłoszenie nieważności małżeństwa, którego podług woli bożej żadna władza ludzka rozwiązać nie może. Gdybyśmy nadużyli władzy, jakiej nie mamy, to wobec trybunału bożego i wobec całego Kościoła stalibyśmy się winnymi najszkaradniejszego nadużycia świętego naszego urzędu. Sama nawet Wasza Cesarska Mość w sprawiedliwości swojej nie chciałby, abyśmy wydawali wyrok przeciwny sumieniu naszemu i niezmiennym zasadom Kościoła. Dlatego też żywimy nadzieję, że W. C. Mość będzie przekonany, iż ożywiającemu Nas pragnieniu spełnienia, o ile to od Nas zależy, życzeń W. C. Mości — zwłaszcza gdy one tak bezpośrednio dotyczą najdostojniejszej Jego osoby i Jego rodziny — w danym razie uczynić zadość nie możemy jedynie wskutek braku władzy, i że W. C. Mość oświadczenie to nasze przyjąć raczy jako szczere świadectwo Naszych względem Niego ojcowskich uczuć.“

W pięć lat potem wznowił Napoleon na swą własną korzyść próbę, którą mu się nie udało przeprowadzić na rzecz brata jego Hieronima. Doszedłszy do szczytu chwały i opanowany troską o losy dynastyi, chciał zerwać bezpłodne małżeństwo z cesarzową Józefiną i poślubić arcyksiężniczkę austryacką, Maryę Ludwikę. Gdy zaś Napoleon czego chciał, to chciał jako panujący i chciał niezwłocznie. Sprawa jednak była bardzo trudna ze stanowiska kościelnego. Ślub kościelny z Józefiną odbył się w przeddzień koronacyi na wyraźne żądanie papieża, błogosławiony przez wuja cesarskiego nadwornego kapelana kardynała Fesch'a. Unieważnienie tego małżeństwa było pod każdym względem jedną z tych wielkich spraw, które zależą wprost od Stolicy Apostolskiej. Jakże tu usunąć przeszkody? W Savonie mieszkał starzec, złamany chorobami i smutkiem; był-to Pius VII; on sam tylko mógł uczynić zadość niecierpliwej woli pana Europy; Napoleon jednak musiał uznać, że żadna strategia nie mogłaby wziąć w niewolę sumienia tego apostolskiego więźnia. Postanowiono więc podstępem usunąć trudności położenia. Ponieważ Papież był więźniem, orzeczono przeto, że odwoływanie się do niego było niemożliwe. Pozostawało więc tylko wnieść sprawę przez sąd oficyalatu paryzkiego. Ale oficyalat już nie istniał. Utworzono go tedy umyślnie. W następstwie tego

sprawa została szybko osądzona, i powodowi przyznano najzupełniejsze zadośćuczynienie. Urząd kościelny uznał, że małżeństwo Józefiny z Napoleonem powinno być uznane za złe i nieważnie zawarte wskutek braku świadków i wskutek nieobecności własnego miejscowego proboszcza, aczkolwiek w rzeczywistości było dwóch świadków, a błogosławiący to małżeństwo, delegowany przez papieża, był upoważniony do udzielenia wszelkich koniecznych w tej sprawie dyspens.

Zdaje się, że mogłaby tam nawet znaleść się rzeczywista przyczyna do unieważnienia tego małżeństwa z tytułu względnej niemożności obojga małżonków, ale przyczyny tej nie wymieniono w sądowym wyroku oficyalatu.

Napoleon tedy poślubił arcyksiężniczkę austryacką, ale zdrowsza część kollegium kardynałów, sproszonych na ślub cesarski, nieobecnością swoją na ceremonii ślubnej zaprotestowała przeciwko wyrokowi oficyalatu. Z ogólnej liczby dwudziestu sześciu obecnych w Paryżu kardynałów trzynastu wstrzymało się od udziału w ceremonii kościelnej. Musieli oni odpokutować za ten umiarkowany swój protest. Otrzymali rozkaz noszenia tylko ubioru czarnego i zesłani zostali po dwóch do rozmaitych miast francuskich na wygnanie. Ta szlachetnie i z godnością znoszona niełaska była dostatecznym protestem przeciw pogwałceniu praw sumienia w czasie, kiedy winowajca trzymał swego sędziego pod kluczem. Ale dlaczego później nie protestowała Stolica Apostolska? Dużo można przytoczyć powodów tego milczenia papieża. Naprzód dlatego, że Józefina nie przedstawiała mu urzędownie swej sprawy, a w sprawy tego rodzaju wdaje się papież tylko na wyraźne życzenie strony poszkodowanej. Powtóre, niegodziwość sądu biskupiego była kwestyą sporną. Potrzecie wreszcie, istniała pobudka oportunizmu: papież stał po za tą sprawą; sprawa była wątpliwa; ponownego zbadania jej nikt nie żądał; nieuprzedzone umysły zatem i rozsądne powinny uznać milczenie Stolicy Apostolskiej za akt roztropności, nie zaś za potwierdzenie krzywdy, wyrządzonej świętości małżeństwa.

Ob. Zeitschrift f. Kath. Theologie. IV Heft. 1838; *Duhr.* S. I. Divorce et second mariage de Napoléon. *Guilleux.*

X. W. S.

RUCH ZIEMI. *(Zagadnienie o R'u ziemi).* Nierzadko słyszeć się daje powtarzane przeciw Kościołowi Katolickiemu oskarżenie, że Kościół mylił się w nauce swej o obrotach kuli ziemskiej i w tłómaczeniu tekstów biblijnych, jakie się do tej kwestyi odnosić zdają. Pytanie tedy, o ile to oskarżenie jest uzasadnione?

Przedewszystkiem zaznaczyć trzeba, że Kościół nigdy z tego szczegółu wiedzy ludzkiej nie czynił przedmiotu swej nauki. Zagadnienie to nie należy ani wprost ani ubocznie do rzędu prawd, jakie Kościół ma obowiązek podawać do wierzenia ludziom, i co do których otrzymał przywilej nieomylności; przedmiotu tego nie znajdujemy w żadnym symbolu wiary, w żadnem orzeczeniu dogmatycznem, w żadnym zbiorze prawd katolickich. Nie mniej wszakże jest rzeczą pewną, że aż do w. XVII uczeni chrześcijańscy przypuszczali, że słońce obraca się wkoło ziemi nieruchomej; błądzili oni tak samo tu, jak w przedmiocie objętości ziemi i słońca, jak

w wielu szczegółach z zakresu geografii, chemii i wielu innych; błąd ten powszechny wypowiadali w pismach, wygłaszali po szkołach, o ile się po temu sposobność zdarzyła. Wielu teologów znajdowało nawet pewną uderzającą zgodność pomiędzy tą błędną teoryą kosmologiczną, a nauką wiary; mówili mianowicie, że jak z powodu Wcielenia Słowa ziemia nasza jest środkiem świata moralnego, tak podobnież swym ogromem i swą nieruchomością jest środkiem świata materyalnego. Przyznajemy również, że w pewnych wyrażeniach Pisma św. upatrywano dowody, przemawiające za tą błędną zasadą.

Ale cóż z tego wnosić można, że tak samo katoliccy jak nie katoliccy uczeni mylili się w wielu szczegółach nie dotyczących wiary, i że Kościół błędów ich nie potępiał? Odpowiadają nam na to, że wszak władza kościelna w procesie Galileusza potępiła naukę, która w rzeczywistości jest nauką prawdziwą. Otóż oświadczamy, że władza kościelna nie wyrzekła stanowczego potępienia odnośnie do tej nauki, ani żadnego nie wydała orzeczenia dogmatycznego o ruchu ziemi. Trzymając się powszechnego zdania ówczesnych uczonych, zabroniła wprawdzie głosić nauki o ruchu ziemi, gdyż uważała ją za niezgodną z Pismem św., ale nic dogmatycznego nie orzekła, później zaś, gdy udowodniono prawdę, władza kościelna cofnęła swój zakaz. To znów postępowanie władzy kościelnej nie może dziwić katolika, znającego zasady swej wiary (ob. art. *Galileusz).*

Inny zarzut wyciągają przeciwnicy Kościoła z faktu, że wszyscy Ojcowie Kościoła, których jednozgodność stanowi regułę wiary katolickiej, wierzyli w nieruchomość ziemi i obracanie się wkoło niej słońca. Powiadają zatem, że Kościół katolicki przyznać powinien, iż pobłądził w nauce swej dogmatycznej, i że tradycya jego, z której sobie robi regułę wiary, podlega błędom.

Otóż przyznajemy, że u Ojców św. i u tłómaczy biblijnych, wcześniejszych od wieku XVI, spotykamy moralną jednomyślność w dosłownem tłómaczeniu tekstów biblijnych, dotyczących zagadnienia o ruchu ziemi. Nie sądzimy nawet, aby można było — z pewnemi rozumie się wyjątkami — poważnie zaprzeczać faktu tej moralnej jednomyślności, na jakiej opierały się Kongregacye św. Officium i Indeksu przy wydawaniu dekretów z r. 1633 i 1616. Ale Kościół wcale nie uczy, jak twierdzi zarzut powyższy, że zgodność Ojców i tłómaczy katolickich co do znaczenia tekstów Pisma św. jest zawsze regułą wiary. Nie utrzymywał tego ani Sobór Trydencki, który wydał przecież prawo o tłómaczeniu Pisma św., opartem na zgodności Ojców Kościoła, ani też Sobór Watykański, który to prawo odnowił. Łatwo się o tem przekonać, czytając sam tekst orzeczeń soborowych, zwłaszcza orzeczenia Soboru Trydenckiego. Podług zaś tego ostatniego orzeczenia, Ojcowie Soboru Trydenckiego postanowili co następuje: 1-o. W przedmiotach wiary i moralności, odnoszących się do zbudowania nauki chrześcijańskiej, trzeba ten sens uważać za prawdziwe znaczenie Pisma św., który był i jest za prawdziwy uważany przez Matkę naszą świętą, Kościół, do którego należy sądzić o prawdziwem znaczeniu i tłómaczeniu Ksiąg świętych; 2-o skutkiem tego, nie wolno nikomu tłómaczyć Pisma

św. przeciw temu znaczeniu, albo nawet przeciw jednomyślnej zgodności Ojców“ [1]).

Sobór tedy, jak ze słów powyższych widzimy, wyraźną robi różnicę pomiędzy tłómaczeniem, podawanem przez Kościół, a jednomyślną zgodnością Ojców, którą podaje tylko poprostu za modłę postępowania dla egzegetów. Przyczyna zaś tego rozróżnienia jest ta, że zgodność Ojców Kościoła w wykładzie tekstów biblijnych nie zawsze ma jeden i ten sam charakter i tę samą powagę. Niekiedy zgadzają się Ojcowie dlatego, że wyrażają naukę Kościoła; są oni wówczas świadkami wierzeń katolickich, a tem samem są jednomyślni, gdyż wiara katolicka jest jedna. Jednomyślność stanowi w tym razie regułę wiary, gdyż jest ona niezaprzeczonym objawem nauki Kościoła. W innych zaś razach, przeciwnie, przemawiają Ojcowie nie jako świadkowie wiary Kościoła, lecz jako egzegeci, jako uczeni, i wówczas zgodność ich może być skutkiem pojęć, w ich czasach panujących w dziedzinie filozofii, historyi naturalnej, astronomii i t. d. W tym razie zgodność Ojców wcale nie jest pewnym dowodem prawdy; stanowi ona tylko pewien jakiś przyczynek na korzyść wypowiadanego przez nich zdania, i byłoby wówczas zuchwalstwem popierać zdanie, ich zdaniu przeciwne, dopóki się nie udowodni, że Ojcowie ci się mylili; ale takie zdanie, ich zdaniu przeciwne, nie byłoby jeszcze błędem przeciwko wierze katolickiej, nie byłoby jeszcze herezyą.

Takie rozróżnienie czynią wszyscy teologowie katoliccy, i w tym tylko razie nadają zgodności Ojców powagę reguły wiary, kiedy ci przemawiają jako świadkowie wiary Kościoła; obok tego przyznają zaś, że jednozgodne nawet przekonanie Ojców może być błędne, gdy oni mówią jako egzegeci, jako uczeni lub nauczyciele prywatni. Dlatego też Sobór Watykański, chcąc określić przedmiot boskiej wiary katolickiej, zalicza doń tylko te prawdy, które wypowiedział Kościół zdaniem nieomylnem, jak również te, które w swem zwyczajnem i powszechnem nauczaniu podaje za objawione przez Boga; [2]) wcale zaś do przedmiotu wiary nie zalicza tych nauk, na poparcie których przytoczyć może sam tylko materyalny fakt jednogłośnej zgodności Ojców Kościoła.

Jakoż tedy Ojcowie święci, którzy przypuszczali nieruchomość ziemi i ruchomość słońca, nie mówili jako świadkowie wiary Kościoła, lecz jako egzegeci. Dowodem jest sam sposób ich wyrażania się; żadnego z nich nie znamy, któryby przedstawiał system Ptolomeusza jako prawdę przez Boga objawioną i przez Kościół do

---

[1]) Quoniam vero, quae sancta Tridentina synodus de interpraetatione divinae Scripturae ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, nos idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tennit ac tenet sancta mater Ecclesia cuins est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, ant etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari (Consti. *Dei Filius*, cap. 2, *de Revelatione*).

[2]) Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia, sive solemni judicio, sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur. (Constit. *Dei Filius*, cap. 3, *De Fide*).

wierzenia podaną. Uważali za swój obowiązek wyjaśniać tłómaczone przez się teksty biblijne w znaczeniu dosłownem, to bowiem znaczenie doskonale się zgadzało ze wszelkiemi pozorami i z kosmologicznym systemem Ptolomeusza, powszechnie wówczas przyjętym; zdanie ich ma wszelkie z naszej strony prawo do szacunku, należnego ich wiedzy, nie zaś łączności jego z wiarą naszą. Zresztą, zdanie to podzielało bardzo niewielu Ojców, w dokumentach zaś, zawierających wyłącznie zwyczajną i powszechną naukę Kościoła, ani śladu tego przekonania Ojców nie znajdujemy: w takich naprzykład odezwach papiezkich, w aktach soborowych, w wyznaniach wiary, w przemowach do ludu, w katechizmach i t. p. dokumentach kościelnych. Na poparcie naszego zdania, że zgodność Ojców nie zawsze jest regułą wiary w oczach Kościoła, moglibyśmy nawet powołać się na słowa Soboru Watykańskiego: *ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium.* Zagadnienie zaś o ruchu ziemi w niczem nie dotyczy wiary lub moralności chrześcijańskiej.

To-też Kościół nigdy nie twierdził, aby ta jednomyślna zgodność Ojców Kościoła, dotycząca tłómaczenia tekstów biblijnych, odnoszących się do ruchu ziemi, była w jego oczach regułą wiary. Wyraźnie dowodzą tego świadectwa teologów, przytoczone w art. *Galileusz*, późniejsze od dekretu Kongregacyi z r. 1616, i świadectwo, jakie przed tym dekretem wypowiada następujący list sławnego kardynała Bellarmina. List ten, ogłoszony po raz pierwszy przez Berti'ego [1]) w 1876 r., pisany był do Foscarini'ego dn. 12 Kwietnia 1615 r. Przytaczamy tu główniejsze z niego wyjątki: „... 1. Powiadam, mój Ojcze Wielebny, że Ty i pan Galileusz rozsądnie postąpicie, jeśli będziecie mówili *ex suppositione*, nie zaś w sposób bezwzględny, jak-to, mojem zdaniem, przemawiał Kopernik; mówiąc bowiem *w przypuszczeniu* o ruchu ziemi i nieruchomości słońca, osłania się wszystkie pozory lepiej, aniżeli wszystkimi epicyklami i wymiarami; takie mówienie żadnego nie przedstawia niebezpieczeństwa, a matematykom najzupełniej wystarcza. Ale chcieć twierdzić, że słońce jest rzeczywiście środkiem świata i że obraca się jedynie wkoło samego siebie, nie przesuwając się od wschodu ku zachodowi, podczas gdy ziemia, zawieszona gdzieś w przestrzeni, obraca się z nadzwyczajną szybkością wokoło słońca, jest-to narażać się na największe niebezpieczeństwo, jest-to nie tylko oburzać filozofów i teologów scholastycznych, ale jest-to szkodzić świętej naszej wierze i oskarżać Pismo św. o błędy. Doskonale wykazałeś, że są różne tłómaczenia Pisma św., aleś nie zastosował tego w szczególności, i z pewnością natrafiłbyś na największe trudności, gdybyś był chciał wytłómaczyć wszystkie ustępy Pisma, któreś sam przytoczył.

„2. Powiadam jak to wiesz dobrze, iż Sobór zabrania tłómaczyć Pismo św. przeciwko powszechnemu zdaniu Ojców św. a jeśli chcesz, to nie tylko Ojców św., ale wszystkich nowożytnych komentatorów Księgi Rodzaju, Psalmów, Ekklezyastesa, Jozuego; przekonasz się, że wszyscy oni jednomyślnie tłómaczą Pismo dosłownie, że słońce jest na niebie i z nadzwyczajną szybkością obraca się wkoło ziemi, że ziemia jest bardzo od słońca oddalona i pozostaje

[1]) Copernico e le vicende del sistema copernicano.

nieruchoma w środku świata. Rozważ więc teraz w roztropności swojej, czy Kościół może to cierpieć, aby Pismu św. nadawano znaczenie przeciwne Ojcom św. i wszystkim greckim i łacińskim tłómaczom. Nie można odpowiadać na to, że nie stanowi to przedmiotu wiary, bo jeśli nie jest-to przedmiotem wiary *ex parte objecti*, to jest przedmiotem wiary *ex parte dicentis*; tak samo byłoby herezyą mówić, że Abraham nie miał dwóch synów a Jakób dwunastu, i że Chrystus nie narodził się z dziewicy, a to dlatego, iż Duch św. jedną, i drugą tę prawdę wypowiedział przez usta proroków i apostołów.

„3. Powiadam, że gdyby nawet prawdziwie udowodniono, iż słońce znajduje się w środku świata a ziemia w dalekich przestworzach, że słońce nie obraca się wkoło ziemi, lecz ziemia wkoło słońca, to i wówczas jeszcze wiele ustępów Pisma św., które wydają się być przeciwnemi tej nowej teoryi, należałoby tłómaczyć z największą oględnością, i należałoby mówić raczej, że ich nie rozumiemy, aniżeli błędnem nazywać to, co wprzód udowodnić-by należało. Co do mnie, to nie radbym wierzyć w możliwość takiego udowodnienia, zanimby mi ono nie zostało okazane, a dowodzić, że ocala się pozory, *przypuszczając*, iż słońce jest w środku świata, a ziemia zawieszona w przestworzach, wcale nie jest to samo co dowodzić, że w *rzeczywistości* słońce jest w środku świata a ziemia zawieszona w przestworzach. Pierwsze z tych dowodzeń uważam za możliwe, lecz co do drugiego, to bardzo wątpię, a w razie wątpliwości nie powinno się porzucać tłómaczenia Ksiąg św., jakie dają Ojcowie...“

List ten dowodzi naprzód, że, zdaniem uczonego kardynała, fakt jednomyślnej zgodności Ojców w wykładzie tekstów, dotyczących ruchu ziemi, wkładał na egzegetów i uczonych obowiązek nie przyjmowania teoryi, temu wykładowi przeciwnej, chyba że się znajdzie pewne i niezawodne udowodnienie prawdziwości tej teoryi. Obowiązek ten opierał się na przyrodzonem prawie roztropności i na prawie pozytywnem Soboru Trydenckiego. List ten następnie dowodzi, że jednomyślna zgodność Ojców św. nie stanowiła, jego zdaniem, reguły wiary katolickiej, gdyż jako rzecz możliwą przypuszczał, że z czasem opinia przeciwna zostanie udowodniona jako prawdziwa, i że się wówczas będzie zmuszonym mówić, iż się nie rozumiało znaczenia Pisma św. Istotą zaś reguły wiary katolickiej jest to, że ona wyklucza wszelką możliwość błędu i jakiejkolwiek zmiany.

Słowem, tak samo w Kościele katolickim, jak po za nim, mylono się co do ruchu ziemi, ale omyłki tej Kościół nigdy nie podawał swym wiernym za jakąś prawdę objawioną przez Boga. *J. Chrz. J.*

X. W. S.

RZĄD PAŃSTWOWY *(Formy R'u).* — Niektórzy pisarze zachodni poczęli w ostatnich czasach zarzucać Kościołowi, że jest jakoby wrogo usposobiony dla pewnych form rządu państwowego, a mianowicie dla formy republikańskiej i wogólności dla demokracyi. Niema wszakże nic bardziej bezpodstawnego nad podobne zarzuty. Kościół nie potępia żadnej formy rządów państwowych i dla żadnej formy nie ma względów szczególnych. Mogli wprawdzie teo-

logowie — względnie do poszczególnych epok i krajów — okazywać więcej lub mniej upodobania w absolutnej formie rządu, albo w formie umiarkowanej, w republikańskiej lub monarchicznej, ale przemawiali oni jako filozofowie lub obywatele kraju, wcale zaś nie wyrażali nauki lub usposobienia Kościoła.

I rzeczywiście, historya Kościoła świadkiem, że Kościół wszystkie formy rządów państwowych uznawał zawsze za prawowite. Czyż nie przyjmował rozlicznych form monarchicznych, jakie rozmaitymi czasy brały górę w dawnem państwie rzymskiem, a później w narodach, na zwaliskach państwa rzymskiego powstałych? Czyż nie wchodził w układy ze wszystkiemi republikami włoskiemi, z republikańską Szwajcaryą i innemi? Czyż okazywał kiedy jakąkolwiek niechęć do wielkiej rzeczypospolitej amerykańskiej lub do republik Ameryki południowej? Niezmiennym swym obyczajem zachowywał zupełną obojętność dla form rządowych, przez ludy katolickie przyjętych; a z obyczajem tym była zawsze w zgodzie nauka Kościoła. Żeby się o tem przekonać, dosyć uważnie przeczytać następujące oświadczenie Leona XIII pp. w encyklice *Immortale Dei* z dn. 1 Listopada 1885 r.: „Podług zasad i prawideł Kościoła katolickiego, z rozmaitych form rządu żadna nie jest zła, sama w sobie uważana, gdyż żadna nic w sobie nie zawiera takiego, coby się sprzeciwiało nauce katolickiej, i ponieważ wszystkie formy rządu, byleby były stosowane sprawiedliwie i mądrze, są zdolne zabezpieczyć dobro i pomyślność ogółu. Co więcej, nic to samo w sobie nie ma zdrożnego, że lud przyjmuje mniej lub więcej ważny udział w rządzie; i owszem, udział ten może nawet w pewnych czasach i pod pewnemi prawami stać się dla obywateli państwa nietylko korzystnym, ale nawet obowiązkowym.“ Wobec tego na przyszłość sama już chyba tylko zła wola lub gruba niewiadomość może stawiać Kościołowi podobne zarzuty.

S.

SALMANASAR. — Za panowania Ozeasza Assyryjczycy oblegli i zdobyli Samaryę, a królestwo izraelskie zburzyli. Biblia przypisuje te zwycięztwa assyryjskiemu królowi Salmanasarowi (IV *Król.* XVII, 3), tymczasem odkrycia epigraficzne wykazały istnienie pewnego króla assyryjskiego, imieniem Sargona, którego roczniki do nas doszły, a który sobie przypisuje zdobycie i zburzenie Samaryi. „Obległem, powiada on, i zdobyłem miasto Samaryę, wywiozłem 27,280 jego mieszkańców, i zabrałem mu 50 wozów... Na miejsce tych, których wywiozłem, kazałem sprowadzić mieszkańców tych krajów, które byłem podbił.“ Sargon nie mógłby się chełpić takiem zwycięztwem, gdyby go nie dokonał za swego panowania; jakże się tedy stało, że Biblia zwycięztwo to przyznaje Salmanasarowi? Rozmaite systemy wyjaśnienia tej trudności dadzą się sprowadzić do dwóch, z których jeden przyjmuje dwie różne osobistości Sargona i Salmanasara, drugi zaś czyni z nich jednę i tę samą osobę.

I. Jeśli Sargon jest tym samym królem co Salmanasar, to Biblia się nie omyliła, podając tego ostatniego za zwycięzcę Samaryi. Jakoż wielu uczonych, takich jak O. Strauss, Niebuhr, Keil, Haigh, Sayce i in., przyjmuje za możliwe to przypuszczenie i to dla następujących powodów: 1-o Napisy assyryjskie nie mówią nic o Salmanasarze. 2-o W ośm lat po zdobyciu Samaryi panował już Sennacheryb, gdyż on to wówczas najechał królestwo Judzkie; otóż ponieważ Sargon panował przynajmniej lat pietnaście, przeto musiał panować już od lat siedmiu, gdy Samarya została zdobyta. 3-o To co Biblia przypisuje Salmanasarowi, napisy assyryjskie przypisują Sargonowi. 4-o Menander powiada, że Salmanasar posłał wojsko do Cittium na Cyprze; a właśnie na Cyprze znaleziono posąg Sargona, co każe przypuszczać, że Sargon jest tą samą osobistością, co Salmanasar.

System ten nieźle rozwiązywałby daną trudność, ale w ostatnich czasach, niestety, stał się mało prawdopodobnym, albowiem: 1-o Dowody, na jakich się on wspiera, nie są dosyć poważne. Posąg znaleziony w Cittium niczego nie dowodzi, gdyż Sargon opowiada, że przyjmował jakieś poselstwo z Cittium, a zatem prawdopodobnie przy tej sposobności przyniesiono z sobą ów posąg na wyspę; skądinąd znów, prócz omawianego przez nas zdobycia Samaryi Sargon nic sobie nie przypisuje z tego wszystkiego, co Biblia

przypisuje Salmanasarowi, co znów też nie przemawia za tożsamością obu osobistości; 2-o Wreszcie argument chronologiczny, przytoczony na dowód tożsamości obu królów, nie może się ostać wobec argumentów, jakie niebawem podamy, a które dowodzą, że Sargon i Salmanasar są-to dwaj zupełnie różni od siebie królowie.

Katalogi eponymów assyryjskich (każdy rok otrzymywał nazwę od rządcy, który w ciągu tego roku państwem zarządzał i który temu okresowi czasu nadawał swe imię), pod rokiem 727 noszą następujący uszkodzony napis: „... nasar, na tronie.“ Całe imię króla, który w r. 727 wstąpił na tron, jest Salmanasar; i rzeczywiście imię to znajdujemy w całości zapisane w katalogu z r. 723. Z innych znów źródeł assyryjskich wiemy, że w istocie w r. 727 umarł Teglathphalasar, a Sargon wstąpił na tron dopiero w 722 r.; w ciągu przeto tych lat pięciu panował Salmanasar, a Sargon był następcą Salmanasara, nie zaś Salmanasarem.

II. Jednakże, jeśli tak jest, to trudność pozostaje nierozwiązaną, i znowu toż samo zachodzi pytanie, dlaczego Biblia przypisuje Salmanasarowi wzięcie Samaryi, kiedy napisy assyryjskie przypisują je Sargonowi? Możliwe są na to dwie odpowiedzi:

1-o. Podług Oppert'a, oblężenie zaczęło się za panowania Salmanasara, a ukończyło się za Sargona. Przypuszczenie to wcale się nie sprzeciwia Biblii, ta bowiem nawet w IV *Ks. Król.* (XVIII, 9) powiada, że Salmanasar rozpoczął oblężenie miasta, a w 10 wierszu dodaje, że *oni* (Assyryjczycy, nie zaś Salmanasar), zdobyli miasto; w 11 wierszu mówi się znów o królu assyryjskim, który poprowadził Izraela do niewoli; imienia jednak jego Biblia nie podaje:— to Sargon. W r. XVII królem izraelskim, o którym tam mowa, jest w w. 5 Salmanasar, a w wierszu 6 — Sargon; można nawet przypuszczać, że to ostatnie imię istniało kiedyś w tekście biblijnym.

2-o. Jakkolwiek odpowiedź powyższa mogłaby być słuszna, to jest ona jednak mniej naturalna, niż ta, któraby pozwoliła przypisywać Salmanasarowi nie tylko obleganie, ale i zdobycie Samaryi, jak-to zdaje się mówić duch tekstu biblijnego. W tym celu ks. Vigouroux wynalazł następujące rozwiązanie: Biblia przypisuje zdobycie Samaryi Salmanasarowi dlatego, że stało się ono za jego panowania; ze swej strony znów Sargon przypisuje sobie to zwycięztwo, gdyż on go dokonał, jako najwyższy wódz wojsk Salmanasara. — Odpowiedź ta wszystko w sobie godzi, a jakkolwiek jest ona prostem tylko przypuszczeniem, to jednak nie trzeba sądzić, aby nie miała poważnej podstawy. Bo np. wiemy z Menandra, że Salmanasar oblegał miasto Tyr w tym samym czasie, co Samaryę; ponieważ zaś nie mógł jednocześnie być na obu miejscach, musiał przeto jednego ze swych dowódzców postawić na czele armii, oblegającej Samaryę; otóż, ponieważ już skądinąd wiemy, że zdobycie Samaryi przypisuje sobie Sargon, przeto prosty stąd wniosek, że owym dowódzcą, wysłanym przez Salmanasara przeciw Samaryi, był właśnie Sargon. Przypuszczenie to potwierdzają inne jeszcze okoliczności: już samo imię Sargona, wcale niepodobne do innych imion królewskich, a następnie milczenie, jakie zachowuje Sargon co do swego pochodzenia i swych poprzedników, niepokoje wewnętrzne, jakie znamionowały pierwsze lata jego panowania, wszystko to każe się domyślać, że Sargon wstąpił na tron drogą rewo-

lucyi. Salmanasar umarł prawdopodobnie zaraz po zdobyciu Samaryi, a Sargon, zdobywszy sobie wzięcie pomyślnem ukończeniem trzechletniego oblężenia, bez wielkich trudności mógł się ogłosić królem. — Ten sposób wyjaśnienia trudności zdaje się nam najbardziej prawdopodobnym; cokolwiek by zaś było, to w każdym razie dość, by niektóre z powyższych szczegółów były możliwe, żeby już tem samem prawdomówność Biblii była na tym punkcie nieskażona.

(Ob. *Vigouroux*. Bible et découvertes t. IV; *Riehm* w czasop. *Theolog. Studien u. Kritiken* 1868, str. 687. *Schrader. ibid.* 1870, str. 535. *Oppert*, ibid. 1871, str. 702. *Darras*, Hist. de l'Eglise, t. II).

(Duplessy). X. W. S.

SALOMON. — Jednym z pierwszych czynów królewskich Salomona, było stracenie brata swego Adoniasza. O wypadku tym opowiada Biblia bez żadnego oburzenia (III *Król.* II, 25), ale z tego nie można żadnych przeciwko Biblii wyprowadzać wniosków, gdyż w jej zwyczaju leży przedmiotowe i spokojne opowiadanie o wydarzonych wypadkach; owszem pójdziemy jeszcze dalej i powiemy, że z tego faktu nie można nic wnioskować przeciw Salomonowi. Adoniasz był rzeczywiście rokoszaninem: już za życia ojca chciał skorzystać z jego starości i zawładnąć tronem ojcowskim, i skutkiem tego Dawid musiał pokrzyżować jego zamiary, kazawszy namaścić na króla Salomona. Ten z początkiem panowania najszczerzej bratu przebaczył (I, 52), uprzedziwszy go jednak o losie, jaki go spotka w razie ponownego spiskowania. Pomimo to przecież natychmiast po śmierci Dawida Adoniasz wznowił swe dawne usiłowania, a wówczas Salomon przeciął dalsze niepokoje śmiercią przywłaszczyciela. Gdyby Adoniasz nie był bratem Salomona, niktby się z pewnością nie dziwił surowemu wprawdzie, ale koniecznemu zarządzeniu królewskiemu, bez którego całe państwo wstrząsnęłaby wojna domowa; a nawet, jeśli się zwróci uwagę na ówczesne obyczaje czasu, to dziwić się istotnie trzeba, że Adoniasza nie ukarano śmiercią zaraz po pierwszej jego próbie rewolucyjnej; w każdym razie, jeśli wtenczas Salomon mógł być wyrozumiały, to nie mógł być wyrozumiały teraz, kiedy śmierć Dawida otwierała szerokie pole wszelkim przewrotom. Pozostaje więc sama tylko okoliczność pokrewieństwa Salomona z Adoniaszem, która na pierwsze wejrzenie zdaje się czynić okrutnem zachowanie się Salomona.

Tu wszakże wystarczy zwrócić uwagę na dwie rzeczy: 1-o że właśnie ten związek pokrewieństwa czynił usiłowania Adoniasza bardziej niebezpiecznemi i zmuszał do tem surowszego ich poskromienia; 2-o że Salomon i Adoniasz nie pochodzili od jednej matki; wiadomo zaś, że poligamia wyradza często między braćmi (ze strony ojca) uczucia nienawiści; nawet w naszych obyczajach spotykamy często te same uczucia w rodzinach ze ślubów podwójnych; zdawałoby się, że jakieś współzawodnictwo zachodzi pomiędzy drugą żoną a duchem i pamięcią pierwszej; tem większe zaś współzawodnictwo istnieć musi tam, gdzie obydwie żony żyją i gdy zachodząca zwykle między niemi wzajemna nienawiść naturalnym sposobem udziela się ich dzieciom.

(Ob. *Vigouroux*, Bible et découvertes, t. III. *Salomon; Consinéry*, Voyage en Macédoine, t. II, str. 9). *(Duplessy). X. W. S.*

SAMORODZTWO. Życie na ziemi miało swój początek; jest-to fakt, który bez trudności wykazywały zdrowy rozum i filozofia, zanim jeszcze geologia nadała mu cechę niezawodnej prawdy naukowej. Był czas, kiedy na naszej napoły oziębionej kuli ziemskiej nie istniało żadne jestestwo organiczne, kiedy skorupa ziemna wydawała się suchą i pustą, jak powiada Pismo św., kiedy najmniejsze źdźbło trawy nie przerywało olbrzymiej jednostajności, kiedy najmniejsze zwierzę nie zamącało uroczystej i tajemniczej ciszy a martwoty tej smutnej pustyni.

Jakimże tedy sposobem zakończył się ten stan rzeczy? Co była za przyczyna zjawienia się pierwszego żyjącego jestestwa, zwierzęcego lub roślinnego? Często zadawali sobie to pytanie filozofowie i naturaliści, a odpowiedzi ich nie były zbyt urozmaicone. Sam Bóg, powiadają jedni, mógł udzielić kuli ziemskiej pierwszego organizmu i obdarzyć go tym ogółem tajemniczych własności, które się zowią życiem. Inni znów powiadają, że ziemia sama przez się skutkiem szczęśliwego zbiegu okoliczności miała wytworzyć jedno lub więcej jestestw żyjących, z których wyszła stopniowo cała fauna i flora dzisiejsza, z wyjątkiem może tylko samego człowieka.

Teorya ta o samorodnem pochodzeniu życia mogła przedstawiać pewne prawdopodobieństwo dawnym naturalistom. Wówczas te same obserwacye, które ją dziś najkategoryczniej wywracają, zdawały się ją popierać. Cała starożytność wierzyła w samorodne wytworzenie się nie tylko już niektórych roślin niższego gatunku, jak porosty wodne i grzyby, ale nawet wielu zwierząt, stojących na wyższym stopniu na drabinie zoologicznej. Trzeba było nie znać sposobu rodzenia się zwierzęcia, aby twierdzić o jego samorodnem ukształtowaniu się z materyi obojętnej bez żadnego współudziału zwykłych zjawisk wytwarzania się naturalnego. Stąd też długi czas uważano krety, żaby i węgorze za istoty samorodnie wytworzone w łonie wód i ziemi. Na tę dziwną teoryę chętnie przystają Epikur, Arystoteles, Pliniusz, Plutarch, Diodor Sycylijski i wielu innych. Jeden z tych uczonych zapewnia nawet, że w Górnym Egipcie znaleziono krety napół tylko ukształtowane, u których mianowicie sama tylko przednia połowa ciała miała kształty zwierzęce (*Diodor.* I. 10).

Co do owadów i innych zwierząt niższego rzędu, to zbyteczna dodawać, że uważano je również za wytworzone samorodnie przez naturę w łonie materyi organicznej lub nieorganicznej. Odgłosem tych powszechnych w onym czasie przekonań jest Wirgiliusz, który wyprowadza pszczoły z zepsutych wnętrzności wołu (*Georg.*, IV). Wierzono mianowicie wówczas, że wszelkie ciało, ulegając rozkładowi, wytwarza owady; tylko że każde zwierze miało pod tym względem swą odrębną własność; ciało wołu np. wyradzało pszczoły, ciało osła wydawało chrząszcze, ciało konia — osy, ciało kaczki — ropuchy, i t. d

Dziwne te pojęcia, zapożyczone przeważnie od Arystotelesa, obiegły całe średnie wieki. Niektóre jednak wielkie umysły, które swym rozumem opromieniły te wieki żywej chrześcijańskiej wiary, rozbudziły co do tych pojęć pewne głębokie wątpliwości. Między innymi św. Tomasz z Akwinu zdaje się w jednem miejscu pism

swoich ograniczać samorodztwo do samych tylko roślin [1]), tak wielka jest jednak siła przesądu nawet u wyższych umysłów, że tenże sam św. Tomasz w innem miejscu razem ze swymi współczesnymi wyznaje, iż zwierzęta niższego rzędu mogą się wyradzać drogą samorodztwa [2]).

Dalej posuwał się św. Augustyn; mniemał on że po potopie wyspy same przez się wytworzyły zamieszkujące je zwierzęta i rośliny [3]).

Tym sposobem pojęcia te, które dziś w naszych oczach sprzeciwiają się zarówno wiedzy i rozsądkowi, jak religijnej prawowierności, przetrwały przez wszystkie wieki i doszły aż do czasów nowożytnych. Wszak jeszcze sławny jezuita, O. Kircher, aczkolwiek mąż wielkiej przyrodniczej wiedzy i doświadczenia, w pełni XVII w. nauczał, że aby otrzymać węża lub skorpiona, dosyć jest zasadzić w wilgotną ziemię zeschłe i sproszkowane ciała obu tych zwierzątek.

Atoli, Ojcowie Kościoła i teologowie, którzy w ciągu siedmnastu wieków wierzyli w samorodztwo wielu zwierząt, ani przypuszczali nawet, aby ta nauka mogła się w czemkolwiek sprzeciwiać wierze chrześcijańskiej. Nie mamy obowiązku być surowszymi od nich. Wytworzenie jakiegoś żyjącego jestestwa w łonie materyi nieorganicznej, aczkolwiek bardziej niezwykłe i bardziej tajemnicze, aniżeli zwykły sposób rodzenia się, samo przez się jednak nie wyklucza wcale działania potęgi twórczej. I owszem, raczej domyślać się jej każe, nieprawdopodobną bowiem jest rzeczą, aby materya miała sama przez się własność rodzenia jestestw żyjących.

Nie mniej jednak jest prawdą, że nauka o samorodztwie dostarcza materyalistom broni bardzo niebezpiecznej. Zestawiona z teoryą nowożytną o transformizmie *(ob. t. art.)*, pozwala ona, jak mniemają materyaliści, na wytłómaczenie dzisiejszego świata organicznego bez żadnego współudziału stwórcy. I rzeczywiście, skoro jestestwa choćby najniższego rzędu powstały drogą samorodztwa, skoro te jestestwa mogą się rozwijać i z czasem w szeregu kolejnych transformacyi nabierać przeróżnych kształtów coraz bardziej udoskonalonych, jak-to utrzymują dość powszechnie dzisiejsi transformiści i materyaliści, to wszelka tajemniczość, okrywająca powstanie dzisiejszej fauny i flory, znika sama przez się bez żadnej konieczności uciekania się do jakiejś potęgi zewnętrznej. Wprawdzie przy takiej teoryi pozostanie jeszcze dużo punktów ciemnych. Będzie można zapytać naprzykład, czy owe cudowne prawa, rządzące całą przyrodą, nie każą z konieczności przypuszczać jakiegoś prawodawcę? Ale pomimo to materyalizm i ateizm, którego tak drobne trudności powstrzymać nie mogą, nie przestaje głosić swego zwycięztwa.

Nieszczęście jednak materyalistów chciało, że nowożytny postęp wiedzy ludzkiej zburzył do szczętu główny argument ich teoryi, to jest rzekomy pewnik o materyi urabiającej się samej dla wytworzenia życia. Jeżeli transformizm, acz mocno zachwiany przez

---

[1]) Lib. II. sentent. dist. XIV. q. 1, a. 5,
[2]) In Aristot. metaphis. lib. VII.
[3]) O mieście bożem. XVI. 7.

nowożytne badania i bezstronne spostrzeżenia, zachowuje pewien jeszcze stopień prawdopodobieństwa, uwodzącego wyobraźnię ludzką, to natomiast samorodztwo jest wyraźnie potępione przez olbrzymią większość uczonych, jako przeciwne najbardziej pozytywnym danym doświadczalnym.

Ciekawa byłaby-to rzecz przypomnieć sobie historyę samorodztwa, gdyż z niej przekonać się można, jak dalece są trudne do wykorzenienia błędne zasady, wysnute z połowicznej wiedzy, a z pospolitymi przesądami zgodne. Kiedy udowodniono, że zwierzęta, w szeregu zoologicznym względnie wysoko stojące, jak szczury naprzykład, ryby i żaby, rodziły się z podobnych sobie rodziców drogą rodzenia płciowego, wówczas zwolennicy samorodztwa, zmuszeni do porzucenia tej teoryi, przerzucili się do innej, jeszcze mniej uzasadnionej. Utrzymywali mianowicie, że z pod tego ogólnego prawa wyjęte być winny przynajmniej owady. Jako przykład stawiali pszczoły, które aczkolwiek bezpłciowe, corocznie nowe wydają roje; mszyce, których niezliczone rodziny w ciągu kilku dni obsypują latorośle naszych krzewów różanych; robaki, które bez widocznej przyczyny rodzą się na zepsutem mięsie, w owocach naszych sadów w naroślach liści dębowych, chociaż przez długi czas nie można się było domyślać ich pochodzenia. Ale przyszli naturaliści XVII i XVIII wieku, hollandczyk Swammerdam, genewczyk Bonnet, włosi Redi i Vallisneri, których głębokie spostrzeżenia zmusiły i tym razem jeszcze zwolenników samorodztwa do zatrąbienia na odwrót. Pierwszy ze wspomnianych przyrodoznawców wykazał, że wszystkie młode pszczoły pochodzą z jajeczek, zniesionych przez jednego jedynego osobnika, dotychczas niewłaściwie zwanego *królem*, a odtąd znanego pod nazwą *królowej* albo *matki*. Redi znów z wielką biegłością udowodnił, że robaki, jakimi się pokrywa rozkładające się mięso, zawdzięczają pochodzenie swe jajeczkom, zniesionym przez muchy, i są zwykłemi gąsiennicami much przyszłych. Vallisneri odkrył, że robaki, jakie toczą wewnątrz jabłka i gruszki, są gąsiennicami pewnego motyla nocnego, i pochodzą z rozwoju jajeczka, wprowadzonego w rodzący się owoc w epoce jego okwitania.

Bonnet znów, który obrał sobie mszyce za szczególny przedmiot badań naukowych, wyświetlił, że zadziwiająca płodność tego owadu zależała nie od rozmnażania się drogą samorodztwa, lecz od pewnego odrębnego sposobu rodzenia się, od tego mianowicie dziwnego faktu, że w czasie letnich upałów mszyca rodzi same tylko samiczki, które mają własność wytwarzania nowych samiczek bez żadnego uprzedniego łączenia się płciowego. Obliczono też, że dzięki temu szczególnemu sposobowi rozmnażania się, znanemu pod nazwą *parthenogenezy*, w ciągu jednego lata zrodzić się mogą miliardy mszyc z jednego osobnika. Atoli, zadziwiająca ta płodność, jakiej każde pokolenie udziela pokoleniu następnemu, znika za nastaniem chłodów jesiennych. Żyworodne dotychczas zwierzątko staje się jajorodnem, a z jajeczek jego tym razem rodzą się osobniki męzkie i żeńskie, z których za powrotem pory ciepłej powstaną na nowo nieskończone szeregi generacyi samych wyłącznie samiczek.

Zmuszeni do uznania swego błędu w zakresie entomologii, zwolennycy samorodztwa czyli różnorodztwa cofnęli się w dziedzinę jestestw nieskończenie maluczkich. Zaczęli twierdzić mianowicie, że

wymoczki i inne zwierzątka mikroskopijne powstają samorodnie w łonie jeśli nie materyi nieorganicznej, to przynajmniej w łonie pierwiastków organicznych, które należały do jestestw żyjących.

Tak twierdzić znaczyło tyle, co opierać się na rzeczy nieznanej. Z tego bowiem, że nie można było stwierdzić sposobu rozmnażania się wymoczków wskutek niedoskonałości środków badania nie wynikało bynajmniej, aby to rozmnażanie się nie istniało. Prawo analogii powinno raczej doprowadzić do przeciwnego zdania. Dopóki coś przeciwnego nie zostanie udowodnione, dopóty trzeba było wierzyć, że sposób rozmnażania się, stwierdzony w całej dziedzinie zoologicznej, istnieje również na niższych jej stopniach, tam gdzie bezpośrednie badanie przestaje być możliwem.

Opinia heterogenistów byłaby o tyle tylko prawdziwa, o ileby polegała na faktach dokładnych. Tymczasem, spostrzeżenia doświadczalne były zawsze tej opinii raczej przeciwne, aniżeli przychylne. Doświadczenia, jakie począwszy od zeszłego wieku prowadził Spallanzani były blizkie udowodnienia, że wymoczki o tyle rozwijają się w jakimś płynie, o ile ten płyn pozostaje w łączności z powietrzem; skąd łatwy wniosek, że wymoczki powstają z zarodków, znajdujących się w powietrzu.

Pierwsze wprawdzie jego doświadczenia nie były stanowcze. Jakkolwiek bowiem powiodło się Spalanzani'emu przeszkodzić powstaniu wymoczków wyższego jakiegoś rzędu, to jednak odnośnie do zwierzątek nieskończenie maleńkich zawiodły go wszelkie rachuby i ostrożności. Dopiero Pasteur'owi przypadło w udziale ostateczne rozwiązanie tego zagadnienia.

Doświadczenia tego sławnego uczonego sięgają roku 1858 i lat następnych. Wyzwany do pewnego stopnia przez dwóch zoologów, Pouchet'a i Joly'ego, profesorów — jednego w Rouen, drugiego w Tuluzie,— Pasteur wobec swych kolegów w Akademii nauk wykazał, że żadne jestestwo organiczne, jakkolwiek nizkiego byłoby rzędu, nie rozwijało się w płynie, ile razy ten płyn umiano uwolnić od zarodków, przylegających do ciał sąsiednich, lub w samym tym płynie zawieszonych. W tym celu dość będzie podnieść temperaturę płynu do 100 stopni gorąca, a otwór zawierającej płyn buteleczki zatkać bawełną lub amiantem. Substancye te, jakkolwiek przepuszczają do buteleczki powietrze zewnętrzne podczas oziębiania się płynu, zatrzymują jednak cząstki stałe tego powietrza, a z niemi razem zarodki jestestw żyjących. Jeśli doświadczenie w takich warunkach dobrze jest przeprowadzone, to nie tylko żadne zwierzątka nie rozwijają się w płynie, ale nawet sam płyn, jakkolwiek byłby łatwy do fermentacyi, nigdy się nie zmieni. Rezultatu tego nie można przypisywać zmianie, spowodowanej przez gorąco w zawartości butelki, gdyż dowodem, że zdolny do gnicia płyn może jeszcze po przegotowaniu fermentować, jest ta okoliczność, iż skoro się wrzuci do zawierającego ten płyn flakonika kawałek bawełny lub amiantu, które przejęły już w siebie cząsteczki materyalne w powietrzu zawarte, natychmiast okazywać się zaczyna fermentacya, co znaczy, że wytwory roślinne lub zwierzęce, które powodują przemianę w substancyach organicznych, rodzą się i rozwijają bez żadnego zetknięcia się powietrza zewnętrznego z płynem, we flakoniku zawartym.

Toż samo zjawisko zauważyć można, gdy się zastosuje bańkę szklanną o szyjce, wydłużonej w liczne i rozmaite zakręty i zgięcia. Jeśli zawarty w takiej bańce szklannej płyn, zdatny do fermentacyi, poddamy wrzeniu, i jeśli następnie oziębiać go będziemy powoli bez poruszania bańki, wówczas żaden organizm żyjący w niej się nie ukaże, gdyż zgięcia i zakręty szyjki zatrzymają zarodki wchodzące z powietrza. Jeśli natomiast przechylimy to szklanne naczynie w ten sposób, iż do płynu tego wpadną niektóre cząsteczki materyalne, w szyjce zatrzymane, natenczas w płynie zaczną się wytwarzać jestestwa mikroskopijne, będące czynnikami fermentacyi, i płyn zacznie się zmieniać. A więc, chociażby to było tylko negatywnym dowodem na poparcie *panspermizmu*, czyli rozrzucenia w powietrzu zarodków organizmów niższego rzędu, to niemniej przyznać trzeba, że negatywny ten dowód jest rozstrzygający.

Zresztą Pasteur nie poprzestał na wykazaniu rozrzuconych w powietrzu zarodków przez widoczne ich skutki; przy pomocy potężnych mikroskopów i zręcznej metody postępowania okazał on same te zarodki pośród niezliczonych cząsteczek nieorganicznych, dostępnych dla wzroku przeciwników jego, Pouchet'a i Joly'ego. Balbiani wyśledził już sposób rozmnażania się wymoczków. Stwierdził mianowicie, że zwierzątka te, w których samorodztwo wierzono, rozmnażały się jedynie przez współudział drugiego osobnika, jakkolwiek obydwa były dwupłciowe. Pasteur postąpił o krok naprzód w dziedzinie nauki o jestestwach nieskończenie maleńkich; widział sam i każdemu, kto chciał widzieć, pokazywał ciała nieskończenie drobne najwidoczniej zorganizowane i niekiedy zupełnie podobne do ziarn pewnego rodzaju pleśni.

Nie tu wszakże miejsce na szczegółowe opowiadanie o doświadczeniach i spostrzeżeniach uczonego chemika. Znaleść je można w wydawnictwach naukowych, sięgających epoki czasu, kiedy powszechnie roztrząsano to zajmujące zagadnienie (r. 1858 — 1865). Co tu przedewszystkiem jest ważne, to wnioski. Jakoż, wnioski te były świetnem zwycięztwem Pasteur'a nad przedstawicielami heterogenizmu. Komissya zaś, wyznaczona przez francuską Akademię nauk dla przejrzenia doświadczeń Pasteur'a, stwierdziła „całkowitą ich dokładność," i heterogeniści radzi nie radzi musieli pochylić czoła.

Jakkolwiek nowsze prace Pasteur'a pogłębiły jeszcze bardziej pierwotne jego założenie o panspermizmie, to jednak myśl o samorodztwie zawsze jeszcze znajduje mniej lub więcej jawnych zwolenników pomiędzy współczesnymi naturalistami; i nie można się temu dziwić. Odrzucać samorodztwo znaczy to samo, co wyznawać fakt początkowego stworzenia, i naturaliści słusznie sądzą, że wiedza nowożytna, na wskroś przejęta materyalizmem i oszołomiona jego postępem, z trudnością się zgodzi na to ustępstwo. Twierdzi ona, że stwarzanie jest cudem, a ona wszelkie cuda *z góry* uważa za niemożliwe, a wszelkie z nich wnioski za niepotrzebne.

Nie spostrzega przecież wiedza nowoczesna, że to jej rozumowanie opiera się na podwójnym błędzie. Przedewszystkiem zapytać można, dlaczego-by cud miał być niemożliwym, skoro rzecz jasna, że ten co ustanowił prawa natury, ma moc uchylić je, gdy mu się spodoba. Powtóre błędne jest mniemanie, jakoby stworzenie

pierwszego jestestwa żyjącego było cudem, gdyż fakt stworzenia nie sprzeciwia się żadnemu prawu. Prawo, przewodniczące dziś rozwojowi życia, zaczęło istnieć dopiero z samem jestestwem żyjącem, więc też stworzenie tego jestestwa nie uchybiało z góry żadnemu prawu.

Co byłoby rzeczywiście cudem, to samodzielne organizowanie się materyi i tworzenie się jestestw bez rodziców, taki bowiem wypadek pozostawałby w wyraźnej sprzeczności z tym sposobem rozmnażania się, jaki stwierdzono w całem królestwie organicznem, dokąd tylko umysł ludzki mógł dotrzeć.

Najoporniejsi nawet biologowie powinniby przyznać, że od czasu sławnych doświadczeń Pasteur'a hypoteza o samorodztwie straciła wszelkie prawdopodobieństwo i wszelką naukową cechę. To też większość tych biologów wyraźnie wcale nie zaprzecza niemożliwości samorodztwa, to znaczy wytwarzania się jestestwa organicznego w łonie materyi nieorganicznej. Dziś twierdzą oni, — i takie właśnie nadają znaczenie wyrazowi *heterogenizm*, — że z rozkładającej się materyi organicznej mogą wyradzać się organizmy niższego rzędu, jak te np., które stanowią fermentacyę.

Nauka ta, mająca pewne podobieństwo z teoryą Buffon'a, zwaną teoryą *molekułów organicznych*, i z teoryą *mikrozymów* Bechamp'a, nie ma na szczęście w oczach swych zwolenników tego znaczenia, co samorodztwo, gdyż wcale nie wyjaśnia początku życia. Z chwilą kiedy jakiś organizm może się rodzić tylko z rozłożonych pierwiastków poprzedniego jakiegoś organizmu, to zawsze musimy pytać, jak się rodzi najpierwszy ze wszystkich tych organizmów.

Dla rozwiązania tej prawdziwie niepokonalnej trudności zaczęto mówić, że pierwszy zarodek żyjący został przyniesiony na ziemię przez jakiś aerolit, to jest przez jedno z tych maleńkich ciał niebieskich, które krążąc w przestworzach niebieskich trafiają wreszcie w sferę przyciągania naszej planety i na nią spadają. Prawda, że przypuszczano kiedyś, iż odnaleziono humus na jednym aerolicie, że ten humus mógł pochodzić tylko z rozkładu substancyi organicznych i że ten rozkład każe przypuszczać fermentacyę, to znaczy organizmy jedno-komórkowe. Ale odkrycie to, bardzo zresztą wątpliwej natury, nie ma wcale tego znaczenia, jakie mu przypisują; albowiem, jeśli nawet kto przypuszcza, że rozpoznano humus na rzeczonym aerolicie, to w każdym razie nie znaleziono tam żadnej najmniejszej komórki, najmniejszego organizmu żyjącego. Gdyby nawet były organizmy w aerolitach, zniszczyłoby ich albo zimno owych niebieskich przestworzy, albo przeciwnie nadmierny żar, jaki w tych ciałach wytwarza przedzieranie się ich przez naszą atmosferę. I rzeczywiście zauważono, że aerolity zaraz po spadnięciu bywały rozpalone na zewnątrz, a lodowato zimne wewnątrz.

Zresztą, gdyby nawet udowodniono, że jakieś ciało niebieskie przyniosło życie na ziemię, to i wówczas zagadnienie o początku życia na ziemi byłoby raczej odwrócone, nie zaś rozwiązane. Pozostawałoby zawsze pytanie do rozwiązania, jakim sposobem ukazało się życie na owem ciele niebieskiem. Jakoż, jeśli samorodztwo nie wytwarza się na kuli ziemskiej, to nie mamy żadnego prawa przypisywać go innym światom.

Przyparci do muru, pewni przyrodnicy, których oburza sama myśl o stworzeniu, a którzy znów z drugiej strony muszą uznać,

do jakiego stopnia jest nieprawdopodobnem samodzielne wytworzenie się jestestwa organicznego, przyrodnicy ci, powiadam, zaczęli twierdzić, że materya mineralna dzięki pomyślnym okolicznościom mogła przynajmniej w ten sposób skojarzyć swe pierwiastki, żeby wytworzyć jednę z tych półżywych substancyi, którym brak tylko organizmu, aby miały już życie rzeczywiste, a których dobrze znanym pierwowzorem jest płynny albuminoid, zawarty w komórkach roślinnych. Na potwierdzenie tego faktu wskazywano *Bathybiusa* (ob. ten art.), niedawno odnalezionego na dnie morza. Ale nie długo trwał tryumf Haeckla i jego zwolenników z powodu nowo-odnalezionego sposobu samorodztwa; dziś bowiem dla nikogo już tajemnicy nie stanowi całkowicie nieorganiczna natura Bathybiusa, będącego najzwyczajniejszym osadem siarczanu wapna. Zresztą, możnaby w Bathybiusie upatrywać materyę żyjącą lub pół-żyjącą, a jeszcze tem samem nie wierzyć w jej wytworzenie się samodzielne, zważywszy, że nie brak zwierząt i zwierzątek, które mogły wydzielić z siebie tę tajemniczą substancyę.

Zauważył ktoś jeszcze, że nowoczesnej chemii udało się wytworzyć niektóre składniki organiczne, i że zatem natura mogła sama przez się dokonać tego, co uczeni nasi otrzymują drogą sztuczną. Ale przypuszczenie-to gołosłowne, na żadnym fakcie nie oparte, a kłam mu zadaje doświadczenie. Zresztą, wytwarzać substancye organiczne, a zwłaszcza substancye organiczne drugorzędne, jak np. pierwiastek zabarwiający urynę, nie znaczy to jeszcze wytwarzać życie. Wiedzą o tem dobrze chemicy: nie tylko że nie roszczą sobie pretensyi do wytworzenia jestestwa żyjącego, ale radzi nie radzi uznać muszą, że nawet proste rozmnożenie substancyi organicznej, że nawet utworzenie prostej komórki wszelkie ich siły przechodzi. Ale gdyby nawet Haeckel i zwolennicy jego *moniści* otrzymali materyę organiczną, nicby to jeszcze nie znaczyło, gdyż w takim razie mieliby przed sobą tylko wytwór życia, nie zaś życie samo.

Jak widać tedy samorodztwo, sprowadzone nawet do najprostszego wyrazu i posunięte do ostatnich granic możliwości, jest teoryą coraz bardziej potępianą przez doświadczenie i obserwacyę. Że miało ono zwolenników w owych czasach, kiedy nie znano sposobu rozmnażania się zwierząt niższego rzędu, łatwo pojąć się daje, ale dziś, kiedy nauka posunęła swe panowanie aż do jestestw nieskończenie drobnych, byłoby więcej niż uporem przypuszczać, że mogą być wyjątki w prawie tak ogólnem, jak prawo zabezpieczające utrzymywanie się gatunku i rozmnażanie jestestw.

Wniosek zaś z tego taki, że nauka nie zna pochodzenia życia. Chętnie to przyznają naturaliści najmniej nawet podejrzani o stronność dla pojęć spirytualistycznych i tradycyjnych, jak Darwin, Huxley, Tyndall, Virchow i in. „Co do punktu zetknięcia królestwa organicznego z królestwem nieorganicznem, powiada jeden z nich, musimy wyznać poprostu, że o tem nic rzeczywiście nie wiemy... Nie znamy ani jednego pozytywnego faktu, któryby dowodził, że istniało kiedykolwiek samorodztwo, że ciało jakieś nieorganiczne przerodziło się samodzielnie na ciało organiczne... Ludziom przeciwnego zdania zaprzeczają nie teologowie, lecz uczeni“ [1]).

[1]) *Virchow.* La liberté de la science dans l'état moderne, w czasop. *Révue Scientifique* z 8 Grudn. 1877.

(Ob. *X. Arduin*, Les origines de la vie, w czasop. *La Controverse* t. IV, 1882. *A. Proost*, La doctrine de génerations spontanées w czasopiśmie *Révue* des Questions scientifiques. Paźdź. 1879. *Moigno*, Les Splendeurs de la foi, t. III. *Pasteur*, *Milne-Edwards*, *Claude-Bernard*, *Pouchet*, *Joly* i t. p. w czasop. *Révue scientifique*, t. I, II, XVII i t. d.

X. W. S.

SAMSON. — Ponieważ historyę tego Sędziego Izraelskiego przepełniają zadziwiające wydarzenia, ponieważ niebo w nadprzyrodzony sposób towarzyszyło jego walkom z Filistynami, przeto nieprzyjaciele cudów zawzięcie występują przeciw tej historyi, upatrując w niej same tylko sprzeczności lub niemożliwości: „Życie to, powiadają oni, jest zanadto dziwne i zanadto niezwykłe, aby mogło być rzeczywiste, a Samson jest tylko mitem lub symbolem jakimś.“ To też zdaniem Steinthal'a, Samson jest poprostu wyobrażeniem słońca: imię jego pochodzi od hebrajskiego wyrazu *Semes*, słońce: włosy jego są promieniami słońca, walka jego ze lwem jest zwykłym tylko symbolizmem, gdyż jasna barwa lwa jest barwą słońca, a grzywa jego przypomina promienie słoneczne; miód we lwiej szczęce oznacza, że pszczoły pracują przedewszystkiem wówczas, gdy słońce znajduje się w znaku lwa; lisy wypuszczone na pola jest-to słońce, palące zasiewy chorobą rdzy; ośla szczęka jest-to piorun, Dalila — to księżyc, zniknięcie włosów Samsona i śmierć jego — to zima. — Wobec takich systemów dosyć odczytać opowiadanie księgi Sędziów, by się przekonać, po której stronie prawda. Sami racyonaliści zmuszeni się widzieli to przyznać; to też od Ewalda, racyonalisty, zapożyczymy argumenta wewnętrzne, które nam każą upatrywać w Samsonie osobistość rzeczywistą: „Rozwija on swą działalność zawsze w bardzo nielicznem pokoleniu Dana, gdzie też został pochowany w rodzinnym grobie swego ojca, Manue. Wszystkie walki jego, prowadzone z rozmaitem szczęściem, zwracają się zawsze przeciw Filistynom, których niezmordowanie prześladuje wszędzie gdzie może, począwszy od młodości aż do swej śmierci, podobnie jak Hannibal walczył z Rzymianami. Pierwsze dwadzieścia lat jego sędziowskiego urzędowania odnoszą się widocznie do pierwszych czasów przewagi Filistynów, do chwili, kiedy oni byli najniebezpieczniejsi dla żydów i kiedy maleńkiemu pokoleniu Dana groziła z ich strony całkowita zagłada.“ Tak samo racyonaliści Hitzig i Roscoff są zmuszeni w tem nadzwyczajnem życiu widzieć tło historyczne. — Co się zaś tyczy powodów, dla których nieprzyjaciele nasi czynią mit z osoby Samsona, to najgłówniejszym powodem jest ten, że w dziejach tego męża znajduje się pierwiastek cudowny; odrzucając cuda, odrzucać muszą to, co się tam mówi o Samsonie; na tym punkcie odpiera ich nasz art. o *Cudach;* innym powodem nazywania Samsona mitem są pewne rzekome niemożliwości, jakie racyonaliści upatrują w opowiadaniu biblijnem, i z których główniejsze tu wymienimy, aby okazać, jak mało są one uzasadnione.

1-o. Niema lwów w Palestynie, jakim więc sposobem mógł zabić tam Samson lwa, jak opowiada Biblia? (*Jud.* XIV, 5). — Otóż mógł zabić lwa, gdyż lwy były niegdyś w Palestynie: Pismo święte wspomina o dwóch wioskach, zwanych Lebaoth czyli „Lwice,“ i po-

łożonych w pokoleniu Judy (*Jos.* XV, 32) i w pok. Simeona (XIX, 6); tegoż samego najprawdopodobniej pochodzenia jest wyraz Laïs (*Jud.* XVIII, 7); Pismo św. często wspomina o lwach (I *Król.* XVI, 34; III *Król.* XII, 24; XX, 36; *Jer.* V, 6; XII, 8; i t. d.) i wreszcie z opowiadania Jana Phokas'a, który w XII w. odbywał podróże po Palestynie, wiemy, że jeszcze w tym czasie lwy się tam znajdowały.

2-o. Pismo św. również powiada, że pszczoły złożyły miód w paszczęce lwa, zabitego przez Samsona (XIV 8); takie zaś osiedlenie się pszczół w rozkładającem się ciele zwierzęcia uważano za niemożliwe.—Ale bardzo być może, iż Samson przechodził koło trupa lwa i znalazł w nim miód dopiero po długim jakimś czasie, ubiegłym od jego zabicia, wyrażenie bowiem „*a po kilku dni*“ używa się często w Piśmie św. na oznaczenie większego jakiegoś przeciągu czasu; jeśli więc ze lwa pozostał tylko skielet, to bezwonne jego resztki niczem nie mogły odstraszyć rojących się pszczół. A nawet możnaby tym wyrazom: „a po kilku dni“ pozostawić ich dosłowne znaczenie, gdyż w owych skwarnych krajach południowych gorąco wysusza często padłe zwierzęta w przeciągu jakichś dwudziestu czterech godzin, zanim jeszcze ciało ich zdążyło uledz naturalnemu rozkładowi; tym sposobem trupy przychodzą do stanu mumii i zupełnie tracą niemiły zapach, mogący odstraszyć pszczoły; zresztą ponieważ w Palestynie pszczół jest nadzwyczaj dużo, przeto składają one swój wyrób miodu tam, gdzie mogą, a nie tam, gdzie chcą. Wreszcie, jest-to fakt cudowny.

3-o. Powstawano zawsze przeciw temu szczegółowi, że Samson wypuścił na zboża Filistynów trzysta lisów (albo raczej szakali) z zapalonemi pochodniami: krytykom racyonalistycznym ta ilość trzystu lisów wydała się przesadną. Ale wszędzie na Wschodzie, a szczególniej w Palestynie, szakale żyją gromadami. Co się zaś tyczy trudności, jakąby miano w zdobyciu sobie naraz tyle lisów, zauważyć trzeba: 1-o że połów szakali ułatwiają ich przeraźliwe krzyki nocne, 2-o niema konieczności przypuszczać, że naraz wszystkie wypuszczono na pola filistyńskie: przeciwnie, rzecz bardzo prawdopodobna, że Samson, chcąc ogłodzić swych nieprzyjaciół, musiał siać spustoszenie we wszystkich okolicach nieprzyjacielskich, częściowo wypuszczając szakale na rozmaite miejsca nieprzyjacielskie.—Słowem, we wszystkich szczegółach, które jeszcze dziś sprawdzić można, badania krajów i obyczajów miejscowych do tego stopnia stwierdzają skrupulatną dokładność szczegółów biblijnych, że nawet ze stanowiska czysto tylko naukowego niepodobna powątpiewać o prawdomówności Samsonowego dziejopisarza.

(Ob. *Vigouroux*, Bibl'e et Découvertes, t. III; *Van Lennep*, Bible Lands, t. I; *Guerin*, Déscription de la Palestine; Judée, t. III. str. 324, *Ewald*, Hist. ludu izraelskiego (po niemiecku). t. II; *Herder*, Poésie des Hébreux, str. 140). *(Duplessy).*

X. W. S.

SARGON.—Napisy assyryjskie królowi temu przypisują zdobycie m. Samaryi, co znów Biblia przyznaje Salmanasarowi. Rozjaśnienie tej trudności ob. art. *Salmanasar.*

SAUL. — W życiu tak nadzwyczajnem, jak było życie pierwszego króla hebrajskiego (I. *Ks. Król.*), racyonaliści usiłują wykazać liczne sprzeczności opowiadania biblijnego; o każdym z tych zarzutów dosyć powiedzieć słów kilka, by się przekonać o całej ich płytkości.

1-o. Saula wybrał naprzód już Pan Bóg, a Samuel go namaścił na króla (X. 1), tymczasem później (w. 20) widzimy, że go los wskazuje na króla. — W faktach tych niema sprzeczności, lecz są dwa wydarzenia, kolejno po sobie następujące: wybór ze strony Boga i objawienie tego wyboru za pomocą losu.

2-o. Pisarz święty jako przyczynę żądania Żydów posiadania własnego króla wskazuje naprzód chciwość synów Samuela (VIII. 3—5), a następnie strach żydów przed najazdem Ammonitów (XII. 12).—Obie te przyczyny wcale się nie wykluczają i obydwie mogły się przyczynić do żądania Żydów.

3-o. I Księga Królewska, powiadają racyonaliści, podaje podwójne pochodzenie przysłowia: *Num et Saul inter prophetas?* — Nic to przecież nie szkodzi prawdomówności: w pierwszym razie, kiedy Saul prorokował i kiedy pisarz święty mówi, zrodziło się to przysłowie (X. 11): a później przytacza on inną okoliczność podobną, kiedy przysłowie to, niedość znane dotychczas lub już zapomniane, weszło w powszechne użycie (XIX. 24).

4-o. Trudniej pogodzić dwa następujące miejsca w opowiadaniu pisarza biblijnego: r. XVI, w. 18-22, z r. XVII, 53—58; Saul po klęsce Goliata dopytuje się, z jakiej rodziny pochodził Dawid, chociaż poprzednio już żądał od ojca Dawidowego, aby mu udzielił syna na giermka i chociaż miał go już przez czas jakiś przy sobie w tym charakterze. Komentatorowie Pisma św. w rozmaity sposób trudność tę rozjaśniali: jedni przecinali ją twierdząc, że oba te miejsca w Biblii są podrobione; jakoż rzeczywiście niema ich w niektórych rękopismach Septanty. Ale niema żadnej potrzeby uciekać się do tego radykalnego środka. Saul, ulegający często napadom szału, mógł niepamiętać, że zwycięzca Goliata był własnym jego giermkiem; z drugiej zaś strony żądania Saula wobec ojca Dawidowego mogły być stawiane nie przez Saula, lecz tylko w jego imieniu przez innych. Jakkolwiekby było, między obu powyższemi miejscami Biblii niema żadnej sprzeczności, gdyż sam pisarz święty łączy je wyraźnie, mówiąc: „Dawid był syn męża Ephrateyczyka, o *którym wyżej powiedziano*“ (XVII. 12); widać więc, że następstwo obu tych wydarzeń, które z trudnością nam powiązać ze sobą przychodzi, o żaden go kłopot nie przyprawiało.

5-o. W rozdz. XV, w. 35 powiedziano, że Samuel aż do śmierci nie widział już Saula, a jednak w jakiś czas potem czytamy o Saulu, że „*prophetavit coram Samuele*“ (XIX, 24). — Trudność ta jednak znika, gdy się pierwsze z tych miejsce rozumie w tem znaczeniu, że Samuel nie starał się widzieć i nie chodził do Saula, z powodu przekleństwa, jakiem go Bóg dotknął, ale mogło być i bywało przypadkowe spotykanie się obydwóch tych osób.

6-o. Pisarz święty opowiada, że gdy Saul, pobity przez Filistynów, nie mógł skłonić swego giermka do zabicia go, rzucił się sam na ostrze własnego miecza (XXXI. 2—6). Później znów nieco, w II *Ks. Król.* w. I chwali się jakiś Amalecyta przed Dawidem,

że sam osobiście zabił Saula na prośby tego króla. — Przyznajemy, że tu obu tych opowiadań pogodzić trudno, ale zauważymy tylko, że jedno z nich podaje sam pisarz święty od siebie, drugie zaś—nędzny jakiś Amalecyta, który zmyślił to opowiadanie w nadziei zalecenia się przez to nowemu królowi; pisarz zaś biblijny przytacza to kłamliwe opowiadanie dlatego tylko, że ono było i tak jak było uczynione.

(Ob. *Vigouroux*, Manuel biblique, t. II. n. 470. — *D. Calmet* (na to miejsce komentarz). *Duplessy.*

X. W. S.

SĄDY BOŻE. Kiedy między stronami wynika spór co do istnienia jakiegoś faktu, zwłaszcza gdy fakt ten ma być podstawą prawa, w szczególności, zaś, kiedy zachodzi wątpliwość co do winy lub niewinności podsądnego, wówczas nic naturalniejszego dla człowieka, jak w braku dowodów i przy wyczerpaniu ludzkich środków dochodzenia prawdy, uciekać się do bóstwa, aby dojść do jakiegoś postanowienia i jakiegoś wyroku. Wszak Pan Bóg wie o wszystkiem, jest wszechmocny i sprawiedliwy; jeśli chce, może okazać prawdę, może pomścić niewinnego, a potępić grzesznego; jeśli zaś tego natychmiast nie czyni, to przynajmniej krępuje sumienie widokiem sądu bożego w tem lub w przyszłem życiu.

Ta wiara w bóstwo i w jego doskonałości jest podstawą uciekania się do Boga w przysięgach, składanych już-to dla potwierdzenia świadectwa ludzkiego, już też dla rozstrzygnięcia sporu. Taż sama wiara bywa także podstawą uciekania się do Boga w modlitwie lub w pewnych praktykach, będących — słusznie czy niesłusznie — w przekonaniu tych, co je spełniają, albo modlitwami rzeczywistemi, czynami, wypraszającymi współudział Boga, albo też środkami wywoływania i stwierdzania tego współudziału bożego w celu objawienia prawdy.

Jednakże, to uciekanie się do Boga w jakikolwiek spełniałoby się sposób, aby było godziwe, powinno się przedewszystkiem zwracać do Boga prawdziwego: omyłka, dotycząca bóstwa, sprawia to, że przysięga, błagania i modły, zarówno jak wszelkie inne praktyki pobożne, zamiast być czynami religijnymi stają się czynami zabobonnymi, aktami bałwochwalstwa, satanizmu, wróżbiarstwa, czarnoksięztwa. Zabobonem jest również, jeśli ktoś, przy znajomości prawdziwego Boga, wprost lub ubocznie zwraca się do szatana, oczekując skutku od przyczyny, która go ani ze swej natury, ani z ustanowienia bożego lub kościelnego wydać nie może; nie można bowiem w ten sposób oczekiwać podobnego skutku bez ściągnięcia na się podejrzenia, że się go oczekuje od szatana, i że tym sposobem oddaje się cześć szatanowi, albo się mu przypisuje to, co się należy samemu Bogu, którego się przez to przymiotów i doskonałości zaprzecza.

Zresztą jakiekolwiek byłoby to uciekanie się do Boga prawdziwego, zawsze trzeba w Bogu rozróżnić te trzy rzeczy: *wiedzę*, *możność* i *wolę*. albowiem, jak z jednej strony absolutnie trzeba uznać nieskończoną wiedzę, prawdomówność oraz wszechmoc bożą, tak znów z drugiej strony, niewolno bez jakiegoś szczególnego powodu przypuszczać, że Pan Bóg chce wprost lub ubocznie mieszać się do jakiegobądź sporu ludzkiego, i to w sposób, jaki się Mu z góry wskazuje. Irze-

czywiście, częstokroć zachowuje Bóg do przyszłego sądu swego to, co się uchyla od sądów ludzkich. To też oczekiwać od Boga cudu bez jakiegoś szczególnego powodu, albo przynajmniej spodziewać się jakiegoś skutku, przeciwnego naturalnemu skutkowi przyczyny jakiejś koniecznej i do wypadku zastosowanej, jest-to popełniać ciężki grzech kuszenia Boga; gdy się bowiem działa w ten sposób, jakkolwiek nie zaprzecza się wprost przymiotów i doskonałości bożych, przypisując takowe *de facto* stworzeniu, to jednak w praktyce się o nich wątpi, wiedzę i wszechmoc bożą wystawia się jakżeby na próbę, bez dostatecznego powodu żądając znaku od Boga. I rzeczywiście, zamiast zawiesić swe zdanie o woli bożej w danym jakimś przedmiocie, co można było i co należało uczynić, bierze się tę wolę za rzecz pewną, i tym sposobem znak żądany dotyczy rzeczywiście wiedzy i potęgi bożej.

Kiedy, w następstwie jakiegoś czynu nieuzasadnionego lub zabobonnego, otrzymuje się skutek jakiś zadziwiający, to skutek ten wcale nie jest pewnym dowodem interwencyi boskiej, z wyjątkiem chyba wypadku, kiedy idzie o cud w ścisłem tego słowa znaczeniu. Boć szatan, ten ojciec kłamstwa, ten duch okrucieństwa i niesprawiedliwości, za dopuszczeniem boskiem z powodu właśnie czynu zabobonnego lub niewłaściwego, może się wmieszać, aby wywołać czary i aby widzialnie szkodzić człowiekowi zabobonnemu lub kuszącemu Boga, a skądinąd grzesznemu lub niewinnemu, słusznie lub niesłusznie działającemu.

Niemniej jednak zauważyć trzeba, że inna jest rzecz spełniać podobne próby lub praktyki albo ich dobrowolnie używać, a inna— poddawać im się lub takowym z konieczności i z dobrą wiarą ulegać. Tak samo co innego jest tolerować praktyki podobne i wyciągać z nich możliwą dozę dobrego wówczas, gdy się im zapobiedz nie może, a co innego jest praktyki takie zaprowadzać lub aprobować.

Takie są tedy zasady, podług których powinno się sądzić o moralności t. zw. *sądów bożych* i o odnośnem postępowaniu Kościoła. Zasady te zastosujemy poniżej, dawszy naprzód w krótkości pojęcie o sądach bożych, o rozmaitych odcieniach takowych, i zarysowawszy naprzód w ogólnych zarysach ich historyę. Tym sposobem jednocześnie odpowiemy na zarzuty, z powodu Sądów bożych stawiane postępowaniu Kościoła w Średnich Wiekach.

Sądami Bożymi albo inaczej *Ordaliami* [1]) nazywano pewne próby i doświadczenia, podejmowane podług pewnych zasad przez strony, spór ze sobą wiodące lub przez podsądnych w procesach sądowych albo też i po za nimi [2]); w wyniku tych prób upatrywano bezpośrednią interwencyę bóstwa, objawiającego prawdę, prawo czyjeś, niewinność lub zbrodnię.

---

[1]) Od staro-germańskiego wyrazu, przechowanego do dziś dnia w narzeczach germańskich: *Urtheil*, *oordeel*, co znaczy sąd.

[2]) Ordalia zdarzały się nietylko po trybunałach sądowych. Moglibyśmy przytoczyć cały szereg faktów, gdzie orzeczenie w jakiejś kwestyi spornej w ogólności między osobami prywatnemi, lub rozstrzygnięcie wątpliwości bywało poddawane pod *sąd boży*. Nawet autentyczność relikwii świętych udowadniano przez próbę ognia; ob. *Mabillon. Praefacio in VI saec. Benedictinum*, pars. I. n. 45. Dowody zaś na to, co w tym artykule mówimy, znajdujemy w faktach, opowiedzianych tu i owdzie przez pisarzy, których przytaczać będziemy.

W Średnich wiekach, a nawet i później, były dwa różne gatunki dowodów sądowych, polegających na odwoływaniu się do Boga, i zwały się — zwłaszcza w procedurze karnej — jedne *purgationes canonicae*, przyjęte w sądownictwie kościelnem, — drugie *purgationes vulgares*, co do których właśnie zbadamy przekonania Kościoła, gdyż to były właściwe *ordalia* czyli Sądy Boże.

Purgatio canonica dokonywała się przedewszystkiem przez przysięgę, a niekiedy także przez przyjęcie Komunii św. Przysięgę na swą niewinność składał podsądny, a także jego mniej lub więcej liczni obrońcy: *conjuratores*, *compurgatores*, *sacramentales;* ci ostatni przysięgą stwierdzali swe przeświadczenie o niewinności podsądnego. Nie przeczymy bynajmniej, że często składaniu przysiąg tak samo jak przyjmowaniu Komunii św. towarzyszyły uczucia i czyny, które trąciły zabobonem lub kuszeniem Boga; ale nadużycia tego rodzaju nie były dziełem Kościoła, który je potępiał, a jednocześnie w swem sądownictwie przedsiębrał przeciw nim wszystkie środki zaradcze. Prawdą jest również, że niepoprawny zwyczaj rzeczonych prób kanonicznych wyradzał się często w pewien rodzaj sądu bożego, ale potoczne znaczenie nazwy Sądu bożego odnosi się tylko do *purgationes vulgares*, o których jedynie w artykule niniejszym mówimy [1]).

---

[1]) Dokumenta i prawa kościelne odnośnie do *purgationes*, do postępowania sądowego i t. p. znajdują się w dekrecie Gracyana, zwłaszcza w 2 part. caus. II, q. V; caus. XV, q V et VI, oraz w Decretales V. tit. 34 i 35. — O *purgatio canonica* ob. *Delrio*, Magic. disquis., lib. IV. cap. IV, q. III, oraz lib. V, sect. XIII; ob. również kanonistów *passim* na miejsca przytoczone, a szczególniej *Gonzales Tellez*, Comment in V decret tit. 34. — W szczególności zaś *o przysiędze* ob. *Le Brun*, Histoire critique des pratiques superstitieuses etc. liv. V ch II. Co się tyczy *próby Eucharystyi* ob. *Thiers*, Traité des superstitions qui regardent les sacrements, t. II, liv. III. ch. IX n. X. Ostatni ten pisarz, zaliczając Komunię św. do rzędu *purgationes canonicae*, wyłącza ją z pośród ordaliów zabobonnych. Należy jednak zauważyć, że owe *purgationes* można rozumieć dwojako: albo jako *dowód*, czyli jako zaświadczenie o niewinności i odwołanie się do sądu bożego w tem życiu lub w przyszłem, tak samo jak przy akcie przysięgi, albo też jako *próbę*, mającą koniecznie i natychmiast objawić prawdę przez cud lub przez jakąś karę widoczną dla innych; przy niemożności odszukania prawdy, sam Bóg świadczy o niewinności. W tym ostatnim razie Thiers słusznie odrzuca tę praktykę jako zabobonną, zwłaszcza, gdyby ją ktoś uważał za stałą zasadę. Ale nie widzimy, aby ją Kościół w ten sposób pojmował. Wskazywane przez historyków dwa przykłady zachowania się papieży: Hadryana II względem króla Lothara (ob. *Thiers*. loc. cit.) i św. Grzegorza VII względem cesarza Henryka IV (ob. wyżwspomnianego *Delrio*, który przytacza historyę Lamberta Aschaffenburskiego), są wydarzeniami odrębnemi, które, po dobrej ich ocenie, dadzą się wyjaśnić bez żadnego zabobonu, przez same dążności i okoliczności chwili. (Zresztą ob. art. *Kanossa*). Toż samo powiedzieć trzeba o innych przykładach osobistości świętych.—Co się tyczy kanonów dekretu Gracyana, gdzie jest mowa o oczyszczeniu przez Komunię św. (cap. *Saepe contingit*, et cap. *Si Episcopo*, caus. II, q. V), to nic niema w tekście takiego, coby nie pozwalało pojmować *dowodu* przez Eucharystyę we wyż-wspomnianem znaczeniu pierwszem. Jeśliby zaś kto upatrywał w tej praktyce powyższe znaczenie drugie, to wówczas powiemy ze św. Tomaszem (3-a, q. 80, art. 6, ad 3 m), że kanony te zostały unieważnione przez postanowienia innych papieży, albo raczej zrobimy uwagę, że kanony te są wzięte z jakiegoś partykularnego soboru Wormskiego, i że uznano dziś powszechnie, iż dokumenty, w dekrecie Gracyana zawarte, w ogólności mają tylko powagę źródła, z którego zostały zaczerpnięte. I rzeczywiście, w Dekretałach Grzegorza IX *(loc. cit.)*, nie widzimy już Komunii św. w rzędzie oczyszczeń kanonicznych, ale też i pomiędzy *purgationes vulgares* niema o niej wyraźnej wzmianki: nie zaliczaliśmy jej też do tych ostatnich, ale zgadzamy się ze św. Tomaszem, że możnaby ją do nich zaliczyć, z tem wszakże

Z tego samego powodu uczynimy tylko prostą wzmiankę o będącej niegdyś w użyciu praktyce powoływania przeciwnika swego przed sąd Boga, która to praktyka daje się lub nie daje usprawiedliwić, względnie do uczuć i usposobienia tego, kto się nią posługiwał [1]).

Tak samo również niema zwyczaju zaliczać do rzędu „*purgationes vulgares*“ losów, rzucanych celem odróżnienia człowieka winnego, lub celem załatwienia jakiegokolwiek sporu, zawsze w tem przypuszczeniu, że Bóg koniecznie musi tak pokierować losem, by odsłonił prawdę. A przecież zwyczaj ten należy do najdawniejszych ordaliów [2]), zwłaszcza u Germanów [3]), u których przechował się aż do wieku VI, oparty nawet na prawodawstwie miejscowem, szczególnie względem posądzonych o kradzież [4]). Skądinąd znów, jak zobaczymy niebawem, upowszechnienie się ordaliów po Europie Zachodniej w wiekach średnich przypisać należy przedewszystkiem pogańskiemu germanizmowi i najściu barbarzyńców na cesarstwo zachodnie. Może się to zatem niejednemu dziwnem wydawać, że pomiędzy „*purgationes vulgares*“ nie znajdujemy losów. Ale naprzód mamy przecież przykłady tego zwyczaju rzucania losów już po wprowadzeniu chrystyanizmu do środkowej Europy (prawo Fryzów tit. XIV zawiera ważny artykuł o zastosowaniu losów [5]). Następnie trzeba zauważyć, że pomiędzy t. zw. *purgationes vulgares*, czyli zwyczajnemi próbami, wiele jest takich, które nietylko mają pewne podobieństwo do losów, ale w rzeczywistości są tylko pewną ich odmianą, tak iż możemy rozróżnić dwa gatunki prób rzeczonych: jedne oparte na zastosowaniu losów, inne — będące raczej kuszeniem Boga; spełniający bowiem ordalia bez dostatecznego powodu przypuszczają, że Bóg uczyni cud jakiś czyli przeszkodzi przyczynie naturalnej sprowadzić swój przyrodzony skutek dla okazania prawdy.

Do pierwszego rodzaju ordaliów zaliczamy próbę krzyża, próbę święconego chleba, a zwłaszcza próbę pojedynku, który był jedną z prób najczęstszych i który się najdłużej uporczywie przechowywał. Do drugiego zaś rodzaju ordaliów, czyli do rodzaju kuszenia Boga, zaliczyć przedewszystkiem trzeba próbę ognia, której też były rozmaite postacie, próbę wrzącej wody i próbę wody zimnej.

Co do próby krzyża, *judicium crucis*, którą po raz pierwszy spotykamy w jednym z kapitularzy Pepina Krótkiego [6]), zdania

---

zastrzeżeniem, aby ją rozumieć w znaczeniu pierwszem z obu powyższych znaczeń. O tem też używaniu Eucharystyi „quasi ad examinationem“ mówi św. Tomasz, i nie on pierwszy uznaje za rzecz niewłaściwą używanie za narzędzie sądu pogłównego tego, co jest lekarstwem zbawiennem, gdyż już w początkach XI w. tęż samą czynił uwagę król Robert Lentheric'owi, biskupowi z Sens, jak o tem świadczy nam Helgald (ob. *Mabillon.* Praefacio in VI saec. Benedict. p. II, n. 8 pod koniec).

[1]) Ob. *Delrio.* Magic. disquisit. lib. IV. cap. IV, n. IV, sect. I.

[2]) Przykład tego mamy w księdze Jonasza (I, 7). Jest i więcej takich przykładów w Piśmie św., ale wielu przypuszcza możliwość odrębnego współudziału Boga, uprawniającego zwyczaj rzucania losów.

[3]) Ob. *Tacit.* De moribus German. cap. X.

[4]) Ob. *Walter.* Corpus Juris Germanici antiqui, t. II, p. 8.

[5]) Przytacza go dosłownie *Delrio*, Magic. disquisit. lib. IV. cap. IV. qu. VI, n. 2.

[6]) Capit. Regum Francorum, t. I. Cap. data apud Vermeriam circa a. 752, cap. XVII.

uczonych są podzielone. Delrio [1]) zdaje się próbę tę sprowadzać do rodzaju prób, wyżej wspomnianych w prawie Fryzyjskiem, zasadzających się poprostu na ciągnieniu losów za pomocą kości, z których jedna bywała naznaczona krzyżem. Zdanie to jednak nie ma żadnej podstawy. Próba krzyża w ogólności polegała na tem, że strony spór ze sobą wiodące lub ich przedstawiciele musieli trzymać ramiona na krzyż wyciągnięte; kto pierwszy je opuszczał lub w ogóle kto pierwszy się poruszył, ten bywał zwyciężony [2]). Wierzono tedy, że Pan Bóg dopuszczał ten przypadek czy też ten los na pokonanego, aby okazać, że wina była po jego stronie z wyjątkiem tych chyba wypadków, w których warunki stron obu były zanadto niejednakowe. Toż samo było z pojedynkami, w których częstokroć strony zwaśnione nie biły się ze sobą albo wcale się nie biły, lecz wybierały sobie pomocników czyli rycerzy, którzy ich zastępowali; działo się to zwłaszcza z kobietami, służącymi i z duchownymi, którzy wogóle bić się nie mogli [3]). Gdy warunki stron obu były nierówne, przybliżano się bardziej do kuszenia Boga, co już stanowiło drugi rodzaj ordaliów, jak to uważa św. Tomasz [4]).

Takim samym losem czy trafem była próba chleba święconego, *judicium offae*, *panis adjurati*, oraz próba mar śmiertelnych, *judicium* albo *jus feretri*, *cruentationis*. Pierwszą z prób rzeczonych spotykamy bardzo wcześnie [5]) u Anglo-Sasów, u Fryzów i Franków, jak tego dowodzą rytuały do dziś istniejące [6]). Polegała zaś na przyjmowaniu z rąk kapłana, Mszę św. odprawiającego, kawałka chleba święconego lub sera; jeśli podsądny połykał go łatwo, był uważany za niewinnego; jeśli zaś musiał go oddać lub przeżuwać, był winien; przypuszczano zaś, że winny, jeśli łatwo chleb rzeczony połykał, musiał rychło umierać [7]). Zdaje się jednak, że tak samo w tym wypadku jak w następnym spodziewano się raczej cudu ze strony Boga, aniżeli trafu, zrządzonego przez bóstwo.

Próbie mar śmiertelnych poddawano ludzi, podejrzywanych o zabójstwo; tego rodzaju podsądny musiał dotykać zwłok swej ofiary, na marach złożonej, i wypowiadać przytem pewne formuły okolicznościowe. Jeśli umarły w chwili, kiedy go dotykano, wydawał pot krwawy, pianę z ust toczył, zmieniał barwę ciała lub coś podobnego, wówczas podsądny był uważany za winnego zbrodni [8]).

Wszystkie te próby bywały rzadsze i znikły daleko łatwiej [9]), aniżeli próba pojedynku, *duellum*, *monomachia*, *pugna*, który, jak-

---

[1]) Op. cit. lib. IV, cap. IV. q. VI, n. 2. in fine. — Gonzales Tellez, *Comment.* in V decret. tit. XXXIV, czyni z tego oczyszczenie kanoniczne, jak gdyby szło o przysięganie na krzyż święty.

[2]) *Mabillon*, De re diplom. lib. IV. n. LIV, oraz lib. VI. n. LI.

[3]) Ob. Cap. Caroli Magni. coll. ab *Angesiso*, lib. IV. c. 2[2]; *Grzegorz Turoneński*. Hist. Franc. lib. VII, c. 51; *Mabillon*, Praefac. in VI Saec. Bene. past. I. n. 43 i 44.

[4]) 2-a 2-ae, q. 95, art. 8 ad 3-m in fine.

[5]) Obrzęd ten zdaje się pochodzić z czasów pogańskich, jak dowodzi jeden z komentatorów Horacego. Ob. *Acron*, ad lib. I, epist. X, vers. 10, u Gonzaleza Telleza, in V Decret. tit. XXXIV.

[6]) Ob. *Walter*, op. cit. t. III, str. 572.

[7]) Ob. *Du Fresne* (*Du Cange*, Glossar. wyr. *Corsned.*

[8]) Ob. *Sam. Stryck.* Tr. De jure sensuum, diss. VII, de tactu.

[9]) Tak np. próbę krzyża usunięto przez kapitularze Karola Wielkiego, i Ludwika Pobożnego, ob. *Cap.* (wyd. Angesis'a), lib. I. c. 102; w dekrecie Gra-

kolwiek ze wszystkich prób najdawniejszy i pochodzenia pogańskiego [1]), był jednak w najpowszechniejszem użyciu i najtrudniejszy do wykorzenienia z pośród chrześcijan. Pomimo często ponawianego potępienia ze strony Kościoła, o czem niebawem mówić będziemy, pomimo usiłowań samych nawet panujących chrześcijańskich, zwłaszcza we Francyi, jak np. św. Ludwika IX, pomimo tego wszystkiego pojedynek sądowy utrzymał się aż do w. XVI [2]), i jeszcze po urzędowem zniesieniu go nie zaniechano tych walk pojedynkowych, które trwały bądź pod pozorem turniejów, bądź też pod innymi tytułami, i wszczynane bywały z najbłahszych w świecie powodów. Trzeba bowiem na to zwrócić uwagę, że na pojedynek wyzywano się w innych celach, aniżeli dla rozstrzygnięcia sporu lub wykazania prawdy [3]); niestety, to dzikie nadużycie zamierzchłych wieków trwa jeszcze w oświeconym XIX wieku pod niemądrym pozorem obrony imienia i czci zniesławionej; zarzucamy ciemnotę Srednim Wiekom, a sami najciemniejszych stron tych wieków pozbyć się nie chcemy [4]).

Przejdźmy teraz do ordaliów, czyli Sądów Bożych, które były zwykłem tylko zastosowaniem jakiejś przyczyny koniecznej, której skutek naturalny miał Bóg albo usunąć, albo go dopuścić, by zaznaczyć niewinność czyją lub winę, albo też w ten lub w inny sposób okazać prawdę.

Próba ognia bywała potrójna: *per rogum*, *per prunas*, *per ferrum*, *hoc est per vomeres seu lateres vel chirothecas candentes* [5]). Podsądny, często w nawoskowanem ubraniu, przechodził przez stos zapalony, *judicium ignis;* albo też bosą nogą chodził po lemieszach od pługa, rozpalonych do czerwoności, *judicium vomerum;* lub znowu gołemi rękami niósł żelazo rozpalone do czerwoności na pewną oznaczoną odległość, albo rękę wkładał w rozpaloną żelazną rękawicę, *judicium ferri candentis.* Jeśli z próby tego rodzaju wychodził bez oparzelin, był niewinny, jeśli zaś przeciwnie — był winny.

Próba wody wrzącej, *aquae ferventis seu calidae* polegała na częściowem lub całkowitem zanurzeniu ręki w kotle wody wrzącej i wydobyciu z niej jakiejś obrączki lub kamienia, bez poparzenia wszakże ręki.

---

cyana i w Dekretałach, pomiędzy *purgationes vulgares*, *judicia Dei*, znajdujemy wyraźną wzmiankę tylko o próbach: rozpalonego żelaza, wrzącej wody, wody zimnej i pojedynku.

[1]) Ob. *Du Cange*, Glossar. pod wyr. *Duellum*, *Campiones;* *Gonzalez Tellez*, in V Decret. lit. XIV.

[2]) Ob. *Cheruel.* Dict. hist. des instit. etc. de la France, wyr. *Duel;* *Le Brun.* op. cit lib. V. ch. II, pod koniec.

[3]) Cajetanus wylicza rozmaite cele, dla których można wszczynać pojedynek, i pokrótce roztrząsa moralną wartość różnych odcieni pojedynku, in 2-m 2-ae, q. 95, art. 8, ad 3 m.

[4]) Prócz dzieł wspomnianych, prócz słowników historycznych i teologicznych oraz kanonistów, czytać możemy *o pojedynku* w V Decret. tit. XIV i tit. XXXIV, jak również dzieła specyalne, w których znajdziemy przytoczone inne dzieła i rozprawy: np. *Jos de Lignano* De Duello; *Alciatus*, De singul. certam., oraz *Consult. de duello;* *Peregrinus Capuanus*, De Duello; *Seldenus*, De Duello; *Basnage*, Réflexions sur les duels; *J. Tomasius*, Disp. de duelli moralit; *Scipio Maffei*, Della scienza chiamata cavallaresca; *Stadler*, De duello honoris vindice; *Gerdil.* Tr. des combats singuliers; *Brillat de Savarin*, Ess. hist. et critiques sur le duel.

[5]) *Delrio.* op. cit. lib. IV. c. IV. qu. VI. sect. III; *Leloyher*, Des spectres, lib. II. c. 7.

W próbie wody zimnej *(judicium aquaticum, aquae frigidae)* obdzierano podsądnego z ubrania, przywiązywano prawą jego rękę do lewej nogi, a lewą rękę do prawej nogi, a następnie uwiązanego na sznurze wrzucano do rzeki albo do jakiegoś zbiornika wody. Jeśli pływał po wierzchu, uważano go za winnego, jeśli się w wodzie pogrążał — był niewinny. Niekiedy wszakże odwrotny skutek uważano za znak niewinności lub zbrodni, względnie do rozmaitych czasów i miejscowości.

Wszystkie te próby sięgają bardzo dawnych czasów i są pochodzenia pogańskiego [1]). W Średnich Wiekach zdarzały się bardzo często, ale zaniechane zostały pod koniec XIII w., zwłaszcza po czwartym Soborze Lateraneńskim [2]). Jednak znów w XVI w. powraca próba wody zimnej w Niemczech przy procesach o czary (pławienie czarownic), a z Niemiec przechodzi do Francyi [3]). Posuwano się dalej nawet: zamiast przekonywać się, czy czarowniey lub czarownice utrzymywały się na powierzchni wody, wkładano ich w pewnych krajach na wagę, i jeśli nie dosięgały pewnej z góry oznaczonej wagi, potępiano je jako winne czynionych im zarzutów [4]).

Podług tedy powyższych danych łatwo rozwiązać można — ogólnie przynajmniej — zagadnienie o pochodzeniu ordaliów. Pochodzenia tego nie trzeba szukać u pewnego jakiegoś ludu, ani w postanowieniach jakichś prawodawców. Sądy Boże opierały się na wierze w bóstwo i w jego doskonałości, znajdowały się u wszystkich ludów, a jakkolwiek same w sobie najsłuszniejsze [5]), zeszpecone zostały błędami pogańskimi lub bywały źle stosowane przez nieoświeconą wiarę u ludów, z pogaństwa nawróconych do chrystyanizmu. To też jeszcze dziś u niektórych ludów pogańskich też same znajdujemy próby [6]). Wszyscy uczeni zdają się dziś zgadzać na to, że średniowieczne ludy chrześcijańskie zawdzięczały ordalia pogańskiemu germanizmowi oraz najazdom północnych barbarzyńców na cesarstwo zachodnio-rzymskie.

---

[1]) Świadkiem jest u Greków Sofokles, który w *Antigonie* mówi o próbie ognia i gorącego żelaza. Na Sycylii takimże świadkiem jest *lacus seu crateres Palicorum*, ob. *Stephanus*, Dict. hist. *wyr. Paliceni* i *Palici*. U Germanów świadkiem jest prawo Salickie, tit. 56. Ob. *Cluverius*, Germania antiqua, lib. I, cap. 11. Ob. także *Gonzales Tellez* w V Decret. tit. XXXV, i *Du Cange*, Glossar. pod wyr. *Ferrum*, *Aquae frigidae*, i t. p.

[2]) Ob. *Le Brun*, op. cit. l. V, Ch. III nst. oraz l. VI, ch. I, pod koniec. W Niemczech jednakże jeszcze pod koniec XV w. znajdujemy przykłady prób tego rodzaju. Ob. *Bodmann*, Antiq. du Rheingau. str. 642.

[3]) Ob. *Le Brun*, l. VI, ch. II nst.

[4]) Ob. *Delrio*, op. cit. lib. IV. c. IV. qu. VI, oraz *Görres*, La Mystique, l. VIII, ch. 40.

[5]) Tak np. naród żydowski z ustanowienia bożego miał swe Sądy Boże, w prawdziwem tego słowa znaczeniu, a mianowicie wody gorzkie czyli wody podejrzenia, które pić miała niewiasta podejrzana o cudzołóztwo, jak przepisuje Ks. Liczb. V, 14.

[6]) Świadomi rzeczy wymieniają u Indyan aż dziewięć prób rozmaitych, zupełnie podobnych do tych, jakie-śmy wyżej wymienili. *Delrio* przytacza list jakiegoś jezuity, missyonarza z Japonii, pisany w 1595 r.; ob. *Magic. disquisit.* lib. IV, c. IV, qu. IV, sect. III. List ten wspomina o próbie rozpalonego żelaza. *Le Brun*, op. cit. liv. VI, ch. IV przytacza pisma, świadczące o stosowaniu tej samej próby, albo też próby wody wrzącej, w królestwach Kongo, Matamba, Angola i na wyspie Ceylon. Inne jeszcze świadectwa znaleść można w *Lettres édifiantes* i w *Annales de la propagation de la Foi*.

W tem rozszerzeniu się ordaliów Kościół nic nie zawinił: nie wytworzył on ordaliów, lecz znalazł je już u ludów, którym przynosił Ewangelię. Często nawet sami jego missyonarze musieli poddawać się ordaliom dla stwierdzenia prawdziwości swych nauk; ale czyżto było tak wielkie zuchwalstwo ze strony tych apostolskich mężów oczekiwać cudu od Boga na potwierdzenie prawdy? Poddawali się więc tym próbom bez żadnego usposobienia zabobonnego, znosili ulegle to, czemu zapobiedz nie mogli, zanim ludów lepiej nie pouczyli; i rzeczywiście, łatwo im było i bardzo naturalnie, poddając się tym próbom, odwoływać się do Boga prawdziwego wobec błędów i zabobonów ludzi, którzy im te ordalia narzucali; tem samem już poprawiali oni te błędy. Niesłusznie także powoływano się na czyny świętych lub innych osobistości, które jakoby potwierdzały ordalia tem, że spełniały cuda dowolne przez posługiwanie się żywiołami. Zapominano o tem, że kuszenie Boga polega na wprowadzaniu tych prób w zasadę stałą i na żądaniu w ten sposób bez żadnego powodu interwencyi boskiej. Początkowo Kościół cierpliwie znosił pewne zabobonne zwyczaje, jako złe mniejszej wagi, jak to mówi św. Augustyn omawiając to, co tak szumnie nazywano *sortes sanctorum* [1]). Nie przeczymy bynajmniej, że zbyt naiwna wiara [2]) średniowieczna pomnażała formy sądów bożych, że biskupi a nawet niektóre partykularne synody zatwierdzały te zwyczaje, że je prawami swemi obwarowywali cesarze i książęta panujący; ale co mogłoby niepomiernie dziwić, gdybyśmy nie wiedzieli, że Kościół jest boskim stróżem wiary i obyczajów, to, że żaden akt urzędowy najwyższej władzy kościelnej, papieży lub soborów generalnych, nie zatwierdził nigdy sądów Bożych. Przeciwnie, sam Kościół tylko walczył z ogólnym prądem onych wieków i on sam tylko przy pomocy wielkiej tolerancyi oraz roztropnych a stałych usiłowań zdołał całkowicie opanować te nadużycia. A że musiał okazywać dużo cierpliwości, to cóż dziwnego, skoro sami książęta panujący, jak taki np. Luitprand, król Longobardów, wyznawali, że „*propter consuetudinem gentis nostrae legem impiam (pugnae) vetare non possumus?*“ Zdanie Kościoła o ordaliach łatwo poznać chociażby z owego rozróżnienia wspomnianych wyżej „purgationes canonicae“ od „purgationes vulgares,“ jak również z określenia tych ostatnich, podanego przez papieży (lib. V Decret. tit. 35). Pierwsze z nich Kościół przyjmuje, a drugie odrzuca, jako zaprowadzone przez zabobon ludowy, będący kuszeniem Boga i próbami bardzo omylnemi i zwodniczemi.

Co się tyczy pojedynków, to mamy wyraźne ich potępienie przez Mikołaja I pża w liście 50-m, pisanym do Karola Łysego;

---

[1]) Epist. 55. al. 119. — Bywały także ordalia, które jakkolwiek zabobonne, nie pozostawały wszakże bez pewnej korzyści. Mógł je tedy Kościół tolerować, gdyż one onieśmielały złych i przewrotnych, których wówczas trudno było utrzymać w karności; one strzegły od krzywoprzysięstwa, a nawet do gorszych środków uciekać się nie dozwalały.

[2]) Ta zbytnia ufność tłómaczyć się daje mnóstwem cudów, podobnych do tego, co się działo w ordaliach, oraz dosyć licznymi faktami dziwnymi, których pochodzenie może być boskie, lecz często także dyabelskie, a które niezaprzeczenie się działy w sądach Bożych. Ob. *Le Brun*, l. V. ch. V, i l. VI. ch. I, skąd przekonać się można, że nie wszyscy dawali się łudzić dowodową siłą ordaliów.

potępili je również papieże Celestyn II, Innocenty II, Eugeniusz III, których odnośne postanowienia przypomina Aleksander III pż. na III-im Soborze Lateraneńskim. Nawet już przed postanowieniem Mikołaja I potępił pojedynki synod Vienneński (concilium Viennense seu Valentinum) we Francyi r. 855; a także biskup tegoż miasta, Avitus, oraz arcybiskup Lyoński, św. Agobard, w znakomitem swem piśmie, wysłanem do kr. Ludwika Pobożnego [1]).

Co do innych zaś prób zabobonnych możemy przytoczyć wyraźne ich zakazy, wydane przez Stefana V pża (Decret. Gratiani 2 p. *caus.* II. qu. V. c. XX), Aleksandra II *(Ibid.* c. VII, gdzie niesłusznie przypisuje się to postanowienie św. Grzegorzowi, podług korrektorów rzymskich), Lucyusza III pża (V Decret. tit. XXXIV, c. VIII); Celestyna III, Innocentego III, Honoryusza III *(Ibid.* tit. XXXV). Wreszcie, zdaje się, że IV Sobór Lateraneński zadał ordaliom ostatni cios śmiertelny, gdyż od tego czasu powtarzają się one rzadziej, a przynajmniej tracą na wziętości i powoli zupełnie znikają; odzywają się na chwilę dopiero w XVI w. w pościgu i prześladowaniu czarownic.

Jednakże zarzucają nam jeszcze postępowanie Grzegorza VII pża, który miał jakoby Berengaryusza poddać próbie rozpalonego żelaza; jak również zarzucają nam kanon XV *Nobilis Homo*, p. 2, causa II, qu. V. — Odpowiadamy na to, że *à priori* jest rzeczą nieprawdopodobną, aby Grzegórz VII wykraczał przeciw postanowieniom swych poprzedników, a zwłaszcza Alexandra II, którego był następcą; a powtóre, Mabillon [2]) wykazuje, że to oskarżenie jest oszczerstwem, rzuconem na papieża przez Berengaryusza i schyzmatyckiego kardynała Benno'na; zresztą, wielki ten i święty papież nie temu jednemu uległ oszczerstwu [3]). Co się zaś tyczy drugiego zarzutu, to zauważymy naprzód, że kanon ten wzięty jest z partykularnego synodu Tryburskiego, i że wcielenie go do zbioru Gracyana wcale nie zwiększa jego powagi; powtórzono go w V Księdze Dekretaliów, tit. 34, ale usunięto zeń wzmiankę o wrzącej wodzie i rozpalonem żelazie. Co więcej, synod ten wcale nie zatwierdza prób tych w sposób jakiś stanowczy, lecz dopuszcza je raczej przez wzgląd na prawa świeckie, które próby rzeczone uznają, oraz z powodu braku innych środków praktycznych, mogących zaradzić przesądom ludowym, których Kościół nie mógł jeszcze wówczas wyrugować [4]). *(G. J. Waffelaert, S. Th. Dr.).*

X. W. S.

SERCE JEZUSOWE. — Nabożeństwo do Serca Pana Jezusa było w swoim czasie przedmiotem licznych a nieuzasadnionych napaści. W odpowiedzi na nie powiemy 1-o o początkach czci serca Jezusowego, 2-o o przedmiocie tej czci, 3-o o jej godziwości.

I. *Początki czci Serca Jezusowego.* — Błogosławiona Małgorzata-Marya Alacoque, urodzona r. 1640 we Francyi, następnie za-

---

[1]) Advers. legem Gundobaldi et impia certamina, quae per eam geruntur.
[2]) Praef. in VI saec. Bened. p. 2. § VII.
[3]) Apologie pour les grands hommes sonpçonnés de magie, przez *G. Naude*, Amsterdam 1712, str. 389, nst.
[4]) *Prw. Le Brun*, op. cit. liv. V, ch. V koniec.

konnica zakonu Nawiedzenia N. M. Panny, t. zw. Wizytek, przez długie lata miewała szczególne objawienia, w których ukazywał się jej Pan Jezus. Dziwne te wydarzenia działy się w Paray-le-Monial. Zbawiciel często ukazywał jej swe boskie serce, po nad którem widywała krzyż; przeszywały je godła męki i śmierci Chrystusowej, a z wewnątrz serca wybuchał płomień. Chrystus Pan żądał od swej służebnicy, aby się wszystkiemi siłami starała uzyskać na cześć Jego serca ustanowienie nowego święta, któreby obchodzono w Piątek po Oktawie Bożego Ciała. Zalecił jej nadto, aby wszędzie rozszerzała to nabożeństwo, którego cel i główne ćwiczenia pobożne sam określić raczył. Podług obietnicy boskiego Mistrza, czcicielom Jego serca miały być przyznawane nadzwyczajne przywileje i łaski.

Niebawem pobożna Małgorzata-Marya znalazła potężnych pomocników w tem dziele. Czcig. O. de la Colombière, którego Zbawca udzielił swej służebnicy za współpracownika i doradzcę, Marya, królowa Angielska, córka Jakóba II, Przełożeni zakonu Wizytek, król i episkopat Polski, i wielu innych jeszcze, połączyli swe usiłowania, by rozpoczęte przez ubogą zakonnicę dzieło uwieńczyć. Odtąd nabożeństwo rzeczone szybko się rozpowszechniło we Francyi, we Włoszech i w Polsce. Pobożnemu temu uniesieniu wtórowała Stolica Apostolska. W 1726 r. trzysta dziesięć bractw tyluż brewiami Apostolskiemi założono we Francyi, w Belgii, w Niemczech i w Polsce. Bractwo Rzymskie, założone przez św. Leonarda z Portu Maurycego, wyniesiono w r. 1732 do godności arcybractwa. Pobożność jednak i miłość boża żądała czegoś więcej jeszcze. Kuryi Rzymskiej przedstawiono żądanie, wypowiedziane w jednem z objawień błogosławionej Małgorzacie-Maryi Alacoque. Cześć Serca Pana Jezusa miała być wprowadzona do świątyń Pańskich i zająć poczesne miejsce w rzędzie świąt katolicyzmu.

Rzym stosował przy tej sposobności znaną swą roztropność. Kiedy w r. 1697 Marya, królowa Angielska, prosiła Innocentego XII, aby cześć Serca Pana Jezusa nakazał całemu Kościołowi obchodzić w Piątek po Oktawie Bożego Ciała, udało się Jej zaledwie uzyskać dla zakonu Wizytek przywilej odprawiania w rzeczonym dniu Mszy św. o Pięciu Ranach Pana Jezusa. Było-to pierwsze ustępstwo; za niem miały iść inne. W trzydzieści lat później biskup Marsylski prosił, aby Stolica Apostolska upoważniła świeckie i zakonne duchowieństwo jego dyecezyi do odmawiania brewiarza i odprawiania Mszy św. o Sercu Pana Jezusa. Tęż samą prośbę z uwzględnieniem całego Kościoła powtórzyli król polski, August, i biskup Krakowski. Po dwakroć odmawiano w Rzymie tej podwójnej prośbie, raz 12 Czerwca 1727 r., drugi raz 30 Czerwca 1729 r. Dopiero ponownie zaniesioną prośbę przez biskupa Krakowskiego i przez Arcybractwo Serca Jezusowego uwzględniono w r. 1765, kiedy Klemens XIII pż ustanowił święto Serca Jezusowego dla Polski i dla arcy-bractwa w Rzymie. Odtąd już większość dyecezyi katolickich wyjednała sobie tenże przywilej oddzielnymi indultami apostolskimi. Dopiero w 1856 r. nastąpiło całkowite zwycięztwo. Pius IX przedisał święto Serca Jezusowego, officyum i Mszę św. dla całego Kościoła.

II. *Przedmiot czci Serca Jezusowego.* — Kilka uwag przedwstępnych wyjaśni całą sprawę. Zaznaczamy naprzód, że wyraz „serce“ ma zazwyczaj dwa różne znaczenia. W znaczeniu dosłownem oznacza on jedną z części ciała; w znaczeniu zaś przenośnem oznacza miłość, której bywa godłem.

Zauważmy następnie, że człowieczeństwo Chrystusa Pana jest hypostatycznie ze Słowem złączone. Druga osoba Trójcy Przenajświętszej jest wewnętrznie zjednoczona z każdą z cząstek ciała, z duszą i z jej władzami. Działania duszy, działania ciała są-to działania samego Boga: — to Słowo myśli, chce, kocha, działa, cierpi i umiera z miłości dla swego Ojca i z miłości dla ludzi.

Zauważmy wreszcie, że w czci jakiejkolwiek rozróżniamy zazwyczaj przedmiot jej materyalny, przedmiot formalny i cel. — Przedmiot materyalny jest-to sama rzecz uważana sama w sobie razem ze wszystkiemi własnościami, jakie w sobie zawiera: do niej zwracają się bezpośrednio hołd i adoracya.—Przedmiot formalny jest-to coś, co szczególniej zwraca uwagę w samej materyi, jest-to powód, skłaniający do oddawania jej czci; będą więc to cnoty jej, podniosłość jej natury, potęga jej lub dobroć, objawione w jej dziełach i dobrodziejstwach. Łatwo z tego wnosić, że kult religijny nie rozdziela tych dwóch przedmiotów; rozważa on i czci przedmiot formalny w przedmiocie materyalnym, którego część stanowi.—Cel kultu jest tem zadaniem, jakie sobie kult ten stawia. Obok celu, jaki wskazuje sama natura nabożeństwa, mianowicie chwała boża lub chwała świętych, może Kościół lub osoby prywatne mieć cele odrębne w nabożeństwie, jak uproszenie łask sobie lub bliźnim potrzebnych.

To powiedziawszy odpowiadamy na pytanie:

Podług nauki św. Tomasza z Akwinu, przedmiotem materyalnym czci oddawanej Bogu-Człowiekowi, jest zawsze osoba Słowa, a przez nią rozumie się druga osoba Trójcy Przenajświętszej, rzeczywiście różna od Ojca i Ducha św., utożsamiona z naturą boską i wewnętrznie złączona z naturą ludzką. Do tej osoby Słowa zwracają się przedewszystkiem zarówno chwała, cześć, modlitwa, jak wszelka obraza, zniewaga i krzywda. — Przedmiotem formalnym tego nabożeństwa jest natura boska lub natura ludzka, mądrość nieskończona, lub mądrość stworzona, albo każdy inny przymiot i własność. Człowieczeństwo zaś i doskonałości stworzone, wewnętrznie zjednoczone z osobą Słowa, a przez to zjednoczenie uświęcone i do nieskończonej godności podniesione, odbierają cześć w samej osobie Chrystusa (III. qu. 25).

Jeśli te zasady zastosujemy do nabożeństwa Serca Pana Jezusa, to się przekonamy, że przedmiotem materyalnym, przedmiotem, któremu się cześć oddaje, jest osoba boska; tem zaś, co w Chrystusie Panu szczególniejszą naszą zwraca uwagę, co nas skłania do czczenia Go, słowem—przedmiotem formalnym jest Jego serce w podwójnem tem znaczeniu, o jakiem mówiliśmy przed chwilą, to serce hypostatycznie ze Słowem złączone i przez to złączenie na cześć zasługujące. A zatem, serce cielesne, które Bóg ożywia, w którem ciało czerpie krew swoją, jest materyalnym przedmiotem pod zmysły podpadającym· miłość zaś, uważana jako cnota lub jako czyn, złączona

z osobą boską w ten sam sposób, co dusza i jej władze, jest formalnym przedmiotem duchowym.

Trzeba jednak powiedzieć, że nowożytni teologowie zarzucili poniekąd ten sposób mówienia, którego niegdyś używali teologowie Szkoły. Ich zdaniem, przedmiotem materyalnym jest jednocześnie miłość osoby i jej serca materyalnego, ożywianego przez duszę i złączonego ze Słowem. Przedmiotem formalnym zaś, który jest powodem czci przedmiotu materyalnego, jest nieskończona doskonałość osoby boskiej, połączonej z człowieczeństwem oraz z każdą jego częścią. Przedmiotem czci całkowitym jest osoba w obu naturach istniejąca.

Czy przyjmiemy ten czy ów sposób mówienia, zawsze pozostanie prawdą to, że oddając cześć sercu Pana Jezusa, oddaje się cześć Słowu, sercu cielesnemu zjednoczonemu z Jego osobą, miłości Jego, której serce jest godłem.

Na uzasadnienie tej prawdy przytoczyć możemy wolę Chrystusa Pana, objawioną błogosławionej Małgorzacie-Maryi, odezwy papieży, Kongregacyi rzymskich i praktykę wiernych. W tych źródłach znajdujemy wyraźne wzmianki o tych rozmaitych rzeczach: o osobie Słowa, o sercu Jego fizycznem i o Jego miłości. Raz bowiem słyszymy tam, że-to serce fizyczne Chrystusa Pana odbiera cześć ze strony wiernych, drugi raz, że-to miłość Jego jest wielbiona, to znów, że obie te rzeczy razem. Nigdy zaś nie widzimy, aby odłączano serce lub miłość od Chrystusa Pana, to znaczy od Jego osoby.

Świadkiem uczuć ludu chrześcijańskiego był O. Galifet, postulator sprawy omawianego tu nabożeństwa ze strony Królestwa Polskiego wobec Kongregacyi Obrzędów w Rzymie. „Głównym przedmiotem tego nabożeństwa, powiada on, jest nieskończona miłość Syna Bożego... I właśnie przez wdzięczność za wszystkie skutki tej miłości... godzi się odrębnem nabożeństwem czcić święte Serce Pana Jezusa... Serce zasługuje na cześć z naszej strony nie tylko dlatego, że jest najszlachetniejszą cząstką ludzkiego ciała Chrystusowego, ale także dlatego, że jest siedliskiem miłości Chrystusowej... Ponieważ słabość ludzka wymaga, aby jakiś przedmiot pod zmysły podpadający pobudzał ją i podtrzymywał w pobożności..., przeto też i miłości naszej względem Chrystusa Pana żaden inny przedmiot zmysłowy nie mógł skuteczniej i godniej w nas wzbudzić aniżeli to serce przenajświętsze.“ *(Analect. Juris Pontif.* ser. IV. lib. 30).

Wyraźniej jeszcze określili przedmiot tego nabożeństwa biskupi polscy XVIII w. Kiedy z różnych powodów Stolica Apostolska nie uwzględniła prośby króla polskiego i biskupa krakowskiego, wówczas biskupi polscy przedstawili memoryał do Kongregacyi Obrzędów, w którym poruszyli wszystkie odnośne zarzuty promotora wiary, kardynała Lambertini, późniejszego papieża Benedykta XIV. W memoryale tym powiedziano między innemi co następuje: „Niektórzy zdają się mniemać, że przedmiotem tego nabożeństwa ma być materyalne serce Jezusa-Chrystusa, bez żadnego znaczenia, bez poznawania i bez miłości; sądzą oni, że w nabożeństwie tem, oddaje się cześć samemu tylko ciału i krwi bez żadnego względu na ów nieprzebrany skarb darów duchowych,

przedziwnych i bożych, jakie w tem sercu były złożone i zamknięte. Zdają się oni uważać to serce jakoby serce jakiegoś świętego, starannie przechowywane w relikwiarzu razem z innemi szczątkami jego ciała. Błądzą, którzy tak myślą.—Serce Jezusowe trzeba brać naprzód jako stanowiące jedną całość z duszą Pana Jezusa i boską Jego osobą; następnie zaś uważać je trzeba jako godło i siedlisko wszystkich cnót i uczuć Chrystusa Pana, a zwłaszcza uczucia miłości względem swego Ojca i względem ludzi; później—jako środek wszystkich bolesnych cierpień, dla zbawienia świata podjętych przez Odkupiciela w ciągu całego życia, a zwłaszcza w czasie Jego męki, wreszcie—jako serce przebodzone na krzyżu nie tyle włócznią żołnierską, ile raczej miłością Odkupiciela, która kierowała żelazem włóczni... A zatem, serce Jezusa za nas zranione..., dusza najświętsza, która to serce ożywia i dozwala mu być sercem Boga, miłość, która to serce przepełnia, cnoty, których ono jest godłem i siedzibą, boleści i smutki, jakie je dręczyły, słowem, cały ten ogół rzeczy podniosłych, przedziwnych, bożych, — to wszystko jest prawdziwym, właściwym i całkowitym przedmiotem czci serca Jezusowego."

O zamiarach Kościoła w popieraniu tego nabożeństwa, mówią nam liczne dowody; trzy z nich wspomnieć tu wystarczy.

Klemens XIII w dekrecie, upoważniającym Królestwo Polskie i Arcybractwo Rzymskie do obchodzenia święta Serca Jezusowego, mówi przedewszystkiem o miłości Odkupiciela; zgadza się (papież) na prośby biskupów polskich i Arcybractwa Rzymskiego, wiedząc dobrze..., iż odprawianie Mszy św. i Officyum zmierza tylko do rozwinięcia czci już istniejącej i do wznowienia pod tem godłem pamięci na miłość bożą, która skłoniła Syna Bożego do przyjęcia na się natury ludzkiej, która uczyniła go posłusznym aż do śmierci i skłania go do czynów pokory i łagodności."

Pius IX znów w dekrecie beatyfikacyi bł. Małgorzaty-Maryi uwzględnia przedewszystkiem fizyczne serce Pana Jezusa. „Twórca naszego zbawienia, powiada papież, Jezus Chrystus, przez miłość ku nam przyjąwszy na się słabości natury ludzkiej i jako niewinna ofiara ofiarowawszy się na krzyżu, aby nas uwolnić od niewoli szatańskiej, niczego bardziej nie pragnął, jak wszelkimi sposobami rozpalać w sercu ludzkiem ów płomień miłości, jakim własne Jego serce gorzało... Aby bardziej rozbudzić ten płomień, chciał Pan Jezus, aby zaprowadzono i rozszerzano w Kościele nabożeństwo i cześć Jego serca... Któż będzie tak nieczuły, aby nie kochać tego serca dla nas zranionego i włócznią przeszytego?.. Któż się nie będzie poczuwał do pomnożenia dowodów swej czci dla tego świętego serca, które z rany swej wydało krew i wodę, źródło zbawienia i życia.

Nie inaczej też wyraża się officyum kościelne o bł. Małgorzacie-Maryi, zatwierdzone przez Kongregacye Obrzędów 27 Września 1864 r. „Ukazał się Jezus i pozwolił widzieć jej swe boskie serce, otoczone płomieniem i uwieńczone cierniem. Polecił jej pracować nad zaprowadzeniem publicznego nabożeństwa ku czci swego serca, aby ludzie poznali Jego miłość oraz naprawili wyrządzane Mu krzywdy i niewdzięczności.

Co się zaś tyczy celu czci Serca Jezusowego, to dosyć o nim mówią przytoczone wyżej dokumenta, że jest nim mianowicie rozpalenie dusz ludzkich miłością bożą, naprawa krzywd i niewdzięczności, wyrządzonych Bogu grzechami ludzkimi.

3-o. *Godziwość tego nabożeństwa.*—Samo się przez się rozumie, że Serce Jezusa i miłość Jego zasługują na cześć najwyższą, *cultum latriae.* Boć rzeczywiście, jeśli Słowo Wcielone ma prawo do czci z naszej strony nie tylko ze względu na swe przymioty boskie, ale także ze względu na to wszystko, co ma w sobie ludzkiego, skoro jest rzeczą dozwoloną i konieczną czcić w Słowie Wcielonem najświętsze człowieczeństwo, to rzeczywiście godziwą jest rzeczą czcić w tej samej osobie serce, jeden z najgłówniejszych organów ciała, jak również godzi się czcić miłość, jednę z moralnych doskonałości duszy.

Ale zapyta kto może, czy wolno czcić Serce Jezusa czcią zupełnie *odrębną?* Dlaczegoż tak wyróżniać serce od innych części Chrystusowego ciała lub miłość od innych doskonałości duszy? Czy wreszcie hołdy nasze mogą w tak odrębny sposób zwracać się do jednego jakiegoś organu ciału i do jednej jakiejś cnoty?

Żeby odpowiedzieć na to pytanie, musimy wyliczyć powody tej czci odrębnej. Znajdujemy je właśnie w tym szczególnym udziale, jaki serce i miłość Jezusowa miała w dziele odkupienia rodu ludzkiego.

Przez miłość dla swego Ojca, przez miłość dla rodzaju ludzkiego Słowo Wcielone prowadziło życie ukryte w ciągu lat trzydziestu, ogłaszało Królestwo boże, potwierdzało swe posłannictwo niezliczonymi cudami, dawało przykłady cnót najpodnioślejszych. Z miłości dla ludzi Chrystus pozwolił męczyć swe ciało i duszę, a chciał umrzeć na drzewie krzyża; ustanowił Kościół i Sakramenta św. a przebywa nadal między nami pod obsłoną Eucharystyi, aby być naszym pocieszycielem, zasiłkiem i podporą. Skoro godzi się czcić Jezusa rodzącego się, cierpiącego, umierającego, skoro przez wszystkie wieki oddawano cześć narodzeniu Jezusa Chrystusa, męce Jego i śmierci, to dlaczegóż-by nie wolno było oddawać odrębnej czci miłości Chrystusa, będącej sprężyną wszystkich Jego czynności, — tej czci, która w osobie Chrystusa i z nią razem składa hołd jednej z najwspanialszych cnót moralnych?

Święte Serce Jezusa udzielało siły, zdrowia, życia innym organom Jego ciała. Ono było źródłem tej krwi przenajdroższej, która świat odrodziła. Po śmierci Zbawiciela włócznia przeszyła Jego serce a rana ta, przez Chrystusa przewidziana, złożona została Bogu w ofierze za zbawienie świata. Przez to, zdaniem wielu Ojców Kościoła, wysłużył Chrystus władzę ustanowienia Sakramentów św.; i to jest pierwszy powód, dla którego od innych członków ciała Chrystusa Pana odróżniamy serce i oddajemy mu cześć odrębną.

Jeśli pobudką ziemskiego życia Zbawiciela była miłość Jego dla Boga i ludzi, to cóż nam trzeba będzie powiedzieć o sile tych objawów miłości? Tymczasem zaś, znamy zależność tych objawów od serca. Podług opinii nie pozbawionej pewnego prawdopodobieństwa, serce jest organem miłości; czyli innemi słowy, ilekroć wola wytwarza akt natężenia, tyle razy akt odpowiedni wytwarza uczu-

cie, którego organem w tym razie byłoby serce. Skoro zaś tak jest, to czyż nie jest-to nowy powód oddawania czci sercu boskiego Zbawiciela? Wiemy, że wielu fizyologów napróżno powstaje przeciw przypisywaniu takiego wpływu sercu i podaje mózg za organ miłości. Uwagę tę zrobił kardynał Lambertini świętej Kongregacyi Obrzędów, a zarzut ten wydawał się tak doniosłym, że wpłynął na odroczenie ustanowienia nabożeństwa do Serca Pana Jezusa. Nas zaś uwaga ta nie powstrzymuje bynajmniej.

Cokolwiek mówionoby o czuciu czyli o pożądaniu zmysłowem, to przecież nie można zaprzeczyć pewnego tajemniczego głębokiego wpływu uczucia, wpływu wszelkiej żywszej namiętności na serce człowieka; w jakikolwiek sposób tłómaczyłyby rzecz tę filozofia i fizyologia, to jednak zaprzeczyć się nie da pewien stosunek pomiędzy uczuciem a sercem. Miłość, nienawiść, gniew, strach, raptowne przerażenie, jeśli są gwałtowne, wywołują mniej lub więcej silne, żywe lub powolne bicie serca, a niekiedy nawet gwałtowne udary i kurcze. Ta sama wzajemność serca i uczucia istnieje też w porządku nadprzyrodzonym. Wszak nadmiar miłości bożej wywoływał w sercu świętych pańskich co najmniej dziwne zjawiska. Serce św. Piotra z Alkantary było jakoby ogorzałe, a ogień wewnętrzny rozchodził się na całe ciało. Podobny żar miłości odczuwali także św. Aloyzy Gonzaga i św. Stanisław Kostka. Serce św. Filipa Nareusza tak dalece się rozszerzyło, że pękły mu dwa żebra, a biło tak gwałtownie, że niekiedy trzęsło się całe jego ciało. Sam Bóg cudami potwierdził tę tajemniczą łączność serca miłości. Dlaczegóż-bo Chrystus w jednem z objawień św. Katarzyny Sienneńskiej wyjął jej serce, a w to miejsce włożył inne? Dlaczego Anioł przebił serce seraficznej dziewicy, Teresy z Avila? Czyż nie dlatego, że cuda te były jakby naturalnym skutkiem gwałtownej miłości?— A wobec tego któż nie przyzna, że całe życie Chrystusa, pełne miłości i cierpienia dla chwały Ojca i dla zbawienia świata, wywierało tajemniczy wpływ na Jego serce? Słusznie przeto pobożność chrześcijańska odróżnia serce od innych części świętego człowieczeństwa, słusznie oddaje mu cześć odrębną, czci je w Jego boskiej osobie i razem z nią.

Pozostaje jeszcze jeden powód tej czci odrębnej. Człowiek, z ciała i z duszy złożony, chce być pobudzony do miłości bożej znakami zewnętrznymi; tajemnice odkupienia muszą ukazywać się pod jakiemś godłem, które pociąga serce człowieka i zniewala wolę jego. Otóż żadne godło, żaden znak nie jest zdolny w tej mierze, co serce Jezusa, sprowadzić tego zbawiennego skutku. Obraz serca Jezusowego, z płomieniami, z raną, z krzyżem i cierniami łatwo porywa duszę wierną do miłości samego serca Jezusa. Godło to przypomina chrześcijaninowi i otchłań miłości Chrystusowej, i niewdzięczność, jaką ludzie płacą za miłość ich Odkupiciela. Jakżeby więc ludzie przy rozważaniu tych rzeczy nie mieli się zachęcać do tem gorętszej miłości Chrystusa i Boga, do tem wierniejszego spełniania cnoty i do rozszerzania w miarę możności Królestwa bożego na ziemi?

(Ob. De cultu ss. Cordis Jesu ac. D. N. J. Ch. przez *Galifet'a*, r. 1726. *Croiset.* S. J. La Devotion au Sacré-Coeur de Notre Seigneur Jesus-Christ. *S. Nilles.* S. J. De rationibus festorum SS. Cordis

Jesu et purissimi Cordis Mariae.—*Muzarelli*, S. J. Dissertazione intorno alle regole da osservarsi per parlare e scrivere con esatezza e con proprietá su la devozione e sul culto diretto al SS. Cuore di Gesu. 1806. *Jos. Nix.* S. J. De cultu SS. Cordis Jesu... quaedam theologice scripsit.—Quinque theses ad elucindandam et scientifice declarandam devotionem erga SS. Cor Jesu. p. *Jungman.* Oeniponti. — *L. Leroy.* De S. Corde Jesu eiusque cultu, tract. phil. hist. dogm. et ascet. Leodii. 1882.—*J. Bucceroni*, S. J. Commentarii in cultum SS. Cordis Jesu, Parisiis, 1880.

SILO. — Silo było najważniejszem miastem Palestyny w ciągu całej epoki Sędziów, a przynajmniej aż do Helego: tam przebywała zazwyczaj arka przymierza, i tam zgromadzano się wówczas dla obchodzenia świąt religijnych (Sędz. XXI, 19). Po ciężkiej porażce Hebreów pod Aphek przez Filistynów, gdy ci ostatni zwrócili arkę przymierza, zaprowadzono ją już nie do Silo, lecz do Kariathiarim, i odtąd już niema wzmianki o Silo, jako o miejscu świątyni ludu wybranego. Słowem, świątynia w Silo była tylko wówczas, kiedy tam przebywała arka przymierza; ten fakt historyczny nie tylko nie niweczy, ale raczej umacnia pewność o jedności świątyni hebrajskiej. Ale krytyce racyonalistycznej nie o to chodzi: ona pragnie w nas wmówić, że „świątynia w Shiloh „po zniknięciu jej starego bożyszcza“ przez długi czas jeszcze przyciągała do siebie wiernych.“ W ten sposób wyraża się Vernes, w czasop. *Révue de l'histoire des réligions* (Stycz. 1882). Nie będziemy tu raz jeszcze odpierali tego błędu, opartego na jakiemś bezmyślnem uprzedzeniu, na zasadniczym błędzie o wielości świątyń hebrajskich. (Ob. *Świątynia*, *Dan*, *Bethel* i t. d.). Ograniczymy się tu tylko na wykazaniu, jak dziwnymi dowodami popiera Vernes swój system. 1-o Bóg zapowiadając przez Jeremiasza zburzenie świątyni, powiada, że tak postąpi z tym domem, jak postąpił z Silo (VII. 14). W tekście tym upatruje Vernes dowód, że świątynia w Silo długo istnieć musiała! Ale możnaby wręcz przeciwny dowód ze słów tych z łatwością wydobyć.

2-o. Powiedziano w ks. Sędziów (XVIII. 31), że świątynia w Dan przechowywała tak długo bożyszcze Michas'a, jak długo arka przymierza pozostawała w Silo; to ma dowodzić, podług Vernes'a, że obie świątynie długo trwały: „Zapomniano, powiada Vernes, że inny pisarz, aby uwielbić świątynię w Dan, przypisywał jej trwanie równe trwaniu domu bożego w Shiloh.“ Ponieważ epoka Sędziów trwała bardzo długo, przeto Silo mogło przez długi czas służyć za miejsce czci religijnej, a przywilej ten mogło postradać przed epoką królów. Na takich-to *trwałych* argumentach buduje Vernes swój system, który przeciwstawia Biblii, i wnioskuje w ten sposób: „Nie widzę, dlaczegoby świątynia w Shiloh nie miała trwać aż do czasów upadku królestwa dziesięciu pokoleń, a nawet i dłużej jeszcze.“ Na takiem rozumowaniu oparci, nie widzimy, dlaczegoby dziś jeszcze nie miała istnieć świątynia Silo: nie potrzebowałaby nad tem ubolewać świątynia w Dan.

(Duplessy).
X. W. S.

ŚLUB. I.—Nikt głębiej nie przejrzał istoty tego aktu religijnego, zwanego ślubem, nikt jaśniej nie wyłożył odnośnej nauki Kościoła nad św. Tomasza z Akwinu po różnych miejscach dzieł jego. To też naukę tę jego w krótkich rysach wyłożymy.

1-o. Ślub jest dobrowolną obietnicą Bogu złożoną po uprzednim spokojnym namyśle.—2-o. Oczywiście możemy Panu Bogu obiecywać tylko to, czem dobrowolnie rozporządzamy.—3-o. Pan Bóg, który wie wszystko, który jest wszędzie obecny, który nie ma żadnego powodu odrzucania obietnicy naszej, lecz przeciwnie, którego wszystko skłania do jej przyjęcia, przyjmuje ją rzeczywiście w chwili, kiedy ją składamy, i czyni nas tem samem swymi dłużnikami w odrębnem i świętem tego słowa znaczeniu.—4. Śluby krępują wolę naszą, ale nie panują nad nią ani jej niweczą; przeciwnie, raczej ją umacniają w porządku i na drodze zbawienia; ograniczają one niebezpieczną szerokość drogi zatracenia, jaką zaznaczył i opłakiwał Chrystus.—5-o. W szczególności zaś śluby zakonne są nowem wyzwoleniem duszy i nowym węzłem, łączącym ją z Bogiem; nadają one życiu zakonnemu stałość, właściwą szkole Chrystusa i obrazowi nieba; umacniają one czyny zakonnika i uwieczniają je niejako; są pewnem zaofiarowaniem całej jego osoby, najwyższem i duchowem całopaleniem, składanem na cześć Boga, początku naszego i ostatecznego naszego końca, a oraz ofiarującem Mu wszelką działalność, wszelkie cierpienia, całą przyszłość zakonnika professa. To też złamanie ich ma pewien charakter świętokradztwa, przypominającego bezbożność i zuchwalstwo gwałcicieli świątyń.—6-o. Księgi święte wyraźnie zaznaczają doniosłą ważność ślubów ze stanowiska religijnego [1]), jak również cała tradycya katolicka [2]).

II.—Następujące bywają najczęstsze zarzuty czy to w ogóle przeciwko ślubom czy też przeciw ślubom zakonnym w szczególności.

1-o. Po co obiecywać cośkolwiek Bogu, skoro Bóg niczego nie potrzebuje?—2-o. Alboż jesteśmy pewni, że Bóg przyjmuje nasze obietnice?—3-o. Czemu się pozbawiać tego tak cennego dobra niezależności?—4-o. Alboż to nie doskonalsza rzecz działać dobrowolnie i swobodnie, aniżeli pod przymusem ślubu?—5-o. Czyż-to nie absurd i najwyższe zuchwalstwo zobowiązywać się na przyszłość, której nie znamy, na przyszłość, pełną możliwych a nawet prawdopodobnych niespodzianek, w których nie będziemy mogli za siebie odpowiadać? Bardziej jeszcze niemądre i bardziej zuchwałe jest nieodwołalne zobowiązywanie się do noszenia jarzma, które z czasem można uważać za szkodliwe, łamiące, okropne dla duszy. — 6-o. A cóż dopiero powiedzieć o owych ślubach interesownych i najemniczych, którymi krzywdzi się Boga, kupując od Niego przywileje: Daj mi to, a ja Ci dam tamto? — 7-o. Co sądzić o tych niebacznych rodzicach, którzy nie lękają się zobowiązywać swe dzieci lub spadkobierców ślubami albo do czynów jakichś osobistych, albo też do wydatków rzeczowych?—8-o. Skoro wreszcie śluby nasze przyjmuje Pan Bóg i skoro nas one względem niego zobowiązują, to ja-

---

[1]) Ob. np. Num. XXX, 3 nst. Ps. XXI, 26 nst.; Przyp. XV, 8; XX, 25; Ekkl. V, 3 nst.

[2]) *Prw.* np. Conc. Trid. sess. VII, can. 9: sess. XXIV, can. 9.

kiem prawem papieże biskupi i delegaci ich ośmielają się je zmieniać, albo nawet całkowicie od zobowiązań uwalniać?

III.— *Odpowiedź.*—1-o. Niema wątpliwości, że Bóg niczego nie potrzebuje, a hołdy, składane Mu w religii naszej, w niczem nie powiększają Jego chwały i istotnej Jego szczęśliwości. Ale mogą one powiększyć chwałę Jego zewnętrzną i przypadkową, a jednocześnie zasługi nasze i szczęście. Ogólna ta uwaga doskonale się stosuje do tego aktu religijnego, o jakim tu mówimy.

2-o. Bóg nas upewnia o przyjęciu obietnic naszych, rozum mógłby się wahać do pewnego stopnia, ale objawienie wyraźnie nas uczy, że ślub, rozsądnie złożony, obowiązuje na sumieniu z całą ścisłością.

3-o. Śluby nie pozbawiają nas fizycznie wolności, ale są jakoby prawami osobistemi, dobrowolnie na się przyjętemi i obowiązującemi do wykonania ślubu dla chwały i dla służby bożej. Jakaż się tedy przez to krzywda dzieje wolności woli? Czyż wolność nasza ma inny jaki cel ostatni do osiągnięcia i inną doskonałość moralną, aniżeli ta, którą ślub obejmuje?

4-o. Powtarzam, że kiedy dopełniamy ślubu, działamy z największą w świecie swobodą i wolnością i z tego powodu nie tracimy żadnej zasługi. I owszem, nabywamy nowej zasługi i to bardzo znacznej nawet, skutkiem hojności i stateczności naszej religii, która nie tylko przyjmuje powszechne obowiązki ogólnego prawa bożego, ale nadto, o ile to od niej zależy, wzmacnia je i ustala.

5-o. Kościół energicznie potępia śluby niebaczne i zuchwałe, a nawet częstokroć im zapobiega na mocy swej władzy, o której poniżej mówić będziemy. Ale kiedy ślub złożony był rozważnie, kiedy święte to jarzmo przyjęte było pod natchnieniem z wysoka, wówczas żadną miarą wątpić nie można, że łaska boska, że łaska stanu, jak ją zazwyczaj nazywają, przyjdzie z obfitą pomocą dobrej woli ludzkiej. Zresztą, ileż-to bywa innych warunków, daleko boleśniejszych i daleko bardziej, niż te, do rozwiązania trudnych, a z których przecież podług upodobania uwolnić się nie można! Jeśli zaś sam przedmiot ślubu lub okoliczności jego stają się niemożliwemi do spełnienia lub celowi, jaki sobie przez ślub założono, przeciwnemi, wtenczas albo ślub przestaje sam przez się obowiązywać, albo też miłościwe wdanie się w tę sprawę Kościoła reguluje położenie, jakiego ślubujący nie przewidywał, lub jakie nawet istnieć początkowo nie mogło.

6-o. Jeśli kto chciał przez ślub warunkowy wchodzić w jakieś kupieckie układy z Bogiem, to Go z pewnością obrażał, i ślub jego nie był ślubem. Ale obietnica okazania Bogu wdzięczności za spodziewane i oczekiwane dobrodziejstwo jest chwalebna i zbożna; jeśli zaś wdzięczność ta jest dobra po otrzymanej łasce, to czemużby miała być zła przed jej otrzymaniem?

7-o. Ślub z istoty swej jest aktem osobistym, który nie może wkładać zobowiązań również osobistych na innych ludzi; gdyby się więc zdarzyło, że rodzice przez nieświadomość zapomnieli o tej zasadzie prawa religijnego, Kościół nigdyby ich aktu nie potwierdził. Zdarzyć się jednak może, iż jakiś akt osobisty pociąga za sobą jakieś następstwa realne, ciążące naprzykład na potomstwie tego, kto ten lub ów ślub składał; w takim wypadku spadkobiercy są

obowiązani ten dług spłacić tak samo, jak są obowiązani wykonać inne legaty, przepisane przez testatora. Niema w tem nic takiego, coby naruszało pojęcie najściślejszej sprawiedliwości.

8-o. Bóg, powołując nadprzyrodzonym sposobem sługi swoje, aby byli Jego przedstawicielami na ziemi dla dobra chwały Jego i dusz ludzkich zbawienia, dał im władzę urządzania rozmaitych spraw, odnoszących się do stosunku między Nim a duszami ludzkiemi. Dla tego też Chrystus oświadczył swym apostołom, że ich władza związywania i rozwiązywania na ziemi ma być skuteczna w niebie, to znaczy, pod względem nawet sprawiedliwości wiecznej. Sam Bóg zatem przez pośrednictwo sług swoich zwalnia od uczynionych ślubów lub takowe zamienia; i w tem także niema nic, coby się sprzeciwiało najsurowszym nawet zasadom wiary i rozumu.

Prw. Lehmkuhl. Theol. Moralis; Kirchenlexicon Frybursk, art. *Gelübde; Wirthmüller*, Die moralische Tugend d. Religion; *Jules Didiot*, L'Etat réligieux etc. *(Dr. J. D.).*

X. W. S.

SŁOWO BOŻE. — Słowo, druga osoba Trójcy Przenajświętszej, ów Λογος, tak cudownie opisany przez św. Jana na początku jego Ewangelii, jest pojęciem zanadto wzniosłem, aby się na nie przeciwnicy chrystyanizmu bezspornie zgodzili. To też tu i owdzie słyszeć się dają zdania, że to Słowo było tylko odbiciem pojęcia parsyjsko-awestycznego czyli indyjsko-wedycznego, albo też owego platońskiego czy też philońskiego Λογος. Wszystkie te zdania zebrał Marius i przedstawił je w dziele swem *La personnalité du Christ;* wystarczy nam je tu streścić. Dodać jednak musimy, że dawni apologeci sądzili, iż podniosą wiarę katolicką, gdy wykażą, że idea Przedwiecznego Słowa była znana całemu światu. Nie przypuszczali wówczas, jaki wniosek wyprowadzą nieprzyjaciele z ich błędu.

Słowo w Aweście. — I rzeczywiście, błędem jest najzupełniejszym, jakoby księgi awestyczne zawierały choćby najsłabsze jakieś pojęcie o Słowie Bożem, stwórcy lub nie stwórcy świata. Tem, co uważano za Słowo Boże w Aweście, było to, co Anquetil nazwał *Honover*, i o czem cuda opowiadano. Błąd ten jednak był możliwy tylko dopóty, dopóki musiano badać Awestę w rzekomem tłómaczeniu Anquetil'a; skoro zaś księga ta stała się dostępna dla wszystkich, wątpliwość wszelka i możliwość błędu znikła. Przytoczmy więc naprzód przekład naszego przeciwnika:

„Wieczny jest z istoty swej słowem *(Wort).* Z tronu bożego przyszło słowo *(Wort)* Honover, wspaniały, czysty, święty, czynny, który istniał zanim się zaczęło niebo i ziemia.

„Z tego słowa i przez to słowo zrodzone zostały światło pierwotne, woda pierwotna i ogień pierwotny *(Urlicht, Urwasser, Urfeuer),* to znaczy forma bezcielesna, rozumna, pewien rodzaj uprzedniej formacyi żywiołów, — i z tych pochodzą światło, woda, ogień i wreszcie wszystko.

„Tem słowem jest Ormuzd, zrodzony z nieskończonego pierwiastku Wiecznego, pierworodny między istotami, błysk i mułek pierwotny nieskończonego, rozwijające się światło, niezmierzony, wola jego nieskończenie święta aż do korzenia bytu (przekład dosłowny). On pochodzi z mieszaniny ognia i wody pierwotnej. Na-

zywa się *Ehore Mezdas* (Marius woli to przełożyć przez Ahura Mazdao").

Następuje dalej długi szereg nieskończonych doskonałości tego *słowa*, które Anquetil rozwija *con amore*, aby uwydatnić podobieństwo pojęcia tego z pojęciem ewangelicznego *Logos*. Dalej zaś dodaje wspomniany tłómacz: „Słowo pierwotne (Urwort) Honover [1]), Enohe Verihe, to znaczy wieczne „jestem, niech będzie, jest," wola czysta, stworzyła świat dobry i zwyciężyła zły."

Stąd zaś Anquetil taki wyprowadza wniosek: „Widzimy, co z tych odkryć naukowych wynika: upada historyczny Logos świętego Jana, a pochodzenia jego szukać trzeba w Persyi."—Tymczasem rzekome te odkrycia naukowe są w rzeczywistości tylko tkaniną kłamstwa.

Honover jest modlitwą z 21 wyrazów złożoną, szczególnie Parsom drogą i bezustannie przez nich powtarzaną. Ani Awesta, ani żaden Mazdejczyk nie myślał nigdy przedstawiać Honoveru jako słowo, a tem mniej jeszcze jako słowo twórcze. Wszędzie Honover jest uważany za modlitwę nader skuteczną, ale nic więcej. Powodem zaś błędu był dziwny sposób Anquetil'a tłómaczenia XIX rozdz. księgi Yasna, a zwłaszcza używanego w niej wyrazu *Vâcem*. Wyraz ten znaczy poprostu „wyrażenie," „modlitwa," nigdy zaś *Verbum*, *Słowo*, w znaczeniu teologicznem, Słowo substancyalne Ojcu. Iran nigdy nie powziął podobnego pojęcia. Ale Anquetil utożsamił dwa pojęcia zupełnie między sobą różne. Nadto, na początku tegoż XIX rozdziału Ahura Mazda powiada, że wypowiedział tę modlitwę i nauczył jej Zoroastra przed stworzeniem nieba i ziemi, co Anquetil przedstawia, jakoby miało znaczyć, że Bóg *stwarzał przez to mniemane Słowo*. Pisarz awestyczny chce poprostu zalecić swą ukochaną modlitwę, i nic więcej. Awestyczne zaś słowo boże jest owocem wyobraźni europejskiej.

Słowo w Indyach.— „Indye, tak samo jak Judea, powiada Anquetil, mają swoje objawione Słowo, które księgi Vedów *Vâc* (głos, słowo) wyprowadzają od miłości, Brahma. Podług filozoficznego systemu, zwanego Vedanta, wszechświat stworzyły tajemnicze słowa." — Marius przytacza znaczną część hymnu z wedów o *Słowie;* następnie, przypomniawszy pierwszy wiersz Ewangelii św. Jana *(Na początku było Słowo... wszystko się przez nie stało co się stało)*, dodaje: Słowo to tak samo nie jest osobą, jak nie jest nią Vâc.

Żeby tak mówić, trzeba być albo zupełnie nieświadomym tego, co się mówi, albo też człowiekiem zupełnie złej woli. Nic łatwiejszego zresztą, jak się przekonać o nieskończonej różnicy, dzielącej

---

[1]) Niechaj jednak wiedzą czytelnicy, że „Honover" albo „Ahuna vairya" jest wyrazem bez znaczenia, nazwą, urobioną z przekształconych wyrazów *yathâ ahû vairyô*, będących pierwszymi wyrazami modlitwy. Co się zaś tyczy wyrazów *Enohe verihe*, zastępujących prawdziwe wyrazy *Yathâ Ahû vairyô*, to one też nie mają żadnego znaczenia, wspomniane zaś prawdziwe wyrazy znaczą: „tak samo jak najwyższy zwierzchnik powinien być wierzony (albo wybrany)." Jeśli zaś w tych wyrazach można dopatrzeć słowa: „jestem, niech będzie, jest," to nie widzimy, dlaczegoby naprzykład nie można było i *Pater noster* przetłómaczyć w ten sam sposób: „jestem, jesteś, jest," albo inaczej: „żarty sobie stroję z moich czytelników."

Logos św. Jana od hinduskiego lub wedyjskiego Vâc'a, albo nawet od twórczego słowa Vedanty.

Prawda, że Wedy pochodzą od Brahmy i są dziełem jego, ale one nie pochodzą z jego istoty. Właściwie mówiąc, nie są one objawione, lecz Brahma wytworzył je z substancyi słońca, ognia, wiatru przez pewną czynność, porównywaną w Księdze Manu do czynności osoby, dojącej krowę (ob. Manu. I, 89).

To też pod względem objawienia, pod względem słowa bożego, pisanego przez człowieka, który był otrzymał tajemnicze tego słowa poznanie, niema nic w Indyach, coby przypominało pojęcia chrześcijańskie. Prawdziwa *Vedânta* nic a nic nie wspomina o tem, co przypuszcza rzeczony samorodny indyanista. Przeciwnie, naucza ona, że byt pierwotny stworzył wszechświat *samą tylko wolą swoją*. Rys filozoficzny, jaki rozpoczyna kodeks Manu i którego twórca należy do szkoły wedyjskiej, nic nie mówi o świecie tego twórczego słowa. Powiada tylko, że ponieważ Brahma zazdrościł bytów emanacyjnych *(Sasrkshus)*, przeto utworzył wytwórczy rodzaj jestestw. (I, 12).

Księga *Sata patha brahmana*, drugie, bardzo starożytne rozmyślanie filozoficzne, wchodzące raczej w zakres dodatków ksiąg Vedyjskich (ułożone na długo przed hymnami świętymi), stworzenie wszechświata przypisuje Manu'owi, który go nie wytworzył ani słowem swojem, ani pragnieniem — miłością, lecz poprostu, dlatego, że „pragnął dać im istnienie.“ Pragnienie jest tu przyczyną okolicznościową, nigdy zaś przyczyną twórczą wszechrzeczy. *(Sata patha brahmana* 101, 18).

Co się zaś tyczy *Vac*'u, to jeden rzut oka wystarcza na tekst wedyjski, by wykazać cały nonsens racyonalistycznego teologa Anquetil'a.

By sobie zdać sprawę z natury tego tajemniczego pojęcia o Honover'ze, trzeba sobie przypomnieć zasady hinduskiego panteizmu. W oczach indyjskich marzycieli, zdolności umysłowe i zmysły człowieka, same w sobie uważane, nie są bynajmniej jestestwami oderwanemi, oznaczającemi własności i przymioty, lub też sposoby działania, mające swą rzeczywistość jedynie w poszczególnych osobnikach, lecz są-to byty powszechne, w których uczestniczą wszyscy ci, co je posiadają. Tak więc, umysł, sumienie, wzrok, smak, nie są-to bynajmniej sposoby istnienia, działania lub cierpienia jestestw rozumnych, lecz są-to byty samodzielne, same przez się istniejące, przed tamtemi jeszcze przez emanacye wytworzone, przy pomocy których każda jednostka otrzymuje rozum i życie, każda rozumie, widzi, czuje i t. d.

Tak samo rzeczy się mają z *Vâc*'ą. Jest-to głos, słowo substancyalne, powszechne; tak się przynajmniej rzecz przedstawia zdaniem tłómaczy, którzy nadają jej najwięcej znaczenia, dla egzegety bowiem, który się ściśle trzyma dosłownego znaczenia tekstu, ową *Vâc*'ą jest poprostu *hymn ubóstwiony*. Było bowiem, a po części jest jeszcze w zwyczaju kapłanów hinduskich, przypisywać najdziwniejsze moce nadprzyrodzone temu wszystkiemu, co dotyczy kultu religijnego. Wszechmocną jest dla nich ofiara i modlitwa; pokutą swą może bramin odmienić oblicze nieba i ziemi, może stworzyć nowych bogów, i we wszechmocy swojej postrach rzucić może na sa-

mego Brahmę. Aby więc powstrzymać skuteczność tych pokut tak strasznych, bogowie i sam Brahma nawet nie mają innego sposobu, tylko psuć moralnie ascetów, nasyłając im huryski i niebiańskie nimfy.

Taka jest tedy natura *Vâc*'y wedyjskiej; nie trudno będzie tego dowieść; poświęcono jej *ex professo* jeden z hymnów świętych; w nim przeto powinniśmy przedewszystkiem szukać prawdziwej istoty *Vâc*'y. Hymn zaś rzeczony tak o *Vâc*'e mówi (*Rig-Veda*, X, 71, 1 nst.):

„Skoro ci, co ustalają nazwy jestestw, podnieśli początek głosu, (vâcas), wówczas ukazał się skarb znakomity i czysty, który był w ich sercach ukryty. Przez ofiarę mogli oni iść jego śladami, i znaleźli go, dotarłszy do śpiewaków świętych. Porwawszy go, osadzili na wielu rozmaitych miejscach, a siedmiu śpiewaków śpiewa go chórem."

„Kiedy Mędrcy zamieniają *słowa*, przesiewając je jako ziarno przez sito, wówczas przyjaciele rozpoznają prawdziwe przyjaźnie, szczęście ich opiera się na słowie."

„Ale wielu ludzi, dostrzegając głos, nie widzi go, a wielu, słysząc, nie słyszy. Innemu znów oddaje się on, jako piękna kochająca oblubienica swemu oblubieńcowi. Tamtego nazywają utrwalonym w przyjaźni *Vâc*'y, nie zachęcają go już do wzięcia udziału w poetycznych zapasach. Ten znów jest bezpłodnym w sztukach, nie odnosząc z nich żadnego owocu, żadnego kwiatu *słowa*."

„Dla tego, kto porzuca wiernego przyjaciela, nie ma już pożytku w słowie. Co słyszy, słyszy napróżno; nie zna on już głosu cnoty."

„Kiedy kapłani razem złączeni składają ofiarę słowami, w sercu urobionemi i z duszy się wydobywającemi, słowa te pozostawiają jednego z kapłanów dalekim od mądrości, podczas kiedy inni działają jak prawdziwi kapłani."

„Jeden pozostaje przy ofierze, tocząc mnóstwo wierszy; inny wyśpiewuje hymny podług najszerszej skali metrycznej; trzeci rozprawia o nauce bytu, inny znów wypełnia prawidła kultu..."

Vâc bywa także niekiedy głosem piorunu: naprzykład w hymnie VIII, 89, 10—12, przypisanym Indrze, bożkowi nieba i piorunów.

„Kiedy królowa bogów, *Vâc*, pochyla się, wypowiadając słowa niezrozumiałe, wówczas mlekiem (deszcz) obdarza cztery krańce świata, jak gdyby pokarmem. — Bogowie stworzyli boginię *Vâc;* wydają zaś ją zwierzęta o kształtach najrozmaitszych. Oby ona, udzielając radości wszystkim, obdarzyła nas żywotnością i siłą. Vâc, krowa dojna, bogini, przez wszystkich wielbiona."

Oto macie prawdziwą *Vâc*'ę hinduską. Jest-to głos w ogólności, wzięty jako jestestwo, głos, jaki wydają ludzie a nawet zwierzęta, głos, jaki słyszeć się daje w grzmotach piorunów. Mogli swoim zwyczajem późniejsi filozofowie przypisywać tej *Vâc*'e najdziwaczniejsze przymioty, ale przez to natury jej nie zmienili. Pozostała ona tem, czem była w istocie swojej, a każdy rozpozna, że nie ma ona nic wspólnego z chrześcijańskim *Logos*.

Z drugiej znów strony, gdy przeciwnik nasz, Anquetil, i inni nam mówią, że Słowo ewangeliczne jest bytem nieosobowym abstrakcyjnym, to zapominają, co mówi pierwszy rozdział Ewangelii świętego Jana:

„Słowo... przyszedł do własności, a swoiż go nie przyjęli, a ilekolwiek ich przyjęli go, dał im moc, aby się stali synami Bożymi, tym, którzy wierzą w imię jego... A słowo ciałem się stało i mieszkało między nami, (i widzieliśmy chwałę jego, chwałę jako jednorodzonego od ojca) pełne łaski i prawdy.“ Tem Słowem więc jest Jezus Chrystus, wcielony Syn Boży, twórca chrystyanizmu.

Słowo i Logos filozoficzny. — Zbyteczna tu mówić o Logos platońskim, zanadto znanym, by potrzebował nowych wyjaśnień. To tylko można tu o nim powiedzieć, że zbliżał się on nieco do prawdy. Genialny umysł wielkiego filozofa wprowadził go na myśl o istnieniu jakiejś mglistej idei, mającej pewne podobieństwo z rzeczywistością natury boskiej. Tę właśnie rzeczywistość rozpoznać dozwoliło nam objawienie, które wszakże nic nie zapożyczyło od Platona.

Co się tyczy Logos'u Philona, to i tu dowody trudne nie będą. Logos Philona jest ideą, uosobionym rozumem, podstawą wszystkich liczb. Bóg jest bytem tak dalece wywyższonym ponad to, co nie jest Nim, iż nie może się bezpośrednio stykać z istotami stworzonemi, ani też sam ich wytwarzać. Z tego powodu stworzył jestestwa pośrednie pomiędzy Nim a stworzeniami omylnemi, zmiennemi. Pierwszem z pomiędzy nich i najwznioślejszem stworzeniem jest *logos*, przedstawiciel rozumu powszechnego. Jest-to *logos*, stworzony przez Boga, będący stworzycielem świata, *demiurgem*. Dlatego też *logos* stworzył naprzód obraz świata i jego prawa, następnie zaś idealne to pojęcie urzeczywistnił. Rządzi on swem stworzeniem, gdyż czynność ta jest zanadto nizka dla majestatu bożego. — Trzebaby olbrzymiej dozy dobrowolnego zaślepienia, żeby nie przyznać, iż Philonowe to pojęcie jest odwrotnym biegunem ewangelicznego Słowa. Z drugiej znów strony pojęcie to zbliża się do pojęć Aryusza, którego zdaniem Syn Boży był również istotą pośrednią, quasi-boską, ale nie współwieczną z Bogiem. A zatem Aryusza raczej, nie zaś świętego Jana możnaby posądzać o przejęcie myśli z Józefa Alexandryjskiego.

W przekonaniu katolików Słowo boże jest Bogiem, jak-to doskonale wyłożył Marius, jakkolwiek nie ustrzegł się zniewagi tegoż Słowa. Bóg stworzył wszystko i wszystkiem sam rządzi. Niemasz żadnego dzieła dobrego, któreby nie było godne Boga. Słowo jest osobą boską, co do natury jedną z Ojcem, i co do istoty niczem się nie różniącą od Boga. Jeśli ono stworzyło świat, to Bóg go stworzył, a nie samo Słowo. Słowem, wszystkie pojęcia obu tych nauk są wręcz sobie przeciwne.

A jednak, prawdą jest przecież, że Jan św. nadaje Synowi Bożemu, drugiej osobie boskiej, imię zapożyczone z filozofii helleńskiej. Prawdą jest również, że przypisuje Mu przymioty, uznane już przez Platona i Philona w *Logosie* ich metafizyki. Fakta te przyznać musimy. Nie obawiamy się ich atoli, ani ukrywać ich nie potrzebujemy. Głęboki geniusz Platona i refleksyjny umysł Philona uchylił rąbek odwiecznej prawdy, ale, rozumie się, pod wielu względami się mylił. Po nich przyszedł natchniony z nieba Jan św., i ten dopiero całej prawdy nauczył. Aby być lepiej zrozumianym, użył terminu już skądinąd znanego, ale mu nadał prawdziwe znaczenie i prawdziwą jego wartość. Tak jest, odzywa się on do filozofów, istnieje Bóg, *Logos*, ale ten *Logos* nie jest, jak myślicie, bytem jakimś oderwanym, lub od Boga niższym. Ten *Logos*, cel myśli Bożej, jest wieczny; należy

do natury, do istoty bożej, ale jest osobą, ma swe własne wewnętrzne działanie. Na początku, przed wszystkimi wiekami, był *Logos*, a *Logos* był Bogiem i był nie po za Bogiem, nie niższym ani pośrednim, lub też w istnieniu późniejszym, ale był w Bogu samym. *Logos* ten nie tak uczynił wszystko jak odrębny jakiś demiurg, ale wszystko się przezeń stało, i nic się nie stało bez niego, gdyż on jest w Bogu i Bogiem samym. *Logos* ten, o ile jest poznawaniem siebie samego, jakie Bóg posiada, jest prawdą i światłem. Światło to świeci nawet w świecie niższym przez wspaniałość stworzeń, przez rozum i sumienie ludzkie.

Ale w głębi namiętności serca ludzkiego powstały grube ciemności, które utworzyły pomiędzy Bogiem a człowiekiem jakoby nieprzenikalną zasłonę. Dla rozproszenia tych ciemności użył Bóg wspaniałego sposobu. Przez Słowo swe połączył się z człowieczeństwem, połączył się bezpośrednio i węzłami osobistymi, aby to człowieczeństwo mogło się ukazać ludziom, nauczać ich i wolę ich poruszać. Słowo więc stało się ciałem, ale przyjmując na się te kształty dodatkowe, pozostaje nadal jednorodzonym synem Ojca i okazuje się w tych promieniach chwały, które świadczą o jego bóstwie.

Taka jest tedy z największą, jak sądzimy, dokładnością nauka św. Jana. Widzimy więc, że ten Ewangelista śledzi filozofizm i zwalcza go krok za krokiem. Ale czyż to ma oznaczać naśladownictwo? Gdyby do plagiatu wystarczało użycie tych samych terminów, to najsprzeczniejsze systemy filozoficzne musiałyby się w jedno ze sobą połączyć. *(Karol de Harlez).*

X. W. S.

SMOK. — Księga Daniela, opowiedziawszy historyę bożyszcza *Bela*, *(ob. t. art.)*, opowiada historyę o *Smoku*. Był to zaś wielki wąż, któremu cześć oddawano w Babilonie i do czci którego chciał Daryusz zmusić Daniela; ten zaś aby okazać, że smok ów nie był żadnym bogiem, uczynił za zgodą króla rodzaj ciasta ze smoły, sadła i sierści, i takowe podał smokowi, który, zjadłszy je, „rozpukł się,“ powiada Księga *Daniela* (XVI. 22 — 26). Jakkolwiek racyonaliści napadają na ten szczegół, tak samo jak na historyę Bela, niemniej jednak szczegół ten jest najzupełniej zgodny z obyczajami chaldejskimi i świadczy, że autor księgi Daniela znał je gruntownie. Na poparcie tego przytoczymy choćby taki dowód: w Babilonie oddawano rzeczywiście cześć religijną wężowi, który był godłem *Ea*, rozumu najwyższego, a w wielu świątyniach stolicy hodowano węże, których bogowie używali za tłómaczów swej woli w rozmaitych zabobonnych i wróżbiarskich zwyczajach. Zapewne też jednego z takich właśnie wężów powalił Daniel.—Ob. *Vigouroux.* Bible et découvertes. t. IV.

SOBORY. I. — Soborami nazywają się w ogólności uroczyste zgromadzenia biskupów celem naradzania się i wydawania praw w zakresie spraw kościelnych. Sobór jest ekumeniczny, powszechny czyli generalny, kiedy jest przez Głowę Kościoła powszechnego zwołany, prowadzony i potwierdzony, kiedy nań wszyscy biskupi świata katolickiego byli zaproszeni i kiedy biorą w nim udział w takiej liczbie na jaką pozwalają okoliczności. — Sobór jest szczegółowy czyli partykularny, kiedy zgromadza biskupów jednego tylko narodu lub

jednej prowincyi, choćby go nawet zwoływał i choćby na nim przewodniczył papież.

II. — Cała nauka Kościoła o Soborach ekumenicznych, o których tu przedewszystkiem mówić będziemy, streszcza się w następujących punktach, wyświetlonych przy sposobności dwóch podobnych soborów: Trydenckiego w XVI w. i Watykańskiego w XIX w. Nauczanie i rządzenie — te dwa wielkie zadania, jakie Chrystus powierzył apostołom i następcom ich aż do końca wieków, stale spełnia w Kościele papież i biskupi, zasiadający każdy na swej własnej stolicy; nazywamy to zazwyczaj Kościołem nauczającym w rozproszeniu, nauczycielstwem kościelnem rozproszonem. Ten sposób nauczania i rządzenia jest najbardziej z naturą rzeczy zgodny, gdyż pozostawia każdego pasterza w pośród jego owczarni. Skądinąd znów, sposób ten najzupełniej wystarcza na potrzeby Kościoła nauczanego, gdyż papież rzymski, jako papież, posiada nieomylną obecność Ducha św. w sprawowaniu swego urzędu najwyższego nauczyciela; tę samą nieomylność doktrynalną posiada cały episkopat, zjednoczony ze swym zwierzchnikiem (ob. art. *Kościół*, *Papieztwo)*; a jeśli do codziennego zarządu ludem chrześcijańskim i sumieniami poszczególnych osób papież i biskupi nie posiadają zbytecznego skądinąd dla nich przywileju nieomylności, to przecież mają oni takie przynajmniej pomoce z wysoka, że żadnej powierzonej im duszy nie zbraknie łask do zbawienia koniecznych. A przeto nie trzeba uważać Soboru ekumenicznego, a tem mniej partykularnego za istotowy i zwyczajny pierwiastek nadprzyrodzonego organizmu Kościoła. Wszak Zbawiciel nie założył go na zasadach rządu parlamentarnego. — Jednakże, w pewnych okolicznościach wielkie przynoszą korzyści sobory czyli Kościół nauczający razem zgromadzony. Ze stanowiska naturalnego zgromadzenie ludzi wykształconych, roztropnych a dobru publicznemu oddanych, wiele przyczynić się może do wyjaśnienia wątpliwości, do uspokojenia umysłów, do zażegnania sporów, do przygotowania praw, do zaradzenia biedom ogólnym, do podniecenia ufności i odwagi w działaniu. Patrząc zaś na te rzeczy ze stanowiska nadprzyrodzonego, mamy przed oczyma wyraźną obietnicę Chrystusa Pana (*Mat.* XVIII, 20), że Duch św. towarzyszyć będzie zgromadzeniom, podjętym w imię Boże, powagą bożą i dla chwały bożej. Sobór zatem może być znakomitą pomocą i bardzo pożytecznem uzupełnieniem tych środków zwyczajnych, jakimi rozporządza Kościół przy spełnianiu swego zadania, i jak z jednej strony byłoby rzeczą nieroztropną, szkodliwą, a nawet niemożliwą zgromadzać wszystkich biskupów świata w pewnych czasach i w pewnych okolicznościach, wymagających obecności ich wśród wiernych, tak z drugiej strony rzeczą będzie roztropną, pożyteczną, a nawet moralnie konieczną w pewnych okolicznościach zgromadzać tychże biskupów na sobory generalne lub partykularne, nie dla zmieniania wiary lub zasadniczych ustaw Kościoła, gdyż te są niezmienne, ale dla wyjaśnienia wiary i umocnienia Kościoła, dla lepszego uwydatnienia jego nadprzyrodzonego pochodzenia i dobroczynnego wpływu wśród świata [1]). Powiedzieliśmy, że sobory po-

[1]) Ob. *bulle konwokacyjne Soboru Trydenckiego* w r. 1542 i w 1560, *bullę konfirmacyjną* z r. 1564, a zwłaszcza bullę zwołującą Sobór Watykański w r. 1868, jak również dwa *listy Apostolskie*, w tymże roku wydane do protestantów i w ogóle do nie-katolików.

wszechne tak samo jak partykularne nie mogą zmieniać zasadniczych ustaw, nadanych Kościołowi przez jego Założyciela; powiedzmy raczej, że sobory właśnie najlepiej te zasadnicze ustawy okazują, i że z tego powodu papież, osobiście lub przez legatów swych przewodniczący na soborze powszechnym, jest z prawa bożego jego głową, tak iż ciało nigdy nie może jej opanować, ani też nigdy nie wolno do jurysdykcyi soborowej odnosić orzeczeń lub postanowień papiezkich [1]). I rzeczywiście, nadzwyczajna powaga soboru gatunkowo nie różni się od zwyczajnej powagi Kościoła rozproszonego; tymczasem zaś ta ostatnia, a tem samem i tamta jest pod tym tylko warunkiem powagą najwyższą, że się opiera na *Opoce*, założonej przez Chrystusa i uwieńczonej przez tę żyjącą i ożywiającą głowę, którą jest Piotr, sądzący i przemawiający przez usta swoich następców. — Ale z chwilą, kiedy powaga soboru przyobleczonego w warunki, czyniące go nieomylnym, wypowiada swe zdanie o dogmacie, o moralności, lub o fakcie jakim, z powyższymi dwoma przedmiotami tak ściśle złączonym, iż naukowo od nich odłączyć się nie da, każdy wierny chrześcijanin ma obowiązek sercem i usty wyznawać to, co sobór ekumeniczny postanowił.

Powyższe wyjaśnienie dosyć jasno wykazuje, że przedewszystkiem w odbywaniu i we władzy soborów jest pewien pierwiastek boski, który się udowadnia tymi samymi dowodami, co założenie i władza papieztwa i Kościoła nauczającego; a następnie, że jest w soborach pewien pierwiastek z natury swej i z pochodzenia kościelny, przez kanony i prawa papiezkie określony. Tekstów tych praw nie przytaczamy, gdyż to zaprowadziłoby nas zanadto daleko, a przytem, jako pochodzące od Kościoła a często nawet od soborów, teksty te mógłby kto poddawać wątpliwościom i zarzutom, jakie stawiają samym soborom ich przeciwnicy. Zanim tedy odpowiemy na te zarzuty zrobimy uwagę, że Biblia, jakkolwiek nie zawiera może akt właściwie zwanego soboru, przechowuje nam jednak bardzo dokładne i szczegółowe wspomnienie takiego samego prawie zgromadzenia soborowego, odbytego u kolebki chrystyanizmu przez apostołów w imię Ducha świętego i Kościoła. (*Dz. Ap.* XV). Sobory powszechne odbywane później szły już tylko za tym przykładem i tę samą rozwijały karność, tak iż zwoływanie tych wielkich zgromadzeń biskupich w trudnych okolicznościach Kościoła można słusznie uważać za przywilej Stolicy Apostolskiej, przyznany jej przez samo prawo boskie.

III. — Cóż tedy poważniejszego przeciwstawiają tej nauce kościelnej o soborach?

1-o. Przeciwstawiają to, że sobory nie mają nic nadprzyrodzonego w swem pochodzeniu, a zatem i w swoich skutkach; że zgromadzenia tego rodzaju są rzeczą czysto naturalną, jaką dostrzedz możemy nawet w buddyzmie, a widzimy codziennie w protestantyzmie i w innych wyznaniach, które się zgromadzają, by radzić nad szczegółami wiary i karności religijnej; że jeśli bywają kongresy naukowe, polityczne, literackie i in., to muszą też być z tym samym tytułem i w tym samym celu kongresy kościelne i katolickie; że chrystyanizm, tak samo jak każde społeczeństwo świeckie, ma prawo zwoływać swe stany generalne, ale ostatecznie to, co takie

[1]) Ob Conc. Vatic. Sess. IV. c. 3.

zgromadzenie postanawia, nie może posiadać siły obowiązującej na sumieniu, a przypuściwszy nawet, że sobory mają powagę parlamentów w państwach konstytucyjnych, to i w tym razie zgromadzenie następne może zawsze unieważnić lub odwołać postanowienia zgromadzenia poprzedniego.

Na te zarzuty odpowiadam, przypominając naprzód przykład apostołów, zwołujących sobór do Jerozolimy i oświadczających, że cieszyć się tam będą łaską obecności Ducha św.: „Zdało się Duchowi świętemu y nam...“ (*Dz. Ap.* XV, 28). Przypominam dalej, że powaga soborów w istocie swej nie zależy wcale ani od ich pochodzenia, ani nawet od faktu zgromadzenia ich w danem jakiemś miejscu lub oznaczonym czasie, lecz od stałych i nieprzedawnionych praw papieża i episkopotu, nawet rozproszonego po świecie: a przeto, nawet wówczas, gdybyśmy nie mogli przytoczyć powyższego faktu biblijnego, nawet wówczas, gdyby Kościół, w zwoływaniu soborów ekumenicznych szedł za koniecznością natury czysto ludzkiej, nawet wówczas gdyby naśladował zgromadzenia buddyjskie i bramińskie, nie mniej jednak zgromadzenia jego soborowe posiadałyby tę samą powagę, jaką on im nadaje. Wierni nie dlatego słuchają orzeczeń jakiegoś soboru, że one pochodzą od *zgromadzenia* soborowego, ale dlatego, że pochodzą od *Kościoła*, a jeśli, jakeśmy-to poprzednio wyjaśnili, uroczyste zwoływanie, obradowanie i orzekanie postanowień soborów ekumenicznych z natury swej wywołuje łatwiejsze przyzwolenie ze strony sumienia i rozumu wiernych, to przecież nie stanowi ono nigdy głównej pobudki, najwyższego i zasadniczego powodu tego przyzwolenia. A przeto system parlamentarny nie ma nic wspólnego z teoryą soborów chrześcijańskich, i najwyższem jest niepodobieństwem, aby w przedmiocie wiary istniała kiedykolwiek niezgodność pomiędzy jednym soborem a drugim; zaś w zakresie karności i zarządu kościelnego mogą i powinny nawet zachodzić pewne zmiany — nie w punktach istotnych ustawy chrystyanizmu, lecz w szczegółach zastosowania tej ustawy i w środkach, jakich wymagają obyczaje i potrzeby każdego wieku.

Zarzucają nam 2-o pewne niezgody, intrygi, gwałtowność mów a niekiedy i czynów, jakich smutną pamięć przechowała nam historya soborów; przypominają nam hałaśliwe polemiki, do jakich pobudził i jakich nieraz bywał widownią ostatni sobór ekumeniczny; i z tego powodu pytają nas, co za nadprzyrodzony i boski pierwiastek mogą posiadać takie zgromadzenia i co za zaufanie może mieć do nich lud chrześcijański? — Odpowiadamy na to, że właśnie lud chrześcijański miał zawsze w najwyższym stopniu tę ufność do soborów, jaką nieprzyjaciele nasi uznają za niemożliwą, i że ją miał dlatego, iż pośród opłakanych niedoskonałości ludzkich lud chrześcijański umiał zawsze rozróżnić działanie boskie, które pomimo wszystkiego prowadzi swe dzieło i opiekuje się duszami — działanie tem bardziej uderzające i pocieszające, im bardziej otoczone bywa grubemi ciemnościami. Boć istotnie nie wolno nigdy tracić z oczu tych pierwiastków, z jakich podobało się Chrystusowi Panu zbudować swój Kościół, tj. ludzi, a jakkolwiek ci ludzie są kapłanami, biskupami i papieżami, to przecież nie przestają oni myśleć i działać jako ludzie. Wszak byłby to cud nadzwyczajny albo raczej byłoby to najzupełniejsze unicestwienie naszego swobodnego i wolnego istnienia tu na ziemi, gdyby Bóg uczynił duchowieństwo bezgrzesznem;

znakomite powody miał Bóg do tego, aby inaczej uczynić, a od nas zależy nie dać się porwać sofizmatowi, który z grzechu człowieka lub z niedoskonałości jakiegoś zgromadzenia wnioskuje o błędności jego nauki. Nic dziwnego przeto, jeśli członkowie jakiegoś soboru ulegają niekiedy słabościom i namiętnościom ludzi sobie współczesnych, ponad których przecież bezstronna historya stawia ojców soborowych nieskończenie wyżej. Nic dziwnego, że niekiedy sprawiedliwość i prawda spotykają zaporę w Kościele zgromadzonym, jak ją spotykają w Kościele rozproszonym. Ale przedewszystkiem nic nie upoważnia do głoszenia, że ani w jednym ani w drugim Kościele nie istnieje żadna powaga nadprzyrodzona i żadne prawo do prowadzenia dalej zbawczego zadania Chrystusa — Odkupiciela ludzi i założyciela Kościoła (ob. art. *Duchowieństwo*).

3-o. Przeciwnicy soborów chcą wykazać ich czysto ludzki charakter przez ten fakt potrójny, że wiele soborów—i to najdawniejszych — było zwoływanych, prowadzonych i zatwierdzanych przez cesarzy.—Oddawna już starannie zbadano i do właściwego znaczenia sprowadzono te fakta [1]). Jeśli niektórzy cesarze mieszali się do pierwszych soborów, nie działo się to nigdy bez jakiegoś nadużycia i bez jakichś szkód, mądrze tolerowanych przez Kościół z obawy gorszych następstw, a przytem nie obywało się to bez pewnych słusznych powodów, wynikających ze znakomitych a niekiedy nieodzownych usług, jakie Kościół otrzymał lub o jakie starać się musiał ze strony tych panujących. I rzeczywiście, cesarskiego zwoływania soborów nie uważano nigdy za konwokacyę główną i kanoniczną; Rzym i biskupi mogli ją przyjmować z wielkiem poszanowaniem, ale nie brano jej nigdy za równą konwokacyi papiezkiej, która sama jedna wystarczała do prawnego odbywania soboru powszechnego; papieżowi też — i nikomu więcej — wprost lub pośrednio były poddane zawsze sobory ekumeniczne. Co się zaś tyczy przewodniczenia na soborach, to sobór Chalcedoński wyraźnie powiada, że ono należy do papieża, jako zwierzchnika czyli głowy całego zgromadzenia, i że przyznawano je cesarzowi jedynie z powodu przyzwoitości i dla zabezpieczenia porządku. Co do potwierdzania przez cesarzy zgromadzeń ekumenicznych, to miały one na celu zapewnienie tym ostatnim poparcia i wykonania ich postanowień przez przedstawicieli władzy państwowej, jakoteż wcielenie orzeczeń soborowych do praw państwowych.

4-o. Zarzucają nam wreszcie pewną niezgodność zdań o ekumeniczności niektórych soborów, uważanych przez jednych za powszechne, a przez innych za partykularne, i zapytują tryumfująco, jakim sposobem wiara katolicka wydobyć się może z takiego kłopotu.—Otóż wyjaśnienie tego zarzutu jest bardzo łatwe, a kłopot, o jakim tu mowa, nie ma żadnego znaczenia. Sobory o wątpliwej ekumeniczności są bardzo nieliczne, a dogmatyczne ich postanowienia albo się już znajdują w innych orzeczeniach najzupełniej pewnych, albo też nie obowiązują na sumieniu dopóty, dopóki trwa poważna wątpliwości co do ich rzeczywistej wartości. Naukowe zatem orzeczenie o spornych punktach należy do teologii a ostateczna decyzya do Kościoła: dopóki zaś ta nie nastąpi, dopóty orze-

[1]) Prw. *Thomisinus*. Dissertatio 3 et 10 in concilia.

czenia soborowe pozostają wątpliwemi; jak się zaś względem nich zachować, powiedziano w art. *Orzeczenia soborowe.*

5-o. Zarzuty, dotyczące stosunku papieża do soboru ekumenicznego, rozbieramy w artykułach, poświęconych papieztwu; tu dla braku miejsca nie możemy wchodzić w niezliczone a nie zbyt zajmujące szczegóły, wyniknąć mogące z badania każdego po szczególe soboru dawniejszego lub nowszego; po szczegóły tych zagadnień odsyłamy czytelnika do pisarzy specyalnych, do historyków i teologów.

(Ob. *Palmieri.* De Romano Pontifice; — *Hurter*, Theologia generalis, tr. 2 *de Ecclesia;* — *Hefele*, Konciliengeschichte, Wstęp. (Jest tłóm. franc.); — *Heinrich*, Dogmatik, t. II; — *Scheeben*, art. Koncylia, we fryburskim *Kirchenlexicon;* i t. d. *(J. D).*

X. W. S.

SPIRYTYZM. — I. — W Grudniu 1847 r. we wsi Hydesville w Stanie Nowojorskim Ameryki Północnej osiadła rodzina Fox'ów. W kilka dni po jej zamieszkaniu zaczęły się dziać dziwne wydarzenia w jej domu. Bez żadnej widocznej przyczyny naturalnej dawały się słyszeć w ścianach domu lekkie uderzenia, sprzęty domowe zmieniały miejsce, dzieci — trzy młode panienki — odczuwały na sobie jakby lekkie dotknięcie jakiejś rzeczy niewidzialnej, podobne albo do zimnej dłoni ludzkiej, albo do psa wielkiego, ocierającego się o ich łóżko.

31 Marca 1848 r. wieczorem, gdy najmłodsza z córek w wieku lat dwunastu usłyszała te same hałasy, nie wystraszona nimi bynajmniej, zaczęła klaskać palcami i wołać: „Tu, panie Pied Fourchu, zrób tak jak ja!“ Natychmiast też dały się słyszeć też same klaskania. „Licz do dziesięciu!“ zawołała pani Fox, i dziesięć uderzeń słyszeć się dało; następnie to coś zaczęło najdokładniej odpowiadać na liczne stawiane mu zapytania; w końcu oświadczyło, że tą siłą uderzającą jest Karol Ryan, zamordowany i pogrzebany w podziemiach tego domu. Zaczęto tedy kopać i na wskazanem miejscu znaleziono jakieś kości ludzkie i kawałek czaszki. Wówczas duch Karola Ryan oświadczył, że posłannictwem jego było pouczanie ludzi i ukazywanie im życia duszy po za grobem. Zauważono przytem, że objawy te były przywiązane do obecności pewnych osób, z któremi duch ten lubił wchodzić w relacye. Osoby te nazwano *medium*'ami. Później uderzenia rzeczone dawały się słyszeć w stołach. Zauważono także, że pod wpływem wielu osób trzymających się za ręce i łańcuch tworzących, lub nawet pod wpływem jednej tylko osoby, jeśli była dobrem *medium*, sprzęty domowe, jak stoły, koszyki, kapelusze i t. p. nabierały pewnego ruchu obrotowego mniej lub więcej szybkiego. Innym razem znów sprzęty domowe same się poruszały, schodziły z miejsca i zdawały się być ożywionymi rozmaitemi uczuciami i namiętnościami.

Stoły dawały odpowiedź bądź przez uderzenie, czynione w jakiś sposób umówiony, bądź też przy pomocy ołówka, przywiązanego do nogi stołowej ponad arkuszem papieru; ołówek pisał lub rysował podług żądania osób obecnych lub podług upodobania ducha.

Następnie *media* brały ołówek do ręki, która pod jakiemś działaniem, obcem ich woli, pisała rzeczy, o jakich te osoby zupełnie nic nie wiedziały.

Wreszcie bez pomocy stołu i medium utrzymywano łączność z duchami przez samo umieszczenie ołówka na arkuszu papieru, który niezadługo potem znajdowano zapisanym odnośnemi zdaniami.

Duchy okazywały się nadto jeszcze przez przerzucanie sprzętów domowych, przez grę na różnych instrumentach muzycznych, lub też przez ukazywanie się rozmaitych przedmiotów, które na miejscu w rzeczywistości nie istniały.

Podczas gdy medium pozostawało w uśpieniu widziano jakieś ciała świetlne, jakieś mgławice małe, jakieś ręce, które chwytały i przenosiły z miejsca na miejsce to kwiaty, to pióra lub inne jakiekolwiek przedmioty. „Ręce te przy dotknięciu, powiada Crookes [1]), wydawały się niekiedy zimnemi jak lód i martwemi, innym razem znów ciepłemi i pełnemi życia, ściskały za ręce jakby starzy jacy przyjaciele. Razu pewnego zatrzymałem taką rękę w mojej ręce, postanowiwszy jej nie wypuszczać. Tymczasem nie czułem żadnego usiłowania celem wydobycia ręki z rąk moich, lecz tylko ręka ta zdawała się powoli rozpływać we mgłę, i tym sposobem uwolniła się z mojego uścisku.“

Później duchy zaczęły się ukazywać w całych ciałach, przyodzianych w rozmaite obsłony. Na głos rozmawiały z tymi, którzy ich widzieli, pozwalały się chwytać, liczyć puls u ręki, uderzenia serca, pozwalały badać swe płuca i zdejmować z siebie fotografię przy świetle elektrycznem. Powiedzmy jednak, że te objawy duchów w ciałach i te fotografie bywały często skutkiem znanego oszustwa: co też daje nam prawo do powątpiewania o rzeczywistości zjawisk tego rodzaju.

Wiadomości, jakie duchy udzielały tymi wszystkimi sposobami, a zwłaszcza za pomocą pisma, bywały bardzo rozmaite. Wypowiadane bywały w rozmaitych językach, niekiedy zupełnie nawet niezrozumiałych dla osób obecnych. Wiadomości te objawiają rzeczy zupełnie nieznane. Są tam i rzeczy trywialne i zmysłowe i poważne i naukowe. Znaczy to, jak mniemają spirytyści [2]), że pomiędzy objawiającymi się duchami jedne są dobre, drugie złe, a inne obojętne. Zdarza się nawet, jak sami spirytyści przyznają, że jakiś duch kłamstwa może wtrącić swe odpowiedzi do odpowiedzi ducha mądrego i dobrego.

Często objawiające się duchy podają się za dusze osób drogich danemu otoczeniu, przyswajają sobie nawet rodzaj ich pisma i sposób ich mówienia i okazują, że są wtajemniczone we wszystkie szczegóły życia tych osób. Rozumie się, że takie zachowanie się duchów musiało zjednać mnóstwo zwolenników dla spirytyzmu.

Niekiedy znów podają się te duchy za dusze osób głośnego imienia. Zostawiają podpisy: Sokratesa, Cezara, Napoleona, św. Pawła apostoła, św. Augustyna, św. Ludwika, a nawet Jezusa z Nazaretu. Ale, o ile wygłaszane przez nich zdania noszą niekiedy na sobie cechę osób głośnych, za które się podają, o tyle widoczną jest rzeczą zazwyczaj, że podpisy te są kłamliwe, i że pod nimi ukrywają się duchy złe i rozpustne.

Duchy dobre, albo przynajmniej te, które się za dobre podają, nie przepowiadają przyszłości; to też przepowiednie spirytystyczne

---

[1]) Przytoczony w czasop. *La Controverse et le Contemporain* t. III. 384.
[2]) *Allan Karder.* Livre de mediums. 2 part. ch. X.

prawie zawsze okazywały się kłamliwemi, i podług Allana Kardec'a, najpoważniejszego z pośród publicystów spirytystycznych, oznaczają one interwencyę duchów zwodzicieli.

Styl objawień spirytystycznych bywa bardzo różny, i stwierdzono nawet, że medium wywiera nań wpływ stanowczy.

Zdolności mediów rozwijają się przez nawyknienie. Wyrabiają się one w somnambulizmie, ale najczęściej w stanie czuwania. Rzeczone wyrabianie się zdolności mediumicznych nie dokonywa się bez pewnej fatygi, zwłaszcza gdy duchy wywołują effekty fizyczne, wymagające wielkiego nakładu sił fizycznych. *Mediumizm* powoduje wiele niedogodności. Allan Kardec zaleca osobom słabym i ekscentrycznym, by nie pozwalały się używać za *media*. I rzeczywiście, widziano wiele osób, które wskutek praktyk spirytystycznych traciły zdrowie a nawet zmysły.

Inna niedogodność jest ta, że *medium* oddaje się powoli pod władzę duchów wyraźnie złych, które chętniej opanowywują, aniżeli opuszczają *medium*. O osobach, tym duchom oddanych, tak mówi Allan Kardec [1]): „Znamy osoby, które były całe lata karane wszelkiego rodzaju opętaniem, najśmieszniejszemi mistyfikacyami, uporczywem czarownictwem, a nawet nieszczęściami *materyalnemi* i najokrutniejszemi zawodami. Duch okazuje się naprzód otwarcie złym, potem kłamliwym, aby wmówić w *media* albo swe nawrócenie, albo mniemaną władzę podbitego przez się *medium* do odpędzenia go każdej chwili."

Zdobyto się na zebranie w jedną całość wszystkich odpowiedzi duchów, mianych za duchy dobre, i na utworzenie z tych odpowiedzi jednego jakiegoś systemu naukowego. Z systemu tego wyjmujemy tu szczegóły najbardziej podług Kardec'a charakterystyczne, z pośród rozmaitych do pogodzenia trudnych twierdzeń wybierając te, które Kardec najwięcej uwydatnił.

Bóg jest wieczny, niezmienny, niemateryalny, jedyny, wszechmocny, najsprawiedliwszy i najlepszy. Jest Stwórcą wszechświata. Szczegółem, który się zdaje być wątpliwym, jest pytanie, czy Bóg może wchodzić wprost z człowiekiem w stosunki przez objawienia?

Wszechświat składa się z istot materyalnych czyli widzialnych i z duchów. Te ostatnie stanowią tu część główną, wcielają się kolejno w ciała ludzkie. Przy śmierci człowieka dusza jego staje się duchem tułaczym aż do chwili, kiedy się wcieli nanowo bądź na ziemi, bądź-też na jednem z ciał wszechświata. Duchy wcielają się zawsze w ciała istot rozumnych, nigdy zaś w ciała zwierząt; niemniej jednak duch musi nabrać już pewnej doskonałości, zanim się wcieli w człowieka.

Te rozmaite wcielenia ducha są zawsze coraz doskonalsze, nigdy zaś coraz mniej doskonałe; szybkość jednak tego postępu zależy od dobrowolnych starań, jakie człowiek podejmuje, by dojść do doskonałości. Niemasz nieba ani piekła, lecz tylko pewne ciągłe zbliżanie się ku dobru idealnemu, które czyni dusze coraz bardziej szczęśliwemi.

Duchy rozłączone z ciałem spowite są w pewne subtelne ciało mgliste, dozwalające im oddziaływać na świat materyalny i wcho-

[1]) Livre des mediums, n. 212.

dzić w stosunki z ludźmi. Pomiędzy tymi duchami są jedne duchy dobre, zwane aniołami — a inne — duchy złe, zwane szatanami.

Moralność duchów wyższych jest prawie podobna do moralności filozofii spirytualistycznej: ale trzeba zaznaczyć, że zgadza się ona w ogóle z dążnościami przekonań i opinii współczesnych. Podług tej moralności wszystkie religie chwalą tegoż samego Boga.

Nic cnotliwszego nad poświęcenie dla innych ludzi. Nierozerwalność małżeństwa jest prawem ludzkiem, bardzo przeciwnem prawu natury.

Najdoskonalszym wzorem, jaki Bóg dał człowiekowi jako drogowskaz i przewodnika, jest Jezus. To też pisma niektórych spirytystów są przepełnione wyrazami, zapożyczonymi z Ewangelii.

Spirytyzm podaje się za nową religię, powołaną do stopienia w jedno wszystkich wyznań religijnych. Mniema on, że łączy się bezpośrednio z objawieniem chrześcijańskiem i że prowadzi dalej dzieło Jezusa Chrystusa. Do siebie stosuje proroctwa, w których Chrystus przyobiecał posłać po swem odejściu Ducha pocieszyciela.

Mnóstwo ludzi praktykowało spirytyzm w Ameryce, we Francyi, w Niemczech i w całej Europie; ale większość szukała w nim raczej zadowolnienia próżnej ciekawości, aniżeli nowej jakiejś religii. Kilku materyalistów nawrócił do spirytualizmu, a niektórzy wybitni uczeni, jak chemik Crookes i astronom Zoelner, badali większość wspomnianych zjawisk spirytualistycznych, któreśmy wyżej z całą przedstawili rzeczywistością.

II. — *Co należy sądzić o spirytyzmie?* — Nieraz zdarza się słyszeć zaprzeczenie dokładności opowiedzianych powyżej objawów, ale objawy te powtarzały się tak często i w takich warunkach, że niepodobieństwem się zdaje podawać je w wątpliwość, z wyjątkiem chyba niektórych ukazywań się duchów, które się dawały fotografować. Fakta te i objawy próbowano tłómaczyć bez współudziału duchów wyższych, lecz przez samo tylko oszustwo albo przez ruchy, nieświadome siebie, i przez suggestyę osób, objawom tym obecnych.—Że w pewnych razach bywało i bywa oszustwo lub złudzenie, dowieść nie trudno; mylonoby się wszakże, gdyby z tego wnoszono, że w spirytyzmie wszystko jest oszukaństwem i halucynacyą. Pierwszorzędni uczeni, ludzie niezaprzeczenie dobrej woli, matematycznie stwierdzili, że wspomniane powyżej ruchy nie dają się wytłómaczyć samemi tylko siłami, w danych warunkach w grę wprowadzanemi. Udzielane odpowiedzi duchów wykazywały nieraz wiedzę, przewyższającą wiedzę osób obecnych na posiedzeniu spirytystycznem, oraz wiadomości, jakich żadna z tych osób nie posiadała. Przyznajemy, że do produkcyi spirytystycznych konieczne bywa jakieś *medium*, że medium to męczy się przy udzielaniu tych odpowiedzi tak samo, jak gdyby własny duch jego pracował, że mediumiczne zdolności jego się rozwijają w miarę praktyk mediumicznych, i to w ten sposób, że zdolności te mają często ograniczoną tylko sferę działania, tak iż dane jakieś medium może otrzymywać odpowiedzi tylko w danym jakimś stylu i w danym jakimś tylko zakresie myśli; ale to wszystko jeszcze nie wystarcza, aby odpowiedzi, otrzymywane przez medium, można było przypisywać naturalnym jego zdolnościom. Z tego zdaje się tylko wynikać, że duch, który się objawia, posługuje się *medium* jako narzędziem, i że w pewnych osobnikach znajduje on bardziej niż w innych podatne narzędzia do swego działania. Z tego również zdaje się wynikać, że w tych

dziwnych objawach spirytystycznych nie są bez pewnego znaczenia przyczyny naturalne w grę wprowadzone, ale niemniej pozostaje prawdą, że one same nie są zdolne sprowadzić tych objawów. Dla wyjaśnienia tych dziwnie dokładnych nieraz odpowiedzi duchów, dotyczących rzeczy, najzupełniej mediom nieznanych, rzeczy, którychby te ostatnie nawet wówczas poznać nie mogły, gdyby obdarzone były największą przenikliwością umysłu, dla wyjaśnienia tych rzeczy, powiadam, trzeba przypuścić, że sprawcami ich są inne umysły, aniżeli umysły ludzi, w posiedzeniach spirytystycznych udział biorących. Spirytyzm zatem wprowadza swych zwolenników w stosunek z duchami, i rzecz-to tak dalece widoczna, iż praktyki spirytystyczne zdołały nawrócić ludzi tak rozumnych, jak Zoellner i inni z materyalizmu do spirytualizmu.

Ale jakież-to są te duchy?

Są-to duchy kłamstwa i hypokryzyi — szatani: na tym punkcie niema najmniejszej wątpliwości. Szczegół ten odnośnie do wielu z tych duchów nie potrzebuje udowodnienia. Zdaniem samych nawet spirytystów, dowodzą tego odpowiedzi, udzielane przez duchy.

Ale, powiadają nam spirytyści, wszak są duchy prawdomówne, mądre, bogobojne. — Otóż zapytujemy, jakiż mamy dowód na taką tych duchów prawdomówność i dobroć? Duch kłamstwa może się niespodziewanie przedzierzgnąć w ducha najlepszego, może się posługiwać jego podpisem, bez żadnego ze strony dobrego ducha protestu, bez żadnego znaku, po którym możnaby było rozpoznać podstęp i oszustwo. Dlaczegóżby np. duch, który się podaje za ducha dobrego, nie mógł być tym samym duchem, który następnie tak kłamie, iż można go brać jedynie za ducha kłamstwa? Skądinąd znów dowód hypokryzyi wszystkich omawianych tu duchów upatrujemy w dążnościach i sprzecznościach doktryny spirytystycznej. Doktryna ta podaje się z jednej strony za dalszy ciąg chrystyanizmu, z drugiej strony zaś pragnie wykluczyć zeń wszystkie tajemnice i tłómaczyć naukę Jezusa Chrystusa w znaczeniu racyonalistycznem i z namiętnościami dzisiejszych czasów zgodnem. Ale czyż takiemu tłómaczeniu nauki Chrystusa nie sprzeciwiają się wyraźne teksty Ewangelii?

Zresztą, jeśli spirytyzm chce uzupełnić chrystyanizm, powinien przynieść światu owoce piękniejsze, aniżeli ta religia, na miejscu której się stawia. Niech nam więc pokaże swych świętych, którzyby zastąpili takiego św. Wincentego à Paulo, Franciszka Salezego i tych wszystkich, którzy rozumieli Ewangelię tak, jak ją pojmuje Kościół katolicki.

Wreszcie, sam sposób, w jaki się dokonywają objawienia spirytystyczne, przy pomocy stolików wirujących, przy pomocy *mediów* zewsząd ściąganych, przy pomocy przedstawień, zdolnych raczej pobudzić ciekawość, aniżeli moralnie i religijnie zbudować, dalej — owe wielkie niebezpieczeństwa, na jakie się naraża, kto wchodzi w relacye z tymi duchami, niebezpieczeństwa przez samych spirytystów przyznane, — wszystko to aż nadto dowodzi, że spirytyzm jest dziełem duchów złych i kłamliwych. *(J. M. A. Vacant).*

X. W. S.

SPISEK PROCHOWY. — Pod nazwą tą znane jest w dziejach Anglii sprzysiężenie trzynastu katolików angielskich, pragnących za pomocą beczki prochu, umieszczonej w podziemiach pałacu

Westminsterskiego, gmach ten w powietrze wysadzić i w zwaliskach jego pogrzebać głównych przedstawicieli państwa razem z królem Jakóbem, na którego miejsce miano ogłosić królową córkę jego księżniczkę Elżbietę. Jakób I był następcą królowej Elżbiety, córki Henryka VIII, zmarłej 3 Kwietnia 1603 r. Będąc synem Maryi Stuart, został wydarty z rąk matki i oddany w ręce protestantów, którzy go wychowali po swojemu. Atoli, jako król Szkocki (1567—1603) okazywał katolikom uczucia przyjazne, a ze Stolicą Apostolską utrzymywał dobre stosunki; zbliżywszy się do Bellarmina, czas jakiś nawet budził w katolikach nadzieję nawrócenia się do katolicyzmu, jak widać z listu kardynała Bellarmina, pisanego w odpowiedzi na list królewski w Styczniu 1600 r. [1]). Wyniesiony jednak na tron angielski, stawszy się, pierwszy, panem trzech zjednoczonych królestw, zmienił z gruntu swe usposobienie dla katolików; otoczył się ludźmi jawnie katolikom wrogimi, i już w trzydzieści pięć dni po objęciu tronu wydał edykt katolikom bardzo przeciwny. Ta wroga, okrutna i niesprawiedliwa względem katolików polityka Jakóba I-o była hasłem i punktem wyjścia spisku prochowego. Myśl o sprzysiężeniu powziął pierwszy Robert Catesby, należący do jednej z najpiękniejszych i najszanowniejszych rodzin angielskich. Przypuszczał on, że wszystkiego obawiać się było można i było trzeba po tak słabym panującym, jakim był Jakób I. Aby zażegnać niebezpieczeństwo, grożące w jego przekonaniu katolikom, powziął myśl, niemądrą wprawdzie i zbrodniczą, stracenia w jednej katastrofie zarazem króla, jak parlament i wielkich dygnitarzy państwa.

Nie odrazu wszakże przystąpił do powzięcia tego zamiaru, który przechodził rozmaite fazy. Skoro w umyśle jego zabłysła myśl wydobycia katolików angielskich z położenia, pełnego niebezpieczeństw i grozy, zaczął szukać wspólników czynu; znalazł ich naprzód w trzech dzielnych ludziach zjednoczonych królestw: w Tomaszu Winterze, z rodziny Huddington'ów, w Tomaszu Percy'm Northumberlandzie, i w John'ie Wright. Tych tedy czterech ludzi gotowych na wszystko dla uwolnienia swych braci po wierze, których mocarstwa katolickie zdawały się opuszczać, naradzali się naprzód oddzielnie i bez zasięgania czyjejkolwiek rady nad środkami najpewniejszego osiągnięcia celu. Myśli użycia broni zaniechano, jako środka niepraktycznego. Zgodzono się wreszcie na myśl podkopania się podziemnem przejściem pod fundamenta pałacu Westminsterskiego i założenia tam beczek prochu, by je następnie przy pierwszej sposobności podpalić. Stopniowo ilość sprzysiężonych urosła do tzynastu. Atoli jeden ze sprzysiężonych powiadomił rząd o zamierzonym zamachu; dn. 18 Października 1605 r. przedsięwzięto pierwsze środki ostrożności, a 5 Listopada, w dniu przeznaczonym na posiedzenie parlamentu, sir Thomas Knewett, urzędnik pałacu Westminsterskiego, odnalazł beczki prochu i pochwycił niejakiego Fawkes'a, jednego ze sprzysiężonych, którego natychmiast stawiono przed królem. Wspólników jego następnie oddano pod sąd i wzięto na tortury, zakończone śmiercią. — Co do zbrodniczości ich czynu niema najmniejszej wątpliwości, i katolicy angielscy ani chwili się

[1]) Ob. *Frizon.* Vie du Card. Bellarmin, str. 324. in 4-o, Nancy, 1716.

nie wahali ich potępić. Anglikanie jednak uogólnili odpowiedzialność za zbrodnię i oskarżyli o nią wszystkich wogóle katolików, a szczególnie jezuitów angielskich, z których niektórzy, jak OO. Garnett i Texmund, miewali częste stosunki z Robertem Catesby i z innymi spiskowcami. Dziś wszakże jest rzeczą historycznie udowodnioną, że jezuici nie byli wtajemniczeni w zbrodniczy ten spisek. Zawiązał go sam Robert Catesby z trzynastoma towarzyszami i z nikim więcej myślą swą się nie dzielił. To też oni sami za czyn swój winni ponieść odpowiedzialność przed sądem historyi.

(Ob. *Cretineau-Joly*, Histoire de la compagnie de Jésus, t. III. str. 59 nst. 2 wyd. paryskie 1846. — The condition of catholics under James I. Father Gerard's Narrative of the Gunpowder plot. London 1871).

SPOWIEDŹ. — I. Spowiedź, o której tu mowa, jest spowiedzią sakramentalną, to jest wyznaniem grzechów przed kapłanem, obdarzonym władzą, do ich odpuszczenia konieczną. Spowiedź zatem jest ważną częścią sakramentu pokuty, a z innemi częściami tegoż sakramentu — ze skruchą, z rozgrzeszeniem i z zadosyćuczynieniem — tak ściśle się łączy, że się ją częstokroć bierze za cały sakrament; skoro się bowiem wyznaje swe grzechy, wyznaje się je z żalem i w tym celu, aby otrzymać ich rozgrzeszenie i czynić za nie pokutę. — Spowiedź sakramentalną można czynić i rzeczywiście czyniono dwojako: 1-o publicznie i uroczyście, 2-o prywatnie, w tajemnicy, do ucha kapłana: w pierwszym razie nazywa się ona spowiedzią publiczną, w drugim — spowiedzią prywatną czyli uszną. Dobrze jest wiedzieć także, iż w języku wielu dawnych teologów i pisarzy, spowiedzią publiczną zwała się także spowiedź wobec Kościoła; spowiedzią zaś prywatną—spowiedź Bogu lub przed Bogiem czyniona [1]). Spowiedź prywatna czyli uszna bywała zawsze w najpowszechniejszem użyciu, a od wielu wieków ona sama tylko jest w zwyczaju, o niej też głównie mówić tu będziemy, jakkolwiek większość naszych tu uwag może się stosować i do spowiedzi publicznej.

II. — Urzędową, że tak powiem, teoryę spowiedzi obszernie i dokładnie wyłożył Sobór Trydencki, podług którego sprowadza się ona do następujących prawd poszczególnych: 1-o. Cnota pokuty była zawsze i zawsze będzie konieczna do otrzymania odpuszczenia grzechów uczynkowych czyli dobrowolnych. 2-o. Przed ustanowieniem sakramentów św. przez Chrystusa Pana, a i potem jeszcze, dla ludzi, będących w materyalnej niemożności przyjmowania sakramentów św., cnota pokuty musi być uważana za środek przez Boga podany do odzyskania stanu łaski, ile razy bowiem dosięga ona najwyższego stopnia rozwoju, t. j. stopnia skruchy doskonałej, tyle razy niszczy w duszy grzech śmiertelny i rozlewa w niej nadprzyrodzone życie łaski uświęcającej.—3-o. Kiedy Chrystus ustanowił sakramenta św., czyli te zewnętrzne i widzialne znaki udzielanej nam łaski, chciał, aby jeden z tych znaków symbolizował i, że tak powiem, ześrodkowywał w sobie skuteczność cnoty pokuty, tak

---

[1]) Prw. *Palmieri*, De Poenitentia, th. 34; ob. także art. następny *Spowiedź w pierwszych wiekach Kościoła.*

dalece powiększając zresztą jej wartość, że niższy stopień tej cnoty, żal mniej doskonały *(attritio)* wystarcza do sakramentalnego odpuszczenia grzechów śmiertelnych, aczkolwiek żal ten poza spowiedzią sam przez się nie wystarcza do zgładzenia grzechu śmiertelnego.— 4-o. Udzielając nam tego nowego i bardzo znacznego ułatwienia w sprawie odrodzenia naszego do życia łaski uświęcającej, Zbawiciel nasz wkłada na nas nowe zobowiązanie: każdy grzesznik, będąc już ochrzczonym, choćby miał nawet najdoskonalszą skruchę, dla otrzymania przebaczenia za swe ciężkie winy jest obowiązany użyć tego środka sakramentalnego, ustanowionego przez Chrystusa Pana, a przez Kościół zwanego sakramentem pokuty; jeśli nie będzie go mógł otrzymać, wówczas skrucha doskonała nie omieszka sprowadzić właściwego sobie skutku dla duszy, ale i w tym nawet razie sakrament pokuty nie będzie tu bez pewnego wpływu, w tem mianowicie znaczeniu, że skrucha doskonała zamyka w sobie, domyślnie przynajmniej, postanowienie zachowania wszystkich przepisów prawa bożego, a tem samem i przepisu spowiedzi jakoteż wszystkich środków przez Boga ustanowionych do wydobycia się z grzechu.—5-o. Każdy z siedmiu sakramentów ma swój odrębny charakter, zastosowany do właściwego mu celu. Sakrament pokuty, przeznaczony do naprawiania strasznych skutków przekroczenia przykazań bożych i do przywracania prawowitego porządku, przez grzech naruszonego, otrzymał od Chrystusa organizacyę czysto sądową; minister sakramentu czyli sprawujący go kapłan jest więc sędzią sumień ludzkich, a grzesznik sam jest swoim oskarżycielem, i do pewnego stopnia, przez szczere wyjaśnienie swego grzechu, — swoim własnym obrońcą; spowiednik bada i roztrząsa sprawę: wydaje wyrok rozgrzeszenia, jeśli penitent wypełni konieczne warunki, a odmawia rozgrzeszenia wtedy, kiedy warunki te nie są spełnione; wreszcie nakłada karę, odmierzoną podług zasad roztropnej sprawiedliwości; kara ta jest zadosyćuczynieniem czyli pokutą sakramentalną, mającą służyć do przebłagania Boga za grzechy wyznane. Chrystus więc odnośnie do spraw sumienia, do t. zw. *forum internum*, ustanowił prawdziwy trybunał sądowy, gdzie w Jego imieniu i pod boskim wpływem Ducha św. wykonywa się sprawiedliwość i miłosierdzie. — 6-o. Ale z tego wynika, że spowiedź bezwzględnie należy do istoty sakramentu pokuty; bez wyznania bowiem grzechów ze strony grzesznika, wyznania dokładnego i o ile można z oznaczeniem gatunku i liczby grzechów, usposobienia obecnego i postanowień na przyszłość, gdzież znalazłyby się pierwiastki, do tego sumieniowego procesu konieczne? Czyż sędzia wówczas nie byłby zmuszony wygłaszać wyroku na ślepo, albo powtarzać zawsze jedno i to samo? A w takim razie czy byłby on sędzią prawdziwym? Oczywiście, że nie, i spowiedź przestałaby być tem, czem ją ustanowił Chrystus. — 7-o. Niemasz bowiem najmniejszej wątpliwości, że Zbawiciel nadał spowiedzi formę sądową, którąśmy przed chwilą w głównych przedstawili rysach. Chrystus, powiada Sobór Trydencki, wtenczas ustanowił sakrament pokuty, gdy powstawszy z martwych, tchnął na ucznie swe i rzekł: „Weźmijcie Ducha świętego; których odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a których zatrzymacie są zatrzymane.“ *(Jan.* XX. 22—23). Już poprzednio był im powiedział: „Cobyście kolwiek związali na ziemi,

będzie związano y na niebie, a cobyście kolwiek rozwiązali na ziemi, będzie rozwiązano y w niebie.“ *(Mat.* XVIII, 18). Do Piotra zaś, głowy Apostołów, biskupów i wszystkich kapłanów, do Piotra, który może innym przekazywać wykonywanie swej jurysdykcyi zarówno wewnętrznej jak zewnętrznej, powiedział: „Y tobie dam klucze królestwa niebieskiego, a cokolwiek związesz na ziemi, będzie związano y w niebiesiech.“ *(Mat.* XVI. 19). Temi słowy Chrystus, który jako Bóg ma wszelką moc, a zwłaszcza moc gładzenia grzechów i ich następstw, udzielił Kościołowi władzę kluczy, bez której nikt nie wchodzi i nie mieszka w królestwie niebieskiem, dał ogólną władzę związywania i rozwiązywania dusz, dla których niema prawdziwszej niewoli nad niewolę grzechu śmiertelnego, władzę odpuszczania lub nieodpuszczania grzechów, dawania lub odmawiania rozgrzeszenia. A czyż może Kościół związywać lub rozwiązywać bez rozpoznania rzeczy? Czyż ma odpuszczać lub zatrzymywać, nie wiedząc co czyni? Czyż może używać władzy wprowadzania do królestwa niebieskiego lub zeń wykluczania, nie zbadawszy uprzednio, na co ktoś z tych dwojga rzeczy zasłużył? Oczywiście, że nie; a zatem, spowiedź jest z prawa bożego istotową częścią sakramentu pokuty; miał przeto prawo wielki sobór XVI w. rzucać klątwę kościelną na tych, którzyby się ośmielili przeczyć konieczności spowiedzi sakramentalnej do całkowitego i zupełnego odpuszczenia grzechu, albo też zaprzeczać boskiego ustanowienia spowiedzi i konieczności jej z prawa bożego, albo zgodności spowiedzi prywatnej i tajemnej z ustanowieniem i zaleceniem ze strony Chrystusa Pana, albo zaprzeczać wynikającego z prawa bożego obowiązku wyznawania szczegółowo wszystkich grzechów śmiertelnych, które sobie ktoś po pilnem zbadaniu swego sumienia przypomina, — tych nawet grzechów, które były spełnione tajemnie i najzupełniej wewnętrznie, nawet okoliczności, gatunek grzechu zmieniających, albo wreszcie ktoby przeczył powszechności i prawomocności obowiązku, jaki na wszystkich wiernych wkłada IV. Sobór Lateraneński, spowiadania się raz w rok przynajmniej.— 8-o. Zauważmy jeszcze, że konieczną było rzeczą, aby Chrystus nie wszystkim wiernym udzielał władzy kluczy, to znaczy władzy rozgrzeszania pokutujących grzeszników, lecz samym tylko apostołom, ich uczniom i ich następcom, biskupom i kapłanom, zostającym pod hierarchiczną władzą Piotra i jego spadkobierców. Na tym punkcie Pismo św. jest bardzo wyraźne; tłómaczenie odnośnych tekstów biblijnych jest ustalone przez niewątpliwą tradycyę, a Sobór Trydencki potwierdza je swą nieomylną powagą, gdy mówi: „Wyklęty niech będzie ten, ktoby mówił, że nie sami tylko kapłani są ministrami rozgrzeszenia, albo że rozgrzeszenie sakramentalne, przez nich udzielone, nie jest aktem jurysdykcyi, lecz prostego urzędu ogłaszania i orzekania, że penitentowi zostały grzechy odpuszczone!“ [1]). — 9. Do powyższych szczegółów teologowie dodają inne jeszcze uwagi, ułatwiające zrozumienie omawianego tu przedmiotu. Uważają oni, że wrodzone jest człowiekowi okazywanie żalu za pomocą wyznania swych błędów, zwłaszcza gdy ma do naprawienia zgorszenie lub wyrządzoną przez się krzywdę; że następnie w pier-

[1]) Odnośnie do wszystkiego, co się wyżej rzekło, porównaj *Sess.* XIV Soboru Trydenckiego, *cap.* I—IV i *Can.* I—X.

wszych dniach świata odbyła się spowiedź grzechu pierworodnego *(Ks. Rodz.* III, 9—13) i pierwszego bratobójstwa (IV, 9—10); że spowiedzi takiej niejakie ślady znajdujemy w prawodawstwie mozaicznem *(Kapł.* V. 5—6; *Liczb.* V, 6, 7; *Mat.* III. 6; *Mar.* V, 6—8; etc.); że o tej spowiedzi czyni wzmiankę Nowy Testament *(Dz. Ap.* XIX, 19; *Jak.* V. 16; I *Jan.* 1, 9), i że tradycya doskonale znała spowiedź jako rzecz konieczną i z prawa bożego wykonywaną [1]).

III.—Obaczmy pokrótce, jakie tej nauce katolickiej stawiają zarzuty przeciwnicy.—1-o. Najważniejsze zarzuty są natury dogmatycznej: jeśli spowiedź jest obowiązkowa, to odpuszczenie grzechów stało się w chrystyanizmie daleko trudniejsze, aniżeli było dawniej. Chrystus bowiem chce, aby grzechy były odpuszczane nie przez samych tylko kapłanów, ale przez ogół wiernych, nie przez szczegółowe oskarżenie każdego grzechu z osobna, ale przez ogólne wyznanie wszystkich grzechów razem: władza kluczy, władza związywania i rozwiązywania należy do całej społeczności, nie zaś do tego lub owego indiwiduum i t. d.

Na to odpowiadamy: Nie, nie trudniej, ale łatwiej dziś, niż dawniej bywało, otrzymywać przebaczenie grzechów; dawniej nie wystarczał żal mniej doskonały *(attritio)*, a dziś wystarcza do odpuszczenia grzechów na spowiedzi; żal zaś doskonały *(contritio)*, jak wystarczał dawniej, tak i dziś jeszcze wystarcza bez spowiedzi, aczkolwiek, jakeśmy wyżej powiedzieli, istnieje dziś nowe prawo, prawo spowiedzi, które poprzednio nie istniało; prawo to jest najłatwiejsze do spełnienia dla skruszonego grzesznika i wcale nie zawiesza zbawiennej skuteczności żalu doskonałego. — Następnie, władza kluczy, prawo związywania i rozwiązywania powierzone zostało mocą bożą nie całemu ogółowi chrześcijańskiemu, nie ludowi wiernemu, lecz dane było Piotrowi osobiście, później ciału apostolskiemu, wreszcie następcom Piotra i kapłaństwu katolickiemu, przedstawicielom i urzędowym wysłańcom Chrystusa, w których się uwiecznia sakramentalna władza apostołów. — Ogólna i niedokładna spowiedź, jakąby chrześcijanie wobec siebie samych wzajem wykonywali, może być jakąś pobożną, rzewną i budującą ceremonią, ale nigdy nie będzie stanowiła tego procesu sądowego, jaki Zbawiciel ustanowił dla wyznawania grzechów, dla ich roztrząsania i wydawania wyroku, który ma skruszyć lub nadal utrzymywać więzy grzechowe. Jeśli Chrystus ten a nie inny wybrał sposób odpuszczenia nadal grzechów ludzkich, nie ma nikt prawa pytać, dlaczego tak uczynił, tem bardziej, że każdy łatwo może stwierdzić zgodność tego rozporządzenia z ogólnym planem, jaki zaprowadził Chrystus dla nadprzyrodzonego życia swych wiernych, a jaki wymaga, aby wszystko co życie to wytwarza, przywraca lub rozwija, było dotykalne, widoczne, niezaprzeczalne, publiczną, że tak powiem, pieczęcią nacechowane, z czego znów dla grzeszników wynika pewność i słodka pociecha, nigdzie po za spowiedzią nieznajdowana, że tą drogą powracają od grzechów do łaski i do przyjaźni z Bogiem. — 2-o. Filozoficznie przedstawiano nieraz spowiedź, jako praktykę nieznośną, tyrańską, a moralnie poprostu niemożliwą, jako źródło bar-

[1]) Prw. *Wildt* art. *Beicht* we fryburskim *Kirchenlexicon'ie.*

dzo ciężkich nadużyć i nieznośnego wdzierania się w zakres życia rodzinnego i państwowego, jako wymysł papieży, biskupów i księży, pragnących dojść do powszechnego panowania nad światem, co jest, jak powiadają, nieustannem ich dążeniem.

Że spowiedź jest aktem bardzo przykrym, dziwić się temu nie można, skoro jest ona aktem nawrócenia, przebłagania, pokuty, skoro jest istotową częścią sakramentu, ustanowionego dla odpuszczenia grzechów. Czyżbyśmy chcieli, aby grzesznikowi przebaczano grzechy bez najmniejszego z jego strony cierpienia i umartwienia? Z drugiej znów strony nie należy przesadzać w przedstawianiu trudności spowiedzi tajemnej i usznej; od wieków spowiadają się wszyscy katolicy przynajmniej w pewnych okolicznościach życia, a praktyka ta wydaje się nieznośną tym tylko, którzy jej zaniechali dlatego, że nie mają odwagi porzucić swych grzechów, ale tacy powinniby się uskarżać nie na przygniatający ich ciężar spowiedzi, lecz jedynie na trudność swego nawrócenia się i pokuty w ogólności. Zbawiciel świata, ustanawiając tę szczególną formę rozgrzeszenia i duchowego zmartwychwstania, mógłby był z niej uczynić rzeczywisty ciężar pokuty ogólnej, gdyż jako pan swych darów miłosierdziu swemu może stawiać jakie chce warunki, a jednak tego nie uczynił; i owszem, przez spowiedź wypełnił niedostateczność naszego żalu mniej-doskonałego, w osobie spowiednika zebrał przymioty ojca, lekarza, pana, przewodnika i pocieszyciela pokutującego grzesznika, a nawet grzesznika nie pokutującego jeszcze, lecz nie mającego dosyć siły do żałowania lub do powstania z upadków, tak iż korzyści i pociechy spowiedzi o wiele przewyższają niesmak jej i przykrości. Filozofowie pogańscy, taki Sokrates naprzykład, Pytagoras, Seneka, jakkolwiek w wyznawaniu błędów mogli widzieć tylko zwyczaj ludzki, pochwalali go jednak głośno i zalecali go swym uczniom. Luter i zwolennicy artykułów wiary Augsburskiej nie myśleli całkowicie znosić spowiedzi, lecz czynili ją dowolną, a jakkolwiek zmienili uprzednio jej sakramentalny charakter, niemniej jednak zalecali ją bardzo ludowi. I dziś jeszcze puzeiści angielscy i pewne grupy luterskie w Niemczech próbują wznowić dawny zwyczaj spowiedzi. — Prawda, że z okazyi spowiedzi mogą wynikać i niekiedy rzeczywiście wynikają nadużycia, ale czystym sofizmatem byłoby zaprzeczać z tego powodu boskości instytucyi spowiedzi i jej konieczności. I dziwny to objaw doprawdy, że ci sami pisarze, którzy dziś starannie zbierają a często nadmiernie rozdymają nadużycia spowiedzi, bardzo się strzegą z jednej strony powiedzieć, że Kościół katolicki rozwija największą surowość w karaniu tych nadużyć (Bened. XIV Constit. *Sacramentum Poenitentiae)*, a z drugiej strony okazują wielką wyrozumiałość wobec gorszących książek i dzienników, wobec teatrów i zebrań światowych, wobec najniebezpieczniejszych pod względem moralnym praktyk magnetyzmu i hypnotyzmu, tak iż miałoby się wszelkie prawo przypuszczać, że tyle żalów przeciw spowiedzi pochodzi wyłącznie z tej zapory, jaką ona stawia szerzeniu się złego. Co się zaś tyczy rzekomego wdzierania się spowiedników do kół rodzinnych i sfer państwowych, to wystarczy zauważyć, że i rodzina i państwo tak samo należą do zakresu władzy bożej, jak osobiste sumienie każdego; że człowiek zatem ma do spełnienia obowiązki jako członek rodziny i jako

obywatel państwa, że w tym podwójnym charakterze może grzeszyć ciężko, i że w takim razie jest na mocy prawa bożego obowiązany wyznawać swe winy zarówno społeczne jak osobiste, a jednak przez to spowiednik wcale się nie wdziera w zakres spraw, przechodzących jego jurysdykcyę. — Alboż-to spowiedź wymyślili papieże, biskupi i księża? Jeśli ją wymyślili, to czemuż się jej sami poddają? Czemuż nie myślą, czemuż kiedykolwiek nie myśleli, że mają prawo uwolnić się sami od uciążliwości tej przykrej praktyki? Czemu naprzykład drobne sekty wschodnie, które się już w piątym wieku oddzieliły od Kościoła rzymskiego, zachowują najzupełniej tę samą co my o spowiedzi naukę i to samo jej praktykowanie? Kiedyż-to więc i jakąż nieobliczoną siłą księży, jaką niepojętą uległością ludów ustaliła się w świecie ta niewygodna dla wszystkich instytucya spowiedzi, i przyjęta była za boską i do zbawienia konieczną? I jacyż-to księża znaleść się mogli tak dalece, jak powiadają, ambitni, a w rzeczywistości tak dalece niepomni na swój wypoczynek, na swoją swobodę, na swój spokój duchowy, żeby się wiązać taką praktyką, której brzemię nie będzie nigdy tak ciężkie i nieprzyjemne dla penitentów, jak jest ciężkie i przykre dla spowiedników?

3-o. Jednakże przeciwnicy spowiedzi sakramentalnej sądzą, że wiedzą gdzie, kiedy i przez kogo była wymyślona i ludom narzucona spowiedź. Wynalazcami mają być papież Leon I w wieku V, lub też IV Sobór Lateraneński w XIII w., gdyż ani sobór, odbyty w Chalon w 813 r., ani mnóstwo kanonistów i teologów wcześniejszych od Innocentego III nie uważało spowiedzi, za obowiązującą na mocy prawa bożego, sławni zaś tacy mężowie, jak Hugo od św. Wiktora, Aleksander z Hales i święty Bonawentura z pośród łacinników, patryarcha zaś Nektaryusz Konstantynopolitański i sławny jego następca Jan Chryzostom działali i mówili z tem widocznem przekonaniem, że ta spowiedziowa praktyka była pochodzenia czysto kościelnego.

Tymczasem, rzeczywista prawda o tym fakcie jest taka: Św. Leon Wielki (*Ep.* 80, al. 104) mówi o zaniechaniu spowiedzi publicznej, uroczystej, dokonywanej wobec całej społeczności chrześcijańskiej; wykazuje niedogodności takiej spowiedzi, zwraca uwagę, że spowiedź taka nie jest z ustanowienia apostolskiego, a skutkiem tego może być zaniechana; ale co do spowiedzi tajemnej i sakramentalnej, to takowej nie ustanawia, zachowuje ją tylko i stwierdza jej widocznie boską skuteczność w odpuszczaniu grzechów. — Sobór w Chalon r. 813 wyraża przekonanie *pewnych tylko ludzi*, którzy uważają za rzecz dostateczną wyznawać swe grzechy samemu tylko Bogu; ale następnie twierdzi, że *Kościół święty* naucza, iż należy wyznawać je kapłanom, jak-to od początku nauczał św. Jakób Apostoł, *Secundum institutionem Apostoli* (*Jak.* V. 16). Źle rozumiany i źle przytaczany soborowy ten kanon był powodem niektórym pisarzom, między IX a XII w. żyjącym, do sądzenia, że nauka kościołów wschodnich różniła się na tym punkcie od nauki Kościoła rzymskiego, i że może mogła nie uznawać spowiedzi za nieodzownie konieczną, zwłaszcza jeśli się zważy skuteczność skruchy doskonałej do odpuszczenia grzechów. Wahania jednak wszelkie ustały z IV Soborem Lateraneńskim, który wcale nie potrzebował zaprowadzać na nowo tego, co istniało w Kościele od początku, lecz

który stwierdził konieczność odwiecznej w Kościele spowiedzi i nakazał wykonywanie jej przynajmniej raz do roku. Odtąd, podług uwagi św. Tomasza z Akwinu *(in.* IV, dist. 7, *exposit. text.)* opinia przeciwna boskości spowiedzi, albo przynajmniej jej konieczności na mocy prawa bożego, musiała być uważana za heretycką. Błędu tego nie uczył ani św. Bonawentura, ani nauczyciel jego Aleksander z Hales, ani przed nimi Hugo od św. Wiktora; a jeśli ci wspominają niekiedy o ustanowieniu spowiedzi przez Kościół, rozumieją przez to oczywiście ogłoszenie jej i kanoniczne uregulowanie, a zwłaszcza nieomylną naukę apostołów i ich następców o istotowej łączności, jaka wiąże spowiedź z wykonywaniem władzy kluczy i z sakramentalnem odpuszczeniem grzechów. — Co do faktu patryarchy Nektaryusza z r. 390, to rzecz się tak miała: jakiś fakt spowiedzi publicznej wywołał opłakane zgorszenie w Kościele konstantynopolitańskim; aby przeszkodzić ponowieniu się zgorszenia, Nektaryusz zniósł urząd penitencyaryusza i zabronił pokuty publicznej; miał zaś prawo do takiego zarządzenia, gdyż dotyczyło ono tylko instytucyi czysto kościelnej; był-to może środek nieco zanadto bezwzględny, ale nic nie zmienił w tem, co się przedtem czyniło i co się później czynić nie przestało dla szczegółowego i tajemnego administrowania sakramentu pokuty. — Św. Jan Chryzostom, który tak samo jak Nektaryusz zdawał się być żywo dotkniętym opłakanem zajściem, tak wymownie wychwalał korzyści i ułatwienia spowiedzi usznej w porównaniu ze spowiedzią publiczną, iż protestanci sądzili, że znaleźli w nim obrońcę spowiedzi, czynionej *samemu Bogu;* tłómaczenie to wszakże nie wytrzymuje krytyki wobec uważnego i bezstronnego zbadania tekstów, z których wynika, że wielki Doktor Kościoła tak samo tu, jak na innych punktach, jest najzupełniej zgodny z tradycyą katolicką. Zresztą, trudności te znajdzie czytelnik obszerniej traktowane w artykule następnym.

Prw. Schwane. Dogmengeschichte, t. II; *Siemers.* Die Sakramental Beichte.

(J. D.).

X. W. S.

SPOWIEDŹ SAKRAMENTALNA W PIERWSZYCH WIEKACH KOŚCIOŁA.—Pomiędzy katolikami a protestantami żywo bywa roztrząsane pytanie historyczne, czy Kościół w pierwszych wiekach uczył o spowiedzi sakramentalnej i czy wierni takową praktykowali.

Kto uważnie roztrząsa świadectwa tradycyi, łatwo się przekonywa, że ze spowiedzią sakramentalną tak samo się rzecz ma, jak z innemi prawdami wiary katolickiej; że mianowicie pierwiastek prawdziwie dogmatyczny, z natury swej konieczny i niezmienny, nie uległ w Kościele żadnej zmianie; sam tylko pierwiastek karny, oddany pod władzę Kościoła, przyjmował rozmaite kształty podług wymagań rozmaitych miejsc i czasów. — Innemi słowy, od początków chrystyanizmu Kościół katolicki nauczał dogmatu spowiedzi sakramentalnej, praktyka zaś, jakiej się wówczas trzymano, różniła się od praktyki dzisiejszej jedynie w drugorzędnych szczegółach, które nie szkodzą samej istocie sakramentów.

Celem lepszego uwydatnienia tej prawdy 1-o wyłożymy to, co na tym punkcie sądzą przeciwnicy, a czego naucza Kościół katolicki;—2-o udowodnimy teoretyczną i praktyczną wiarę dawnego Kościoła w przedmiocie spowiedzi sakramentalnej;—3-o odpowiemy na zarzuty przeciwników.

§ 1. **Stan odnośnych sporów pomiędzy protestantami a katolikami.**

I. *Zdanie protestantów.* — Protestanci w następujący sposób tworzą historyę spowiedzi w Kościele starożytnym [1]): Podług nauki dawnego Kościoła o spowiedzi, grzesznik wyznawał publicznie grzech kanoniczny, przez który wpadał w ekskomunikę. Spowiedź tę uważano tylko za wstęp do pokuty publicznej i uroczystej, która z tego powodu zwała się ἐξομολογήσις. — Niekiedy także grzesznicy wyznawali dobrowolnie przed zgromadzonym ludem pewne swe grzechy, które im obciążały sumienie [2]). Ten rodzaj spowiedzi, gorliwie zalecany przez Orygenesa *(Homil.* II in ps. 37) był pierwszym krokiem do spowiedzi sakramentalnej, jaką Kościół katolicki dziś praktykuje. — Ponieważ jednak spowiedzie te, odbywane wobec tłumu wiernych, wydawały się nieraz zanadto uciążliwemi, przeto w drugiej połowie III w. zaczęto przeznaczać umyślnie jednego kapłana do ich słuchania. I rzeczywiście, w ciągu IV wieku, wierni winni grzechu śmiertelnego, wyznawali go przed kapłanem penitencyaryuszem, zanim przyjmowali Komunię św.—W r. 390, skutkiem pewnego skandalu, biskup konstantynopolitański, Nektaryusz, zniósł urząd kapłana penitencyaryusza, a za jego przykładem poszła większość biskupów wschodnich. Odtąd wierni przystępowali do stołu pańskiego bez uprzedniej spowiedzi. Z czego się rzeczywiście pokazuje, mówią dalej protestanci, że biskupi uważali szczegółową spowiedź grzechów za instytucyę czysto kościelną. — Następnie, długi czas potem, nawet jeszcze w wiekach średnich, spowiedź uchodziła w Kościele za praktykę dowolną i dewocyjną.—Dopiero w początkach XIII w. Innocenty III pż. na soborze Lateraneńskim IV uczynił spowiedź obowiązkową dla wszystkich znanym kanonem „*Omnis utriusque sexus.*

II. *Nauka katolików.*—Aby lepiej uwydatnić wiarę i praktykę dawnego Kościoła katolickiego o spowiedzi sakramentalnej, trzeba koniecznie naprzód zauważyć, co rozumiano przez wyraz *Confessio*, spowiedź, który się tak często spotyka w pismach starożytnego Kościoła.

1. — Ojcowie dawnego Kościoła, używając wyrazu *Confessio*, nie zawsze rozumieją przezeń *spowiedź sakramentalną*, lecz przywiązują doń wiele innych znaczeń, które tu zaraz wyłożymy.

1-o. Rozumieją przezeń *spowiedź, czynioną Bogu samemu.* I rzeczywiście:

a) Niekiedy oznaczają nim *spowiedź ogólną i publiczną*, przez którą lud chrześcijański lub poszczególny wierny wyznaje wobec

---

[1]) *Prw. Daillé*, De sacramentali seu auriculari latinorum confessione. t. III. c. I.—*Hase*, Handbuch d. Protestantischen Polemik gegen d. Römisch-katholische Kirche, II Buch, c. 5. str. 370. 4 wyd. 1858.

[2]) *Prw. Ireneusz.* Adv. Haereses, I, I. c. 13.

Boga, że zgrzeszył. Spowiedź taką bardzo zaleca Orygenes *(Orat. dom. expos.);* św. Grzegorz Nazyanzeński (Orat. 16) czyni ją w imieniu wiernych; św. Jan Damasceński nazywa ją pewnym rodzajem czci bożej (προσκύνησις).

b) Często także pod wyrazem tym rozumieją, nie tak jak przed chwilą, ogólne wyznanie grzechów, którym człowiek uznaje się być grzesznikiem, lecz spowiedź, jaką wierny czyni tajemnie wobec Boga samego, wymieniając po szczególe swój lub swe grzechy (którą to spowiedź będziemy tu nazywali odtąd spowiedzią *szczegółową).* Spowiedź taką zalecają Ojcowie, nazywając ją spowiedzią *pierwszą.* „Bóg wie wszystko, powiada św. Ambroży *(Com. in Luc.* c. 15), jednakże oczekuje waszej spowiedzi.“ „Nic ukrytego nie zachowujcie w sercu swojem, powiada św. Hilary *(Enarrat. in Ps. 61),* gdy się spowiadacie Bogu.“

2-o. Wzmiankują też Ojcowie w pismach swoich o wielu rodzajach *spowiedzi ludziom czynionych,* nie będących jednak sakramentalnemi. I tak:

a) Mówią o *spowiedzi katechumenów,* którą św. Chryzostom *(Epist. ad Eph.* c. I; *Hom.* I. n. 3) nazywa „ὁμολογία προ τοῦ λουτρου,“ w przeciwieństwie do „ὁμολογία μετὰ το λυτρον.“ Spowiedzią grzechów swych i pokutą, powiada św. Ambroży *(Com. in Apoc.* 6;), lud pogański przygotowuje się do przyjęcia wiary chrześcijańskiej. W tym samym duchu przemawia Cyryll Jerozolimski *(Catech.* 1). To też Konstantyn W. został ochrzczony dopiero po wyznaniu swych grzechów *(Euzeb.* Vita Const. IV. 61); tak samo Egipcyanie, którzy się nawrócili do Chrystusa po zburzeniu świątyni Serapisa, jak świadczy historyk Sozomenus (V. 17), uczynili spowiedź swych grzechów.—Ta bardzo dawna w Kościele praktyka *(Prw.* Tertulian, *Bapt.* c. 20) zdaje się sięgać czasów apostolskich *(Prw.* Bazyli. Resp. ad quest. 288).

b) Pomiędzy ćwiczeniami pokuty publicznej była także spowiedź, która przecież nie była spowiedzią sakramentalną. Znajdujemy w tradycyi naprzykład ślady, że *płaczący* u drzwi kościelnych błagali wiernych o modlitwy, wyznając swe grzechy. Spowiedź ta bywała najczęściej spowiedzią ogólną, niekiedy jednak była szczegółową *(Prw.* Bazyli *Can.* 55).

c) Mówią jeszcze Ojcowie o innym rodzaju spowiedzi, jaką jeden wierny czynił dobrowolnie i z pobożności przed drugim wiernym duchownym lub świeckim. Była-to praktyka czysto ascetyczna, dziś jeszcze nieraz spełniana po klasztorach. *Reguła klasztorna,* którą niesłusznie przypisują św. Hieronimowi, poleca (c. 9.) dziewicom Bogu poświęconym wyznawać wobec sióstr zakonnych swe błędy, jakie popełniły jawnie przeciw przepisom zakonnym. Publiczna ta spowiedź należała już za czasów Kassyana (w. V) *(col.* 2. c. 11; Cf. *col.* 20, c. 8) do zwykłych praktyk życia zakonnego. Dalej jeszcze szedł św. Antoni [1]); polecił on swym mnichom, aby uważnie śledzili wszystkie poruszenia swego serca i aby się z niemi zwierzali przed braćmi.—Święci czynili podobną spowiedź na piśmie, jak naprzykład św. Efrem *(Reprehensio sui ipsius)* i św. Augustyn *(Libri confessionum).*

[1]) Prw. *Athanasii,* Vita Sancti Antonii.

2. — Oprócz tych wszystkich rodzajów spowiedzi, Kościół pierwszych wieków chrześcijaństwa uznawał i spełniał spowiedź sakramentalną, to znaczy tak samo jak dziś nauczał, że na mocy instytucyi boskiej każdy wierny, aby powrócić do łaski i przyjaźni z Bogiem, musiał przez pośrednictwo spowiedzi szczegółowej wszystkich swych grzechów śmiertelnych poddać się pod władzę kluczy, powierzoną kapłanom. Prawda, że Ojcowie bezustannie polecają spowiedź samemu Bogu czynioną, ale nigdy nie wykluczają spowiedzi, czynionej kapłanowi. I owszem, wyrażenie „czynić spowiedź grzechów swoich Bogu i kapłanowi“ wypowiada jedyny sposób czynienia skutecznej pokuty. Dowodem tego są świadectwa, jakie poniżej wyłożyć zamierzamy.

§ 2. **Udowodnienie teoretycznej i praktycznej wiary dawnego Kościoła w przedmiocie spowiedzi sakramentalnej.**

Podług protestantów, spowiedź w pierwszych wiekach była konieczna jedynie jako wstęp do publicznej i uroczystej pokuty. Dla tego też, aby w całej pełni przedstawić odnośną naukę katolicką, musimy naprzód wykazać, że Ojcowie Kościoła uznają konieczność spowiedzi niezależnie od pokuty publicznej. W tym celu udowodnimy (I), że Kościół nie naznaczał pokuty publicznej na wszystkie grzechy śmiertelne, podczas gdy (II) każdemu wiernemu, co ciężko Boga obraził, przedstawiał spowiedź szczegółową wszystkich grzechów przed kapłanem, jako jedyny przez Chrystusa ustanowiony środek pojednania się z Bogiem.

I. — Powiedzieliśmy, że dawny Kościół nie naznaczał pokuty publicznej za wszystkie grzechy śmiertelne. Prawdy tej dowodzimy w dwóch następujących punktach: 1-o Pokutę publiczną *naznaczano jedynie za grzechy najbardziej ciężkie;* 2-o nadto, aby grzechy podobne ulegały tak surowej pokucie, *musiały być spełnione przy zbiegu bardzo wielu warunków.*

1. — Niczego podobno tak dobrze nie udowadnia tradycya, jak pierwszego punktu naszego założenia, t. j. że nie za wszystkie grzechy ciężkie naznaczano pokutę publiczną. I rzeczywiście:

1-o. W dziełach Ojców Kościoła spotykamy świadectwa, które *wyraźnie* wykluczają pewne grzechy ciężkie od pokuty publicznej. Synod Laodycejski z r. 330 od pokut publicznych wyłącza heretyków [1]). Św. Bazyli [2]) i św. Grzegórz Nyssejski [3]) wykluczają od niej lichwiarzy, skąpców i złodziei; św. Augustyn uczy, że nie powinno się karać pokutą publiczną pijatyk, jakim oddawał się lud przy grobach męczenników [4]). 2-o. Kiedy Ojcowie święci mówią o grzechach, które ściągają na się pokutę publiczną, mają na myśli tylko bałwochwalstwo, cudzołóstwo i mężobójstwo; do tych tylko grzechów stosują nazwę grzechów *głównych* albo *kanonicznych*, czyli śmiertelnych. — Liczne tego przykłady widzieć można u wyżwspomnianych pisarzy.

2. — Powiedzieliśmy powtóre, że dużo trzeba było w dawnym Kościele warunków na to, aby grzechy główne sprowadzały pokutę

---

[1]) Wyd. *Harduina*, t. I, col. 781.
[2]) Epist. ad *Amphilochium* can 14; *Migne*, Patr. gr. t. XXXII, col. 682.
[3]) Epist. ad *Letoium* can. 6; *Migne*. Patr. gr. t. XLV, col. 234.
[4]) Epist. XXII ad *Aurelium; Migne*. Patr. Lat. t. XXXIII, col. 92.

publiczną. Warunki te dotyczyły i charakteru osoby, która się stała winną grzechu śmiertelnego, i celu pokuty publicznej.

1-o. Naprzód, ci co już dawniej poddawali się tej pokucie, nie bywali do niej zmuszani ponownie, jakkolwiek ciężkie byłyby grzechy, których się stawali winnymi [1]); mawiali bowiem Ojcowie Kościoła [2]), że jak jest jeden tylko chrzest, tak jedna jest tylko pokuta publiczna. — Kar tych nie wolno było naznaczać również na kapłanów i dyakonów, którzy wpadli w grzechy kanoniczne [3]), ani nawet na ludzi w małżeństwie żyjących. Ci ostatni jednak za zgodą strony drugiej mogli stawać w rzędzie pokutujących.

2-o. Następnie, ponieważ celem pokuty publicznej był pożytek samego pokutującego i Kościoła, przeto wtedy tylko nakładano zazwyczaj pokutę, kiedy można było liczyć na pomyślny jej obrót [4]). Nie naznaczano jej więc, kiedy się wydawało, że grzesznik nie będzie mógł z niej wyciągnąć dostatecznej korzyści duchowej, albo kiedy biskup uznawał taką pokutę za szkodliwą [5]) lub mało dla Kościoła pożyteczną [6]).

Jednakże pod tym względem nie wszędzie i nie zawsze była jednakowa praktyka. Zaprzeczyć się nie da, że niekiedy biskupi bywali bardzo surowi w wymaganiu pokuty publicznej od tych, którzy okazali się winnymi grzechu kanonicznego.

Pokuta więc publiczna w pierwszych wiekach bywała naznaczana pewnym tylko chrześcijanom za grzechy ciężkie. Moglibyśmy zaznaczyć, że podług jednozgodnej nauki dawnych teologów, naznaczano ją tylko za grzechy główne publiczne i jawne, które zatem powodowały zgorszenie wśród wiernych [7]). Ale że ten punkt jest obecnie przedmiotem sporu między katolikami, przeto go pomijamy.

(II). Dawny Kościół nauczał, że na mocy ustanowienia bożego żaden z wiernych nie mógł powrócić do łaski i przyjaźni z Bogiem bez wyznania przed kapłanem wszystkich swych grzechów śmiertelnych. Prawdę tych słów uwidocznią nam świadectwa pierwszych pięciu wieków, jakie zaraz przytoczymy. Naprzód damy głos świadkom najbliższym naszych czasów, z czego spodziewamy się wielką odnieść korzyść. Boć rzeczywiście, Kościół czynił zawsze postępy w rozumieniu i w nauczaniu prawd objawionych. Pewne praktyczne nawet prawdy, przez wszystkich wiernych bywały przedstawiane naprzód w sposób mniej jasny i mniej zupełny; następnie, względnie do okoliczności, bywały lepiej rozwijane i częściej wiernym wyjaśniane [8]). Wobec tej zawsze stosowanej w Kościele zasady zależy nam bardzo na przytoczeniu naprzód świadectw z V i VI w., które rzucą pewne światło na mniej liczne i mniej jasne

---

[1]) *Prw.* św. Augustyn, Epist. 135 (indziej 154) ad *Mac.*
[2]) *Prw.* św. Ambroży, Lib. II, *de Poeniten*, c. X.
[3]) *Prw.* V synod Kartagiński z r. 401, can. 11, wyd. Harduin'a t. I, col. 988; św. Leon. *Epist.* 167 (alias 92) ad *Rustic. Narb;* św. Piotr Alex. can. X; św. Bazyli, can. 51.
[4]) *Prw.* Orygenes. *Homil.* II in Psalm. 37.
[5]) *Prw.* Burchard. lib. XIX, c. 83, p. 213.
[6]) *Prw.* św. Augustyn, *Serm.* 351.
[7]) *Prw.* św. Augustyn, *Serm.* 351, c. 4.
[8]) *Prw.* św. Wincenty Leryneński (r. 431), *Commonitor*, n. 27—32.

świadectwa pierwszych trzech wieków. Każdego wieku świadectwa rozważać trzeba w całości, nie zaś oddzielnie. Często bowiem Ojcowie święci tylko wspominają raczej, aniżeli określają używaną w Kościele spowiedź sakramentalną. Działo się wówczas tak samo jak dziś, kiedy biskupi i kapłani głoszą prawdy religii katolickiej.

V wiek. — Autor dzieła *Vita contemplativa*, *Julian*, (Pomerius) zm. w r. 498, którego Gennadyusz, biskup Marsylski i historyk V wieku, przedstawia nam *(De Script.* c. 98) jako męża znakomitego świętością i pismami, *bez żadnych zastrzeżeń* naucza o konieczności spowiedzi z grzechów ukrytych [1]). Jeśli grzesznicy, powiada on, nie wyznają tych grzechów na spowiedzi, to „co im pomoże, iż unikną sądu ludzi, kiedy pozostając w swym grzechu, pójdą jako ofiary sprawiedliwości boskiej na karę wieczną."

Tęż samą prawdę wypowiada *św. Sidonius Apollinaris* (żył ok. r. 475), który zdaniem historyka Gennadyusza, za czasów kiedy we Francyi panowało jeszcze barbarzyństwo, był tam ojcem i nauczycielem [2]). Powiada on, zwracając się do kapłanów: „Jak ten, co wam swe grzechy ukrywa, jest potępiony, tak ten, co wyznając je wam, Bogu je wyznaje, otrzymuje za nie przebaczenie."—Nierzadko też i wierni nie omieszkiwali odpowiadać na te wymowne odezwy, jak nam to okazuje Honoratus (w V w. żyjący), biskup Marsylski, w żywocie św. Hilariona z Arles, zm. w 449 r. (Prw. *Bolland.* V Maii).

Św. Leon Wielki (ok. r. 440) wyraźnie naucza o boskiej instytucyi spowiedzi sakramentalnej i o jej konieczności dla *każdego wiernego, który* pogwałcił łaskę odrodzenia. „Miłosierdzie boże, powiada on [3]), okazujące się tylu sposobami, tak szczęśliwie przybywa człowiekowi na pomoc w jego upadkach, że przywraca w nim nadzieję życia wiecznego nietylko przez łaskę chrztu, ale także przez lekarstwo pokuty; ażeby ci, co pogwałcili łaskę i dar odrodzenia, potępiali się własnym sądem i mogli jeszcze otrzymać odpuszczenie grzechów. Bóg bowiem w takim porządku rozdzielił swe łaski i pomoce swej dobroci, że jedynie przez modlitwę kapłanów możemy otrzymać odeń przebaczenie grzechów; albowiem Chrystus, człowiek i pośrednik między Bogiem a ludźmi, sługom swego Kościoła pozostawił władzę oznaczania pokuty tym, którzy się spowiadają, i przypuszczania ich do współudziału w sakramentach przez wrota pojednania, po uprzedniem oczyszczeniu ich przez zbawienne zadośćuczynienie. Rzeczą więc bardzo pożyteczną a nawet absolutnie konieczną jest to, aby nam grzechy zostały odpuszczone przed śmiercią przez modlitwę kapłana." Dla udowodnienia zaś, że te słowa odnoszą się do wszystkich chrześcijan, winnych jakiegokolwiek grzechu śmiertelnego, dodaje: „Trzeba zatem, aby każdy *(unumquemque)* chrześcijanin poddał się sądowi przed trybunałem swego sumienia, z obawy odkładania z dnia na dzień swego nawrócenia do Boga aż do chwili, kiedy nie będzie już miał czasu na spowiedź i otrzymanie rozgrzeszenia kapłana." — Tęż samą naukę podaje w liście 167 *ad Rusticum Narbonensem (Migne.* Ibid. col. 1209).

---

[1]) Lib. II cap. 7, *Migne*, Patr. Lat. t. LIX, col. 451.
[2]) *Epistolarum.* Lib. IV. epist. XIV; *Migne*, P. L. t. LVIII, col. 520.
[3]) Epist. 108 *ad Theodorum, episc. Forojul. Migne.* P. L. LIV, 1011.

Ale w nauce św. Leona znajdujemy nietylko dogmat o boskiej instytucyi spowiedzi sakramentalnej, lecz także i praktykę spowiedzi sekretnej, czynionej przynajmniej z grzechów tajemnych. W liście 168 do biskupów Campanii uważa on za rzecz przeciwną tradycyi apostolskiej wszelkie wymaganie spowiedzi publicznej z jakichkolwiek grzechów. Twierdzi, że podług tejże tradycyi „wystarcza wyznanie grzechów przed samymi kapłanami przez spowiedź tajemną.“ (*Migne*, Ibid. col. 1211).—Oczywiście więc reformatorowie XVI w. nie znali świadectw starożytności, gdy twierdzili, że spowiedź *uszna*, ta rzeźnia dusz, jak mawiał Luter (*Sermo de poenit* a. 9), była wymyślona w XIII w. przez Innocentego III.

Teodoret (ok. r. 434) wyrzuca pewnym heretykom, że nie zachowują kanonów penitencyalnych, i że udzielają rozgrzeszenia tym, co nie uczynili spowiedzi ze wszystkich grzechów swoich [1]).

Św. Eucheryusz († 454 r.), biskup Lioński, przedstawia spowiedź z grzechów tajemnych (np. z myśli nieuczciwych) jako środek bezwzględnie konieczny do uniknięcia potępienia wiecznego [2]).

Św. Nil (żyjący ok. r. 432) opat, uczeń św. Jana Chryzostoma, w liście do Chariklesa wymownie broni skuteczności spowiedzi, czynionej przed kapłanem. Ten Charikles zaś z nadmierną surowością obchodził się z penitentami i nauczał, że sama spowiedź nie wystarczała do otrzymania przebaczenia bożego [3]).

Sozomenus († 430 r.) historyk, w następujących wyrazach streszcza przekonanie swoich współczesnych o konieczności spowiedzi do zgładzenia grzechów popełnionych: „Sama tylko natura boska, powiada on, natura wyższa od człowieka, jest bezgrzeszna. Ale Bóg polecił przebaczać tym, którzy upadają, nawet kiedy upadają często, dlatego też najwyższa konieczność wymaga spowiedzi z grzechów, dla otrzymania za nie przebaczenia“ [4]).

Św. Marek Eremita, uczeń św. Jana Chryzostoma, który żył w początkach V w. [5]), wyraźnie powiada, że już za jego czasów istniała praktyka spowiedzi z grzechów ukrytych. „Cóż wygodniejszego nad opinię, powiada on, która naucza, że niema grzechów w myślach? Tym sposobem chlubimy się z niewinności, zamiast *spowiadać się* i opłakiwać złe nasze pragnienia.“ Podobne świadectwa współczesnych mu pisarzy świadczą aż nadto wyraźnie, że mowa tu o spowiedzi sakramentalnej.

Św. Augustyn (żył ok. r. 429), to wielkie światło Kościoła rzymskiego, najwyraźniej naucza dogmatu o spowiedzi sakramentalnej. Z pism jego możnaby utworzyć cały traktat o spowiedzi. Ograniczymy się tu na przytoczeniu tylko kilku ustępów, w których święty doktór wypowiada 1-o konieczność dla każdego grzesznika spowiadania się ze wszystkich grzechów śmiertelnych i 2-o boskość instytucyi tej spowiedzi.

1-o. W jednem z kazań swoich [6]) podaje on sposób czynienia pokuty za wszystkie grzechy śmiertelne przeciw dekalogowi:

---

[1]) Haereticarum fabularum, Lib. IV, c. 10; *Migne*, t. LXXXIII, col. 430.
[2]) Homilia VIII, *Migne*, Patr. Lat. t. I, col. 852.
[3]) *Epistolarum*. Lib. III, epist. 243. *Migne*, Patr. Gr. t. LXXIX, c. 495—502.
[4]) Hist. eccl. lib. VII, c. 16; *Migne*, P. G. t. LXVII, col. 1459.
[5]) *Prw. Jos. Fessler*, Institutiones Patrol. II, 631.
[6]) *Serm.* CCCLI, c. 4; *Migne*, P. L. t. XXXIX, col. 1545.

„Niechaj tedy człowiek ustanowi w swem wnętrzu sąd o tem wszystkiem póki może... a wydawszy przeciw sobie surowy lecz zbawienny wyrok, niechaj szuka kapłanów, którym powierzono w Kościele urząd kluczy... Niechaj przyjmie od tych, którzy są ustanowieni do sprawowania sakramentów, sposób zadośćuczynienia, które wypełnić powinien.“

W wielu miejscach pism swoich św. Augustyn wyraża konieczność spowiedzi przed kapłanem. Kapłan w jego oczach jest lekarzem, któremu każdy grzesznik powinien odsłonić rany swej duszy, jeśli chce być uleczonym. „Niechaj nikt, powiada on [1]), nie omieszka odsłonić swej rany, gdyż bez spowiedzi nikt uleczony być nie może.“ I w innem miejscu powiada: „Nie wstydźmy się okazywać ran naszych, następstw naszych błędów, abyśmy mogli zdrowie odzyskać“ [2]). Spowiedź zatem, podług św. Augustyna, jak-to dostatecznie okazuje przyrównanie kapłana do lekarza, powinna być szczegółowa i zupełna. Zdarza mu się nawet wymagać jej wyraźnie i w sposób bardzo stanowczy: „*exeat in confessione et defluat omnis sanies*“ [3]); „*Erumpant omnia peccata in confessione* [4]).

We wszystkich przytoczonych powyżej ustępach, najwyraźniej myślą przewodnią jest myśl o spowiedzi czynionej przed kapłanem.

2-o. Z tą samą jasnością słowa naucza św. Augustyn o boskiej instytucyi *spowiedzi, czynionej przed kapłanem.* Konieczność tej spowiedzi, podług zdania św. Augustyna, wynika z władzy związywania i rozwiązywania, jaką Chrystus udzielił kapłanom.

„Niechaj nikt nie mówi: Czynię pokutę tajemnie przed Bogiem samym; wystarcza, aby ten poznał pokutę, którą w głębi serca mego czynię, kto mi ma przebaczenie udzielić. Azali więc bez powodu powiedział Chrystus: *cokolwiek rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie?* Czy więc napróżno powierzył Chrystus klucze Kościołowi swemu? My nadużywamy Ewangelii, my wywracamy to, co ustanowił Chrystus“ [5]). Powyżej zaś słyszeliśmy od tegoż Augustyna (*Sermo* 151): „Każdy wierny, winny grzechu ciężkiego, powinien zbliżać się do kapłanów, gdyż im-to powierzona została władza kluczy w Kościele.“

Mówiąc o spowiedzi, święty ten Doktór Kościoła nie wspomina nigdy o przykazaniu kościelnem, lecz często natomiast odwołuje się do władzy kluczy i do władzy związywania i rozwiązywania, jaką Chrystus udzielił Kościołowi [6]).

Liczne wyżprzytoczone świadectwa w całej pełni przedstawiają nam wiarę Kościoła w wieku V o boskiej instytucyi spowiedzi sakramentalnej. Wykazują one aż nadto niesłuszność zarzutów protestantów, którzy, opierając się na zniesieniu urzędu kapłana penitencyaryusza przez patr. Nektaryusza (r. 390), mniemają, że Kościół w owym czasie uważał spowiedź przed kapłanem za instytucyę czysto kościelną.

---

[1]) Card. *Majus.* Nova bibliotheca Patrum. t. I, p. 386.
[2]) Card. *Majus.* Ibid. p. 388.
[3]) Enarratio circa psal. 66; *Migne*, P. L. t. XXXVI, col. 809.
[4]) Card. *Majus.* Ibid. t. I, p. 25.
[5]) Sermo CCCXCII; *Migne*, t. XXXIX, col. 1711.
[6]) *Prw. Serm.* CXLIX. n. 7; *Serm.* LXVII, n. 3; *Serm.* II, de Psal. 101; Tractat. XLIV in Joannem etc.

Mamy zatem fakt udowodniony, że Kościół w czasach, idących bezpośrednio po Nektaryuszu, wierzył w boską instytucyę spowiedzi sakramentalnej. Świadectwa zaś, które teraz przytoczymy, wykażą nam tę samą wiarę Kościoła w wiekach poprzednich.

Wiek IV. — Św. Jan Chryzostom (ok. r. 398), który kolejno uświetnił biskupie stolice Antiochii i Konstantynopola, niezaprzeczenie naucza dogmatu o spowiedzi sakramentalnej. Ponieważ jednak sami protestanci powołują się na powagę św. Chryzostoma, przeto naukę jego wyłożymy tam, gdzie odpierać będziemy zarzuty przeciwników.

Św. Hieronim (ok. r. 381) ogólnie przedstawia szczegółową spowiedź z grzechów, jako przedwstępny warunek do wykonywania powierzonej Kościołowi władzy związywania i rozwiązywania: „Biskup lub kapłan, powiada on, związuje lub rozwiązuje nie podług tego, czy kto jest niewinny lub grzeszny, lecz poznaje, jak tego wiara jego wymaga, rozmaite cechy grzechu, i wówczas odróżnia te, które trzeba związać, od tych, które należy rozwiązać“ [1]).

W innem znów miejscu bez żadnych zastrzeżeń naucza o konieczności spowiadania się z grzechów ukrytych przed kapłanem, którego wschodnim zwyczajem nazywa *panem* [2]). „Ktokolwiek nie chce wyznawać swej rany temu, który jest bratem jego i panem, i który posiada mowę na uleczenie go, nie będzie mógł z łatwością uzyskać jakiejkolwiek odeń przysługi; jeśli bowiem chory wstydzi się wyznać swej rany lekarzowi, lekarstwo nie leczy tego, czego nie zna.“

W tym samym czasie św. *Innocenty I* i mnich *Zacheusz* świadczą o wierze Kościoła w spowiedź sakramentalną.

Św. Grzegorz Nazyanzeński (zm. w 389 r.), *Teologem Wschodu* nazywany, naucza, że spowiedź (ὁμολογία) jest skutecznem lekarstwem na choroby nasze duchowe [3]); przez nią-to (δι'ἐξαγορεύσεως) poprawiamy się, o nią jak o największą łaskę prosić mamy Boga [4]). Oczywista rzecz, że słowa te rozumieć należy o spowiedzi przed kapłanem, zwłaszcza jeśli się uwzględni to, co w podobny zupełnie sposób mówią inni Ojcowie Kościoła, jakoteż naukę tegoż samego Doktora Kościoła o powierzonej Kościołowi władzy odpuszczania grzechów [5]).

Św. Grzegórz Nysseński (żył ok. r. 371) oznacza spowiedź przed kapłanem jako środek odpuszczenia tych grzechów, które z pewnością nie sprowadzały pokuty publicznej. „Ten, kto porywa dobro drugiego, jeśli serce jego się zmieni, może następnie uleczyć swą ranę, *odkrywając grzech swój kapłanowi przez spowiedź* (εἶτα δι'ἐξαγορεύσεως το πλημμέλημα αὐτοῦ τῷ ιερεῖ φανερώσας“) [6]). W innem miejscu znów [7]) chrzest, bierzmowanie i spowiedź grzechów (ἡ τῶν ἁμαρτιῶν ἐξαγόρευσις) wskazuje jako obrzędy kościelne.

---

[1]) *In Math.* XVI, 19; *Migne*, P. L. t. XXVI, col. 118.
[2]) *Ep. ad Nepotianum de vita clericorum et sacerdotum.*
[3]) *Orat.* XVI; *Migne*, P. Gr. t. XXXV, col. 958.
[4]) *Orat.* XXXII; *Migne*, P. G. t. XXXVI, col. 210.
[5]) *Orat.* XXXIX; *Migne*, P. G. t. XXXVI, col. 354—358.
[6]) *Epist can. ad Letvium; Migne*, P. G. t. XLV, col. 233.
[7]) Lib. XI *contra Eunomium. Migne*, Ibid. col. 880.

Św. Pacyan (ok. r. 370) biskup Barceloński, w swej zachęcie do pokuty broni przeciw Nowacyanom przyznanej Kościołowi władzy odpuszczania grzechów. Przy tej sposobności wielokrotnie stwierdza konieczność dla grzeszników w ogólności spowiadania się ze wszystkich grzechów. Przytoczymy tu choćby jeden z takich przykładów [1]): „Bracia moi, zaklinam was na imię tego Pana, który zna wszystkie rzeczy najskrytsze, zaniechajcie osłaniania zranionego sumienia waszego. Roztropni chorzy nie wstydzą się lekarzy i nie lękają się ich, aczkolwiek wprowadzają oni żelazo do najskrytszych części ich ciała... Jakto, więc drżyć będzie grzesznik? czyż będzie się wstydził okupić chwilowym wstydem życie bez końca? Czyż będzie ukrywał przed wzrokiem Pana źle ukrywane rany?“

Św. Ambroży (ok. r. 370), słusznie nazwany Filarem Kościoła, w dwóch księgach o *Pokucie*, napisanych przeciw Nowacyanom, wyjaśnia władzę odpuszczania wszystkich grzechów, udzieloną Kościołowi przez Chrystusa. W wielu miejscach przedstawia spowiedź przed kapłanem czynioną, jako przedwstępny warunek do wykonywania tej władzy i jako środek nieodzowny dla grzesznika otrzymania od Boga przebaczenia grzechów. „Najoczywistsza-to rzecz, powiada on [2]), że Chrystus rozkazał przypuszczać do Komunii św. *(Domini praedicatione mandatum est)* największych nawet grzeszników, jeśli uczynili pokutę z całego serca i wyspowiadali się jasno z grzechów swoich.“ „Jeśli chcesz być usprawiedliwiony, powiada indziej [3]), wyznaj grzech swój; pokorna bowiem spowiedź z grzechów rozwiązuje sumienie.“ W innem znów miejscu [4]) znajdujemy zastosowanie spowiedzi w wyrazach bardzo jasnych: „Czyż-to nie trudne do pojęcia, że wstydzicie się publicznie błagać Boga „przed którym nic w was ukrytego niema, skoro-ście nie wstydzili się spowiadać z grzechów waszych przed człowiekiem, wobec którego mogliście osłonić sumienie wasze.“

W innem miejscu [5]) żywo zachęca wiernych do wyznawania grzechów, jeśli chcą uniknąć potępienia; i tu z pewnością już mówi o spowiedzi przed kapłanem, gdyż zaraz potem odzywa się do Nowacyanów: „Gniewacie się i zbieracie buntownicze zgromadzenia przeciw Kościołowi, gdyż na jego łonie widzicie umarłych wskrzeszonych i odzyskujących życie nowe skutkiem przebaczenia, jakie im przyznane zostało.“

Żeby lepiej wykazać, iż św. Ambroży nie uważa spowiedzi przed kapłanem jako wstępu tylko do pokuty kanonicznej, lecz jako środek, konieczny dla wszystkich, co chcieli wydobyć się z więzów grzechu śmiertelnego, przytoczmy jeszcze jeden ustęp z dzieł świętego doktora [6]): „Bywają tacy, co uciekają się do spowiedzi jedynie, aby być dopuszczonymi do Komunii św.; tacy nie tyle chcą być sami rozwiązani, ile raczej chcą wiązać kapłana; nie przynoszą bowiem ulgi swemu własnemu sumieniu, a natomiast obciążają sumie-

---

[1]) *Migne*, P. L. t. XIII, col. 1086.
[2]) Lib. II. c. 3. *Migne*. P. L. t. XVI, col. 501.
[3]) Lib. II. c. 6; *Migne*. Ibid. col. 507—508.
[4]) Lib. II. c. 10; *Migne*. Ibid. col. 518.
[5]) Lib. II. c. 7; *Migne*. Ibid. col. 510.
[6]) Lib. II. c. 9; *Migne*. Ibid. col. 517—518.

nie tego, który otrzymał zakaz dawania psom rzeczy świętych, to znaczy łatwego udzielania Komunii św. duszom nieczystym."

Św. Ambroży nie tylko nauczał o spowiedzi sakramentalnej, ale sam ją sprawował. Sekretarz jego, Paulin, w żywocie tego wielkiego biskupa powiada (c. 9): „Gdy pewien penitent wyznał mu był swe grzechy, aby za nie otrzymać rozgrzeszenie, biskup tak gorzko płakał, iż płaczem swoim wywołał płacz w grzeszniku."

Św. Bazyli (ok. r. 365), sławny biskup Cezarejski, w dwóch miejscach swej *Reguły skróconej* wyraźnie i bez zastrzeżeń powiada, że grzesznik koniecznie powinien spowiadać się szczegółowo z grzechów swoich przed kapłanem. Między innemi stawia ten święty takie pytanie [1]). Czy z grzechów swoich trzeba się bez żadnego wstydu spowiadać przed wszystkimi ludźmi, czy też tylko przed niektórymi i przed jakimi mianowicie?" I taką daje na to odpowiedź: „W spowiedzi grzechów trzeba zachować tę samą metodę, którą się zachowuje, gdy się spostrzega jakieś niedomagania ciała. Jak bowiem tych ostatnich nie powierza się nieroztropnie komukolwiek, lecz tym tylko, którzy znają środki ich leczenia, tak podobnież spowiadać się z grzechów swoich trzeba tym osobom, które mają władzę ich odpuszczania."

Jeszcze indziej odpowiada na to samo pytanie [2]): „Ponieważ środki nawrócenia powinny się stosować do natury grzechu...., przeto konieczna-to rzecz (ἀναγκαῖον) spowiadać się z grzechów przed tymi, którym powierzono rozdzielanie tajemnic bożych."—Z pewnością zaś nie mówi tu tylko o grzechach kanonicznych, gdyż w odpowiedzi następnej, z poprzednią bezpośrednio złączonej, za przykład podaje grzechy zazdrości i niezgody.

Tęż samą naukę wykłada ten święty w Homilii swej na psalm XXXII [3]).

W odpowiedzi 110 [4]) św. Bazyli mówi wyraźnie, że spowiedź przed kapłanem była w zwyczaju za jego czasów. — Nawet w bardzo dawnym żywocie św. Efrema, pisanym w języku syryjskim, jest mowa o spowiedzi szczegółowej, czynionej przed samym św. Bazylim [5]).

Asterus, biskup Amazyjski, w homilii *o tych co zanadto surowo sądzą innych*, wymownie zachęca wiernych, by się spowiadali z grzechów swych przed kapłanem, nie tylko z grzechów kanonicznych, ale ze wszystkich grzechów śmiertelnych, naprzykład z grzechów skąpstwa, krzywoprzysięstwa i kłamstwa. „Wy, których dusza chora, czemu nie dążycie do lekarza? dlaczego nie odkrywacie swej choroby w spowiedzi?... Wtajemniczajcie kapłana jako ojca w swe troski; porusza go poczucie waszej nędzy. Bez żadnego wstydu okażcie mu to, co się w was ukrywa, otwórzcie mu tajniki waszej duszy tak, jakbyście odkrywali ukrytą chorobę lekarzowi; on staranie mieć będzie o czci waszej, on was uleczy." Ostatnie te wyrazy dowodzą, że omawiana tu spowiedź, jest spowiedzią tajemną.

---

[1]) *Interr.* 229; *Migne.* P. G. t. XXXI. col. 1236.
[2]) *Interr.* 288; *Migne.* Ibid. col. 1284.
[3]) *Migne.* P. G. t. XXIX. col. 333.
[4]) *Migne.* P. G. t. XXXI. col. 1158.
[5]) S. Ephremus. *Opera omnia syr.* t. III. p. 57.

Św. Efrem (ok. r. 362), którego pisma, jak powiada św. Hieronim [1]), czytano na publicznych zgromadzeniach wiernych, również w sposób ogólny zaznacza konieczność spowiedzi [2]): „Biada temu, kto dopuścił się grzechów i ukrył je, aby uniknąć wstydu tu na ziemi, gdyż w dzień sądu palcem na nie wskażą, a on wystawiony będzie na pośmiewisko publiczne.“

Św. Hilary (ok. r. 355) wielki biskup Poitiers, wyraźnie naucza o boskiej instytucyi spowiedzi sakramentalnej. „Syn Boży, powiada on [3]), ustanowił surowy trybunał apostołów i uczynił go niewzruszonym, wymawiając to zdanie: Że ci, których apostołowie zwiążą tu na ziemi, to znaczy których pozostawią w więzach grzechowych, są związani w niebiesiech wyrokiem apostołów, i że ci, których oni rozgrzeszą przez spowiedź, to znaczy ci, których oni doprowadzą do stanu zbawienia przez przebaczenie grzechów, są rozgrzeszeni i rozwiązani w niebie.“

Św. Atanazy (ok. r. 350), arcybiskup aleksandryjski, również głos podnosi w obronie spowiedzi sakramentalnej. Mamy jakiś fragment książki, jaką napisał przeciw Nowacyanom, w którym czytamy co następuje [4]): Podobnie jak człowiek, przez kapłana ochrzczony, zostaje oświecony łaską Ducha św., tak samo ten, co się *spowiada* w duchu pokuty, *otrzymuje*, na mocy łaski Chrystusowej, *przez pośrednictwo kapłana* odpuszczenie grzechów.“

Historyk *Euzebiusz* (ok. r. 325) podaje nam dwa przykłady spowiedzi. Pierwszym jest jeden z oszczerców Narcyza, biskupa Jerozolimskiego [5]), drugim—cesarz Filip [6]).

Laktancyusz (ok. r. 303), Cycero chrześcijański, w następujących wyrazach naucza o konieczności spowiedzi sakramentalnej [7]): „Bóg, który w odwiecznej dobroci swojej w szczególny sposób się troszczy o prawdziwe nasze życie i zbawienie, przedstawił nam pokutę pod figurą obrzezania, abyśmy, odkrywając nagość serca naszego, to jest spowiadając się z grzechów naszych dla zadosyćuczynienia Bogu, otrzymali odeń przebaczenie, jakiego Bóg odmawia tym, którzy się upierają w złem i ukrywają to, co popełnili.“ W innem miejscu Laktancyusz jeszcze dodaje [8]): „Wiedzieć należy, że prawdziwym Kościołem jest ten Kościół, w którym wykonywa się spowiedź i pokuta, lecące skutecznie rany i grzechy, jakim podlega słabość ciała.“ Obydwa te urywki są tak dalece uwagi godne, że zależy nam bardzo na ich wytłómaczeniu.

1-o. Laktancyusz mówi o spowiedzi czynionej przed człowiekiem, gdyż porównywa ją do obrzezania i podaje ją za widzialną cechę prawdziwego Kościoła.

2-o. Podług niego, spowiedź ta powinna być szczegółowa i zupełna, gdyż przez nią grzesznik *odkrywa nagość swego własnego serca.*

---

[1]) De Scriptoribus ecclesiasticis.
[2]) Paraenesis XIX ad poenitentiam. Opera Syr. t. III. p. 448.
[3]) In Math, XVIII, 19; *Migne*, P. L. t. IX. col. 1021.
[4]) *Migne* P. *Gr.* t. XXVI. col. 1313.
[5]) Hist. Eccel. lib VI. c. 9; *Migne*. P. Gr. t. XX. col. 642.
[6]) *Ibid*. cap. 34. *Migne*. Ibid. col. 595.
[7]) Instit. lib. IV c. 17; *Migne*. Ibid. col. 501.
[8]) Ibid. c. 30; *Migne*. Ibid. col. 544.

3-o. Jest ona środkiem jakiego żądał Bóg dla *wyrządzenia sobie zadosyćuczynienia i dla udzielenia grzesznikowi przebaczenia.*

Wreszcie 4-o jest-to środek dla każdego grzesznika konieczny, bo Laktancyusz wyraźnie powiada: *Bóg odmawia przebaczenia tym, co ukrywają złe, jakiego się dopuścili.* — Z większą jasnością nikt dziś nie naucza o spowiedzi sakramentalnej.

Wiek III. — *Afraates*, urodzony ok. r. 280, jest jednym z najpoważniejszych organów tradycyi starożytnego Kościoła. Wśród swoich cieszył się taką powagą i sławą uczoności, że otrzymał przydomek *Mędrca Persyi.* Otóż uczony ten pisarz w jednym z listów swych o pokucie [1]) z dziwną jasnością wykłada cały dogmat katolicki o spowiedzi sakramentalnej. Ograniczymy się tu na krótkiem streszczeniu tego szacownego dokumentu.

Naprzód Afraates przedstawia wogóle spowiedź jako warunek przebaczenia bożego. „Wszystkie choroby, powiada on, mają swoje lekarstwo; leczą się one, *byleby były poznane przez doświadczonego jakiego lekarza;* to też i tym, co zostali zranieni w naszej walce, przygotowane jest lekarstwo pokuty, które ma leczyć ich rany, skoro do nich będzie zastosowane.“ To co bezpośrednio potem następuje, określa charakter spowiedzi, mającej pojednać grzesznika z Bogiem: trzeba, aby ona była *uczyniona przed kapłanem*, aby była *szczegółowa*, aby jej towarzyszył *żal prawdziwy.* „O lekarze, *uczniowie mądrego naszego lekarza, stosujcie lekarstwo, zdolne uleczyć rany chorych....* Udzielajcie lekarstwa pokuty temu, kto uczestniczył w walce naszej, kto zraniony został w potyczce z nieprzyjacielem, ale kto odczuwa wielki smutek z ran, jakie otrzymał.“

Następnie wypowiada Afraates skuteczność i konieczność spowiedzi. „Kto został raniony przez szatana, powiada on, nie powinien się ze wstydu wstrzymywać od spowiadania się swego grzechu.... Kto się nie wstydzi tego dokonać, *leczy się z rany* i powraca do walki.... I przeciwnie, kto wstydzi się wyznać swój grzech, nie może się uleczyć, gdyż nie chce okazać swych ran lekarzowi, który otrzymał dwie ostatnie, by przywrócić zdrowie wszystkim tym, co zostali zranieni.“ Temi dwiema ostatniemi *(Łuk.* X, 35) są najpewniej dwie władze, władza związywania i władza rozwiązywania, przyznane przez Chrystusa Pana kapłanowi.

W dalszym ciągu Mędrzec Persyi przypomina spowiednikom trojaki obowiązek, jaki na nich spoczywa, a mianowicie, obowiązek zachęcania grzeszników do szczerej spowiedzi z grzechów, rozgrzeszania wszystkich grzeszników dobrze usposobionych i nie zobowiązywania nikogo do pokuty publicznej za grzechy ukryte, na spowiedzi wyznane. Po tem najusilniej zaleca jeszcze grzesznikom, którzy są w jego oczach chorymi, aby kapłanowi, lekarzowi ich, szczerze odsłonili wszystkie popełnione przez się grzechy. — Następnie zaś zaklina kapłanów, którzy, jak mówi, mają w swych rękach *klucze od podwojów niebieskich*, aby litościwymi byli dla grzeszników.

Pod koniec listu Afraates przedstawia jeszcze dosyć jasno spowiedź, jako środek zbawienia dla grzesznika. Z powodu zakonników swym zakonnym ślubom niewiernych, tak pisze: „Aczkolwiek grzeszni, usiłują uchodzić za sprawiedliwych. Grzechy ich są nam

[1]) *Wright.* Aphraatis vita ejusque scripta.

znane, pomimo to jednak trwają oni w swem złem usposobieniu, nie chcą czynić pokuty, i z *powodu fałszywego wstydu* umierają śmiercią powtórną, ani myśląc o rachunku sumienia."

Słowem tedy, streszczona przez nas powyżej nauka Afraatesa, jest następująca: „Każdy chrześcijanin powinien z ustanowienia bożego spowiadać się przed kapłanem ze wszystkich przez się popełnionych grzechów, aby uzyskać ich przebaczenie."—Żaden z dzisiejszych teologów katolickich nie wykłada dogmatu o spowiedzi jaśniej od tego starożytnego Mędrca Persyi.

Św. Piotr Aleksandryjski (ok. r. 283) w kanonach swych [1]) oznacza pokutę, jaką czynić powinien ten, kto się stał winnym kradzieży. „Uleczy swą chorobę, powiada, jeśli wyzna grzech swój kapłanowi i jeśli będzie oddziaływał przeciw tej złej skłonności, czyniąc jałmużnę!!

Św. Cypryan (ok. r. 248) w następujących wyrazach chwali tych, którzy spowiadają się z grzechów myśli, za które przecież, zdaniem wszystkich, nie trzeba było podejmować pokuty publicznej [2]). „O ileż znakomitsze są wiarą i bojaźnią bożą te osoby, które aczkolwiek wcale nie stały się winnemi zbrodni składania ofiar bałwanom, lecz tylko miały myśl jej popełnienia, a przecież z żalem i bez udawania spowiadają się z grzechu tego kapłanowi bożemu, zrzucając w ten sposób ciężar z sumienia swego i, jakkolwiek mały mógł być grzech ich, szukając nań zbawiennego lekarstwa. Wiedzą one bowiem dobrze, iż nie wolno sobie z Boga żartować." Tak więc, podług św. Cypryana, nie wyznawać na spowiedzi zwykłego grzechu myśli, jeśli ten jest śmiertelny, znaczy-to żartować sobie z Boga; a przeto spowiedź nawet dlatego rodzaju grzechów jest konieczna. To zresztą wynika z ostatnich słów niniejszego ustępu: „Zaklinam was, bracia moi, abyście wszyscy spowiadali się z grzechów waszych póki ten, kto Boga obraził, cieszy się życiem, póki spowiedź jego może być przyjęta ze strony Boga."—Z tego zdania Cypryana łatwo zrozumieć, że spowiedź z rozgrzeszeniem kapłańskiem jest tak samo konieczna dla każdego grzesznika, jak szczery powrót do Boga.

W innem miejscu pism swoich (*Migne*, Ibid. col. 487) tenże Ojciec Kościoła powiada, że mnóstwo chrześcijan wystawia się codziennie na wściekłość szatana dlatego, że nie oczyszcza sumienia swego przez spowiedź. Zaś wierni, którzy musieli wyznawać swe winy w widokach pokuty publicznej, byli bardzo nieliczni; jasna rzecz przeto, że w słowach powyższych św. Cypryan przedstawia spowiedź, jako środek jedyny, który może wydobyć każdego grzesznika z mocy dyabelskiej.

Orygenes (ok. r. 230), tyle sławny swą wiedzą i umysłem, wyczerpująco naucza o dogmacie spowiedzi sakramentalnej. „Chciał Bóg, powiada [3]), aby następcy apostołów w Kościele byli lekarzami dusz;" a więc, wnioskuje dalej, skorośmy obrazili Boga, spowiadajmy

---

[1]) Prw. *Syntagma canonum Photii.* Tit. XIII. c. 23; Spicilegium Romanum Mall. t. VII. p. 465.

[2]) *De Lapsis;* Migne. P. L. t. IV. col. 488—489.

[3]) Homil. I. in psal. 37; *Migne.* P. G. t. XII. col. 1369.

się z grzechu naszego.—Zupełnie tak samo i dziś teologia katolicka dowodzi boskiej instytucyi spowiedzi sakramentalnej.

W innej jeszcze homilii [1]) dowodzi tej samej prawdy słowami świętego Jakóba: *Si quis autem infirmatur, vocet presbyteros ecclesiae* etc. W innem znów miejscu [2]) bardzo wyraźnie zaznacza konieczność tejże spowiedzi: „Jeśli odkrywamy grzechy nasze nie tylko samemu Bogu, ale tym także, co mogą stosować lekarstwo do ran naszych, to grzechy nasze zmazane będą przez tego, który powiedział: *„Zgładziłem iako obłok nieprawości twoie, a iako mgłę grzechy twoie.“* (Iz. XLIV). W tych słowach dostatecznie wskazuje Orygenes, że grzechy powinny być wyznane kapłanowi. Wyraźnie mówi o tem w innem miejscu [3]): „Ci, co nie są świętymi, umierają w grzechach; święci czynią pokutę, czują swe grzechy, poznają swe błędy; przychodzą do kapłana, błagają odeń zdrowia i proszą, aby byli przez kapłana oczyszczeni.“

Orygenes przyrównywa zawsze kapłana do lekarza; tym sposobem dosyć wyraźnie okazuje, że spowiedź powinna być szczegółowa i zupełna [4]).

Jeszcze jeden, ostatni, pozwalamy sobie przytoczyć ustęp z Orygenesa, w którym ten pisarz uczy nie tylko o konieczności dla każdego grzesznika spowiadania się z grzechów przed kapłanem, ale nadto podaje sposób dobrego odbywania tejże spowiedzi. „Skoro ci, co upadli, powiada Orygenes [5]), ukrywają i w sobie samych zatrzymują swe grzechy, doznają wielkich męczarni. Ale jeśli grzesznik staje się sam własnym oskarżycielem, uwalnia się przez to od przyczyny wszelakiej choroby. Niechajże tylko starannie uważa, komu wyznaje swe grzechy, co za charakter ma ten lekarz; czyto człowiek słaby ze słabymi, płaczący z bolejącymi, czy umie współczuć z cierpieniami bliźnich. Jeśli znacie jego usposobienie, jeśli wam litość okazuje, możecie iść za zdaniem, jakie wam objawi. Jeśli choroba wasza jest tego rodzaju, iż uzna on ją za odpowiednią do wypowiedzenia jej wobec zgromadzenia wiernych, celem zbudowania innych i łatwiejszego przemienienia was samych, to zastosujcie się do rady, jaką wam da po dojrzałym namyśle ten doświadczony lekarz.“ Tu już chyba wyraźnie mówi Orygenes o spowiedzi sekretnej. Innego rozumnego tłómaczenia tych słów, pomimo wszelkich wysiłków protestantów, nie uda im się wymyślić. Orygenes zresztą w cytatach powyższych nigdy nie rozróżnia żadnych rodzajów grzechów, lecz mówi w ogóle tylko o tych, którzy upadli. Owszem, znamy nawet pewne wyrażenia tego pisarza, w których wyraźnie oznacza spowiedź jako sposób czynienia pokuty za grzechy nie kanoniczne [6]).

Wiek II i wiek I.— Tertulian (ok. r. 199) w książce swej *De Poenitentia* mówi głównie o pokucie kanonicznej. W wielu jednak miejscach mówi wprost o pokucie w ogólności. Pokutę przedstawia

---

[1]) Homil. II *in Levitic.* n. 4; *Migne.* t. XII. col. 638.
[2]) Homil. XVII *in Lucam*; *Migne.* t. XVIII. col. 1846.
[3]) Homil. X *in Numeror.* n. 1; *Migne.* t. XII. col. 638.
[4]) Homil. III *in Levit.* n. 4; *Migne* t. XII, col. 429.
[5]) Homil. II in psalm. 37; *Migne*, t. XII, col. 1386.
[6]) Homil. V in *Jeremiam*, *Migne*, t. XIII, col. 310.

jako jedyny środek przez Boga ustanowiony do odpuszczania wszystkich grzechów, popełnionych „ciałem lub duchem, czynem lub myślą“ [1]). Ale ta pokuta, zdaniem Tertuliana, ma być dokonywana czynem zewnętrznym, *aliquo etiam actu administretur* [2]), to znaczy przed ministrami Kościoła, gdyż sam Tertulian naucza [3]), że owoc pokuty, którym jest odpuszczenie grzechu, według nauki katolickiej, powierzony został władzy Kościoła.

Ale na czem-że ma polegać ta pokuta zewnętrzna, czyniona wobec ministrów Kościoła? Trzeba, powiada Tertulian, aby spowiedź poprzedzała zadosyćuczynienie. „Spowiedź z grzechów, powiada [4]), o tyle umniejsza ciężaru zadośćuczynieniu, o ile go powiększa udawanie, jakiem się grzechy ukrywa, spowiedź bowiem jest przewodnikiem zadośćuczynienia (*confessio enim satisfactionis consilium est*“). Nieco dalej zaś dodaje: „Spowiedź przygotowuje pokutę, ze spowiedzi rodzi się pokuta, a przez pokutę Bóg ułagodzić się daje.“

Prawda, że Tertulian ma przedewszystkiem na myśli pokutę publiczną; niemniej jednak przytoczone wyżej ustępy stosują się do wszelkich rodzajów pokuty. Widać to najwyraźniej z wyrazów ogólnych, jakich w mowie o spowiedzi używa. Co zaś wszelką już wątpliwość pod tym względem usuwa, to że, zdaniem Tertuliana (*De Pudic.* c. 3), wszystkie grzechy podług nauki katolickiej muszą być odpuszczane przez Kościół.

Św. Ireneusz (ok. r. 177), biskup Lioński, uczeń św. Polikarpa [5]), który znów był uczniem św. Jana Apostoła, w traktacie swym *Contra haereses* wspomina o wielu przykładach spowiedzi. „Niektórzy gnostycy, powiada [6]), wciągają tajemnie (λάθρα) do swego nierządu kobiety, w które wpajają swoją naukę. Wiele z tych, które były do ich stronnictwa przystały, powróciwszy później do Kościoła, spowiadały się z tego szczegółu i z innych wielu ich błędów.“ Nieco dalej Ireneusz opowiada inne wydarzenie, dotyczące herezyarchy Marka, który czarami swymi umiał wywoływać w kobietach miłość i pociągał je ku sobie: „Zdarzało się *często* (παλλάκις), powiada [7]), że te kobiety, powróciwszy do Kościoła, spowiadały się z tego, że dawały mu się uwodzić, że go bardzo kochały i że pałały doń gwałtowną namiętnością.“

Oba te ustępy są godne uwagi, okazują nam bowiem, że grzeszne kobiety wobec ministrów Kościoła oświadczyły szczegółowo i z okolicznościami swe grzechy śmiertelne, nawet ukryte, pomiędzy którymi z pewnością były takie, które nie spowodowywały pokuty publicznej. — Mamy więc w tem poważny dowód, że Kościół starożytny wierzył w konieczność spowiedzi przed kapłanem. Rzecz oczywista bowiem, że kobiety owe nie uciekałyby się *często* do podobnej spowiedzi, gdyby były istniały dla nich inne jakie sposoby zgładzenia swych grzechów.

---

[1]) Cap. IV. *Migne*, P. L. t. I, col. 1233.
[2]) Cap. IX. *Migne*, Ibid. col. 1243.
[3]) De Pudicitia, cap. 3, *Migne*, t. II, col. 986.
[4]) Cap. IX. *Migne*, t. I, col. 1243.
[5]) *Euzebius*. Hist. Eccl. lib. V. c. 20; *Migne*, P. Gr. t. XX, col. 483 i 486.
[6]) C. 6. n. 3. *Migne*, P. G. t. VII. col. 508.
[7]) C. 9. n. 5. *Migne*, Ibid. col. 588.

Św. Klemens (zm. w r. 100), trzeci następca św. Piotra, wyraża się temi słowy w liście do Koryntyan [1]): „Bóg niczego nie żąda, chyba tylko, aby grzesznik wyznawał mu swe grzechy.“

Inny znów list do Koryntyan, napisany jeśli nie przez św. Klemensa, to przynajmniej przez jakiegoś autora, należącego do pierwszej połowy drugiego wieku [2]), powiada, że „abyśmy byli zbawieni, musimy żałować za grzechy nasze póki trwa czas pokuty; skoro bowiem raz zejdziemy ze świata, nie będziemy już wówczas mogli się spowiadać ani pokuty czynić“ [3]). Oba te świadectwa oddzielnie wzięte, nie są ani jasne ani stanowcze, ale zestawione razem, mają prawdziwe w tej sprawie znaczenie.

W innym jeszcze liście, błędnie przypisywanym temuż samemu papieżowi, ale napisanym w pierwszych czasach chrystyanizmu, znajdujemy wyraźnie zaznaczoną konieczność spowiadania się przed kapłanem z każdego grzechu, by zań otrzymać przebaczenie. Powiedziano tam tak [4]): „Jeśli do czyjego serca zakradła się tajemnie jakaś nienawiść, lub niewierność, albo inny grzech jakikolwiek, to jeśli ma nieco troskliwości o swoją duszę, niechaj się nie wstydzi wyznać go temu, który przewodniczy... ażeby dla całości swej wiary i dla swych dobrych uczynków mógł uniknąć kary ognia wiecznego.“

Konstytucye apostolskie doszły do nas niesłusznie pod nazwą św. Klemensa; niemniej jednak cieszyły się one zawsze — i słusznie — wielką powagą. To co się w nich zawiera, sięga z pewnością najodleglejszej starożytności [5]). W tych zaś konstytucyach, aczkolwiek ubocznie, znajdujemy przecież naukę o dogmacie spowiedzi sakramentalnej. Księga II [6]) przedziwnie opisuje wzajemne obowiązki kapłanów i wiernych. Biskup, powiada ona, jest sędzią i podług zasługi każdego zwięzuje lub rozwięzuje δεσμεύει... καὶ λύει τούς τιμωρίας ἢ ἀφέσεως ἀξιούς,“ co więcej, jest on ojcem i lekarzem: ma on skutecznymi środkami leczyć rany penitenta i zabezpieczać go od upadków. Jasna rzecz przeto, że to posługowanie kapłanów, jako warunek przypuszcza spowiedź szczegółową ze wszystkich popełnionych grzechów.

Pomiędzy pismami, przypisywanemi *św. Dyonizemu Areopagicie* (ok. r. 60) znajdujemy list, pisany do mnicha Demophilesa. Autor tego listu otwarcie przyznaje kapłanowi władzę usprawiedliwienia grzesznika, który mu uczynił wyznanie swych grzechów [7]).

Świadectwo to nie jest bez znaczenia, aczkolwiek bowiem autentyczność tych pism podlega pewnej wątpliwości, to jednak jest pewne przynajmniej, że one należą do starożytnego Kościoła [8]).

---

[1]) C. 52. *Migne*, P. G. t. I, col. 316.
[2]) *Prw. Funk.* Opera Patrum Apostolicorum, p. XXXVIII.
[3]) *Migne*, Ibid. col. 341.
[4]) Epist. I, *ad Jacobum*. *Migne*, P. Gr. t. I. col. 468.
[5]) *Prw. Frank.* Die Bussdisciplin der Kirche, str. 57.
[6]) *Migne*, P. Gr. t. I, col. 6 nst.
[7]) *Migne*, P. G. t. III, col. 1087.
[8]) *Prw.* Dissert. de Nourry apud *Migne* t. III, *Martin*, in Prolegomenis ad Analecta sacra, t. IV. Parisiis. 1883.

Św. Barnaba (zm. w r. 60), w liście swoim katolickim odzywa się do chrześcijan [1]): „Spowiadajcie się z grzechów waszych... ta jest bowiem droga zbawienia.“ Wołanie to oznacza konieczność spowiedzi w najogólniejszych i najobszerniejszych wyrażeniach. Prawda, że św. Barnaba Apostoł nic nie mówi ani o sposobie, ani o ministrze spowiedzi, ale inni wyżej przytoczeni świadkowie uzupełniają jego naukę.

Pewnego dowodu na korzyść praktyki spowiedzi w pierwszych wiekach Kościoła dostarcza nam także herezya Montanistów, jaką nam podają pisma starożytności. Heretycy ci, pochodzący z końca II w., nie zgadzali się na to, aby Kościół miał prawo odpuszczania grzechów bardzo ciężkich; pomimo to jednak kapłani montanistowscy w dalszym ciągu nakładali na każdego bez wyjątku grzesznika odpowiednie do popełnionych przezeń grzechów zadośćuczynienie — co oczywiście wymagało uprzedniej spowiedzi.

Wnioski. — Wszystkie powyższe świadectwa jasno dowodzą, że Kościół katolicki w ciągu pierwszych pięciu wieków wyznawał tę samą wiarę co dziś o prawdziwie istotnym i dogmatycznym pierwiastku spowiedzi sakramentalnej. Przekonanie zaś to było powszechne. Albowiem starożytni ci pisarze, których-eśmy powyżej słyszeli, są bardzo poważnymi świadkami tej wiary całego pierwotnego Kościoła. Byli-to wogóle ludzie w swoim czasie najznakomitsi wiedzą i świętością; należeli do rozmaitych prowincyi kościelnych, a jednak wszyscy *bez żadnego wahania i w najpewniejszy sposób* stwierdzili boską instytucyę i konieczność spowiedzi sakramentalnej, jako dogmat Kościoła katolickiego.

Przyznajemy, że świadectwa dwóch pierwszych wieków bywają dosyć niejasne, ale niebawem wytłómaczymy powody tej niejasności, gdy odpierać będziemy zarzuty protestantów. Jakkolwiek niejasne, świadectwa te jednak posiadają siłę dowodową, gdyż mamy wszelkie prawo zestawić je z bardzo wyraźnemi świadectwami wieków III, IV i V, i podług tych ostatnich je wykładać. Boć skoro w czasach mniej odległych Kościół wyznawał konieczność spowiedzi sakramentalnej, trzeba się zgodzić na to, że tak samo być musiało i w dwóch pierwszych wiekach. Czyż-by to bowiem była rzecz możliwa, aby zdołano w epoce tak blizkiej czasów apostolskich wprowadzić w pośród wiernych spowiedź sakramentalną jako instytucyę boską, gdy ona z tem samem prawem nie istniała w wiekach poprzednich? Skądinąd znów nie znajdujemy nic w dziełach pierwszych wieków, coby mogło takie przypuszczenie popierać. I owszem, to co w historyi tych czasów spotykamy, przeciwne jest temu przypuszczeniu. Spotykamy tam mianowicie błędy montanistów i nowacyanów, którzyby wywrócili dogmat spowiedzi, gdyby on nie był silnie umocowany w duchu chrześcijańskim.

§ 3. Zarzuty protestantów.

Trzy główne zarzuty stawiają protestanci przeciw wierze w spowiedź sakramentalną w pierwotnym Kościele: 1-o. Św. Jan Chryzostom, wielki nauczyciel Kościoła greckiego, nie przyjmował boskości założenia oraz konieczności spowiedzi sakramentalnej. 2-o. Ne-

[1]) *Migne*, P. G. t. II, col. 779.

ktaryusz, znosząc urząd kapłana penitencyaryusza, dowiódł, że spowiedź przed kapłanem była instytucyą czysto kościelną. 3-o. Sama niejasność i mała ilość świadectw, zapożyczonych w pierwszych wiekach przez katolików na poparcie głównego dogmatu o spowiedzi sakramentalnej, dostatecznie dowodzi, że Kościół go wcale nie wyznawał.—Zdaje się, że nie trudno nam będzie rozbić te trzy oskarżenia.

I.—*Nauka św. Jana Chryzostoma.*—Trzeba chyba nie znać zasad, jakie nieustannie ożywiały dawnych Ojców Kościoła, aby podawać w wątpliwość wiarę św. Jana Chryzostoma w spowiedź sakramentalną. Wielkiem prawem ogólnem, jakiem się zawsze rządzili Ojcowie, była zasada: *nic nie zmieniać, iść za tradycyą i powszechną nauką Kościoła.* Jakoż, przytoczone wyżej, liczne i świetne świadectwa wykazały, że Kościół w owych czasach, kiedy żył ten święty biskup Konstantynopolitański, wyznawał i spełniał dogmat spowiedzi.

A zatem, św. Jan Chryzostom razem z całym Kościołem przyjmował boskość instytucyi oraz konieczność spowiedzi sakramentalnej.

I rzeczywiście:

I-o. Prawdę tę znajdujemy jasno wyłożoną w jego pismach.

II-o. Ustępy, na które się powołują protestanci, wcale nie są przeciwne dzisiejszej nauce Kościoła katolickiego.

1-o. W trzeciej Księdze o *Kapłaństwie* św. Doktór, opierając się na świadectwach ewangelistów Mateusza i Jana, uczy, że kapłani otrzymali władzę sądową odpuszczania wszystkich grzechów. „Kapłani nowego prawa, powiada on, mają władzę nie już orzekania, że dusza została z brudów oczyszczona, lecz władzę takowych oczyszczania. ...Potem zaś co powiedzieć należy, jeśli nie to, że kapłanom powierzona została *zupełna władza, nawet na rzeczy niebieskie*.... Ojciec niebieski udzielił Synowi swemu wszelką władzę sądzenia, a Syn Boży tęż samą władzę w całej jej rozciągłości ustąpił kapłanom“ [1]).—Ale to przez chrzest św., podług nauki św. Jana Chryzostoma, powiadają protestanci, wykonywa Kościół władzę odpuszczania grzechów! —Odpowiadamy na to, że św. ten Doktór Kościoła w tej samej Księdze III wyraźnie rozróżnia tę ostatnią władzę od władzy udzielania chrztu św.: „Kapłani, powiada, nie tylko odradzają duchownie, ale także mają władzę przebaczania grzechów.“

A zatem, podług nauki Jana Chryzostoma, do kapłanów należy władza odpuszczania grzechów. Ale jakże się uciekać do tej władzy? Oto, przez spowiedź. Nic nad to wyraźniejszego w nauce tego świętego biskupa. „Naśladujmy Samarytankę, powiada on [2]), i nie wstydźmy się własnych naszych grzechów.... Kto wstydzi się wyjawić swe grzechy człowiekowi, a nie wstydzi się popełniać ich wobec Boga, kto nie chce się spowiadać ani pokuty czynić, ten okryje się niesławą w straszny dzień sądu.“ Spowiedź zatem jest koniecznym warunkiem otrzymania przebaczenia bożego.“ A spowiedź ta nie ma być czyniona kapłanowi w słowach ogólnych, lecz

[1]) *Migne.* P. G. t. XLVIII, col. 643.
[2]) Homil. de Muliere Samaritana. *Migne.* t. LIX, col. 196.

w sposób bardzo wyraźny i szczegółowy, albowiem „jeśli się ograniczy na powiedzeniu: zgrzeszyłem! jeśli nie wyzna liczby swych upadków i różnych gatunków takowych; jeśli nie powie: popełniłem grzech ten a ten; napróżno spowiadać się będzie, nigdy nie znajdzie lekarstwa, koniecznego na choroby duszy.“ [1]). Ze swej strony także i kapłan przychodzić powinien na pomoc penitentowi. „Potrzeba mu wielkiej roztropności, aby skłonić chorych do chętnego uciekania się do lekarstw, których kapłani są depozytaryuszami, dla których znów te środki sprowadzają zbawienne skutki.... Najwyższej roztropności potrzeba pasterzowi i najprzenikliwszego wzroku, by wszechstronnie zbadać stan duszy.“ [2]).

O podobnych spowiedziach mówi ten święty biskup, kiedy wogóle błaga swych braci, by się często (συνεχῶς) spowiadali Bogu nieśmiertelnemu [3]), albo też kiedy pomiędzy sposobami czynienia pokuty wymienia spowiedź Bogu uczynioną, modlitwę, jałmużnę *(Homil de Poenit)*.

Św. Jan Chryzostom idzie nawet tak daleko, że czas oznacza, kiedy wypada spowiadać się przed kapłanem, by się z Bogiem pojednać. W Homilii 30 na *Księgę Rodzaju (Migne* t. LIII. col. 273 i 280) zachęca wiernych do czynienia szczerej spowiedzi w ciągu wielkiego tygodnia: *faciendaque diligens et pura peccatorum confessio.* Ostrzega ich przed pokusami szatana, który ze wszystkich sił sprzeciwia się korzyściom, jakie z tego świętego czasu odnieść można. Wie on bowiem, powiada św. Jan Chryzostom, że na spowiedzi można wygodnie oznaczyć swe grzechy, odsłonić rany duchownemu lekarzowi i zdrowie odzyskać, *peccata declarare, detegere vulnera medico et sanitatem consequi.*

Wyrażenia powyższe mówią jedynie o takiej spowiedzi, na której grzesznik odsłania swe grzechy *człowiekowi* — kapłanowi — w obecności samego tylko lekarza duchownego, t. zn. o spowiedzi tajemnej.

Święty Doktór nie tylko uczył o spowiedzi sakramentalnej, ale nadto sam ją sprawował. Wiemy to z oskarżenia, jakie nań zaniesiono do jednego z synodów partykularnych [4]). Zarzucano mu, że zachęcał wiernych do grzeszenia, mówiąc do nich: „Jeśli na nowo zgrzeszycie, nanowo czyńcie pokutę, a ilekroć zgrzeszycie, do mnie przychodźcie, a ja was uleczę.“

2. Wszystko co protestanci mogą wyciągnąć ze św. Jana Chryzostoma, by to przeciwstawić dogmatowi o spowiedzi sakramentalnej, sprowadza się do następującej zasady: *Aby grzesznik otrzymał przebaczenie grzechów, wystarcza by spowiadał się Bogu, Bogu samemu.*

Oczywiście, wyrazów tych nie można roztrząsać *oddzielnie*, lecz *zestawić je trzeba z innemi jego zasadami.* Jakoż, wykazaliśmy wyżej, że św. Chryzostom uznawał konieczność spowiedzi przed kapłanem. Zamiast tedy stawiać tego wielkiego biskupa w sprzecz-

---

[1]) Homil. IX *in epist. Hebraeus. Migne.* t. LXIII, col. 80—81.

[2]) Lib. II *De Sacerdot. Migne.* t. XLVIII, col. 534—635. Homilię tę wypowiedział w Konstantynopolu w r. 392.

[3]) Homil. V *de incomprehensibili. Migne.* t. XLVIII, col. 746.

[4]) *Prw.* Synod. ad quercum. *Labbe.* Coll. conc. t. II. p. 1328.

ności ze sobą samym, trzeba powiedzieć, przed wszelkiem nawet badaniem, że wyrażenia, jakie przytaczają protestanci, żadną miarą nie wykluczają konieczności spowiedzi sakramentalnej. Jednakże powiedzmy, co sądzić należy o tekstach, przytaczanych przez naszych przeciwników.

1-o. Wiele z tych tekstów nie dotyczy wcale bronionego przez nas dogmatu. Mówią one albo o spowiedzi z grzechów powszednich, albo o spowiedzi z grzechów śmiertelnych już odpuszczonych, albo wreszcie o tej spowiedzi, którą my nazywamy skruchą, przez którą grzesznik uznaje się winnym wobec Boga, żałuje za swe winy i szuka sposobów otrzymania za nie przebaczenia.

2-o. Niekiedy także przez spowiedź, Bogu albo nawet samemu Bogu czynioną, rozumie św. Jan Chryzostom odpowiedni dla grzesznika sposób powrotu do łaski bożej, ale wcale nie wyklucza konieczności spowiadania się przed kapłanem, w języku bowiem Ojców Kościoła i podług nauki katolickiej, spowiadać się przed kapłanem znaczy to samo, co spowiadać się Bogu i samemu Bogu, gdyż minister sakramentu stanowi z Chrystusem Panem jedną osobę moralną.

Sami nawet starożytni pisarze kościelni dają nam to samo tłómaczenie tych wyrazów. Oto przykłady: *nobiscum qui eadem (peccata) Deo fuerit confessus, absolvitur*: (Sidonius Apollin. l. c.—*Confitere peccata tua Deo per sacerdotem* (Anastas. Sinait, zm. w 599 r. *De sacra synaxi)*; — *Confiteatur Deo malefacta sua, sacerdos sciat, quam poenitentiam ipsi imponere debeat* (Egbert, zm. w 765 r. [1]). — *Cum dixeris sacerdoti peccata tua, non Sacerdoti, sed Christo, qui est verus sacerdos* [2]).

Skoro zatem Jan Chryzostom powiada, że wystarcza dla grzesznika *wyspowiadać się Bogu* lub *Bogu samemu*, trzeba rozumieć, że mówi o spowiedzi czynionej Bogu przez pośrednictwo kapłana. Dla lepszego zaś uwydatnienia prawdziwości naszego tłómaczenia przytoczymy główniejsze ustępy, w których napotykamy podobne wyrażenia.

„Wstydzisz się wyznać twe grzechy? Ja zrozumiem, czy trzeba je będzie wyznać i ogłosić przed ludźmi. Ale wcale niema potrzeby spowiadać się z nich wobec świadków. Niechaj Bóg sam usłyszy wyznanie twoje“ [3]).

„Czemuż-to, pytam, wstydzisz się wyznać grzechy twoje? Azali je mówisz człowiekowi *(homini)*, któryby mógł czynić ci wyrzuty? Czyż spowiadasz się z nich przed kimś podobnym tobie *(conservo tuo)*, który je następnie ogłosi? Nie, Bogu okazujesz twe rany, temu, który ma staranie o tobie, który jest miłosierny, który jest lekarzem twoim.... Nie zmuszam cię, powiada on, do wystawiania się jak na teatrze i do otaczania się mnogimi świadkami: powiedz grzechy twe mnie samemu w tajemnicy.“ [4]).

---

[1]) *Prw. Mansi.* Coll. concil. t. XII: col. 232.

[2]) Poenitentiale Andegavense saec. XI. *Prw. Morin.* Appendix ad Commentarium de poenitentia. str. 38.

[3]) Homil. Non esse ad gratiam concionandum. *Migne.* t. I, col. 658.

[4]) Homil. IV in *Lazarum. Migne.* P. G. t. XLVIII, col. 658.

W innem miejscu, mówiąc o spowiedzi czynionej Bogu, powiada: „Jeśli chcesz się spowiadać z grzechów, okaż twe rany lekarzowi, który leczy, a nie czyni wyrzutów, i przyjmij odeń lekarstwo.... on łatwo oczyści cię z grzechów.“ [1]). Św. Chryzostom nie mówi tu nic takiego, coby wykluczało konieczność spowiedzi tajemnej przed kapłanem czynionej, i owszem, nawet jej z wielu względów domyślać się każe. Widoczna bowien, że św. Doktór wyklucza tu dwie tylko rzeczy: 1-o spowiedź publiczną, przez którąby grzesznik *wystawiał się jakby na teatrze* i odkrywał grzechy przed całem zgromadzeniem wiernych.

2-o. Spowiedź, jakąby ktoś czynił człowiekowi prywatnemu *(homini conservo)*, któryby mu za nią czynił wyrzuty i nie dawał koniecznych rękojmi zachowania tajemnicy. Słowem, św. Chryzostom w wyrazach powyższych wypowiada poprostu to, co my dziś nazywamy tajemnicą spowiedzi, *pieczęcią sakramentalną*, i to mówi w celu nakłonienia wiernych do spowiedzi.

Nic zatem w powyższych tekstach nie sprzeciwia się temu, abyśmy przez *„spowiedź czynioną samemu Bogu“* rozumieli spowiedź tajemną, czynioną Bogu przez pośrednictwo sługi Jego, którym jest kapłan. Wiele nawet szczegółów wprost nas do tego tłomaczenia upoważnia, gdyby bowiem Chryzostom św. wykluczał pośrednictwo kapłana w spowiedzi czynionej Bogu, to czyżby potrzebował tak bardzo zachęcać penitentów do czynienia szlachetnych wysiłków celem zwyciężenia fałszywego wstydu? Alboż-to tak trudno wyznać swe błędy przed Bogiem, który zna serce ludzkie i grzechy ludzkie?—Następnie, św. Chryzostom powiada, że na spowiedzi penitent otrzyma lekarstwo przeciw chorobom, jakie tam wykaże. A przez to czyż nie dość wyraźnie zaznacza św. Doktór, że spowiedź powinna być czyniona kapłanowi, słudze bożemu, podług wyrażenia Chryzostoma, celem uzdrowienia dusznego? [2]).

Napróżno więc powołują się protestanci na powagę tego wielkiego biskupa Konstantynopolitańskiego. Stwierdza on jasno na wielu miejscach katolicki dogmat o spowiedzi sakramentalnej, a jeśli na innych miejscach mówi o spowiedzi czynionej Bogu, to wyrażeniem tem bynajmniej się nie sprzeciwia innym zasadom i naukom swoim.

II. — *Zniesienie urzędu kapłana penitencyaryusza.*—W oczach mnóstwa protestantów, biskup Nektaryusz, bezpośredni poprzednik św. Jana Chryzostoma, przez zniesienie urzędu kapłana penitencyaryusza wyraźnie zaznaczył, że Kościół starożytny nie uważał spowiedzi przed kapłanem za instytucyę boską [3]). „Trzeba nam więc tu opowiedzieć ten fakt szczegółowo, z czego się okaże, iż on wcale nie ma tego znaczenia, jakie mu nadać usiłują nasi przeciwnicy.

1. Fakt omawiany opowiedziało dwóch historyków V w.: Sokrates i Sozomenus. Ponieważ obaj byli jego świadkami, przeto nie możemy podawać w wątpliwość istoty tego ich opowiadania.

---

[1]) Homil. XX in *Genesim. Migne.* t. LIII, col. 170—171.
[2]) *Prw.* np. lib. II. de *Sacerdot.*
[3]) *Kalwin.* Instit. Lib. III. c. 4.

Podług Sokratesa tak się rzeczy miały [1]): „Nowacyanie odłączyli się od Kościoła, nie chcieli należeć do jedności z tymi, którzy upadli w czasie prześladowania Decyusza. Wówczas biskupi naznaczali kapłana, któremu powierzali obowiązek administrowania sakramentu pokuty. Ci co upadli po chrzcie, musieli się zwracać do tego kapłana celem spowiadania się z grzechów.... Otóż, pewna pani szlachetnego rodu przyszła do kapłana penitencyaryusza Kościoła Konstantynopolitańskiego za czasów patryarchy Nektaryusza i wyspowiadała się szczegółowo (κατὰ μέρος) ze wszystkich grzechów, jakie popełniła od czasu przyjęcia chrztu św. Kapłan naznaczył jej posty i nieustanne modły w tej myśli, żeby do swej spowiedzi dodała odpowiednie uczynki pokutne. Następnie osoba ta oskarżyła się z pewnego grzechu (ἥ δε γυνὴ προβαίνουσα... κατηγόρει), jaki popełniła z jakimś dyakonem Kościoła.... Wyznanie to spowodowało wielkie między ludem zgorszenie.... Ponieważ przy tej sposobności występowano z wielkimi zarzutami przeciw wszystkim duchownym, przeto pewien kapłan imieniem Eudemon.... poradził patryarsze Nektaryaszowi, aby zniósł urząd kapłana penitencyaryusza i pozostawił każdemu swobodę przystępowania do świętych tajemnic podług uznania własnego sumienia.“

Od tego opowiadania Sokratesa nie różni się co do istoty opowiadanie Sezomena [2]), z tą tylko różnicą, że ten ostatni rozpoczyna swe opowiadanie od prawdziwego wyznania wiary w boską instytucyę i w konieczność spowiedzi. Szacowne to świadectwo przytoczyliśmy już powyżej.

2. Z opowiedzianego historycznego faktu protestanci nie mogą wyciągnąć żadnej dla siebie korzyści, gdyż w opowiadaniu Sokratesa i Sozomena 1-o znajdujemy potwierdzenie nauki katolickiej o spowiedzi sakramentalnej, podczas gdy 2-o nic w niem nie widzimy, coby się tej spowiedzi sprzeciwiało.

1-o. Sokrates i Sozomenus wyraźnie stwierdzają praktyczną wiarę Kościoła w przedmiocie spowiedzi. Powiadają nam, że wierni spowiadali się w tajemnicy z grzechów swoich przed kapłanem penitencyaryuszem. „Ten ostatni udzielał im rozgrzeszenie, naznaczając odpowiednie do wielkości grzechów zadośćuczynienie“ *(Sozomenus)*. Spowiedź tę na mocy boskiej instytucyi uważano za konieczną dla każdego wiernego, który obraził Boga *(Sozomenus)*. — Ciż sami autorowie mówią nam o pewnej kobiecie, która pragnąc się zastosować do prawa bożego, spowiada się przed kapłanem ze wszystkich grzechów (κατὰ μέρος) i dopełnia naznaczonej jej pokuty.

2-o. Prawda, że wówczas Nektaryusz zniósł urząd kapłana penitencyaryusza, ale *ten środek wcale nie spowodował zniesienia spowiedzi sakramentalnej*. Uzasadnimy to nasze twierdzenie przez udowodnienie dwóch zdań następujących: można było znieść na Wschodzie urząd kapłana penitencyaryusza bez znoszenia spowiedzi tajemnej czyli sakramentalnej; i rzeczywiście, Nektaryusz napewno nie zniósł spowiedzi sakramentalnej.

Naprzód tedy twierdzimy, że *zniesienie urzędu kapłana penitencyaryusza wcale nie pociągało za sobą konieczności zniesienia spowiedzi sakramentalnej*. Urząd ten został ustanowiony przez Kościół

[1]) *Migne.* P. G. t. LXVII, col. 614—617.
[2]) *Migne.* Ibid. col. 1458—1463.

w pewnym oznaczonym czasie z powodu wyjątkowych jakichś okoliczności. Z tego powodu też Kościół własną powagą mógł znieść ten urząd, zatrzymując wszakże spowiedź sakramentalną, której nie przestawał od początku uważać za instytucyę boską. Istotnie, zobaczmyż, jakie są cechy urzędu kapłana penitencyaryusza.

Urząd ten został ustanowiony, jak powiada historyk Sokrates, z powodu schizmy Nowacyanów. Przez to zarządzenie chciał Kościół odwrócić zarzut, jaki stawiali mu rzeczeni heretycy, jakoby zbyt łatwo przypuszczał do jedności ze sobą tych, którzy byli upadli w czasie prześladowania Decyusza. Przez ten urząd kapłan penitencyaryusz był na mocy delegacyi biskupiej przełożonym nad pokutami publicznemi czyli uroczystemi: słuchał on spowiedzi wiernych, którzy się dopuścili grzechów kanonicznych, naznaczał im pokutę odpowiednią do wielkości grzechów, udzielał im rozgrzeszenia i następnie kierował dopełnieniem uczynków pokutnych. Szczegóły te wyraźnie wspomina Sozomenus: kapłan penitencyaryusz wykonywał w Konstantynopolu te same funkcye, jakie spełniał w Rzymie sam biskup; tymczasem zaś, podług tegoż samego Sozomena, funkcye biskupa rzymskiego polegały na tem, że przewodniczył w pokutach publicznych i niemi kierował. — Nadto, do kapłana penitencyaryusza należało czuwać nad obyczajami i karnością kościelną, przyjmować od wiernych odnośne wiadomości, zmuszać wielkich grzeszników do zmiany życia i do pokuty. Tę drugą cechę urzędu kapłana penitencyaryusza dają nam poznać Sokrates i Sozomenus. Obaj bowiem opłakują rozluźnienie obyczajów, które było następstwem zniesienia urzędu kapłana penitencyaryusza: „Dawniej, powiada Sozomenus, grzechy bywały mniejsze, bądź z powodu wstydu, jaki towarzyszył spowiedzi z tych grzechów, bądź też z powodu surowości tych, których sądowi podlegały te grzechy.“ „Z tego powodu, powiada Sokrates, zaniechano wzajemnie się upominać i wypełniać zalecenie apostoła: *„a nie spółkujcie z uczynkami niepożytecznemi ciemności, ale raczey strofuycie.“* (Ef. V, 11).

Oczywista więc, że Nektaryusz mógł znieść te wyjątkowe czynności, będące ustanowienia czysto kościelnego, nie znosząc przez to bynajmniej spowiedzi tajemnej czyli sakramentalnej. Czyżby dziś naprzykład śmiał kto utrzymywać, że ze zniesieniem urzędu kanonika penitencyaryusza przy jakimś kościele katedralnym znikłaby tem samem spowiedź sakramentalna? Bynajmniej!

Powtóre, powiedzieliśmy wyżej, *że istotnie Nektaryusz, zawieszając urząd kapłana penitencyaryusza, wcale nie zniósł spowiedzi usznej czyli sakramentalnej.* Na to posiadamy mnóstwo rozstrzygających dowodów.

1) Jakiż był, podług Sokratesa, skutek Nektaryuszowego zarządzenia? Oto taki, że wierni nie mogli już odtąd wzajem się przestrzegać. Przez to zaś daje nam poznać historyk, że w zarządzeniu patryarchy Konstantynopolitańskiego widział jedynie zniesienie wyjątkowych, odrębnych czynności kapłana penitencyaryusza.

2) Sozomenus obszernie opisuje pokutę publiczną, jaka za jego czasów była we zwyczaju w Rzymie. Tę właśnie pokutę zniósł Nektaryusz. Sozomenus wyraźnie to zaznacza. W jego jednak przekonaniu patryarcha wcale nie dotykał spowiedzi sakramentalnej. I rzeczywiście, gdyby to był uczynił, to czyżby ten historyk

nie okazał swego niezadowolenia z podobnego kroku biskupa, on, co opowiadanie swe rozpoczyna od zaznaczenia boskości instytucyi i konieczności dla wiernych tej spowiedzi?

3) Wreszcie, historya wieków następnych podaje na prawdziwe znaczenie rozporządzenia Nektaryusza. Podług bowiem Sozomena, większość biskupów Wschodu poszła za przykładem Nektaryusza i zniosła urząd kapłana penitencyaryusza. Możemy zatem oceniać znaczenia tej reformy podług pomników historycznych wieków następnych.

Po wieku IV-m nie spotykamy już więcej na Wschodzie ani pokuty publicznej z jej czterema stacyami, ani modłów liturgicznych i wkładania rąk na *klęczących*, ani inkwizycyi kościelnych, ani donoszeń ze strony wiernych, słowem, nie spotykamy nic takiego, co stanowiło *szczególne* zadanie kapłana penitencyaryusza. Ale natomiast *widzimy w dalszym ciągu istniejącą spowiedź tajemną czyli sakramentalną.* By się o tem przekonać, dosyć przeczytać świadectwa Kościoła wschodniego z V wieku, któreśmy wyżej przytoczyli, albo też przejrzeć księgę pokutną *Jana Jejunatora* (zm. w r. 596), patryarchy Konstantynopolitańskiego [1]). — A nawet, począwszy od wieku IV-go, spotykamy na Wschodzie dogmat o spowiedzi sakramentalnej stwierdzany w sposób daleko jaśniejszy niż przedtem i dokładniejszy.

Oczywista rzecz przeto, że protestanci żadnej nie mogą wyciągnąć dla swoich mniemań korzyści ze zniesienia urzędu kapłana penitencyaryusza w Kościele wschodnim.

III.—*Natura świadectw Kościoła pierwotnego.* Główny zarzut protestantów przeciw wierze w spowiedź sakramentalną w dawnym Kościele daje się streścić w ten sposób: Przytaczane przez katolików świadectwa są nieliczne i niejasne; tymczasem zaś, gdyby dogmat tak ważny, tak codziennie praktykowany, jak dogmat o spowiedzi sakramentalnej, istniał w pierwotnym Kościele, kapłani często tłómaczyliby go ludowi i w pismach swych mówiliby o nim *często w sposób jasny i dokładny.*

Zarzut to bardzo poważny; odeprzemy go jednak dwiema uwagami: pierwsza z nich dotyczy warunków, w jakich się znajdowała wówczas wiedza teologiczna, druga uwaga odnosi się do zastosowania, jakie nadawano spowiedzi w Kościele pierwotnym.

1-o. Z wiedzą teologiczną działo się to samo, co się dzieje z każdą wiedzą ludzką w jej początkach: początkowo nauczano teologii w sposób ogólny i niezupełny.

W okresie apostolskim ukazało się kilka pism, w których dogmatyczna i moralna nauka chrystyanizmu została zaledwie naszkicowana.

W okresie przed-nicejskim Kościół, niepokojony i wstrząsany prześladowaniami, wydał bardzo niewielką ilość pisarzy, którzy pragnąc uczynić zadość naglącym i najkonieczniejszym potrzebom wiernych, w wyborze przedmiotu swych nauk rządzili się zawsze okolicznościami chwili. Z powodu prześladowań zajmowali się przedewszystkiem apologetyką przeciw poganom i żydom. To też poruszali rozmaite punkta wiary, dotyczące dogmatu, moralności lub Pi-

[1]) *Migne.* P. G. t. LXXXVIII. col. 1891.

sma św., ale czynili to zawsze w celach polemicznych, by pokonać heretyków ówczesnych, a zwłaszcza gnostyków. — Z czego znów wynikało to, że pozostawiali na boku odrębne punkta nauki katolickiej, co do których żadnych nie wszczynano sporów. Dlatego-to właśnie *nie określają oni jasno* spowiedzi sakramentalnej, lecz gdy się sposobność nadarzy, *wspominają tylko* o niej; i rzeczywiście, żadna ówczesna herezya nie napadała wprost na spowiedź sakramentalną. Jednakże mamy wszelkie prawo twierdzić, że ustnie dostatecznie pouczano wiernych o dogmacie spowiedzi.

W IV wieku Kościół uzyskał pokój; to też widzimy w tym czasie mnóstwo pisarzy kościelnych. Aczkolwiek pisma ich dotyczą jeszcze przedewszystkiem herezyi, które zwalczyć usiłują, to jednak dają nam one już bardziej rozwinięte poglądy na prawdy religii katolickiej. A więc i o spowiedzi sakramentalnej znajdujemy już w tym wieku świadectwa daleko liczniejsze i bardziej szczegółowe.

Atoli, przyznajemy chętnie protestantom, że i w tym wieku jeszcze świadectwa o spowiedzi sakramentalnej nie są jeszcze tak liczne i tak wyraźne, jak świadectwa o chrzcie św. i Eucharystyi. Ta wszakże różnica łatwo się tłómaczy; wówczas bowiem daleko rzadziej stosowano w Kościele spowiedź, aniżeli chrzest św. i Eucharystyę, co udowadniamy na innem miejscu. Dlatego też Ojcowie Kościoła daleko więcej mają sposobności mówienia o tych dwóch ostatnich sakramentach, aniżeli o innych. Prócz tego, gdy przemawiali do ludu o chrzcie i Eucharystyi, mogli je oznaczać i nazywać tylko właściwą ich nazwą, gdy zaś zalecali wiernym spowiedź św., mogli doskonale oznaczać ją mianem *pokuty*, której spowiedź jest tylko jednym z pierwiastków składowych. Ponieważ wreszcie zadosyćuczynienie sakramentalne było w owym czasie pierwiastkiem górującym tego sakramentu, o nim też głównie Ojcowie mówili; gdy więc, używając przenośni, oznaczali pokutę sakramentalną przez jedną z jej części, wymieniali przeważnie zadosyćuczynienie sakramentalne.

2-o. Co się zaś tyczy zwyczaju spowiadania się, to z pewnością w dawnym Kościele spowiadano się rzadziej, aniżeli dzisiaj.

a) Dawniej w starożytnym Kościele wtedy tylko czyniono spowiedź sakramentalną, kiedy ona była konieczną do zgładzenia popełnionych grzechów śmiertelnych.

b) To zaś przebłaganie Boga za grzechy przez spowiedź nie było wówczas tak często potrzebne jak dziś.

Naprzód tedy w dawnym Kościele nie uciekano się do spowiedzi sakramentalnej dla otrzymania rozgrzeszenia z grzechów powszednich, które mogą być zgładzone innymi sposobami. Nawet dosyć późno dopiero weszło w zwyczaj spowiadanie się z grzechów powszednich. Przed VIII w. z pewnością zwyczaj ten jeszcze nie istniał [1]). Jeszcze w XI w. spowiedź obejmowała najczęściej tylko grzechy śmiertelne [2]). Już w tym czasie jednak zaczęto zastępować czysto ascetyczną spowiedź z grzechów powszednich spowiedzią sakramentalną. (Bolland. 22 Październik).

---

[1]) *Św. Alfons Liguori.* Sulla materia della confessione frequente. Apologia t. II. str. 148. Monza 1832.

[2]) *Prw. Mabillon.* co do w. VIII; Beda, co do w. IX; *Prw. Jonas Aurel.*

Powiedzieliśmy, że obowiązek uciekania się do spowiedzi dla zgładzenia grzechów śmiertelnych rzadszy bywał w starożytności, aniżeli jest obecnie. I rzeczywiście: a) w ciągu pierwszych wieków chrystyanizmu podczas ciągłych prześladowań wiary ożywiała wiernych wielka żarliwość ducha, skutkiem której starannie unikali oni wszelkich upadków w grzechy ciężkie. Często też bywali zwycięzcami pokus, *co nie wymagało z ich strony nadzwyczajnych wysiłków.* b) Chrześcijanie żyli po większej części w małżeństwie, a tym sposobem łatwo mogli unikać tych grzechów, do których najwięcej zepsuta natura nasza czuje skłonności. b) Często chrzest św. przez długie odkładano lata. c) Ponieważ lud chrześcijański świeżo wyszedł z poganizmu, nie musiał się przeto w zakresie moralności odznaczać zbyt wielką delikatnością sumienia. Wielu zwykłych wiernych z pewnością nie znało wielu grzechów, zwłaszcza grzechów myślą popełnianych.

Skoro się więc to wszystko zważy, cośmy wyżej powiedzieli, łatwo będzie zrozumieć, dlaczego Ojcowie Kościoła, zwłaszcza w ciągu trzech pierwszych wieków, tak rzadko mówią i w sposób tak niewyraźny o spowiedzi sakramentalnej. Nie mają przeto słuszności protestanci, gdy z tego usiłują wydobyć swój główny przeciw spowiedzi zarzut. Kościół, jakeśmy to wykazali, wyznawał w pierwszych wiekach, tak samo jak dziś wyznaje, dogmat o spowiedzi sakramentalnej, a wszystkie zarzuty protestantów wobec bezstronnego tłómaczenia historycznych pomników starożytności same przez się upadają. *(Dr. O. F. Cambier).*

X. W. S.

ŚREDNIE WIEKI *(Ciemnota Ś. W'ów).* — Nic dziś pospolitszego nad oklepany frazes o „ciemnocie średniowiecznej.“ Począwszy od dorywczych artykułów dziennikarskich i podręczników szkolnych, a skończywszy na wielotomowych dziełach protestanckich i „liberalnych“ autorów, wszędzie „średniowieczna ciemnota“ występuje jako dogmat historyczny, lekceważona i pogardzana przez „oświecone“ umysły. Źródłem tego poglądu na Średnie wieki jest Wolter i zeszłowieczni illuminaci, a przed nimi jeszcze pogańscy humaniści i pseudo-reformatorowie XVI wieku, pobudką zaś do takiego piętnowania ciemnotą wielkich owych wieków wiary i wszechstronnego panowania Kościoła jest niechęć do katolickiej prawdy i katolickiej przeszłości.

Przejdźmy się tylko po starożytnych miastach zachodniej Europy. Pod wpływem tej niechęci zapoznawano przeszłość. Był czas, kiedy wspaniałe i genialne prawdziwie dzieła wieków średnich uchodziły za smutne pozostałości dzikich, barbarzyńskich i ciemnych wieków, i kiedy dzieła te najstaranniej aż do ostatnich śladów zacierano. I wiadomo wszystkim, jakiego się nieraz barbarzyństwa dopuszczano pod tym względem. Ci, co pisali historyę owych wieków, pisali ją — często umyślnie — niezgodnie z prawdą. Ale jak wszędzie tak i tu sprawdziła się stara zasada: wszelka przesada wywołuje reakcyę. W każdym razie jednak upłynęło dużo czasu, bo trzy wieki przeszło, zanim tu nastąpiła reakcya, i przyszła dziwną drogą, bo kamienie przywiodły ludzi do uznania prawdy. One

to przez trzy wieki z górą protestowały przeciw kłamstwu, one tak natarczywie przemawiały i przed podróżnikiem tak przekonywająco świadczyły, jak żaden najwymowniejszy mówca świadczyć by nie mógł o tem, jakie-to kiedyś były czasy i jacy ludzie. Pomimo to pozostawał świat zimnym i bez czucia. Tu pozostawił własnemu losowi owe pomniki przeszłości, owych napominaczy i oskarżycieli, tam znów zupełnie się ich pozbywał, przygotowawszy im całkowitą zagładę. Ale ci świadkowie byli tak liczni, tak niezniszczalni, że trudno ich było wszystkich razem zgładzić ze świata. Aż wreszcie zrozumiał świat mowę kamieni. Od architektury wyszła reakcya, albo raczej przeciw-rewolucya. Z odzyskanem w ten sposób zrozumieniem budownictwa ta przeciw-rewolucya wkroczyła we wszystkie dziedziny dziejopisarstwa. Teraz już uwalniamy się od owych czeladników dziejopisarskich, którzy szpecili i wykrzywiali prawdę, i nanowo z zasłużonem uwielbieniem podziwiamy owe stare średniowieczne kościoły, ratusze, mieszczańskie domy, ich wieżyce i bramy, a podziwiamy jako pełne chwały świadectwa ducha i wielkości naszych średniowiecznych przodków; zamiast burzyć, jak dawniej, wszędzie dziś z uszanowaniem podtrzymujemy i odnawiamy zabytki przeszłości. Uratowane od grożącego im zniszczenia i od barbarzyńskich przekształceń, jakim dawniej ulegały, dzieła średniowiecznego budownictwa stają znów tu i owdzie przed nami w całym dawnym blasku, a z niemi też razem przed oczyma naszemi powstają z grobu owe wielkie postacie, których nawet imiona zaginęły, i znów przepełniają świat sławą, a nam służą za nowe przykłady życia i działania.

Atoli, jakkolwiek bardzo wiele się czyni na polu badań naukowych, w zakresie sztuki i literatury pięknej, to jednak jeszcze więcej pozostaje do zrobienia. Znamy dobrze pogańską starożytność Assyryjczyków, Babilończyków, Persów, Egipcyan, Greków i Rzymian. W gimnazyach i uniwersytetach zapoznaje się młodzież z ich życiem, dążnościami i wszelkiemi okolicznościami życia. Ale czego się uczymy i co wiemy o naszych średniowiecznych praojcach? Z wyjątkiem czynów, a względnie nazwisk niektórych wydatniejszych ludzi i dzieł piśmienniczych, architektury i niektórych innych dzieł sztuki, w małej tylko cząstce znamy życie średniowiecznych narodów, urządzenia ich i nawyknienia, obyczaje i zwyczaje, poglądy i wynalazki. Przyjrzyjmy się tu tylko sztuce.

Że sztuka w zachodniej Europie nie czyniła takich postępów, jakichby się spodziewać można było po wspaniałym rozwoju sił narodowych w długim okresie po Karolu Wielkim, jest rzeczą tak samo pewną, jak to, że w roku tysiącznym naszej ery taż sama sztuka nabrała jakiejś nowej, prawdziwie niespodziewanej staranności i rozwoju. Pewien kronikarz wyjaśnia tę rzecz, gdy mówi: „Po roku tysiącznym od Wcielenia Pańskiego, albo raczej gdy zbliżał się rok tysiączny trzeci, zdarzyło się, że jawnie na całym świecie, przedewszystkiem zaś we Włoszech i we Francyi, zaczęto odnawiać gmachy kościelne, nawet wtenczas, gdy one jeszcze w dobrym zostawały stanie i żadnych nowych naprawek nie potrzebowały.“ „Zdawało się, dodaje tenże kronikarz, jak gdyby świat chciał się otrząsnąć, wszystko co stare odrzucić, a przywdziać nowe białe szaty

kościelne“ [1]). W dwieście lat potem sztuka kościelna nadzwyczajnie się rozwinęła w duszy katolickiego ludu, — sztuka, śmiałością swą, podniosłością i prawdziwem pięknem przewyższająca wszystko, co wytworzyły najzdolniejsze narody starożytności. Siła Egipcyan i Rzymian nas zdumiewa, podziwiamy i wielbimy ducha Greków; ale tamci stworzyli tylko olbrzymie kolosy, w których tonie piękność formy i bogactwo estetyki, ci umieli wprawdzie w dziełach swoich stosować bogactwo i piękność formy, ale nie umieli opanowywać ogromu. Sztuka zaś chrześcijańska oba te pierwiastki w sobie zamyka; nie jest ona owém wykończeniem greckiego uzmysłowionego do ziemi przykuwającego piękna, ani też obrazem olbrzymich kolosów, wyrażających siłę fizyczną; sztuka w usługach chrystyanizmu jest największą rozmaitością w jedności.

Wprawdzie w dwunastym i w trzynastym wieku sztuka chrześcijańska zaczęła zwijać się w pączki, ale za to w następnych dwóch wiekach rozwinęła się w kwiat najpiękniejszy. Najwspanialszy rozwój zaznacza się w architekturze i rzeźbie, w malarstwie i w rytownictwie, a we wszystkich tych kierunkach sztuka tak liczne wytworzyła dzieła, że ledwie jakie-takie pojęcie o nich wytworzyć dziś sobie możemy, to wszystko bowiem, co po nich pozostało, co ocalało od zniszczenia, dokonywanego przez „reformacyę“ i przez trzydziestoletnią wojnę, przedstawia resztki bardzo nieznaczne. Dokończono kościoły długo niewykończane, nowych powstało bardzo niewiele, a wszystkie przyozdabiano. Jeśli w tych dziełach sztuki objawia się prawdziwie chrześcijańska dusza narodu, to szczególnie wielki zapał objawia się w budowaniu wieżyc kościelnych, które się rozpoczyna z wiekiem czternastym i aż do szesnastego w prawdziwym znajdują się rozkwicie; wznoszono je z niebywałym zapałem, tak iż dwa ostatnie stulecia przed „reformacyą“ słusznie możnaby nazwać epoką budowania wieżyc. Wieże te są nowem jakoby *Sursum Corda* w piśmiennictwie głazów i kamieni! I rzeczywiście, nigdy sztuka nie święciła takiego zwycięztwa w ilości i zawartości dzieł swoich, nigdy narody chrześcijańskie nie doczekały się większego pod tym względem tryumfu!

Co więcej, obok wznoszenia wszędzie nowych wspaniałych kościołów i katedr, przyozdabiano takowe mniej lub więcej dziełami sztuki. Odnośnie do tych ostatnich, będących przeważnie robotą średniowiecznych rzemieślników, wspomnijmy choćby tylko owe wspaniałe relikwiarze, które tu i owdzie po średniowiecznych kościołach zachodniej Europy widzimy, w Akwisgranie, w Marburgu, w Kolonii, w Norymberdze, — na owe niezliczone a przecudnej roboty monstrancye, kielichy i krzyże, wspaniałe ołtarze i szaty kościelne, pełne złota, srebra i drogich kamieni! Osłupielibyśmy, gdybyśmy dziś mieli dokładne spisy ówczesnych skarbów sztuki kościelnej, i wówczas-byśmy poznali, ile i jak wielkich dzieł sztuki zaginęło. Dajmy choćby jeden tego przykład. Chrystyan II, arcybiskup Moguncki (1249 — 1251), polecił w r. 1250 spisać kosztowności swej katedry. Spis ten nie zawiera żadnego opisu, lecz proste tylko wyliczenie przedmiotów, i obejmuje w dawnem wydaniu

[1]) *Kreuzer.* Kirchenbau, t. I, str. 307.

Urstisiusa *(Script. rer. Germ.* t. I, 567 — 569) dwie strony *folio* bitego druku, a w nowem wydaniu Böhmera cztery i pół strony wielkiej oktawy [1]). Znajdujemy tu zapisany krzyż, który ważył 1200 marek najczystszego złota, wśród wielu kielichów znajduje się jeden, który ważył 18 marek, między wieloma tkanemi złotem szatami kościelnemi była jedna, tak ciężka od złota, że tylko silny mężczyzna mógł ją przywdziewać, a po Ewangelii musiał ją zdejmować i inną lżejszą na siebie wkładać. „Niechaj nikt mnie nie posądza, proszę, o fałszerstwo, powiada kronikarz. Kościół bowiem i stolicę biskupią Moguncką wszyscy królowie i cesarze, książęta, hrabiowie, baronowie, szlachta i lud cały mieli w szczególnem poważaniu z powodu świętości jej biskupów, pobożności księży i miłości obywateli.“ Tak samo jak katedra Moguncka, wszystkie kościoły średniowieczne posiadały mniej lub więcej bogate skarby sztuki.

Komu zresztą niedostępne są dzieła historyi sztuki, niech weźmie do ręki choćby takiego *Bädekera* i przebiegnie z nim jakąś prowincyę Europy Zachodniej, a przekona się łatwo, co stworzyła sztuka średniowieczna. Gdziekolwiek ujrzymy dziś kościół z czasów rozkwitu sztuki kościelnej, choćby on był dziś obrany ze wszystkich kosztownych przedmiotów sztuki, to na pewno twierdzić możemy, że niegdyś było inaczej. Średniowieczni przodkowie nasi w wierze nie budowali żadnego kościoła, któryby przyozdabiać mieli w kwiaty papierowe lub w szklane piramidy: nie byli oni ani purytanami ani oszustami. Jak serce ich gorzało dla Boga czystą, pełną wiary miłością, tak też chętnie składali Bogu swemu w ofierze wszystko, czem rozporządzać mogli, ale musiało to być najpiękniejsze i najlepsze, a przedewszystkiem prawdziwe bez cienia pozorów. Cóż to za radość musiała przepełniać serca katolickiego ludu, kiedy zewnątrz i wewnątrz domów bożych widział piękne obrazy, kosztowne i sztuką bogate ołtarze, ubiory kościelne, monstrancye, relikwiarze, malowidła na szkle, obrazy na kamieniu, na drzewie, na szlachetnych metalach! Jeśli to prawda, — a historya wszystkich ludów podaje to za rzecz pewną,—że wytwory sztuki wyrastają z ogólnej całości życia narodu, to jakie głębokie, jakie uduchownione być musiało w owych wiekach uczucie katolickiego ludu. Jak zaś żadna sztuka w owym czasie, żadna nauka nie była celem dla siebie samej, jak żadnej nie uprawiano dla niej samej, tak podobnież z tego samego punktu widzenia i lud chrześcijański patrzył na twory sztuki. Muzeów sztuki nie znano jeszcze wówczas; każdy kościół, jak był świątynią Boga, tak jednocześnie był świątynią sztuki [2]).

Jeśli się nadto weźmie na uwagę, że przez ciąg Średnich Wieków nie zaniechano zwłaszcza po klasztorach pielęgnowania nauki, że zakonnicy bardzo dbali o to, aby starożytność klassyczną przyswoić czasom nowożytnym [3]), to każdy najmniej nawet uczony przy-

---

[1]) *Fontes rer. Germ.* II, 254—258. Wyciąg z tego podaje *Hurter.* Innoc. III, t. IV, 694, a po nim *Falk*, Heiliges Mainz oder Heiligen u. Heiligthümer in Stadt und Bisthum Mainz, str. 277.

[2]) Prw. i czytaj o tem *Krebs'a* Zur Geschichte der Heiligthums-fahrten, Kolonia, 1881.

[3]) *Por.* art. *Renesans.* Odrodzenie nauk i sztuki.

znać będzie musiał, że tylko duch kłamstwa może mówić o „średniowiecznej ciemnocie“ [1]).

(Geschichtslügen. Paderborn, 1889. § 17).

X. W. S.

STANISŁAW BISKUP KRAKOWSKI — MĘCZENNIK, CZY REWOLUCYONISTA?

Św. Stanisław, biskup krakowski i męczennik († 11 Kwietnia 1079) przez siedm blizko wieków był przedmiotem powszechnej czci u nas nawet ze strony protestantów (Sarnicki). Jednomyślny ten pogląd tak pięknie skrystalizował się pod piórem złotoustego Skargi: „Pierwszy z polaków, wielki i dalekosławny męczennik Chrystusów...“

Dopiero na początku bieżącego stulecia uczony Czacki pierwszy rzucił cień na świętego. Oto w przypiskach do *Historyi* Naruszewicza nieostrożnie napisał, jakoby Gallus w swej kronice wyraźnie mówi, że św. Stanisław biskup miał zmowy z Czechami [2]). Odtąd zarzut o zdradzie świętego aż do tego czasu się kołace w literaturze, przybierając coraz to inne kształty. Bielowski, jakkolwiek wytyka błąd tak nie do darowania lekkomyślnie popełniony przez Czackiego, który zbyt zaufał swojej pamięci, bo Gallus nic nie wspomina o zmowach św. Stanisława z Czechami, mimo to Bielowski, mówię, uważa zdanie Gallusa za słuszne co do istoty [3]). Tym sposobem pogląd ten niestety przeszedł i do beletrystyki (Kraszewski, Łabuński).

Inaczej zapatruje się na to Lelewel. W rozprawie swojej „Bolesława Śmiałego upadek,“ zestawiając wszystkie miejsca z kroniki Gallusa, w których się wyrazy *traditor* i *traditio* znajdują, dochodzi do wniosku, że „wątpliwości nie podpada: biskup przeniewierzał się Bolesławowi, był mu niechętny, knował przeciw niemu, wypędzić, jeżeli nie zgubić zamierzał“ [4]). Nie wspomina więc tu Lelewel o czechach, bo dowodów żadnych na to niema, a nie chciał swej poważnej pracy kazić niewczesnemi domysłami, ale natomiast stara się wytłómaczyć zagadkowy wyraz *traditio*, przypuszczając jakoweś sprzysiężenie przeciw osobie króla; przytem biskup miał tu się łączyć ze szlachtą, a Bolesław miał się wspierać na ludzie. Widzimy więc tu cały systemat. Jeszcze przedtem wypowiedział podobne zdanie Maciejowski [5]), ale nie umiał tak jak Lelewel go umotywować, pragmatycznie przedstawiać.

---

[1]) Ob. *George Romain*, Le Moyen-Age, fut-il une époque de tenebres et de servitude. Paris. 1893.

[2]) Naruszewicz, Historya narodu Polskiego, Lipsk 1836 (wyd. Bobrowicza) t. V, str. 80.

[3]) M. P. H., I, str. 366, n. 5.

[4]) Polska wieków średnich. Poznań 1856 t. II str. 255 i nast.

[5]) Polska aż do pierwszej połowy XVII w., Petersb. i Warsz. 1842 t. IV, str. 282—307.

W ślad za temi i inne posypały się prace z pod pióra mniej lub więcej znanych autorów, jedne w obronie świętego, drugie — przeciw. Zatrzymywać się dłużej nad niemi niema celu, bo wszystkie one nic albo bardzo mało do rzeczy przydają; odznaczają się za to szermierką słów mniej lub więcej udatną, mniej lub więcej namiętną. Stefczyk może i słusznie dzieli je na tendencyjne (Mieczkowski, Dzieduszycki) i bałamutne (Komarnicki, Świeżawski) [1]). Ks. Kalinka w pracy swojej więcej traktuje o znaczeniu męczeństwa św. Stanisława w naszej historyi, aniżeli o samym fakcie zabójstwa.

Przechodzimy z kolei do Franciszka Stefczyka. Rozprawa jego, mająca zresztą wszelkie pozory pracy naukowej, grzeszy jednak zbytnią skłonnością autora do stawiania hypotez. Hypotezy, by najpiękniejsze, nie mogą nam zastąpić historyi, bo nie o prawdopodobną, ale o prawdziwą chodzi nam historyę. W rezultacie powiększa Stefczyk zastęp wrogów świętego męczennika, puszczając się na niewczesne domysły, czem szpeci całą swoją pracę. W ciągu niniejszej rozprawy nieraz wypadnie się nam do niej odwołać. — Niezmiernie pracowicie napisana książka niemca Pichlera [2]) absolutnie nic do rzeczy nie przydaje; nuży natomiast czytelnika masą zbytecznych cytat. Najbardziej zresztą traktuje o grobowcu Bolesława II i o jego śmierci. Jeżeli Stefczyk niektóre prace swoich poprzedników nazywa trafnie bałamutnemi, to rozprawkę pastora Łódzkiego Angersteina należałoby chyba zaliczyć do rzędu humorystycznych. O wartości i władaniu źródłami niema on pojęcia. Gallusa, Kadłubka i Długosza uważa za główne źródła, a Żywoty Świętych Skargi, wszystkie późniejsze kroniki i wreszcie opracowania, za źródła poboczne (Nebenquellen). To też bez ceremonii niemi się posługuje; dość powiedzieć, że gdy mu potrzeba, obok Gallusa cytuje „Boleszczyce“ powieść Kraszewskiego, które też za źródło uważa [3]). Pracy Stefczyka wcale nie zna.

Powodem wszystkich tych niewczesnych a ciężkich zarzutów i domysłów, czerniących pamięć świętego męża, jest kronika znana pod nazwą Gallusa. Słusznie zauważył jeszcze Sarnicki, że rzecz tak ważną, jak zabójstwo św. Stanisława, Gallus suchą nogą przeskoczył; rzeczywiście, powiedział tylko o tem mimochodem, niechcący, jakby trwożliwie słów kilka, które to właśnie słowa wzbudziły na Biskupa podejrzenie historyków. Wskutek tego opierano się dawniej na kronice mistrza Wincentego, który daleko obszerniej i jaśniej tę rzecz przedstawia; tak postąpił sobie Lelewel i Maciejowski, nie mówiąc już o obrońcach świętego. Obecnie jednak, po pracach Skorskiego i Stefczyka zmuszeni jesteśmy pozostawić Wincentego

---

[1]) Upadek Bolesława Śmiałego, Ateneum 1885 t. I, str. 65.

[2]) Bolesław II um Polen Budapeszt 1892.

[3]) Angerstein, Der Konflikt des poln. König. Boleslaus II mit dem Krak. Bisch. Stanislaus. Thorn 1895, 27—28.

Kadłubka na uboczu. Obdzierają oni zupełnie kronikę Kadłubka z dawnego uroku, którym się aż do naszych czasów cieszył,—a jakkolwiek na ich dowodzenia nie możemy się w zupełności zgodzić, uchylamy na czas przed niemi czoła, chcąc trzymać się o ile możności gruntu ściśle naukowego. Tym sposobem upada sama przez się znaczna część zarzutów Lelewela, a zwłaszcza jego teorya o powstaniu ludowem, jako całkowicie oparta na rzekomo fałszywem źródle. Pozostaje nam zatem, jako jedyne źródło, krótka Gallusowa notatka; stanowi ona w każdym razie najstarożytniejsze pisane podanie o śmierci świętego, wskutek czego jest bardzo ważną i lekceważyć jej w żadnym razie nie mamy prawa.

Dzięki znakomitej pracy Dr. Maxa Gumplowicza możemy nareszcie o naszym pierwszym kronikarzu coś pewniejszego powiedzieć [1]). Okazuje się, że ów zagadkowy Gallus, którego Lengnich niesłusznie ochrzcił Marcinem, w rzeczywistości nazywał się Baldwin. Rodem był francuz, pochodził z Flandryi, z dyecezyi Leodyjskiej, gdzie odbywał studya [2]). Był benedyktynem [3]); na wezwanie Michała Habdanka starszego [4]) przybył przez Włochy [5]) do Polski, gdzie ziomek jego, a zapewne i blizki krewny, też Baldwin imieniem, był biskupem krakowskim, mając prawdopodobnie nadzieję zrobienia na obczyźnie także karyery [6]). Jakoż został opatem klasztoru benedyktynów w Lubieniu [7]), nadwornym kapelanem Bolesława Krzywoustego [8]), a nareszcie biskupem w Kruszwicy [9]). Tamto napisał swoją kronikę [10]) w lecie 1113 r. [11]). Pisał ją jednym zamachem, aby, jak sam mówi, nie stracić wprawy w pisaniu (dictandi consuetudinem, lib. III epistola), nie jeść darmo chleba polskiego (ne frustra panem polonicum manducarem, lib. III epistola), aby jakiś owoc swej pracy klasztorowi swojemu przedstawić (ut aliquem fructum mei laboris ad locum meae professionis reportarem lib. III epistola),—w rzeczywistości zaś, jak dowodzi Gumplowicz [12]), przewidując blizki zgon biskupa kruszwickiego, Pawła, pisał Gallus swą kronikę co rychlej, aby tym sposobem zaskarbić sobie większe łaski Bolesława Krzywoustego i tytułem nagrody zostać następcą Pawła, co rzeczywiście mu się udało. Na mocy tego a priori możemy zrobić wniosek, że kronika jego będzie właściwym panegirykiem Bolesława; Gallus sam się do tego przyznaje, mówiąc, że pisze na cześć narodu i jego książąt (honori patriae; lib. III epistol., ad laudem principum et patriae nostrae, lib. II epistol.), a zwłaszcza ku chwale Bolesława, co uważa za główny cel swego dzieła (est antem intentio nostra de Polonia et duce principaliter Boleslao describere eiusque grata quaedam gesta predecessorum digna memoria recitare lib I prohemium). Chodziło mu też o to, jak jeszcze uważa

---

[1]) Bischof Balduin Gallus von Kruszwica, Polens erster Lateinischer Chronist. Wien 1895.

[2]) str. 7. [3]) str. 13—14.

[4]) str. 23. [5]) str. 11.

[6]) str. 30—33. [7]) str. 23.

[8]) str. 11. [9]) str. 30. [10]) str. 9—10.

[11]) str. 29. [12]) str. 30—33.

Gumplowicz, aby uspokoić opinię pewnej części ówczesnego duchowieństwa, które było oburzone na Bolesława za wiarołomne oślepienie Zbigniewa [1]). Cel więc jeden: pochwała Krzywoustego.

Źródłem Gallusa były ustne podania i opowieści naocznych świadków [2]); w epilogu do drugiej księgi powiada, że wiadomości swoje ma od tych, co je badali. Z rozprawy Gumplowicza widać, że wielki wpływ na naszego kronikarza miał biskup Baldwin krakowski, domniemany wuj autora, na którego poglądach i opowiadaniach opiera się w swem dziele [3]), dalej wiemy o kanclerzu Michale Habdanku młodszym, że jego opowieści stanowiły materyał dla kronikarza przy opisie czynów tyle wysławianego Skarbimira [4]). Stare podania Polski bierze od sędziwych ludzi. Jako chwalca Bolesławów, chociaż jest bardzo stronny [5]), mimo to nie popełnia nigdzie świadomie kłamstwa; rzeczy nieprzyjemne woli wprost obejść, milczeniem pominąć, niżeli je przekręcać, przekrzywiać, co znacznie ułatwia badaczowi dochodzenie prawdy. Gdy mówi o rzeczach dawniejszych lub wątpliwych dodaje słowo „fertur," powiadają, a czasami otwarcie się przyznaje, że wie niewiele [6]). Tu uczony Zeissberg dodaje: „zapewne takiemi kierował się widokami, kiedy pobieżnie wspomina o stosunku Bolesława II do św. Stanisława [7]).

Powyższe powiedzenie Zeissberga wygląda, jak gdyby Gallus nie był pewien i dokładnie nie wiedział, jak się rzecz miała ze św. biskupem. Temu mamy zawdzięczać jego lakoniczność w tej kwestyi. Rozumieć to chyba należy w ten sposób, że Gallus nie wiedział, jak było rzeczywiście, bo wszak trudno przypuścić, aby przebywając u dworu, nie słyszał jak tam jednostronnie całą przedstawiano sprawę. Stefczyk natomiast nie wątpi, że Gallus „mógł z wielką łatwością zasięgnąć całkiem pewnych i obfitych informacyj o rzeczywistym przebiegu tak doniosłego a świeżego zdarzenia" [8]), potwierdzenie zaś swego domysłu widzi Stefczyk w słowach „*długoby* o tem trzeba opowiadać" (longum existit enarrare), które naszym zdaniem nic nie mówią, i na których opierać się wcale nie można ze względu na ich ogólnikowość. Jeżeli jednak przyjąć to ostatnie mniemanie, to nieuniknioną staje się alternatywa: jeżeli Gallus wiedział jak było, to opisać nie chciał; mógł sobie „zasięgnąć całkiem pewnych i obfitych informacyj," ale podzielić się z niemi nie zechciał, czy nie mógł. Dlaczego?

Wątpliwości nie ulega, że już wówczas, gdy pisał Gallus, nie było zgody w mniemaniach o katastrofie 1079 r.; gdy jedni podnosili św. męczennika i jego sprawę, — inni, zwłaszcza u dworu, bronili króla. Na początku XIII w. oba poglądy bardzo jasno zarysowały się w kronice mistrza Wincentego, a zdaje mi się, że śladu ich mo-

---

[1]) str. 12.
[2]) Ob. H. Zeissberg, Dziejopisarstwo polskie wieków średnich, Warszawa 1877, I, 38—39.
[3]) str. 35. [4]) str. 23.
[5]) Gumplowicz, „stark parteiisch" str. 3.
[6]) Ibid. [7]) Zeissberg I, str. 39.
[8]) Stefczyk, Upadek Bol. Śm. Ateneum 1885, I, 280.

żna się już dopatrzeć także u Gallusa. Ten bowiem w notatce swojej wyraźnie zapowiada, że bynajmniej nie myśli uniewinniać biskupa (neque.... episcopum excusamus), więc oczywiście byli za jego czasów tacy, którzy go obwiniali, jak z drugiej strony dalekim jest od myśli polecać lub podnosić mściwego króla (neque regem vindicantem sic se turpiter commendamus), więc znowu byli tacy, którzy napadali i potępiali czyn Bolesławów. Wobec stron przeciwnych Gallus, jako cudzoziemiec i karyerowicz, uważa za stosowne usunąć się na stronę, nie kłaść palców między drzwi, być neutralnym, trzymać się środka, jak sam się wyraża (sed hoc in medio deferamus). A zatem więc, kronikarz w żadnym razie nie może być uważany za wyraz „umiarkowanej współczesnej opinii publicznej, która z odległości dwudziestu kilku lat nie odważyła się jeszcze zdjąć z biskupa piętna zdrady, a całą winę zwalić na króla....“, jak się niesłusznie wydaje panu Stefczykowi [1]). Już z kroniki Wincentego możemy wnosić, że nie tak prędko wyrobiła się owa umiarkowana opinia, i nie było jej jeszcze w XIII w., a podobno i dziś jeszcze, z odległości ośmiu wieków trudno o niej mówić. Jeżeli jednak Gallus koniecznie ma być wyrazem jakiejś opinii, choć on wyraźnie od swego powstrzymuje się zdania, — toć chyba, przeciwnie, z większem prawdopodobieństwem moglibyśmy przypuszczać, że, jako karyerowicz, oglądający się na łaski spadające od tronu, był raczej wyrazem opinii panującej u dworu.

Urywek kroniki Gallusa, który narobił tyle hałasu i wywołał tyle nieporozumień brzmi jak następuje: „Qualiter autem rex Boleslavus de Polonia sit eiectus longum existit enarrare, sed hoc dicere licet [2]), quod non debuit christianus in christianos peccatum quodlibet [3]) corporaliter vindicare [4]). Illud enim multum sibi no cuit, cum peccato peccatum adhibuit, cum pro traditione pontificem truncationi membrorum adhibuit. Neque enim traditorem episcopum excusamus neque regem vindicantem sic se turpiter commendamus, sed hoc in medio deferamus et ut in Ungaria acceptus fuerit disseramus [5]). Co w polskim tłumaczeniu brzmi jak następuje: „Jako zaś król Bolesław z Polski został wyrzucony, długoby

---

[1]) str. 282.

[2]) Dicere licet, powiedzieć można, lub „godzi się powiedzieć“ (Komarnicki). Tak rozumieją wszyscy z wyjątkiem Dzieduszyckiego, który tłumaczy „wolno powiedzieć“ i na ten wyraz *wolno* kładzie szczególny nacisk, chcąc go niesłusznie wyzyskać.

[3]) Quodlibet, jakikolwiek, więc nie *lada jaki* występek, jak rozumie bezimienny autor rozprawki o Gallusie (Przegląd katolicki 1871 r. str. 129), ani *jakiś*, jak tłumaczy Komarnicki. Przeciwnie domyślać się tu trzeba ciężkiego wykroczenia, a nie lada jakiego.

[4]) Corporaliter vindicare, przetłumaczyliśmy: mścić się *nieludzko*. Wszyscy z wyjątkiem Dzieduszyckiego, tłumaczą dosłownie „mścić cieleśnie.“ Tłumaczenie to atoli nie dość zrozumiałe, bo i rzeczywiście, cóż to jest mścić się *cieleśnie*? Oczywiście Gallus robi tu aluzyę do okrucieństw, jakich się król dopuszczał, dlatego przełożyliśmy *nieludzko*, krwawo, stosownie do słów: *non debuit*... Christianos vindicare. Tłumaczenie Dzieduszyckiego corporaliter vindicare — „gardłem karać.“ nie może mieć miejca. Skazywać na karę śmierci było wówczas na porządku dziennym i kronikarz w żaden sposób nie mógł występować przeciwko temu.

[5]) MPH, I, 422.

o tem mówić; lecz to tylko można powiedzieć, że nie powinien był chrześcijanin na chrześcijanach mścić się tak krwawo za jakąbądź winę. Tem zaś wielce sobie zaszkodził, iż *grzech do grzechu przydał*, gdy *pro traditione* biskupa rozsiekał. Ani bowiem *traditora* biskupa uniewinniamy, ani króla tak się sromotnie mszczącego pochwalamy, ale to pomijając opowiedzmy, jak był przyjęty na Węgrzech."

Obrońcy św. Stanisława, zarówno jak i jego nieprzyjaciele, niemało utrudnili swoje zadanie, fałszywie tłumacząc przytoczony ustęp. Chodzi tu o zwrot o królu, że tenże *peccatum peccato adhibuit*, czyli grzech do grzechu przydał. Wyrażenie to, zupełnie pospolite i nie przedstawiające żadnych wątpliwości, dziwnym trafem, wszyscy znani nam tłumacze, z wyjątkiem przecież jednego Komarnickiego, zupełnie błędnie i opatrznie przekładają. A jednak na właściwem rozumieniu tego miejsca wiele zależy. Pod wyrazem *peccatum*, grzech, nie można w żaden sposób rozumieć winy ukaranych chrześcijan, lecz przeciwnie karygodną zemstę króla, którą właśnie kronikarz tutaj peccatum, to jest grzechem mianuje. Nawet Lelewel to miejsce źle przetłumaczył [1]), a za nim, jak za panią matką pacierz, posypały się najzupełniej błędne a częstokroć i niezrozumiałe nawet przekłady [2]). Wszyscy ich autorowie wykazują chyba niedokładną znajomość języka łacińskiego, albo też mamy tu do czynienia po prostu ze szkodliwym a bezwiednym może wpływem jednego z nich na innych. Może też wprowadził ich w błąd wyraz *adhibuit*, który nieco niżej w odmiennem użyty jest znaczeniu. Do tego nie można jednak przywiązywać żadnej wagi, tembardziej, że owo powtórnie użyte *adhibuit* może stanowić po prostu błąd przepisywacza; mógł on tu z łatwością przeoczyć właściwy, i w miejsce jego postawił czasownik poprzedzający.

Jeżeli teraz na podstawie jednego tylko Gallusa postawimy *mimesin* faktu męczeństwa św. Stanisława, że użyjemy tu wyrażenia Herodotowego, to otrzymamy następujący rezultat:

Chrześcijanie (niewiadomo jacy, oczywiście poddani Bolesława), coś mu przewinili (nie mówi wyraźnie co), za co król mścił się nieludzko. Haniebna zemsta dosięgła i winowajcę biskupa, którego król pocięciem członków dosięgnął [3]). Czynem tym bardzo sobie król zaszkodził, ostatecznie został z Polski wyrzucony.

Tyle Gallus.

Należy nam naprzód zwrócić uwagę na tę okoliczność, że kronikarz na fakt zabójstwa św. Stanisława patrzy z religijno-moralnego punktu widzenia. Czy punkt ten był dla niego najwygodniejszy, czy najlepiej osłaniał dworaka, który kłamać nie chciał, czy rzeczywiście strona moralna faktu najwięcej uderzała Gallusa — trudno przesądzać, dość, że stąd ta ogólnikowość w jego wyrażeniach. Stąd to i król i jego zapewne zbuntowani poddani nazwani

---

[1]) Lelewel, Polska ww. śred. II, str. 257. „Wielce sobie zaszkodził Bolesław, że *grzechem grzech dotknął*..."

[2]) Do grzechu grzech zastosował (Dzieduszycki); grzechu użył przeciw grzechowi (Bezimienny autor art. o Gallusie w Przegl. Katol.), przeciw występkowi użył występku (Zeinberg l. 1 str. 112) i Stefczyk (280).

[3]) Wyrażenie Lelewela. Polska ww. śred. II 258.

są poprostu chrześcijanami, stąd to wyraz *peccatum*, grzech, aż trzy razy się spotyka; aż dwa razy napada na króla, że się mścił (non debuit... corporaliter vindicare, vindicantem sic se turpiter). Stąd też i nasz święty po dwakroć wspomniany tylko jako pontifex i episcopus, bezimiennie.

Jakkolwiek jednak kronikarz zapowiada, że nie uniewinnia biskupa, co mógł zresztą napisać ze względu na Krzywoustego, — mimo to jednak, on, chwalca Bolesławów [1]), bynajmniej też nie broni Śmiałego; przeciwnie, nietylko go nie poleca (commendamus), owszem ostro go sądzi. Bo król nietylko zgrzeszył mszcząc się nie-ludzko (corporaliter) i to na chrześcijanach, będąc przecie i sam chrześcijaninem, czego według Gallusa w żadnym razie nie powinien był czynić (non debuit... peccatum *quodlibet*... vindicare), ale jeszcze grzech do grzechu przyczynił (peccatum peccato adhibuit), gdy biskupa rozsiekaniem dosięgnął. Była to ze strony króla *haniebna* zemsta (sic se turpiter vindicantem). Widzimy więc, że daleko jaskrawiej w relacyi dworaka zarysowuje się zemsta królewska, niźli mniemana zbrodnia biskupa [2]). Król musiał nie przebierać w środkach swej strasznej pomsty, gdy Gallus tak za to go karci. Pod wyrazem *corporaliter* musiał on rozumieć jakieś pastwienie się, znęcanie czyli okrucieństwo, — widocznie chciał tu określić postępowanie nieodpowiednie dla człowieka, tembardziej dla chrześcijanina. Jeżeli teraz dodamy do tego fakt rozsiekania biskupa, to niedaleko pono będziemy od kadłubkowych wyrażeń o postępowaniu króla: że je cechowała immanitas i truculentia, czyli ohydne okrucieństwo.

Lakonizm i ogólnikowość Gallusa, spowodowana tym punktem widzenia, jaki sobie obrał, pozostawia szerokie pole dla domysłów. Naprzód więc nasuwa się pytanie, kto są owi chrześcijanie, na których mścił się Bolesław, i co zawinili? Pod tym względem niema różnicy zdań; wszyscy jednogłośnie domyślają się, że mowa tu o wyższej warstwie społecznej, o *nobiles*. I słusznie. Bo jeżeli król wskutek swej zemsty był z kraju wyrzucony (ejectus), to musiały to być zapasy nie na żarty, strona przeciwna musiała być silną [3]), jeżeli wyszedł z walki pokonanym. A skoro tak, to owi *christiani* odpowiadają wspomnianym poniżej u Gallusa w rozdz. 29 „quidam aemuli," którzy to się obawiali zemsty Mieszka, młodego syna Bolesławowego [4])—a więc oczywiście nie lud prosty, który tak śmierć jego opłakiwał.

Na mocy jednego tylko Gallusa niepodobna określić bliżej ich winy; w każdym razie musiała być niemała (peccatum *quodlibet*... jakąbądź winę), i, co już a priori możemy przypuszczać, skierowana była zapewne przeciw władzy królewskiej, „regiam in rege persequi maiestatem," możnaby powiedzieć z Kadłubkiem. Stefczyk nie waha się nawet wyrazy: traditor i traditio, które Gallus do biskupa tylko stosuje, rozciągnąć na wszystkich owych ukaranych chrześci-

---

[1]) Gallus wyraźnie tam mówi, że pisze swą pracę „ad laudem principum et patriae nostrae." ku chwale książąt...

[2]) Inaczej sądzi pan Stefczyk. Według niego kronikarz poddaje „łagodnej krytyce i naganie króla" (str. 282). Nie wiem czy nieboszczyk Bolesław II byłby zadowolony z takiej pobłażliwości poczciwego Gallusa.

[3]) Cf. kronikę Wincentego: „*quod aperte non patest*, insidiis aggreditur..."

[4]) Aiunt enim quosdam aemulos... MPH I 422.

jan, ich występek wprost mieniąc zdradą [1]). Tym sposobem ramy zagadkowej owej traditio, zdrady, znacznieby się rozszerzyły; mielibyśmy do czynienia już nie z jednym traditorem, lecz z całym ich zastępem.

Zachodzi jednak pytanie, dlaczego wina chrześcijan nazwana jest tylko *peccatum*, grzechem, podczas gdy kronikarz aż dwa razy łączy *traditor* i *pro traditione* z mianem biskupa? Wynika to zresztą ze stanowiska, jakie zajął Gallus. Potępiwszy już raz Bolesława (non debuit...) i zganiwszy go zaraz powtórnie (sic se turpiter vindicantem), dla równowagi, dla zachowania swej neutralności, czuł się w obowiązku zaznaczyć, że i biskupa nie broni (non excusamus...) i wślad zatem dodaje krótko *traditorem*, a więc wyłuszcza powód, dla czego nie broni, jak gdyby chciał uspokoić swoje własne sumienie, że ma słuszność. Tak samo wyżej wyrazy *pro traditione* mają łagodzić zdanie *peccatum peccato adhibuit*, które mu się z pod pióra wymknęło, a to z obawy, aby nie osądzić króla zbyt surowo i tem się nie narazić u dworu. Charakterystycznem jest jednak, na co nikt dotychczas nie zwrócił uwagi, że mówiąc wyżej o chrześcijanach, stanowczo oświadcza się przeciw królowi, biorąc ich stronę *(non debuit...* peccatum *quodlibet)*.

Dzięki cennej rozprawie Dr. Gumplowicza możemy tu jeszcze jedną zrobić uwagę. Widzieliśmy już, że głównym celem Gallusa przy pisaniu kroniki była chęć zostania biskupem kruszwickim. Otóż Kruszwica była centrem opozycyi przeciw Bolesławowi III, tak iż zachodziła nawet obawa, że miasto to odpadnie do jednego z pogranicznych pomorskich albo pruskich książąt. Władysław Herman spalił ją jako stolicę Zbigniewa, zawsze mu wierną, a Krzywousty zaznaczył gniew swój przez konfiskaty majętności tamtejszych panów; bardzo więc na tem zależało, aby tron biskupi posiadł tam człowiek zręczny, w zupełności dworowi oddany [2]). Kto wie, czy Gallus, który o to jak mógł pretendował, aby infułę kujawską na głowę sobie włożyć, pisząc o katastrofie na Skałce, nie chciał skorzystać ze zdarzonej okazyi, aby swoje uczucia wierności wyrazić, zaznaczyć, jako nie pochwala walki biskupa ze świeckim władcą, że postępku nawet św. Stanisława uniewinniać nie myśli. Czy nie dlatego wspomina i o *traditorze* i o jego *traditio* tak wyraźnie, aby przez to dać do zrozumienia, że onby takim nie był? — Tak czy owak, fakt zabójstwa św. Stanisława musiał zaostrzyć jeszcze stosunki i ostatecznie zdecydował o losie króla Bolesława Śmiałego, który zmuszony był skutkiem tego kraj opuścić.

Jeszcze jedna uwaga. Nie trzeba być zbyt przenikliwym, aby w notatce Gallusowej dopatrzyć się pewnego następstwa faktów. Nie ulega wątpliwości, że zemsta króla na chrześcijanach poprzedziła zabójstwo biskupa (grzech przydał do grzechu). Nie wiadomo, jakiby też ona obrót wzięła, gdyby nie fatalne porwanie się i na biskupa, który w oczach króla coś mu przewinił (traditio). To, jak wiadomo, zmusiło króla do ustąpienia z kraju. Odróżniamy więc w całym tym dramacie trzy momenty: 1) grzech chrześcijan i zem-

[1]) „Co to był za występek, objaśnia kronika niebawem, mieniąc go zdradą...“ str. 283.

[2]) Bischof Balduin Gallus str. 29.

stę królewską (peccatum i vindicatio), 2) wystąpienie biskupa i tegoż śmierć (traditio i truncatio membrorum), 3) wypędzenie króla (ejectio).

Z oddali ośmiu wieków, na ciemnem i burzliwem tle ówczesnych wypadków, katastrofa na Skałce ostremi zarysowuje się konturami. Zda się, że ta krwawa scena wyłącza się, wyróżnia, występuje z ram tego strasznego obrazu, który ze starości już zbutwiał, zczerniał, pozmieniał barwy; przeróżne epizody pozlewały się w jedno, pomieszały, posplatały, tak że dziś rozróżnić ich niepodobna, zrozumieć, osądzić. Tylko to jedno męczeństwo świętego straszliwie się odbija, krwawemi pisze się zgłoskami. To jedno wiemy; okoliczności, powody głęboka pokrywa tajemnica, zaledwo się ich domyślać zdołamy.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że męczeństwo św. Stanisława nie było dziełem przypadku, smutnym wynikiem jakiegoś chwilowego obłędu ze strony króla. Przeciwnie, musiało być ono wynikiem walki, która je nieomylnie poprzedzała, wyrazem starcia dwóch przeciwnych sobie sił, potęg i dążności. Na razie siła brutalna, którą w XIX w. lubią brać w obronę, tryumfowała, niebawem jednak hańba została jej słusznym udziałem.

Aby ten szkielet, tę skromną wiązankę suchych faktów, które nam kronikarz podaje, ubrać trochę w ciało, powołamy na pomoc odwieczną tradycyę, aby stąd jakiekolwiek możebne wysnuć wnioski. Zastrzegamy sobie tylko zawczasu lakonizm, bo im więcej słów, tem pewnie dalej od prawdy, gdy chodzi o tak trudne i zawiłe rzeczy. Zważymy więc naprzód:

Charakter Bolesława. Stefczyk, zastanawiając się nad tem, w czem Gallus mógł upatrywać głębszy niejako motyw katastrofy, jaka spotkała Bolesława Śmiałego, dochodzi do bardzo słusznego wniosku, że kronikarz widział go w „zgubnej dumie“ (pestifera superbia, cap. 28), którą król się odznaczał. O tym dominującym rysie charakteru wspomina już kronikarz na samym początku opowiadania o Bolesławie, gdy mówi: „nie dawał mu spokoju pewien nadmiar ambicyi czy próżności.“ Jak wnosić możemy z nielicznej ilości faktów, które nam o panowaniu tego króla przekazała historya, jego ambicya znalazła sobie wyraz w naśladowaniu wielkiego pradziada, Chrobrego. Jego imię nosił, jego obrał też sobie za ideał. Krocząc zaś tą drogą, dążył też i do *nieograniczonego absolutyzmu* wielkiego króla, „który rozporządzał życiem poddanych, a oporne, wyzute z władzy udzielnej książątka i ich potomków zwykł był karać natychmiastową śmiercią“ [2]). Na ten charakter rządów królewskich kładziemy szczególny nacisk. Dzięki też temu polityka zewnętrzna króla była przeważnie zaborczą; wskutek nieustających wojen życie schodziło więcej w obozie, lub na obczyźnie, niż w domu.

Jeszcze o innym szczególe wspomina Gallus, mianowicie o niepomiernej hojności króla. Dla zaspokojenia tej swojej namiętności musiał oczywiście niemało potrzebować środków.

---

[1]) Str. 285. [2]) Stefczyk, str. 456. Cf. także Bobrzyński, Dzieje Polski — Warszawa 1879, str. 89—90.

Charakter św. Stanisława. Ani Gallus ani Kadłubek nie odmalowali nam postaci świętego. Późniejszy od nich Żywotopisarz (Vita minor) przedstawia go jako męża sprawiedliwego, lecz zarazem surowego (vir sanctus et severus, cap. 9); miłosierny dla pokutujących, ostro karcił wykroczenia, nie bacząc na dostojeństwo osób, które je popełniały (erat in correctione severus — culpas enim delinquentium, cuiusque dignitatis essent vel auctoritatis, non dissimulabat, sed... arguebat, cap. 6). O dobro Kościoła był wielce troskliwy (commissam ecclesiam sollicite gubernabat, cap. 6) [1]).

Fakt zamordowania biskupa i poprzedzający go bezpośrednio wyklęcia króla stwierdzają, że święty musiał być rzeczywiście człowiekiem niezłomnego charakteru, i nie zważał na to, kim był ów, którego zgromić lub skarcić zamierzał. Już tradycya o sprawie wsi Piotrowin dowodzi, że król oddawna był w niezgodzie z biskupem, że stosunki między nimi były naprężone. Wyraźnie też o tem mówi Żywotopisarz [2]). Oczywiście biskup nie sprzyjał dążeniom, absolutnym zachciankom królewskim [3]). Kosa trafiła na kamień.

Charakter epoki czyli ogólne *tło* katastrofy. Pierwszy Roeppel wygłosił zdanie, że konflikt, w jaki wszedł król Bolesław ze św. Stanisławem, stoi w związku z owym ogólnym ruchem kościelnym, wywołanym za czasów Grzegorza VII papieża. Odtąd myśl ta zyskała u nas prawo obywatelstwa (Bielowski, Bobrzyński). Stefczyk zbyt sceptycznie na to zdanie się zapatruje, powtarzając za Giesebrechtem, że przeciwieństwo interesów, jakie się wówczas między papieztwem a cesarstwem wytworzyło, mało jeszcze przez ogół było rozumiane, i stosuje to zdanie do Polski [4]), chociaż i sam Roeppel już powątpiewał, czy te zachodnio-europejskie idee owładnęły głębiej całością narodu [5]). Chętnie się na to zgadzamy, ale nie uważamy za stosowne katastrofy na Skałce pozbawiać tego tła walk spółczesnych, tego ducha czasu, w którego świetle tak krwawo się zarysowuje. Być bardzo to może, że społeczeństwo ówczesne w Polsce nie doszło i nie pojmowało znaczenia walki, jaka wrzała na zachodzie między Grzegorzem VII i Henrykiem IV,—ale ono miało inny żal do króla, inne powody niechęci; niepodobna jednak przypuścić, aby król i biskup nie wiedzieli, nie interesowali się tem, co na zachodzie się działo.

Analogia wypadków tu uderzająca. 21 lutego 1076 r. papież Grzegorz VII rzuca klątwę na cesarza Henryka IV i zwalnia poddanych od przysięgi wierności. We trzy lata zaledwie później, biskup Stanisław wyklina u nas króla Bolesława, a i w tym też za-

---

[1]) MPH, IV, 256—258.

[2]) „Unde et colloquium ipsius et contubernium ejus... vir sanctus vitabat“ cap. VII, MPH, IV, 257.

[3]) Cf. napis współczesny położony na grobie świętego przez biskupa Lamberta:

Tumba Stanislai cineres tegit ista beati
Regis Boleslai *quia non favet impietati.*

Łętowski w katalogu T. I, str. 36, cytowany u Dzieduszyckiego str. 27.

[4]) Str. 84. [5]) Stefczyk cytuje str. 72.

pewne wypadku obowiązek wierności przestawał krępować poddanych. Dodajmy nawiasem, że sam fakt klątwy uważamy za niewątpliwy już na mocy relacyi samego tylko Kadłubka. Oczywiście nie zaczerpnął on go z Justyna, ani przerobił z Gallusa, co jego opowieści zarzuca pan Skorski, — ale ze swego stanowiska, jako biskup krakowski, doskonale mógł wiedzieć z tradycyi o zdarzeniu tak wielkiego znaczenia. Jego krótkich, ale tak stanowczych wyrazów: „tandem anathematis gladium intentat“ (cap. 20) [1] — żadną miarą nie możemy uważać za zmyślone.

Pójdziemy dalej. Przechował się do naszych czasów wyraźny ślad stosunków Bolesława Śmiałego z Grzegorzem VII. Jest to list papieża do króla z datą 20 kwietnia 1075 r. [2], w którym pierwszy zapowiada przybycie swoich legatów do Polski dla urządzenia i uporządkowania spraw kościelnych. Jest tu mowa o biskupach, że są wbrew ustawom kanonicznym zbyt swobodni i niezawiśli (*scito* od Rzymu), że nie mają stałej metropolii i nadzoru nad sobą, wreszcie, że liczba ich jest za mała. Czy legaci papiezcy zjeżdżali do Polski niewiadomo, charakterystycznem jest jednak to, że, jak widać z listu, inicyatywa w sprawie unormowania stosunków kościelnych wyszła od króla. Więc bardzo być może, że on to miał pretensyę kościół w Polsce urządzać.

Bobrzyńskiemu wiadomo, a zdanie to podobno podziela i Stefczyk [3], że „jeszcze od Mieczysława I Kościół katolicki w Polce, wprowadzony przez panującego przymusem, był instytucyą polityczną i królom we wszystkiem, jak na wschodzie, podlegał“ [4]. Nie wiemy na jakiej to powiedziano zasadzie, to pewna, było tak czy inaczej, że ambitny Bolesław i sam przez się nie znosił obok siebie niezależnej władzy, a nietylko niezależnej, ale owszem, jak biskup Stanisław, chcącej mu imponować, i mógł się domagać, aby mu episkopat podlegał. Do tego miał z jednej strony przykład krnąbrnego Henryka IV, z drugiej mógł się tu odbić wpływ ciągłych stosunków z Rusią.

Wpływ Rusi. Bardzo słusznie już Bobrzyński mówi o nim, zdaje nam się jednak, że był on nierównie znaczniejszy, niżeli ogólnie przypuszczano. Znaczna część panowania Bolesławowego zeszła na Rusi, wciąż się król mieszał do sporów tamecznych kniaziów i widocznie lubił w Kijowie przebywać. Oczywiście dobrze się przypatrzył tamtejszym stosunkom, widział, że władza duchowna była tam zależną od świeckiej. Dodajmy, że jako wnuk Włodzimierza Wielkiego przez matkę Dobrogniewę, mógł już wzrastać w pojęciach o nieograniczonej autokracyi monarchów, mógł te tradycye niejako z mlekiem wyssać. „Miałże Bolesław Śmiały zerwać z tradycyą przekazaną mu przez przodków i władzę swoją, jak mniemał, osłabić?“ — pyta nie bez słuszności Bobrzyński, i niżej dodaje, że nieuniknioną była walka „pomiędzy królem i biskupami polskimi, dążącymi do samoistności, jaką na zachodzie zdobyli“ [5]. —

Jednocześnie z nim (1079) Wratysław czeski, szwagier jego, pragnął podnieść obrządek i liturgię słowiańską i uzyskać dla nich sankcyę papieża, co mu się jednak nie udało [6]. Może i Bolesław

[1]) MPH II 296. [2]) MPH I 367 [3]) str. 448. [4]) str. 90. [5]) str. 90.
[6]) Stefczyk str. 464.

nosił się z tą myślą? Zagadkowo brzmi wzmianka jednego z późniejszych źródeł, której sprawdzić niestety nie jesteśmy w stanie, wzmianka, uczyniona z powodu cudu wskrzeszenia Piotra: confirmavit ea res Polonorum animos in fide, nomenque gentis illustravit... [1]).

Interesa króla przeciwne interesom narodu. Mówiąc o wojnach Bolesława Chrobrego, powiada Stefczyk, że miały one charakter zdobywczy, co rozumie w ten sposób, że „nietylko nie pociągały za sobą kosztów, ale były korzystne, bogaciły kraj własny ze szkodą najechanego, z którego uwożono bydło, ludzi i skarby“ [2]). Potwierdza to Stefczyk licznemi cytatami z Gallusa, mającemi dowodzić, że Polska była wówczas wskutek tego bogatą, i że z tego powodu nie obciążał król ludu podatkami. Powiedzmy nawiasem, że Stefczyk przedstawia to w ten sposób, iż mimowoli przychodzą na myśl łupiezkie napady dzikich pomorzan, prusaków lub Jaćwieży. Ale Chrobry, będąc genialnym wojownikiem i politykiem, był niewątpliwie takimże i administratorem, a więc nic dziwnego, że położenie materyalne kraju musiało być bardzo dobre, zważywszy, że i zasobny Mieszko I musiał synowi jakiś skarbiec przekazać, i że oczywiście jego zwycięzkie pochody musiały być w każdym razie korzystne.

Błąd Stefczyka polega na tem, że stosunki z czasów Chrobrego żywcem przenosi na Bolesława II, którego wyprawom chce też nadać ów łupieżczy czyli korzystny (niewiem za to czy zbyt zaszczytny) charakter. Tu jednak Gallus odmawia mu swojej powagi, bo jakkolwiek o złocie z pewnem upodobaniem i oczywistą przesadą lubi wspominać,—mówiąc jednak o Śmiałym, cytuje tylko przykłady jego szczodrobliwości, lub raczej rozrzutności, a tymczasem o bogactwach i skarbach królewskich jakoś uporczywie milczy. Snać ich nie było. Kaźmierz Odnowiciel, zaledwo odzyskawszy tron po tylu burzach, niewiele zapewne mógł synowi przekazać, a Bolesław, wśród ciągłych bojów, ciągle po za domem, nie wiele się, jako rozrzutnik, o dobrobyt kraju troskał. Zaiste w Krakowie musiał nieraz uczuwać brak złota *szczodry* król, jeżeli kniazia Izasława, który przybył do niego prosić o pomoc, przedewszystkiem uważał za stosowne ze skarbów ograbić, i to gościa—tak hojny gospodarz i orędownik. To jakoś już zupełnie brzydko wygląda, gorzej pono niż u dzikiej Jaćwieży. Łup ten musiał być nielada, skoro sprawa aż o papieża się oparła, który każe zwrócić pokrzywdzonemu nieprawnie zabrane bogactwa. Fakt ten cytuje Stefczyk aż dwa razy [3]). I nic nie wspomina Gallus, o czem znowu nic Stefczyk, że Śmiały był „dla niższych i małych (a nawet patetycznie „maluczkich“), pan hojny i łaskawy [4]). Przeciwnie, wyjątkowo tylko mówi kronikarz o dobroci Chrobrego, bynajmniej nie o Bolesławie II, — owszem, wygląda, jak gdyby akcentował to postępowanie pierwszego odmienne od postępowania innych władców: „non *ut dominus* in angariam coercebat, sed ut pius pater,“ nie jako pan obciążał poddanych, ale jako ojciec,—a więc inni *domini*, inni panowie, inaczej sobie poczynali z ludem, któremu przewodzili, a do ich liczby niezawodnie należy i Bolesław Śmiały. Niewątpliwie zwracał się on do poddanych

[1]) Brev. Rom. [2]) loc. cit. [3]) str. 76 i 461. [4]) str. 457 i 468.

z ciągłemi potrzebami i to zwracał się po swojemu, gwałtownie, bez wyrozumienia. Żywotopisarz żałośnie się skarży na ciężkie brzemię podatków: „execrabile genus rapinae, prata et annonas hominum depascere, quod ipse (rex) et complices ejus dicebant esse ius terre commune“ [1]). Ostatnie wyrazy wskazują, być może, na jakąś walkę starodawnych słowiańskich urządzeń z nowym porządkiem rzeczy.

A nietylko brzemię podatków, ale i ciągłe wojenne wyprawy Bolesława musiały ciążyć ówczesnemu, iście słowiańskiemu społeczeństwu: nie widziało ono ich potrzeby, nie odczuwało znaczenia. Jeżeli uprzytomnimy sobie znaną opowieść mistrza Wincentego, to pozostawiwszy na boku motywy, jakie podaje, sam fakt opuszczenia Śmiałego przez rycerstwo w Kijowie wydaje się nam wielce prawdopodobnym. Stąd zobopólne rozgoryczenie poddanych do króla, króla do poddanych.

Wzrastające znaczenie możnowładztwa. Monarchia Bolesława Chrobrego, utrzymywana siłą geniuszu swego założyciela, zaraz po jego zgonie, musiała nietylko wytrzymywać zapasy z zewnętrznymi wrogami, ale i z wewnętrznymi elementami rozkładu. To pewna, że możnowładztwo, jakiekolwiek byłoby jego pochodzenie, już za Mieszka II podniosło głowę. Utwierdza nas w tem przekonaniu zjawienie się takiej jednostki jak Masław. Co do osobistości tego ostatniego chętnie się zgadzamy ze Stefczykiem [2]), że nie pochodził „de sordido famulorum genere,“ czyli z nizkiego stanu, jak pisze mistrz Wincenty, ale przeciwnie należeć musiał do najwyższej warstwy społecznej. Z drugiej strony, wkrótce po wypędzeniu z kraju Bolesława Śmiałego występują takie jednostki jak Sieciech, a zaraz potem Piotr Włast, Skarbimirz i inni. Wnosić więc możemy, że i za jego panowania istniało w kraju możnowładztwo, które mogło coś zyskać nawet na powadze i znaczeniu, korzystając z trudnego położenia, w jakiem się znajdował po powrocie do kraju Kazimierz Odnowiciel. W każdym razie miało ono dosyć siły, aby wytrzymać walkę z dążącym do absolutyzmu królem i ostatecznie usunąć go z kraju. „Było zaprzysiężone złożenie króla,“ (coniuratum est excidium regis), mówi Kadłubek, i wykonane. Bolesław, według niego, nie miał nawet siły, aby otwarcie karać swych wrogów, uciekając się do forteli i zasadzek [3]).

Niemożemy się jednak zgodzić ze Stefczykiem, że możnowładzcy dążyli do ograniczenia absolutnego monarchy,“ że chodziło im o to, aby sobie obok niego wywalczyć wpływ pewien i uprzywilejowany udział w rządach [4]). Przypisywać takie zachcianki, jest-to wprost moderdernizować historyę, przenosić w zamierzchłą przeszłość dążenia nowoczesne. W tej opozycyi możnowładztwa absolutyzmowi Bolesława Śmiałego widzimy tylko objaw działania tej siły odśrodkowej, przeciwnej wszelkiej centralizacyi, jaką się zawsze odznaczali wszyscy słowianie, a zatem jako objaw słowiańskiego ducha, dążenie wprost do większej indywidualności jednostek, pojmowane jako zwolnienie się od niesienia ciężarów publicznych i t. p.

---

[1]) MPH IV, 257. [2]) str. 453.
[3]) Quos aperte non potnit insidiis aggreditur... MPH II 296, 6.
[4]) str. 456.

Moralne względy, które spowodowały wystąpienie biskupa. Ani na chwilę nie wątpimy, że główną sprężyną działania świętego męża były względy religijno-moralne. Że kładziemy je na ostatniem miejscu, to czynimy to dlatego, że tu już źródła zupełnie odmawiają nam pomocy, a pozostaje tylko tradycya bardzo późna, bo sformułowana ostatecznie przez Długosza. Wobec tego sąd ściśle historyczny jest tu niemożliwym, a pozostaje tylko więcej niż pod innym względem pole do domysłów, prawdopodobnych przypuszczeń.

Opowiada Dytmar, że Bolesław Chrobry, opiekując się młodziutkim Kościołem w Polsce, ostrokarcił wykroczenia przeciwko wierności małżeńskiej i wogóle przeciw cnocie czystości. Nie zaniedbał on nawet wyszczególnić tych surowych czy nawet okrutnych środków. Prawda to czy nie, niewiadomo, napewno jednak możemy twierdzić, że pod tym względem Bolesław Śmiały daleki był od naśladowania swego wielkiego przodka.

Głucho wspomina o postępowaniu szczodrego króla żywotopisarz: „cujus vita enormis erat“ [1]), to jest, że życie jego było niemoralne, nieobyczajne, niewstrzemięźliwe, bijące w oczy. Zadziwiającem jest jednak, skąd Długosz, który tak nie lubił o rzeczach ujmujących czyjej sławie pisać i zawsze wolał pominąć je milczeniem, tyle i tak dokładnych pozbierał o życiu Śmiałego gorszących szczegółów. Oczywiście, uważać ich za absolutną prawdę historyczną nie mamy prawa, notujemy tylko fakt, że tradycya taka istniała. Że Bolesław pędził życie niemoralne, łatwo to przypuścić możemy, gdy uprzytomnimy sobie półdziką jeszcze jego naturę, ciągłe życie w obozie i na obczyźnie. Biskup niemało musiał mieć do czynienia z tak młodziutkiem jeszcze społeczeństwem; jeżeli przypuścimy teraz, że król publicznie dawał zły przykład, to wszak biskup nie mógł tego tolerować. Żywotopisarz wyraźnie mówi, że często go upominał, aby się poprawił „ut se corrigeret frequenter admonebat.“ Dodajmy do tego zbytnią surowość króla w wymierzaniu kar, czyli wprost jego pastwienie się, okrucieństwo, o czem tak głośno świadczy Kadłubek, a co, jak widzieliśmy, i z Gallusa wywnioskować można (corporaliter vindicare); — obciążenie ludu daninami, i jak sądził, niesprawiedliwemi prawami, czyli, innemi słowy, jakiś nowy porządek rzeczy, nad czem tak ubolewa żywotopisarz, a nareszcie zaatakowany może Kościół i jego przywileje — oto mogły być te moralne względy, które wywołały interwencyę biskupa, mogły być tą bezpośrednią przyczyną, tem łuczywem, od którego płomieniem zaczęły gorzeć dawniej już przygotowane palne materyały.

Obaczmyż tedy, jak w świetle tylko-co wyłuszczonych niektórych przyczyn katastrofy i okoliczności jej towarzyszących, wygląda ten zagadkowy wyraz *traditor*, którego Gallus używa, wspominając o świętym.

Piętą Achillesową wszystkich historyków, krytyków i obrońców św. Stanisława jest ten nieszczęsny wyraz „traditor.“ Prze-

---

[1]) MPH IV, 257.

tłumaczywszy go: zdrajca, przeniewierca, buntownik, — a nie wiedząc coby-to była za zdrada, — dla objaśnienia tak zawiłej rzeczy jedni szukają jakowychś związków świętego z czechami (dobrze jeszcze że nie z niemcami), inni wciągają biskupa do spisku, uknutego jakoby przez panów przeciw królowi, inni wreszcie, mamy tu na myśli obrońców świętego, nazywają wprost podanie Gallusowe kłamliwem i bez ceremonii najniesłuszniej je odrzucają, dobrowolnie pozbawiając się tym sposobem najstarożytniejszego, aczkolwiek tak dorywczego, źródła. Wszyscy oni obracają się w błędnem kole prostej gry wyrazów, mitologii słów, jeśli tak można powiedzieć. I napróżno Lelewel tak sumiennie zestawia wszystkie miejsca, gdzie Gallus używa wyrazu *traditor*, aby dojść do wyniku, że biskup niewątpliwie przeniewierzył się Bolesławowi [1]), bo naprzód nie wiemy czem się przeniewierzył, a powtóre, nie wiemy, czy Gallus *słusznie* przeniewiercą go nazywa, — a więc brakuje nam corpus delicti do osądzenia biskupa. Lelewel, mógłby co najwyżej zrobić wniosek, że „niejaki Gallus zowie biskupa przeniewiercą,“ ale opierać swój sąd na powiedzeniu niewiadomego człowieka, jakim był dotychczas Gallus, i to o mężu tej miary co św. Stanisław, uważam za zbyt lekkomyślne, a przeto nienaukowe.

Jakkolwiek jednak Lelewel trzyma się czysto naukowej metody, której nic zarzucić nie można, to jednak robi wrażenie, jak gdyby sam przestraszył się rezultatu, do którego doszedł, dlatego omawia mniemany postępek biskupa, jak gdyby przykro mu było fatalnego użyć wyrazu, gdy mówi: nie ulega wątpliwości, biskup przeniewierzał się Bolesławowi, był mu niechętny, knował przeciw niemu, wypędzić, jeżeli nie zgubić zamierzał.“ Czuł Lelewel instynktownie, że jakoś to sprawa niejasna, że sam do mylnego doszedł wniosku, dlatego też nie pisze wyraźnie, że biskup był zdrajcą, nie wspomina naturalnie o czechach, — przeciwnie, trochę dalej nazywa go tylko winowajcą, i to tłumacząc Gallusowe słowa. Mimochodem powiedzmy tutaj, że rozprawa jego „Bolesława Śmiałego upadek,“ choć przed pół wiekiem zgórą pisana, pod względem czysto naukowej metody i Tacytowego sine ira et studio, dotychczas prym trzyma.

Innym już tonem, choć z mniejszym zasobem wiedzy przemawiają następcy wielkiego historyka w omawianej kwestyi, jego mali epigonowie, że wspomnimy tu tylko Stefczyka.

Powtarzając wywody Lelewela, w pogoni niby za bezstronnością historyczną, autor dodaje: „wynika z tego zestawienia, iż zarówno może być tutaj mowa o zdradzie, przez same wewnętrzne żywioły popełnionej, jak i o zdradzie w związku z zewnętrznym nieprzyjacielem, skoro w takim także sensie używa Gallus wyrazu *traditio*, kiedy naprzykład opowiada....“ [2]) o wzięciu przez pomorzan grodu Ujście. Dodaje to Stefczyk dlatego, że mu chodziła po głowie wizya małego Kosmasa, znanego późniejszego kronikarza czeskiego, o której mowa będzie niżej, a z której-to zwyczajnej sobie bajeczki myślał autor ogromne porobić wnioski. Nam się zdaje, że tutaj ani o jednej ani o drugiej zdradzie mowy być nie może.

---

[1]) Polska WW. śred. II 255 i nst. [2]) str. 284.

Tym sposobem pan Stefczyk łączy w swej osobie obydwie odrębne grupy przeciwników św. męczennika, które zaznaczyliśmy na samym początku niniejszej rozprawki, z których jedna czyni św. Stanisława zdrajcą gwoli czechów (Czacki, Bielowski), a druga—wewnętrznym spiskowcem i konspiratorem (Lelewel i Maciejowski), — a wszystko to w imię krytyki i bezstronności historycznej. Wprawdzie Stefczyk dodaje na końcu [1]), że „*zdrada* i związki z czechami nie były naturalnie tak karygodnym i hańbiącym występkiem, za jaki tego rodzaju krok uchodziłby musiał w świetle naszych, dzisiejszych pojęć. Magnaci uważali to za jedyny sposób wyswobodzenia się z pod gniotącego ich absolutyzmu króla, a o *zarzucie zdrady narodowej mowy być nie może bez dopuszczenia się rażącego anachronizmu.*“ W każdym razie jednak związki jakoweś z narodem i królem sąsiednim jakoś niełądnie i zawsze krzywdząco wyglądać muszą, choćbyśmy niewiem jak postępek podobny ocukrowali, w bawełnę lub jedwab owinęli.

Co do znaczenia wyrazu *traditor* zauważymy naprzód, że niema żadnej potrzeby mniemać, jakoby tu była mowa o związkach z nieprzyjacielem zewnętrznym. Sam Stefczyk podobno na to się zgadza [2]), że zaś Gallus gdzieś w tem znaczeniu wyrazu tego użył, nie wynika z tego bynajmniej, aby i w tym razie chciał to samo dać do zrozumienia. Nie wiem, czy gdziekolwiek w całej literaturze łacińsko-polskiej wieków średnich kronikarz jaki z większą nienawiścią i z większym naciskiem mówił o zdradzie, niż kronika Wielkopolska o Świętopełku Pomorskim, nazywając go wciąż i po wiele razy „proditor nequissimus“ [3]), najpodlejszym zdrajcą, choć występek ten miał w tym razie, że się tak wyrazimy, charakter wewnętrzny, zdrada była popełniona przez lennego księcia Światopełka bez żadnego współudziału nieprzyjaciół zewnętrznych.

Uważamy dalej razem z ks. Kalinką, że wyraz traditor, traditio, nie koniecznie jeszcze oznacza zdradę, tak jak my ją rozumiemy; *traditorem był każdy, kto się absolutnej władzy monarszej sprzeciwiał.* A że się św. Stanisław Bolesławowi i władzy jego sprzeciwił, to jest fakt niezaprzeczony.

Widzieliśmy już, że Gallus dlatego postępowanie biskupa nazwał traditio, że zganiwszy tak ostro Bolesława Śmiałego, czuł się też w obowiązku gwoli Krzywoustemu cośkolwiek i na usprawiedliwienie występnego stryja jego powiedzieć; dalej chciał zamanifestować swoją lojalność, swe przywiązanie do tronu wobec swych aspiracyi do tak ważnej dla króla stolicy biskupiej w Kruszwicy. Dodajmy do tego, że, jak obecnie dowodzą, biskupów mianował podówczas król [5]); tem łatwiej więc w ustach zasługującego się dworowi karyerowicza, jakim był Gallus, nieuległy królowi, i owszem, nieugięty św. biskup Stanisław mógł się stać traditorem, jak go też właśnie nazwał.

Błąd Lelewela polega na tem, że zastanawiając się nad zapytaniem, *co* może znaczyć wyraz *traditio*, pominął inną arcyważną okoliczność

---

[1]) str. 470. [2]) str. 284.
[3]) MPH, II 555 i inne. [4]) Męczeństwo św. Stanisława, str. 10.
[5]) Gumplowicz, Bischof Balduin Gallus, str. 32.

jak Gallus ów fatalny wyraz rozumiał, jak go rozumieli jego współcześni. Pomni tedy na wezwanie poety: mierz siły na zamiary... postarajmy się cośkolwiek sprawę tę wyświetlić. Za przewodnika w tak zawiłej kwestyi weźmiemy tu mistrza Wincentego; naturalnie, nie może tu mieć żadnego znaczenia zarzut co do wiarogodności jego relacyi o śmierci świętego męża, ponieważ chodzi nam w tej chwili nie o rzecz samą, ale o język, o współczesny sposób wyrażania się. Otóż w liczbie oszczerstw, jakie Kadłubek wkłada w usta Bolesławowi na św. Stanisława, znajdujemy wyrażenie: „illum (to jest święty) *proditionis originem*, totius mali radicem“ [1]), to jest, że król miał jakoby zmyślać, że nie kto inny, lecz biskup był źródłem całej *proditio*, początkiem, poradą, jak tłumaczy Lelewel, wszystkiego złego. A więc król najniesłuszniej, zdaniem Wincentego, zarzuca świętemu *proditio;* takąż samą myśl zawiera Gallus (proditio=traditio).

Jak widać, opinja taka jeszcze może za czasów Kadłubka kołatała się między stronnikami króla, a jeżeli tak, to widać jak dwa razy dwa cztery, że Gallus był jej wyrazem, był odbiciem współczesnej opinii, panującej u dworu.

Cóż bowiem znaczy u Wincentego ten wyraz *proditio*, co to za zło być mogło, którego początkiem w rozumowaniu królewskiem miał być św. Stanisław? Nie trzeba być zbyt przenikliwym, aby zrozumieć, że chodzi tu o usunięcie króla z kraju, i to jest owa *proditio* ze strony poddanych, owo zło, na które się król jakoby tak bardzo uskarżał. Wynika to z całej opowieści Kadłubka. Dowiadujemy się więc od niego, że król wyjechał z kraju wskutek *proditio*, że pod tym wyrazem rozumieć należy akcyę, zapewne zbrojną, poddanych w celu usunięcia króla gdzieś za granicę państwa. — Jeżeli teraz przyjrzymy się uważnie notatce Gallusowej, to znajdziemy najzupełniejszą z tem tłómaczeniem zgodność; wyrazy „sit eiectus,“ że król był wyrzucony, nieodzownie muszą stać w najściślejszym związku z wyrazami traditor i traditio. A jeżeli tak, to *traditio* czyli *ejectio regis*, miało za cel wyrzucenie króla z Polski, oznacza więc wspólną akcyę obywateli, a może jakieś ich sprzysiężenie czy też związek w tym celu zawarty.

Stanowczo więc nie jest to zdrada, jak dotychczas dosłownie *traditio* tłumaczono; Gallus rozumie pod tym wyrazem raczej wojnę domową, rokosz, mający za zadanie złożenie króla z tronu. Był to swego rodzaju kaptur dla osłony obywateli kraju od ucisku tyranii królewskiej. Być może, iż biskup Stanisław wybitną i pierwszorzędną odegrał w tem rolę, być może, że uważany był nawet za moralnego przywódcę opozycyi przeciw królowi, który go kiedyś biskupem mianował. Nic więc dziwnego, że król nazywał go proditorem, a za nim partya dworska, a za nią Gallus. Ale my, powtarzam, nie jesteśmy Gallusami. Musimy atoli, poruszając zawiłe te kwestye, trzymać się oburącz dorywczej jego notatki, a że tam wyraźnie napisano *eiectus*, znak to nieomylny, że mamy tu do czy-

[1]) M. P. H., 298.

nienia nie ze zwyczajną zdradą, ale z *jawną* rewolucyą, z powstaniem przeciw królowi, z wojną domową, wskutek której król został z kraju usunięty.

Tekst Gallusa daje nam możność bliżej jeszcze rozpoznać naturę tego ruchu narodowego, a przynajmniej jego początek. Gdyby kronikarz pilnował klasztornej celi i, pisząc swoje dzieło, nie powodował się tylu względami, zamiast krótkiej wzmianki, która takiego klina historykom zabiła, napisałby cały rozdział. Traktowałby on nie o męczeństwie świętego, które z pewnością przeszedłby milczeniem, gdyby ono nie stało w ścisłym związku z wyrzuceniem Bolesława, ale właśnie o tym fakcie utraty tronu przez króla. A więc rozdział nosiłby zapewne tytuł np.: de eiectione Baleslai,—niestety, mamy tylko wzmiankę, poczynającą się jednak od słów: qualiter autem rex Boleslavus de Polonia sit eiectus... Chodzi nam o to, że treścią Gallusowej notatki nie jest śmierć św. Stanisława, ale usunięcie króla z Polski. Gallus dla tysiąca przyczyn nie uważa za stosowne o tem opowiadać, nad tem się rozwodzić, woli pominąć to milczeniem, decyduje się jednak zrobić uwagę (hoc dicere licet), że nie powinien był król jakiegokolwiek grzechu tak okrótnie karać (non debuit—corporaliter vindicare). Występuje więc w przedstawieniu Gallusa na pierwszy plan nie ów nieznany nam grzech chrześcjan, ale przeciwnie, nieumiarkowana pomsta zań króla. A więc początek owej *traditio*, primum movens całej akcyi przeciw władzy królewskiej widocznie tkwi nie w *peccatum christianorum*, ale w *vindicatio regis*. Zemsta to dopiero królewska musiała wywołać tę opozycyę, tę straszną, a brzemienną w skutki walkę, w której padł biskup, a uciekać król się widział zmuszonym. A więc znowu myli się pan Stefczyk, gdy, jak już widzieliśmy, rzekomą zdradę św. Stanisława rozciąga i na grzech chrześcijan, błądzi, gdy pisze „co to był za występek (peccatum christianorum) objaśnia kronika, mieniąc go zdradą..."[1]) Wcale tak nie jest, wyrazy *traditio pontificis* nic nie objaśniają i nic nie mówią. Owo pierwotne *peccatum* i nadal pozostaje dla nas tajemnicą; bardzo być może, iż mowa tu o dezercyi rycerstwa z Kijowa, o opuszczeniu tam króla, o czem donosi nam Kadłubek; najprawdopodobniej tak było. W każdym razie jednak nie ulega wątpliwości, że zemsta króla za jakiś nieznany nam występek jego poddanych wywołała reakcyę, której król nie przewidział, i przeszła w otwartą wojnę domową. Następuje interwencya biskupa i wygnanie z kraju Bolesława.

Atoli mistrz Wincenty w szeregu oszczerstw miotanych jakoby przez króla na św. Stanisława pomieszcza zarzut, że biskup był początkiem całej zdrady, wszystkiego złego, jakie się stało, źródłem (illum... proditionis originem, totius mali radicem). I tu widzimy zupełną zgodność z Gallusem, upatrujemy ją zaś w słowach: illud enim multum sibi nocuit, co znaczy—tem (t. j. zamordowaniem biskupa) król wielce sobie zaszkodził. To faktycznie najsłuszniejsza uwaga Gallusa. I zarzut, który wkłada mistrz Wincenty w usta Bolesława, uznajemy za psychologicznie wierny, bo król dobrze to czuł, że bezpo-

[1]) Str. 283.

średnim powodem jego ustąpienia z kraju, było męczeństwo św. Stanisława. Jakkolwiek widzieliśmy wyżej, że źródła owej *traditio* należy szukać w reakcyi, w porozumieniu się wzajemnem krzywdzonych obywateli celem wspólnej obrony, a zatem w ich instynkcie samozachowawczym, że tak powiem,—to przecież niewiadomo jeszcze, jakiby te zapasy miały koniec; być bardzo może, iż król wziąłby ostatecznie górę i monarchję swoją na despotycznych ugruntował podstawach, gdyby nie ohydna zbrodnia, której na osobie świętego się dopuścił. Zabójstwem bardziej jeszcze uzbroił przeciw sobie wszystkich, nierozważnie dolał oliwy do ognia. Po śmierci biskupa opozycya się wzmogła, walka wewnętrzna coraz groźniejsze przybierać musiała rozmiary,—król po długim oporze wynosić się musiał z kraju. Poczucie tych fatalnych skutków, jakie pociągnęła za sobą katastrofa na Skałce, ciężkiem brzemieniem gniotło serce królewskie, było źródłem tej nienawiści, jaką on sam i niemi jego zwolennicy otaczali pamięć świętego, czego dowód mamy u Kadłubka. Krzyczano głośno, aby przekrzyczeć jeszcze głośniej odzywające się wewnątrz sumienie, oskarżano biskupa, żeby uspokoić robaka, który tak boleśnie je toczył, usiłowano wmówić w siebie i w innych, że wszak biskup był winien, bo śmiał przeciw władzy monarszej wystąpić, a król był tylko mścicielem wyrządzonej sobie krzywdy.[1]) Krzyczano tak, ale nie wierzono sobie: Król umarł gdzieś w klasztorze wśród śnieżnych gór dalekiej krainy[2]), szukając spokoiu, zapewne jako pokutnik, a nawet dworak Gallus—i ten ostro go osądził. To właśnie uznanie wielkiej siły moralnej, której król zmuszony był uledz, było może powodem, dlaczego rokosz jego poddanych skupił się, i że tak powiem, skrystalizował około postaci świętego męża.

Zachodzi teraz pytanie, jaki brał udział w owej *traditio* św. Stanisław, dlaczego właściwie Gallus nazwał go *traditorem?* Biskup nie mógł króla z kraju wyrzucić, ponieważ król po śmierci biskupa jeszcze czas jakiś się trzymał. Ale rozpoczynały się zapasy poddanych z królem wskutek, jak widzieliśmy, nieumiarkowanej jego pomsty, wskutek jakiegoś szeregu prześladowań, jakich się należy domyślać,—wówczas—to biskup wystąpił przeciw królowi. Jako pasterz dobry, wziął w obronę uciśnione owieczki swoje „stat pro plebis iniuria," jak mówi o nim pieśń kościelna. W tem tkwiła wina św. Stanisława. Bardzo być może, iż raz wystąpiwszy do walki, stał się temsamem moralnym przywódcą opozycyi przeciw królowi, jak już wyżej zauważyliśmy; ale środków działania świętego w tej zawierusze bliżej określić niema możności,—tu kończy się historya.

Oczywiście, że biskup tej miary co św. Stanisław, musiał się przedewszystkiem jąć broni duchownej. Widać z kroniki mistrza Wincentego[3]), a żywoto-pisarz najwyraźniej o tem mówi[4]), że biskup

---

[1]) Kadłubek: ...non modo non sacrilegus, sed sacerrimus sacrilegiorum ultor apud nonnullos censeretur. M. P. H. II, 298.

[2]) W Ossyaku, w dzisiejszej Karyntyi. Tak mniemamy wbrew wątpliwościom, wypowiedzianym przez Pichlera: Bolesław II von Polen, Budapest 1882, str. 54—64.

[3]) ...ab hac truculentia cum revocare non posset... M. P. H. II, 296.

[4]) ut se corrigeret frequenter admonebat M. P. H. IV 257.

upominał króla częstokroć, a gdy to nie pomagało uroczyście wyklął Bolesława. Jakkolwiek o klątwie rzuconej dowiadujemy się dopiero z Kadłubka, jak mieliśmy już sposobność zauważyć, to jednak fakt ten nie ulega najmniejszej wątpliwości. Nie lekceważmy tego aktu wyklęcia. Z oddali ośmiu wieków nie wydaje się klątwa dziś tem, czem była podówczas,—była ona *niejako uroczystą detronizacyą króla, uwolnieniem poddanych od posłuszeństwa.* Zastanówmy się nad tem. Św. Stanisław, którego król ongi mianował biskupem, z wysokości swego stanowiska publicznie go wyklina, i to w chwili, kiedy Bolesław i tak już miał wielu opornych; tem samem legalizuje ich rokosz, wzmacnia szeregi, wielu innym może daje tem samem zachętę do wystąpienia przeciwko swemu monarsze. Zdaje się nam wielce prawdopodobnem, że ten jeden fakt rzuconej klątwy wystarczyłby już takiemu karjerowiczowi, jakim był Gallus, do nazwania postępowania biskupa względem króla *traditio*, zdradą. Wszak bardzo chodziło kronikarzowi o to, aby zjednać sobie zaufanie Krzywoustego, aby zamanifestować swem dziełem przywiązanie, jakie żywił do tronu. Trzy lata przed katastrofą na Skałce—na odgłos strasznej klątwy Grzegorza VII, cesarz Henryk spostrzega, jak grunt z pod nóg mu się usuwa, i widzi wznoszącego się nowego cesarza w osobie Rudolfa Szwabskiego. To nie były przelewki; w ubraniu pielgrzyma, sam jeden, wśród ciężkiej zimy, Henryk przebywa Alpy i trzy dni z pokorą czeka u wrót Kanossy, aby przebłagać zagniewanego papieża. Nasz Bolesław dał wodze gniewowi i pół dzikiej[1]) swojej naturze; ta go właśnie zgubiła.

Tyle da się powiedzieć o znaczeniu biskupiej *traditio*. Wypada nam tu zaznaczyć, że podobne niesłuszne zarzuty, jak naszemu św. Stanisławowi, czyniono w zachodniej Europie i innym świętym za to, że, broniąc praw i swobód kościelnych, sprzeciwiali się naruszającym je monarchom. Tak np. dwadzieścia lat zaledwo później w Anglii św. Anzelm, arcybiskup kantuaryjski (od r. 1052), wytrzymywać musiał ciężką walkę z królem Wilhelmem Rudym, przyczem nie szczędzono mu obelg i potwarzy. Jeden z następców Azelma, św. Tomasz Becket, w sto lat blizko później (r. 1171), padł u stóp ołtarza jako ofiara króla Henryka II, z którego zachciankami też walczyć musiał. I jego też partya dworska nie wahała się nazywać, zapełnie jak św. Stanisława, *proditor* i *reus periurii*, co znaczy: zdrajca, winien zdrady, a w parę lat potem cała Anglia z królem na czele u grobu świętego czyniła publicznie pokutę. Złość ludzka czasami nie ma granic. Jak świadczy Dzieduszycki[2]), znaleźli się i w Czechach tacy patryoci, którzy narodowego patrona św. Jana Nepomucena chcieli też koniecznie zdrajcą uczynić.

Jeżeliby teraz chodziło o przetłumaczenie możliwie literalne notatki Gallusowej, a właściwie wyrazów traditor i traditio, to myślę, że najstosowniej byłoby, opierając się na powadze Lelewela, *traditor* tłumaczyć wprost *winowajca*, *traditio* — poprostu *wystąpienie* (t. j. biskupa przeciw królowi).

---

[1]) Król zaś, jako był dziki (ferus)... Gallus I 26, M. P. H. I 421.

[2]) Św. Stanisław str. 30—31.

Jeszcze słów parę. Bielowski podnosi tę okoliczność,[1]) o której w rozdziale XXIX-tym Gallus mówi, że królowi krzywda się stała „iniuria.“ Uwaga ta nic do rzeczy przydać nie może, bo naprzód *iniuria* znaczy właściwie nie krzywda, ale bezprawie. Mowa tu o tem, że król był przez swych poddanych z kraju wyrzucony,[2]) co ze stanowiska Gallusa mogło w samej rzeczy na bezprawie zakrawać, tak samo jak z drugiej strony, bezprawiem było ze strony króla rozsiekanie biskupa, bo gdyby nawet był winien biskup, to sprawiedliwości żaden król nie wymierza w podobny sposób. Chyba sam tylko taki pastor Angerstein mógłby to za słuszne uważać.

Reasumując co powiedziano wyżej, dochodzimy do następujących wyników:

1. Gallus, gdy wspomina o św. Stanisławie, jest wyrazem opinii panującej u dworu; jako karjerowicz pragnie zaznaczyć wobec Krzywoustego swoją lojalność, mimo to ostro sądzi króla Bolesława II.

2. Pod wyrazem *traditio*, którego używa, mówiąc o świętym, rozumie Gallus wojnę domową, rokosz poddanych, akcyę obywateli skierowaną przeciwko królowi, mającą na celu wyrzucenie go z kraju, a więc pozbawienie tronu.

3. W całej tej akcyi św. Stanisław poczesne zajmuje miejsce, wybitną gra rolę w opozycyi przeciw królowi, dlatego kronikarz nazwał go *traditorem*.

4. Źródła owej *traditio* szukać należy nie w zagadkowym jakimś grzechu (peccatum) obywateli, ale raczej w nieumiarkowanej zemście króla za ten grzech obywateli (*vindicatio*).

Chcąc teraz jaknajkrócej sformułować sobie tę tragiczną chwilę naszej historyi, możnaby to uczynić w następujący sposób:

Odgłosem zapasów, które na zachodzie toczyły się między Kościołem i państwem, jest u nas męczeństwo św. Stanisława. Nieznane są nam bliżej powody, które doprowadziły do walki z królem. Występuje św. biskup na scenę w chwili, kiedy Bolesław Śmiały mścił się okrutnie na pewnej części swoich poddanych za niewiadome nam przewinienie, co wywołało z ich strony opór jego władzy, który przeszedł nareszcie w otwarty rokosz (traditio). Sprawa z biskupem tak się zaostrzyła, że tenże publicznie rzucił klątwę na króla. Wiadome następstwa: Bolesław rozsiekał św. Stanisława, ale tem bardzo sobie zaszkodził. Coraz więcej zaczął tracić grunt pod nogami, wreszcie opozycya przeciwko niemu tak się wzmogła, że widział się zmuszonym ratować się ucieczką na Węgry.

Na tem kończymy analizę króciutkiej notatki Gallusowej. Z kolei przechodzimy do drugiej części niniejszej rozprawki, mianowicie do rozpatrzenia zarzutu o zmowach i związkach św. Stanisława z Czechami. Jest to rzecz pierwszorzędnej wagi.

Wiemy już, że pierwszym autorem zarzutu jest Czacki. Wyczytawszy w kronice Gallusa, że św. Stanisław był traditorem

---

[1]) M. P. H. I, 422 w. 2.

[2]) Porównaj artykuł o Gallusie w „Przeglądzie Katolickim“ 1871, str. 147.

i zrobiwszy ztąd wniosek, że musiał być zdrajcą, jął się domyślać i kombinować, coby to była za zdrada. Że zdradzać zaś trzeba koniecznie na czyjąś korzyść, przebiegając tedy myślą wszystkie ościenne ówczesnej Polsce narody, najprawdopodobniejszem mu się wydało, że tego brzydkiego występku dopuścić się musiał biskup gwoli Czechom i ich królowi Władysławowi. Przypuszczenie to tak go przejęło, że już je za fakt prawdziwy jął uważać, a nawet mu się zdało, że Gallus wyraźnie o tem świadczy. Jakoż, jak już widzieliśmy wyżej, w przypiskach do historyi Naruszewicza wśród różnych wywodów na temat o wdzięczności obywatela, o uszanowaniu katolika z jednej, a miłości prawdy z drugiej strony,—nie wahał się jednak napisać, że Gallus wyraźnie mówi, iż Stanisław biskup miał zmowy z Czechami,[1]) zastrzega jednak przytem, że tem nie umniejszy świętości męczennika. Nie możemy więc tu Czackiego pomawiać o złą wolę, której tyle wykazali jego naśladowcy: błąd jego polega na tem, że zbyt zaufał swojej pamięci i własny domysł podał za twierdzenie Gallusa.

W chwili, gdy Czacki to pisał, kronika Gallusa była jeszcze nie drukowana; po wyjściu więc jej z pod prasy,[2]) gdy się okazało, że o żadnych związkach z czechami mowy niema, zarzut sam przez się upadł, przeciwnicy więc świętego musieli już z innej beczki czerpać oskarżenia. Uczynił to właśnie Bielowski, czem wspaniałą swoją publikacyę Monumenta Poloniae zeszpecił. Uznaje on błąd Czackiego. jest jednak zdania, że twierdzenie jego, t. j., że św. Stanisław porozumiewał się z Czechami, *jest słuszne co do istoty.*[3]) Tym sposobem Bielowski popiera Czackiego i wznawia zarzut, na który dowody jak mniema, znalazł w liście, do rozbioru którego tu właśnie przystępujemy. List ów znalazł Bernard Pez w rękopismach regensburskiej biblioteki św. Emerana i drukiem ogłosił w swoim kodeksie dyplomatycznym jeszcze w 1729 r.[4]), skąd go za innymi i nasz Bielowski przedrukował, bo rękopiśmienny oryginał gdzieś się zapodział. Treść listu jest następująca:

Glorioso Boloniorum regi *O.* tam venerando quam desiderabili *W.* Tak brzmi napis albo adres. *W.* donosi królowi *O*, że nie wierzy, aby cesarz niemiecki miał się nań gniewać, zaręcza, że jest przeciwnie, i wzajemnie tegoż *O*, do wierności cesarzowi napomina, jak również zachęca aby się nie wdawał z saskimi biskupami. Słyszeliśmy także, pisze *W.*, że jest jakieś nieporozumienie między tobą a twym bratem biskupem. Piszącego bardzo to zasmuca i tenże prosi, aby się pojednali. Daty ani imion niema wcale. Otóż *W* ma być Wratysławem, królem czeskim, *O* zaś ma oznaczać Bolesława Śmiałego, (?)[5])

---

[1]) „Wyższy ten pisarz w tym względzie nad swój wiek (Gallus) wyrzuca zbrodnię królowi, że zabił biskupa, ale biskupowi nie przepuszcza winy obywatela.“ Naruszewicz, „Historya Narodu Polskiego.“ Lipsk, r. 1836, V 80, nota Czackiego.

[2]) Czacki czytał rękopism Szamotulski; według niego Bandtke wydał Martini Galli Chronicon, Varsoviae 1824.

[3]) M. P. H., I 422 n. 2.

[4]) Codex dipl.—histor.—epist. Aug. Vind. et Graecii I 295.

[5]) „*nie podpada wątpliwości*, że list niniejszy pisany był do Bolesława Śmiałego“, M. P. H. I 365 n. 1.

a list cały ma dowodzić, że biskup Stanisław miał zmowy z Czechami, czyli że był zdrajcą. Zaiste krytyka zdumiewająca!

Z dowodami zdrady tej miary co list powyższy nietrudno się załatwić. Jakim sposobem *O* może oznaczać Bolesława Śmiałego, dlaczego biskup nazwany tu bratem królewskim, o jakich związkach z sasami i o jakich stosunkach z cesarzem tu mowa? A wreszcie, gdzież tu choćby cień jakiego śladu rzekomych związków biskupa z Czechami? A nawet, gdyby Bielowski miał słuszność, gdyby rzeczywiście list ten pisany był przez Wratysława czeskiego do naszego Bolesława i gdyby nawet Wratysław ubolewał nad nieporozumieniami Bolesława z biskupem, to czyż można zrobić ztąd wniosek, że św. Stanisław zdradzał swego króla na korzyść Wratysława?

Wszystkie te pytania, które same się nasuwają, nie mają już dziś jednak racyi bytu. Bielowskiemu dał stosowną odprawę niepodpisany autor artykułu o Gallusie, który był zamieszczony w „Przeglądzie Katolickim“ (1871). Artykuł ten przebrzmiał podobno bez większego wrażenia, a rzekome dowody Bielowskiego tkwiły ćwiekiem w głowie u niejednego z piszących, póki się nie dowiedziano, że sprawę tę ostatecznie rozstrzygnięto—i to za granicą. Oto uczony niemiecki, Wilhelm Giesebrecht, w swem znakomitem dziele Geschichte der deutschen Kaiserzeit[1]) dowodnie wykazał, że z listem powyższym bynajmniej nie jest tak jak chciał Bielowski, ale wręcz przeciwnie: że pisał go Wesilo, arcybiskup moguncki, *do Wratysława czeskiego*, który około 1088 roku poróżnił się ze swym bratem Jaromirem, biskupem Prazkim.[2]) Ponieważ dowodzenia Giesebrechta nie pozostawiają żadnych wątpliwości, tak niesłuszne przypuszczenia Bielowskiego na zawsze upadają, i podnosić ich więcej niema powodu.

Z kolei przechodzimy do pana Stefczyka. Zdawałoby się, że gdy tacy uczeni jak Czacki i Bielowski wskutek niewczesnych swoich zarzutów takim okryli się wstydem, inni, mniej zasłużeni pisarze, powinniby już chyba zarzutów tych nie podnosić, a przynajmniej roztropniej i ostrożniej sobie z nimi poczynać. Stało się jednak inaczej. Stefczyk wytyka Czackiemu i Bielowskiemu, że „nie starali się swego przypuszczenia bliżej i dokładniej rozwinąć i uzasadnić“,[3]) a tylko okolicznościowo w krótkich przypiskach rzucili taki domysł. Obaczmyż tedy, na jakiej podstawie Stefczyk opiera ten domysł, jak „go bliżej i dokładniej“ rozwija i „uzasadnia.“

„Zdaje mi się jednakże, pisze pan Stefczyk, że katastrofa w Polsce (śmierć św. Stanisława) odbiła się przecież echem w kronice czeskiego Kosmasa.“[4]) Tam bowiem zamieszczone znajdujemy następujące opowiadanie. Powtórzmy je całkowicie, aby się lepiej w tem echu rozpatrzeć.

„Nie chcę też przemilczeć, co mi się w tymże roku (1075?), gdym jeszcze chodził do szkoły, słyszeć i widzieć zdarzyło. Pewnego więc dnia, kiedym odmawiał psalmy, stojąc w krypcie świętych męczenników Kosmy i Damjana, przyszedł jakiś człowiek, trzyma-

---

[1]) T. III, str. 1171 (wyd. IV), cytujemy za Stefczykiem.
[2]) *W*—znaczy Wesilo; *O*—Oratislaus, czyli Vratislaus.
[3]) Str. 471 nota. [4]) Str. 299.

jąc świecę i drut srebrny, któremi według rozkazu w wizyi odmierzał członki swego ciała, i przystępując do mnie, rzekł: „Proszę cię, pokaż mi, dobry chłopcze, gdzie leży święty Radim, brat świętego Wojciecha.“ Na to ja odrzekłem: „Ten, którego świętym zowiesz, dotychczas nie został jeszcze przez papieża kanonizowany, dotychczas odprawiamy za niego mszę, jak za zmarłych“. A ów powiada: „O tem ja nie wiem, ale to jednak wiem, że gdym był w mieście Krakowie przez trzy lata trzymany w podziemnem więzieniu, z jednem okienkiem u góry, którędy mi zrzadka wodę i chleb podawano, gdym zatem w swej klatce życie spędzał, jednego dnia stanął przedemną mąż, którego suknie były jak śnieg białe, a twarz jego, jako słońce błyszczała; tyle pamiętam, i nagle wpadłem w ekstazę i jakby ze snu ocknięty spostrzegłem, że stoję przed miastem. A ten co mi się w widzeniu objawił, stojąc obok mnie, powiedział: „Udaj się do Pragi, nie bojąc się nikogo, i wszedłszy do kościoła świętego Wita, w krypcie świętych męczenników Kosmy i Damiana, ofiaruj dar na moim grobie; ja jestem Radim, brat świętego Wojciecha.“ To rzekł do mnie i nagle z moich oczu zniknął. A oto te włosy i twarzy mojej martwota świadczą, że prawdą jest to, co ci opowiedziałem. Prócz tego często w tejże krypcie miewają stróże kościelni wizye, kiedy oglądają świecę, która się tam na noc zapala.“ [1])

Nie małe ogarnia nas zdziwienie, gdy przeczytawszy tak interesujące opowiadanie, dowiadujemy się od pana Stefczyka, iż „wskazuje ono na udział czeskiego księcia w upadku Bolesława Śmiałego,“ czyli, innemi słowy, że ma ono dowodzić związków św. Stanisława z czechami, a więc, że św. Stanisław był zdrajcą.[2]) W dodatku Stefczyk twierdzi to nie w formie naprzykład domysłu, przypuszczenia, ale wyraźnie dodaje, że ma to przekonanie. Dodajmy, że całą tę opowieść sam Stefczyk uważa—i to podwakroć—za zmyśloną przez Kosmasa.[3]) Sapienti sat. Być może, że Stefczyk słyszał kiedy o zasadach, jakie stary Weitz, mistrz i patryarcha całego pokolenia historyków niemieckich, wpajał w uczniów swoich, to jest, że obok precyzyi wykładu i krytyki uczony powinien mieć jeszcze dozę przenikliwości; może więc Stefczyk chciał się swoją przenikliwością pochwalić i trafił jak kulą w płot. Rzeczywiście, dał dowód, że ma umysł już nader subtelny, transcendentalny. Wprawdzie mówi przysłowie: lepszy rydz niż nic: ponieważ absolutnie niema ani cienia dowodu związków św. Stanisława z czechami, przeto trzeba było się przyczepić choć do bajeczki jakiejś, gdzie się słowo Kraków znalazło. Zły to ptak, który swoje gniazdo kala; co nam zawinił św. Stanisław, że aż szukamy tak śmiesznych dowodów, aby koniecznie cień jakowy na niego rzucić, pamięć jego splamić. Czy to wszystko dlatego, że Kościół wyniósł go na ołtarze? Zostawmy to już takim Angersteinom i jemu podobnym, o których to mówi Pismo święte, że są „iudices co-

---

[1]) Str. 293—300.

[2]) Tak przynajmniej domyślać się trzeba, kiedy poniżej z wielką pewnością siebie pisze pan Stefczyk: „Istotnie znalazł posłuch (Wratysław, król czeski) a w części u malkontentów, między innemi i u biskupa Stanisława... Spiskowcom chodziło o zwalenie Bolesława z tronu, a Wratysławowi o sąsiednie polskie prowincye...“ str. 470. [3]) Str. 300 i 467.

gitationum iniquarum“ [1]), i na innem miejscu: „nakształt wieszczka i praktykarza domniemawa się czego nie wie.“ [2])

I napróżno Stefczyk stara się uratować swój domysł przypuszczeniem, że jakkolwiek Kosmas te opowiadanie swoje zmyślił, uczynił to jednak dlatego, że „nie uważał za stosowne wyraźniej o tym fakcie wspomnieć (o upadku Bolesława i udziale w nim czechów do współki z biskupem), atoli czując jego doniosłość i dla czeskiego państwa, *zaznaczył* go tylko w swej kronice,“ podobnie jak Gallus, który stara się drażliwą nadzwyczaj kwestyę — suchą zbyć wzmianką.[3]) Jeżeli jednak choć mniej więcej możemy zrozumieć względy, które kierowały Gallusem, to już stanowczo staje się niepojętem, dlaczego Kosmas, który, jak-to wiadomo panu Stefczykowi, rozumiał doniosłość tego faktu dla czechów, nietylko o nim nie wspomina, ale aż bajkę jakąś układa, aby w niej słowo *Kraków* i wiadomość, że w tem mieście było więzienie z okienkiem, wtrącić, co miało być „więcej dla współczesnych, a mniej dla nas“ zrozumiałem, jak znowu pociesza się Stefczyk. Zaiste domyślni musieli być owi współcześni poczciwego Kosmasa, któremu się nawet nie śniło, aby kiedyś, po tylu wiekach, jego opowieści w ten sposób tłómaczono.

Nie jest to żadna „alegorya,“ której miał niby użyć Kosmas. Historyk, który chce dojść do jakiegoś rezultatu, niech się strzeże, jak mówią francuzi, szukać *midi à quatorze heures*, jak u nas niestety często się zdarza, gdy brać na rozum zbytecznie zaczniemy. Przypuśćmy, że tego opowiadania Kosmas niekoniecznie potrzebował aż zmyślać; może coś podobnego zdarzyło mu się rzeczywiście, a że niestosownie pomieścił je w swej kronice, nikogo to dziwić nie powinno. Jest to rzeczą zupełnie zwyczajną w całej średniowiecznej europejskiej literaturze historycznej, że często nic zgoła niema o zdarzeniach wielkiej wagi, choć anegdot i dziwacznych zwłaszcza opowieści aż nadto. Wszak i nasz Gallus głucho wspomina o katastrofie na Skałce, a za to z taką werwą opowiada, jak jakiś łakomy kleryczek pod ciężarem złota ducha wyzionął. Zresztą Kosmas mógł tu mieć cel zupełnie inny, jak to zaraz zobaczymy.

Opowiadanie swoje Kosmas zaczyna od słów: „Nie chcę też przemilczeć, co mi się w tymże roku (1075), gdym jeszcze chodził do szkoły, słyszeć i widzieć zdarzyło.“ A więc dlatego je w tem miejcu zamieszcza, aby się trzymać ściśle chronologicznego porządku następujących po sobie wypadków. Już ze słów „gdym jeszcze chodził do szkoły“ widać, że nie wymyślił całej tej historyi dla jakiejś niedorzecznej łamigłówki ludzi współczesnych, ale opowiada ją w dobrej wierze. Słowa końcowe: „Prócz tego często w tejże krypcie miewają stróże kościelni wizye,“ jak również i treść całej powieści i nacisk, jaki kładzie Kosmas na to, że Radim nie został jeszcze *przez papieża* kanonizowany, naprowadzają na domysł, że kronikarz chciałby w ten sposób zaznaczyć raczej potrzebę rozpoczęcia procesu kanonizacyjnego, zwrócić na to uwagę swoich współczesnych, mając sam widocznie głębokie przekonanie o świętości brata św. Wojciecha.

---

[1]) Jac. 2, 4. [2]) In similitudinem arioli et conjectoris aestimat quod ignorat. Prov. 23, 7. [3]) Str. 467.

Dalej, z przypuszczenia Stefczyka należałoby się domyślać, że ów nieznajomy, trzymany trzy lata w podziemiach krakowskich, był zapewne czechem, więzionym tamże, tymczasem z treści opowiadania widać, że przeciwnie, musiał on być polakiem. Wszakże Radim informuje więźnia, gdzie spoczywa, co dla czechów bynajmniej tajemnicą nie było,—i to detalicznie, bo daje aż trzy określenia miejsca: w Pradze, w kościele św. Wita, w krypcie świętych męczenników Kosmy i Damiana. Więzień mimo to nie mógł widocznie trafić, wypytuje małego Kosmasa. Dalej, gdyby był czechem więzionym w Krakowie, czegóżby się miał obawiać podróży do Pragi, przeciwnie, z radością i ze spokojem by co rychlej powędrował, a tu tymczasem Radim wyraźnie mu zaleca, ażeby w Pradze nie bał się nikogo. Więc był to niezawodnie polak, i jeżeli z powyższego opowiadania godzi się jaki wniosek wyciągać, to chyba ten, że wieść o okrucieństwach, jakich się dopuszczał Bolesław Śmiały, szeroko się rozniosła nawet po zagranice kraju; można przypuszczać, że mamy tu do czynienia z echem owej zemsty cielesnej (corporaliter vindicare), za którą, jak wiemy, gromi króla Gallus.

Cały też rozdział w rozprawie Stefczyka, traktujący o Bolesławie II-gim i Wratysławie, grzeszy również zbytnią dowolnością. Znajdujemy w nim paralelę dwóch panujących i wzajemną ich, jako szwagrów, rywalizacyę, „z których każdy podjął ideę utworzenia wielkiej jednolitej potęgi zachodnio-słowiańskiej.“ O tych ideach dwóch władców i potęgach słowiańskich szeroko, jak to mówią, król Dawid pisał, bo jeden z nich wciąż bawił się na Rusi, a drugi wdzięczył się i przysługiwał cesarzowi niemieckiemu. O nieustannie ponawiających się walkach i waśniach jakoby między Polską i czechami nadzwyczaj mało wiemy, nie przeszkadza to jednak Stefczykowi do postawienia w końcu rozdziału pytania: „i mogłaż ta rywalizacya nie odegrać żadnej roli w wielkiej katastrofie, jaka spadła na Bolesława...“ [1])

Jesteśmy zmuszeni jeszcze raz tu powtórzyć, że najmniejszych nie mamy dowodów ani nawet wskazówek na to, aby Wratysław albo wpsółcześni jakąkolwiek rolę w upadku Bolesława II odegrać mieli. Nie przysługuje nam też prawo w braku źródeł historycznych snuć sobie dowolnych wniosków, choćby nawet i prawdopodobnych, jeżeli ze sfery dochodzeń i badań naukowych w sferę fantazyi i baśni dobrowolnie zejść nie zechcemy. Bardzo być może, że upadek Bolesława nie był przykrym dla króla czeskiego, bo może nie tyle rywalizacya o jakąś ideę, ile pospolita zazdrość w sercach dwóch szwagrów gnieździć się mogła. Choćby też Wratysław miał nawet wówczas jakieś zamiary na tron Polski, to widocznie żadnej partyi ani podpory nie znajdował, skoro słaby Władysław Herman berło po wygnanym bracie utrzymać zdołał. Przeciwko rozumowaniom i historycznym fantazyom Stefczyka głośno przemawiają fakta. Boć oczywiście, jeżeli, jak dowodzi Stefczyk, panowie polscy wrogo usposobieni dla swego króla, w porozumieniu z Wratysławem, czyli na jego korzyść działając, z kraju Bolesława Śmiałego nareszcie

[1]) str. 466.

wyparli, to jako zwycięzcom nic nie przeszkadzało oddać tron sprzymierzeńcowi; tymczasem po Bolesławiewi dzimy na tronie Władysława Hermana. Dalej, jeżeli prawdą jest to, co pisze Stefczyk o tych ciągłych zapasach Polski z czechami, to rzecz bardzo wątpliwa, aby one mogły zaszczepić w narodzie polskim jaką sympatyę do czechów,— chyba odwrotnie. Wszak żyło jeszcze w pamięci najście Brzetysława na Polskę czasu bezkrólewia, zaznaczone zniszczeniem i pożogą. Napadowi temu przecież pan Stefczyk naiwnie przypisuje tak wielkie znaczenie, że miał on jakoby „nauczyć rozumu," wyleczyć „z krótkowidztwa" polskie książątka, czyli dynastów, którzy rozdrapali spadek po Bolesławie Chrobrym, i że wskutek tego jakoby zaczęto się skupiać przy Masławie.[1])

Ale jeżeli czesi nie mieli sympatyi u ogółu narodu polskiego, to tembardziej biskupom krakowskim panowanie ich byłoby nie na rękę. Boć nie mogły być tajne biskupom krakowskim pretensye biskupów prazkich do całej ziemi krakowskiej, ba i więcej jeszcze..., biskupów, powołujących się ciągle na powagę św. Wojciecha, św. Stanisław mógł więc łatwo przewidywać, że gdyby czesi osiedlili się w Krakowie, i jego stolica byłaby zachwianą, tembardziej, że biskupem prazkim był wówczas niespokojny Jaromir, brat Wratysławów. Dążeniom i zachciankom swoim dał on wyraz, gdy na synodzie w Moguncyi r. 1086 wyjednał u cesarza potwierdzenie przywileju św. Wojciecha, nadającego biskupom prazkim nietylko Czechy, ale i Morawę i znaczną część Polski z Krakowem. Jakkolwiek obecnie wszyscy się zgadzają, że dokument ten był sfałszowanym przez samegoż Jaromira łącznie z Wratysławem, [2]) tem nie mniej doskonale ilustruje on pretensye czechów. Tak więc biskupi krakowscy, a w szczególności św. Stanisław choćby już ze względu na własne dobro nie mogliby wchodzić w żadne związki z czechami.

Tak więc nie ulega wątpliwości, że w sprawie upadku Bolesława Śmiałego Wratysław czeski żadnej nie odegrał roli. Skorzystał on tylko z tego, że tytuł królewski został władcom polskim odjęty, a to wskutek męczeńskiej śmierci św. Stanisława, i na synodzie w Moguncyi (1086) tytuł królewski sobie wyjednał. Aby zaś sobie więcej dodać splendoru i monarchów polskich upokorzyć, koronował się na króla Czech i Polski. Łatwo mu przyszło wyjednać u Cesarza ten zaszczyt, skoro mu tak wiernie i gorliwie służył, tytuł ten atoli na zawsze czczym pozostał i nie można mu większego nadawać znaczenia.[3]) Tyle o czechach.

Jeszcze tu jedną rozpatrzeć musimy okoliczność, która, jakkolwiek nie jest wprost skierowaną przeciwko św. Stanisławowi, w bliskim z nim jednak pozostaje związku. Oto niektórzy lubią przedstawiać nam Bolesława Śmiałego jako pogromcę i wroga panów, dla ludu

---

[1]) Str. 452.

[2]) Obacz Lewicki — Wratysław II czeski—królem polskim. Przemyśl 1876 str. 17.

[3]) Cały więc plan (Wratysława na Polskę) okazuje się nam jako chwilowa chimera, nie licząca się z rzeczywistymi stosunkami, do której wykonania nigdy nie przyszło... Lewicki, str. 36.

zaś, jako wielce miłościwego i łaskawego króla.[1]) Wielka to kwestya, czy wogóle Bolesław taki, jakim go sobie wyobrażamy, na mocy tak szczupłych o nim wiadomości, które podaje Gallus,—w każdym razie natura jeszcze półdzika, arystokrata niesłychanie dumny, mógł dla kogokolwiek być panem łaskawym i miłościwym. Nie poruszalibyśmy tego jednak zupełnie, gdyby nie to, że wprowadzając na scenę dziejową panów i lud,--dwa elementy różne a wzajem sobie wrogie, niektórzy dają ludowi za opiekuna króla Bolesława, a panom świętego biskupa, a temsamem wystawiają go niesłusznie jako przeciwnika ludu. Takie przynajmniej wrażenie odnosi częstokroć czytelnik z rozmaitych bałamutnych przedstawień, a nawet znaczących półsłówek.

Bardzo to być może, iż Bolesław znęcał się przedewszystkiem nad możnymi i że to było bezpośrednim powodem interwencyi świętego męża, nie wypływa stąd jednak bynajmniej, aby ten ostatni miał być ludowi przeciwnym, choćby i rzeczywiście jakaś zawiść, czy nawet walka stanowa istniała wówczas. Kościół, który Stanisława na ołtarze wyniósł, czci go przeciwnie, jako obrońcę ludu wobec złych czynów tyrana:

Hic certat pro iustitia,
Regis non cedit furie;
Stat pro plebis iniuria
Christi miles in acie.[2])

„Stoi za krzywdę ludu“ głosi piękna ta pieśń; należałoby o tem pamiętać.

Całe to przedstawienie rzeczy, jakoby król Bolesław, opierając się na ludzie, chciał zgnębić panów, wyjęta jest z relacyi mistrza Wincentego. Dytyramby więc o miłości króla dla ludu (skądby się ona w owych czasach wzięła?) nie dziwiłyby nas tak bardzo w pismach Lelewela i Maciejowskiego, dla których Kadłubek stanowił główne źródło. Ale gdy obecnie Stefczyk, idąc za Skorskim, zupełnie odrzuca powagę Kadłubka, skądże znowu tak patetycznie może deklamować o łaskawości Bolesława dla maluczkich? Naśladując w tem Bielowskiego, Stefczyk myślał, że znalazł dowód w kronice Gallusa, a tymczasem, jaki to jest dowód, posłuchajmy.

Opowiedziawszy w rozdz. 29 o zejściu ze świata syna Bolesławowego (II), Mieszka, Gallus przy opisie pogrzebu zmarłego mówi co następuje: „i nie tylko ci, którym był znany, opłakiwali, ale nawet tacy, co nigdy go nie widzieli, szli za marami zmarłego. Co więcej, wieśniacy porzucali pługi, pasterze bydło, sztukmistrze zaniedbywali pracy, rzemieślnicy zatrudnienia przez boleść nad Mieszkiem; nawet mali chłopcy i dziewczęta, niewolnicy nadto i służe-

---

[1]) Stefczyk: był to pan szczodry i łaskawy dla maluczkich, str. 468; dla niższych i małych często pan hojny i łaskawy, str. 457.

[2]) Znana starożytna pieśń kościelna: Gaude mater Polonia. Jest tam mowa i o tyranii króla, przeciwko której walczy Stanisław:

Tyranni truculenciam,
Qui, dum constanter arguit..

bnice uczcili pogrzeb Mieszka łzami i westchnieniami“[1]) Przytaczając te słowa, Stefczyk dodaje, że dlatego nie wymienia tu kronikarz *nobiles*, panów, ponieważ, oni to wszyscy byli tymi *quidam aemuli*, niektórymi zawistnymi, o których też Gallus wspomina, że przyprawili o śmierć młodego Mieszka. Oczywiście i tu w umyśle Stefczyka gra rolę z góry powzięty system, który powstał, mówiąc nawiasem, pod wpływem relacyi Kadłubka. Bolesław Śmiały—a zatem i syn jego—to przyjaciele ludu, a wrogowie szlachty. Aczkolwiek w danem miejscu Gallus wyraźnie zastrzega i akcentuje, że płakali nad śmiercią młodego księcia nawet ci, którzy go nie znali, a więc wieśniacy, pasterze, rzemieślnicy..., to jednak panowie, których brak w wyliczeniu, niekoniecznie już wszyscy razem, ilu ich tam było, zajęci byli truciem Mieszka z powodu zawiści;—a właśnie w tych słowach może się ukrywać myśl inna: „i nie tylko ci, *którym był znany*, opłakiwali...“ bo możni oczywiście musieli znać doskonale syna Bolesławowego.

Otóż w opisie pogrzebu Mieszka, odrazu bije w oczy przesada autora. Gdy kronikarz żałość ludu posuwa do tego stopnia, że mówi, iż wieśniacy porzucali roboty polne, pasterze bydło, rzemieślnicy rzemiosło, a nawet niewolnicy i służebnice okazały się tak czułego serca, że po nieznajomym zalewały się łzami,—to oczywiście mamy tu do czynienia z przesadą, którą nie w jednem opowiadaniu Gallusowem widzimy wyraźnie, naprzykład w opisie bogactw i dostatków za czasów Chrobrego, albo też owej szczodrobliwości Bolesława Śmiałego, która aż o śmierć przyprawiła jakiegoś biednego kleryczka. Dalej, bardzo być może, że mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju avis au lecteur, że Gallus chce tym sposobem zwrócić uwagę Krzywoustego, swego dobroczyńcy, za którego czasów panowie na widownię historyczną coraz bardziej zaczęli występować, na potrzebę sympatyi u ludu, na jego uczucia dla panującego, będąc być może i sam nizkiego stanu. Przypuśćmy zresztą, że lud rzeczywiście kochał (?) Mieszka, i to da się łatwo wytłumaczyć.

Przedewszystkiem Mieszko, to jeszcze nie Bolesław Śmiały, który, acz wypędzony, wskutek swoich gwałtownych postępków, żywo musiał stać w pamięci ludu całego. Znany to fakt w psychologii ludu, że zwykle na fantazyę, a co zatem idzie i na poezyę ludu, a częstokroć i na sympatyę jego, najsilniej oddziaływa jakiś król, władca, czy bohater, który jest uosobieniem siły. Największy to urok dla ludu. Fakt to powtarzam dawno i powszechnie znany, o dowody nie trudno, przykładów na to pełno w literaturze ludowej całego świata. Wiadomo jaką rolę grają w poezyi serbskiej *junacy*, którzy podobno byli pospolitymi rozbójnikami. W rossyjskich bylinach występuje też postać rozbójnika, którego zwycięża bohater, — uosobienie siły, Ilja Muromiec. Z historycznych postaci któż wbił się więcej w pamięć ludu rossyjskiego, jeżeli nie Iwan Groźny, nierównie więcej niż dziad jego Iwan III, który zrzucił przecież jarzmo Tatarskie, albo wojownik kniaź Dymitr Doński? Kto wie, może i rzeczywiście postać Bolesława Śmia-

[1]) Powtarzamy ten ustęp za Stefczykiem str. 283. Gallus M. P. H. I 424.

łego miała pewien urok dla ludu, którego sympatye tak bardzo lubią się zwracać do tego, co już przeszło, co nie wróci, a który z teraźniejszości, często nawet lepszej, znośniejszej, nie zawsze bywa zadowolony, tęskliwie wstecz się oglądając. Z drugiej strony bardzo być może, że rządy Władysława Hermana nie były popularne; król, który się nie koronował, zbyt słabo trzymał rządy w ręku, a tymczasem coraz to nowa postać jakiegoś magnata wysuwała się na widownię. Może to być, że lud był nierad z tego, i że wolałby widzieć na tronie plemię Bolesławowe; czyż to jednak może być dostatecznym dowodem, że Śmiały był dla maluczkich tak słodkim i łaskawym, jak chce pan Stefczyk?

Rzecz to wprost niemożliwa, aby to serce królewskie, o którem Gallus tylokrotnie wspomina, że jadem nadmiernej pychy było zatrute, a raz nawet bez ceremonii nazywa je dzikiem (ferus I 26), że ono zwracało się z idyliczną łaskawością dla ludu. Dlaczegóż o nim Gallus nie napisał, jak o Chrobrym, że był dla poddanych jak ojciec, ut pius pater? Bierzmy rzeczy tak jak są, a pisząc historyę trzymajmy fantazyę na wodzy i szukajmy raczej faktów pozytywnych a nie wątpliwych. Bolesław Śmiały, o ile go znamy, powtarzam to nie wiem już po raz który, był przedewszystkiem despotą w całem tego słowa znaczeniu, prędzej absolutnym niż łaskawym dla wszystkich, jak zresztą czasom jego przystało. A jeżeli nawet prawdziwą jest relacya mistrza Wincentego, jeżeli rzeczywiście Bolesław wskutek swojej polityki chciał użyć ludu, aby łacniej swoją materyalną zemstę na rycerstwie wywrzeć, to czyż godzi się imię św. Stanisława,—który wówczas przeciw królowi szalejącemu wystąpił, — i jego czysto religijno-moralną akcyę łączyć stale z możnowładztwem i przeciwstawiać ją interesom ludu?

Na zakończenie rzućmy jeszcze okiem na relacyę mistrza Wincentego, w ciągu tej rozprawki niedość omówioną, i na blizko spokrewnionego z nim żywotopisarza św. Stanisława. Opisanie całego zajścia między królem i biskupem zupełnie u obydwóch identyczne; przypuszczano nawet, że traktujące o tem zajściu dwa rozdziały w kronice Kadłubka stanowią późniejszą interpolacyę z żywotopisarza. Jakkolwiek jednak zdanie to upadło, kwestya autorstwa rzeczonej relacyi niema już tego znaczenia co dawniej, skoro badania pp. Skorskiego i Stefczyka doprowadziły ich do wniosku, że „opowieść Wincentego nie posiada żadnej wartości, że nie może być uważaną za źródło i jako takie, w zupełności pominiętem być powinno.“ [1])

Nie ulega wątpliwości, że Kadłubek pełnemi garściami zapożyczał wyrażenia, a nawet całe opisy analogicznych wypadków z Justyna, który był bardzo podówczas w modzie. Ale z zestawienia tekstów Gallusa i mistrza Wincentego wcale jeszcze nie widać, aby ten ostatni z innych nie korzystał źródeł, tylko z samego Gallusa, aby go przerabiał niesumiennie, przenosząc naprzykład opis zaburzeń po śmierci Mieszka II w późniejszą epokę,

---

[1]) Str. 297.

do zmyślonego przez siebie powstania ludu za Bolesława Śmiałego, i wszystko to razem amplifikując na mocy swojej bujnej fantazyi. Uderzającą jest ta okoliczność, że jeżeli wiele ustępów i wyrażeń żywcem zapożyczonych z Justyna Kadłubkowi wykazać możemy, to jednak niepodobna go przyłapać, choćby na jednym dosłownym zwrocie, powtórzonym za Gallusem. Widocznie więc jeśli skąd czerpał, to rozporządzał innemi jeszcze źródłami. Nie ulega wątpliwości, że w kapitule krakowskiej żyła w czasach Wincentego ustna przynajmniej tradycya o krwawej tragedyi na Skałce i o przyczynach, które ją wywołały; dajmy na to że była ona stronna i niewiarogodna, ale zawsze być jakaś musiała, kto wie nawet, czy nie pisana jaka legenda. Czyż podobna, aby Kadłubek jej nie spożytkował?

W każdym razie nie widzę potrzeby stawiania kwestyi na ostrzu miecza, jak to czyni Stefczyk. Może sobie Gallus mieć racyę, ale z tem wszystkiem i Kadłubek niekoniecznie już przez to ma być fałszywym.

Zasadniczą różnicę między obiema wersyami widzi Stefczyk w buncie ludu przeciw panom,[1]) który—to bunt uważa on za punkt wyjścia poglądu kadłubkowego, podczas kiedy za takiż punkt wyjścia u Gallusa uważa zdradę pewnej liczby obywateli, wśród nich biskupa, popełnioną na królu. Chodzi tu jeszcze p. Stefczykowi o wyniki najnowszych badań nad pierwszemi wiekami naszej historyi, z któremi to wynikami w żaden sposób nie umie pogodzić podania kadłubkowego o powstaniu mas ludowych przeciw panom i szlachcie. Aby p. Stefczykowi zrobić przyjemność, dajmy temu powstaniu pokój, bo nie tu miejsce mówienia o niem, a nawet możemy przypuścić, że w tym wypadku mistrz Wincenty na wiarę nie zasługuje. W takim razie na pierwszy plan zamiast owego ruchu ludowego postawmy fakt opuszczenia króla przez rycerstwo w kijowie,—sam goły fakt bez dochodzenia jego przyczyn. Z drugiej strony, jak już widzieliśmy, Gallusowe peccatum christianorum, grzech chrześcjan, niekoniecznie ma oznaczać zdradę pewnej liczby obywateli, a wśród nich biskupa, jak chce koniecznie pan Stefczyk. Pytamy teraz, co właściwie stoi na przeszkodzie, aby pod Gallusowem *peccatum* domyślać się dezercyi rycerstwa z Kijowa? A jeżeli przypuszczenie to jest możliwem, to i zasadnicze różnice między obiema wersyami tem samem upadają, owszem, zgodność w nich widzimy zupełną: i tu, i tam następuje straszna zemsta królewska, potem interwencya biskupa, jego śmierć męczeńska i t. d.

Jest to niemały błąd, w który niestety tak często wpadają początkujący historycy, że fakta, tradycye, źródła, dokumenty, powszechnie uważane za ważne, lubią lekkomyślnie podawać w wątpliwość, albo nawet zupełnie odrzucać. Wielki ten błąd, który tamuje rozwój całej nauki, Niemcy nazywają hyperkrytycyzmem, a nie jest on mniejszym od zupełnego braku krytyki. I nasz stary Kadłubek padł jego ofiarą. Tak potężny umysł, jakim był Lelewel, opierał przecie na nim swoje teorye, nie podejrzywając, że znajdzie się jakiś pan Skorski, który tak brutalnie, po grubiańsku postąpi sobie

[1]) Str. 280.

z mistrzem Wincentym.[1]) Zdaje mi się, że sama miłość rzeczy dawnych powinnaby skłaniać młodych historyków do większej nieco refleksyi, powinniby oni nie tak pośpiesznie potępiać dawniejsze powagi, lecz czynić to ostrożnie, powodując się jedynie miłością prawdy, a nie z zaciekłością je burząc. U nas niestety inaczej: każdy chciałby odkryć nową Amerykę, a wskutek tego zbyt często, zamiast wyjść na Kolumbów, historycy tacy śmiesznością tylko za karę swej pychy zwykli się okrywać.

Pozostaje słów parę dodać o żywotopisarzu św. Stanisława. Mamy tu na myśli wydaną przez Kętrzyńskiego, w czwartym tomie „Monumenta Poloniae," tak zwaną *Vita minor*, ponieważ jest ona dawniejszą od *Vita S. Stanislai*, napisanej przez Wincentego dominikanina *(Vita maior)*, która tamtę, głównie tu nas interesującą, niemal w całości wcieliła.[2])

Przedewszystkiem uważamy za fakt niewątpliwy, że *Vita minor*, w tej formie, w jakiej do nas doszła, nie stanowi utworu jednego autora, lecz co najmniej dwóch. Wskazuje na to następująca okoliczność. W rozdziale VII mówi żywotopisarz: tempore illo regem Boleslaum, qui Polonie imperabat... frequenter admonebat,— później zaś wcale imienia królewskiego nie spotykamy; nawet wśród długiego opowiadania o wskrzeszeniu Piotra mówi autor o królu Bolesławie jako o kimś dobrze znajomym, *rex* i tylko *rex*. Tymczasem w samym końcu opowieści, po słowach: rex vero Boleslaus... in suis sceleribus persistebat obstinatus" (cap. 19), żywotopisarz daje objaśnienie: nec putare debemus, quod hic sit ille Boleslaus, qui fuit rex Poloniae primus...", i dalej ni w pięć ni w dziewięć przez jedenaście rozdziałów opowiada historyę Polski od czasów Bolesława Chrobrego, czerpiąc przytem z Gallusa, a osobliwie z Kadłubka bez ceremonii. Że całe te jedenaście rozdziałów jest późniejszą niezgrabną interpolacyą jakiegoś, chcącego się pochwalić rozległą wiedzą, kompilatora, uważamy za rzecz bardzo wyraźną. Przekonywa nas o tem:

1. Ton i sposób pisania rozwlekły, gadatliwy, zupełnie sprzeczny z prostotą i ścisłością całości, zwłaszcza pierwszych dziesięciu rozdziałów.

2. Początek rozdziału XXX-go zupełnie się nie klei z końcem XXIX-go, na co już wskazuje sam wyraz *autem*. Widocznie kompilator, zacząwszy swój dodatek od słów „nec putare debemus..." (cap. 14), nie umiał końca jego zgrabnie powiązać z dalszym ciągiem oryginału pierwotnej *Vita*. Gdy przeciwnie, początek rozdziału XIX-go wcale nieźle w jedną całość z początkiem XXX-go możnaby połączyć: rex vero Boleslaus ...in suis sceleribus persistebat obstinatus (XIX); factum est autem, cum (rex Boleslaus, także wtrącone) exteras regiones suo stipatus exercitu peragrasset... (XXX).

---

[1]) Tak nazywa naprz. opowieść o upadku Bolesława Śmiałego „niegodziwym plagiatem," „tendencyjnem kłamstwem," „umyślnem fałszerstwem," zobacz Stefczyk, str. 297. [2]) Kętrzyński, M. P. H. IV str. 244.

Wykazaną interpolacyą w *Vita minor* uważając za fakt niewątpliwy, temsamem odrzucić musimy to, co Kętrzyński o źródłach żywotopisarza napisał, ponieważ swoje dowody opierał na analizie owego późniejszego ustępu. Tym sposobem nabiera wielkiego prawdopodobieństwa przypuszczenie, że pod wyrazami „ut annales principum Polonie et gestorum, tangunt historie“ (cap. 1) ukrywa się jakieś nieznane nam źródło. Objaśnienie, które daje Kętrzyński o uwadze na marginesie jakiegoś rękopismu Gallusa, jest zbyt dowolne. W każdym razie XVIII rozdziałów początkowych Vita, o które głównie nam tu chodzi, niczem nie zdradzają, aby przy ich pisaniu posiłkował się żywotopisarz Gallusem albo kroniką Kadłubka.

Co do osobistości autora, to nie możemy się zgodzić z Kętrzyńskim. Zdaje się, że nie żaden dominikanin układał tę *Vita* aby ją braciszkom odczytywać, ale pisał ją podobno sam biskup Iwo, który może być, że o kanonizacyi św. Stanisława przemyśliwał. Słowa tekstu, które cytuje Kętrzyński na dowód, iż autor był dominikaninem, zdaje mi się, że daleko lepiej do osoby biskupa Iwona stosowane być mogły; dowód zaś, że to on, a nie kto inny, jest autorem *Vita*, widzimy w następującej okoliczności. W rozdziale pierwszym znajdujemy wiadomość, że w Szczepanowie był kościołek drewniany, wystawiony przez św. Stanisława ku czci św. Maryi Magdaleny, że autor *Vita* kościołek ten jeszcze widział i w nim opowiadał słowo Boże, i że takowy przed niewielu laty ze starości się rozwalił: „que nuper ante paucos annos pre vetustate corruit“ [1]) Otóż *Vita S. Stanislai* brata Wincentego dominikanina, tak zwana *Vita maior*, wcielając ten ustęp z *Vita minor* i powtarzając w tej chwili cytowane słowa, dodaje que nuper *tempore domini Ivonis bone memorie Cracoviensis episcopi* pre vetustate corruit,[2]) czyli wyrazy: ante paucos annos, przed niewielu laty, zamienia innemi: tempore domini Ivonis, za czasów biskupa Iwona. Nie wiem, jak kto zechce to sądzić, ale się nam ta sprawa dość jasno przedstawia. Biskup, wspominając o kościołku, dodaje, że niedawno się rozwalił, zaś dominikanin Wincenty, wcielając do swego *Żywotu* dzieło biskupa Iwona i pisząc znacznie później od niego, nie mógł oczywiście za swem źródłem powtórzyć, że się to stało niedawno, bardzo więc roztropnie sobie poradził pisząc, że się to stało za czasów tego, kto był autorem pierwowzoru, czyli biskupa Iwona. To przypuszczenie uważamy za więcej niż prawdopodobne. Vita minor, jako dzieło tak wybitnego autora, jakim był biskup Iwo, gdyby się to przypuszczenie ostatecznie obronić dało, już tem samem nabrałaby większego znaczenia. Choć *Żywot* ów nie podaje nam nowych faktów, ale gdy chodzi o tak zawiłą rzecz, jak męczeństwo św. Stanisława, choćby szczegół jaki jest bardzo pożądanym. Cóż bowiem ostatecznie, opierając się tylko na notatce Gallusowej, wysnuć potrafimy? Tymczasem *Vita minor*, obok pięknej charakterystyki świętego, rzuca jeszcze pewne światło na wewnętrzny stan kraju i na stosunek biskupa do króla przed katastrofą.

---

[1]) M. P. H. IV 254. [2]) M. P. H. IV 367.

Skończyliśmy. Pewien obcy nam autor, opisując krwawe czyny tyrana, który do jego narodu należał, kończy swoją rzecz skargą bolesną: nie dziwi się on, że dana epoka takiego potwora mogła wydać, ale dziwi się społeczeństwu, które go znosiło, wyrzuca to przodkom, rodakom swoim. Nie łudźmy się co do naszego Bolesława Śmiałego; był on raczej tyranem, niźli panem hojnym i łaskawym. Czyż dlatego św. Stanisławowi zbrodnię stanu zarzucać będziemy, że przeciwko tyranowi wystąpił, i to w dodatku kiedy nieznamy dostatecznie motywów tego wystąpienia? Dlaczego, pytam, świętego męczennika, który mimo wszystkiego pozostanie na zawsze chlubą naszego narodu, tak skwapliwie, tak uporczywie, tak koniecznie, że tak powiem, chcemy zdrajcą uczynić? Bo gdy niema dowodów, szukamy jakichś listów, nie wiedzieć przez kogo i do kogo pisanych, albo czepiamy się bajeczek obcych kronikarzy, nie bacząc, że one nie mają żadnego związku ze św. Stanisławem, a to wszystko, aby cień jaki lub plamę rzucić na jego pamięć. A czynimy to z rozmysłem, zbrojni w większą od naszych ojców naukę, którzy go tak czcili, i niestety, czynimy to niby w imię nauki i prawdy.

Nie lekceważmy tego słowa: zdrajca. Zbyt pohopni byliśmy zawsze do lekkomyślnego nim traktowania ludzi często niewinnych; zbyt wiele pod tym względem mamy sobie do wyrzucenia, czyż jeszcze i świętych będziemy posądzali o zdradę? Już-to moda przyznawania ryczałtowo słuszności panującym w zajściach i kollizyach z duchowieństwem doskonale licuje z wiekiem naszych zbismarczonych pojęć, stawiających brutalną siłę przed prawem...; moda ta jest tylko jedną z form, w które się wcieliła nasza nienawiść, jakaś szatańska manja prześladowcza przeciw Kościołowi. A ta manja w naszym wieku jest przecie tak silna, że jak słyszałem, w jednem z miast stołecznych (podobno nawet w Rzymie) przed niewielu laty wystawiono w teatrze apoteozę Judasza, samego Judasza Iskaryoty, który za 30 srebrników przedał Chrystusa, i uczyniono go tam zapoznaną dotychczas ofiarą, męczennikiem myśli i t. p. Wspominamy o tem mimochodem, aby pokazać, do czego dojść może złość i zaślepienie ludzkie, do czego może doprowadzić zgubna chęć robienia z dnia nocy i odwrotnie. Pozostawmy Judasza tem, czem był, czyli prototypem zdrajcy, a św. Stanisławowi, *si haec nomina componere licet*, jeźli godzi się te imiona razem zestawiać, oddajmy jednogłośnie cześć słowami złotoustego naszego wieszcza: „Pierwszy z Polaków, wielki i dalekosławny męczennik Chrystusów...“

Literatura przedmiotu: Maciejowski, Stanisław Święty i Bolesław Śmiały (Polska aż do pierwszej połowy XVII w. pod względem obyczajów i zwyczajów. Petersburg i Warszawa 1842 t. IV, str. 282—307). *J. Lelewel*, Bolesława Śmiałego upadek (Polska wieków średnich, t. II, str. 185—284. Poznań 1856). *M. Dzieduszycki*, Św. Stanisław biskup krakowski wobec dzisiejszej dziejowej krytyki. Lwów 1865. D. Mieczkowski, Rocznica siedmsetna ośmdziesiąta siódma św. Stanisława biskupa krakowskiego. Kraków 1866. Z. K. (*omarnicki*), Św. Stanisław i Bolesław Śmiały, antyteza dziejowa. Drezno 1870. *Bezimiennego autora:* O Marcinie Gallu wobec dzisiejszej krytyki (*Przegląd katolicki* 1871, str. 120, 129 — 132, 145 — 149). E. Świeżawski. Bolesław II Szczodry i biskup Stanisław (Zarysy

badań krytycznych, część II). Warszawa 1873. *Al. Skorski*, Gallus i Kadłubek o św. Stanisławie. *Tygodnik Wielkopolski* 1873 № 9—12). *Ks. W. Kalinka*, Męczeństwo św. Stanisława i jego znaczenie w dziejach narodu. Kraków 1879. Fr. Stefczyk, Upadek Bolesława Śmiałego (Ateneum 1885, t. I, str. 62 — 87, 279 — 301, 443 — 476). *Pichler Fritz*. Bolesław II von Polen. Budapest 1832. *W. P. Angerstein*, Der Konflikt des polnischen Königs Boleslaus II mit dem Krakauer Bischof Stanislaus. Thorn 1895 (W duchu protestancko-polemicznym). *A. W.*

STAROŻYTNOŚĆ CZŁOWIEKA, ob. art. *Dawność człowieka.*

STYGMATA ŚW. FRANCISZKA, ob. art. *Franciszek z Assyżu.*

STWORZENIE ŚWIATA. — I. Nauka Kościoła o stworzeniu.— W art. *Bóg* wykazujemy, że twórcą świata jest Pan Bóg. Tu zaś poruszamy pytanie, jakim sposobem wytworzył Bóg wszechświat? Na to pytanie nauka chrześcijańska, począwszy od pierwszej stronnicy Pisma św., odpowiada, że wytworzył go przez *stworzenie*. Fakt stworzenia zarówno jak jego istota, wolność Boga i cel, jaki w swym twórczym akcie Bóg sobie zakłada, wszystko to są punkta, należące do zakresu wiary katolickiej, a Sobór Watykański tak się o nich wyraża:

„Ktoby nie uznawał jednego prawdziwego Boga, stwórcy i pana rzeczy widzialnych i niewidzialnych, niech będzie wyklęty."

„Ktoby twierdził, że substancya i istota Boża jest jedna i ta sama co wszystkich rzeczy, niech będzie wyklęty."

„Ktoby utrzymywał, że jestestwa skończone—cielesne czy duchowe - albo przynajmniej, że istoty duchowe są emanacyami istoty boskiej, albo, że istota boska, objawiając się i rozwijając, staje się wszystkiem, albo wreszcie, że Bóg jest istotą powszechną, lub nieokreśloną, która, sama się określając, stanowi powszechność jestestw, między sobą różnych podług rodzajów, gatunków i osobników, niech będzie wyklęty."

„Ktoby przeczył, że świat i wszystko co on obejmuje z jestestw duchowych lub materyalnych, zostało przez Boga wyprowadzone z nicości, albo ktoby mówił, że Bóg nie stworzył świata aktem woli, od wszelkiej konieczności wolnej, lecz, że go stworzył z tą samą koniecznością, jaką miłuje samego siebie, albo ktoby przeczył, że świat uczyniony został dla chwały bożej, niech będzie wyklęty."

Dla lepszego zrozumienia nauki katolickiej o stworzeniu, dobrze będzie przedewszystkiem oznaczyć, co Kościół rozumie przez *stworzenie*.

2. *Co rozumiemy przez stworzenie?*—Ci co przyznają, że Bóg jest twórcą wszechświata, w trojaki sposób tłómaczą pochodzenie wszechrzeczy. Zwolennicy *dualizmu* przypisują pochodzenie świata dwom różnym pierwiastkom odwiecznym i niestworzonym: materyi i Bogu. Materya miała dostarczyć wszystkich żywiołów, z których miał się utworzyć wszechświat pod działaniem bożem. Po nad takie pojęcie o początku wszechświata nie zdają się wznosić filozofowie starożytności, którzy uniknęli błędów panteizmu i ateizmu.

Tej samej teoryi hołdował Hermogenes, filozof stoicki, który pod koniec drugiego wieku przyjął wiarę chrześcijańską, a następnie został heretykiem. W ostatnich czasach teorya ta zyskała niespodziewanego obrońcę w osobie Stuarta Mill'a *(Essai sur le théisme)*, który istnienie złego we wszechświecie tłómaczy oporem, jaki stawiała i stawia materya działaniu—wprawdzie nie wszechmocnemu, jego zdaniem, ale bardzo potężnemu i bardzo mądremu—Pana Boga, który o ile mógł, dobrze ukształtował wszechświat. — Podług tej teoryi przeto, jestestwa tego świata istnieją same przez się, Bóg zaś jest tylko ich architektem; dzieło Boga zależało od materyałów, jakimi On rozporządzał.

Zwolennicy *panteizmu*, mniej lub więcej szczerzy, uważają wszechświat za pewien rodzaj emanacyi, jaką Bóg wyprowadza jakoby ze swej istoty, jak również, za pewne objawienie zewnętrzne i rozwój natury bożej. Wyjaśnienie i odparcie głównych form tych błędnych teoryi znajdzie czytelnik w art. *Panteizm* i *Idealizm*. Tu też wystarczy tylko zauważyć, że panteizm bierze Boga za jedno ze światem, czy to wtedy, gdy wszelką rzeczywistość istniejącą umieszcza we wszechświecie i tym sposobem skłania się do *ateizmu*. czy też kiedy wszelką rzeczywistość rzeczy umieszcza w Bogu, kiedy świat ruchomy sprowadza do samych tylko pozorów i tym sposobem skłania się do *idealizmu*. Według tej teoryi istnienie świata, razem ze wszystkiemi jego częściami i przemianami, nie zależy od żadnej wolnej woli; jest ono następstwem jakiejś bezwzględnej konieczności, wynikającej z natury boskiej.

Podług nauki katolickiej, która daje trzecie wyjaśnienie zagadnienia o pochodzeniu wszechrzeczy, Bóg jest jedynym pierwiastkiem koniecznym i wiecznym; świat materyalny i duchowy jest z natury swej skończony, pod każdym względem różny od natury boskiej; posiada on istnienie rzeczywiste, ale ani konieczne ani wieczne. Świat ten, z którego początkowo nic nie istniało, został cały powołany do bytu aktem woli bożej absolutnie wolnym i niezależnym. I to jest właśnie, co nazywamy *stworzeniem*.

Stworzenie zatem jest - to wytworzenie świata przez Boga, który go całkowicie wywołał z nicości, a zatem ani ze swej boskiej substancyi, ani też z jakiejkolwiek substancyi skończonej, przedtem istniejącej.

Stworzenie jest tajemnicą, której wyjaśnić nie możemy; żeby jednak, o ile można, wytłómaczyć, na czem się ono zasadza, rozróżniają teologowie *stworzenie czynne*, czyli sam akt, jakim Bóg stwarza, *stworzenie bierne*, czyli skutek aktu pierwszego, ujawniony po za Bogiem, a stanowiący rzecz stworzoną.

Stworzenie czynne jest aktem woli bożej, rozkazującej, aby ten lub ów byt skończony istniał, czyli aby powstał z nicości. Kto zna naturę i własność Boga, wie, że rozkaz ten boży nie może dotyczeć czegoś niemożebnego, że jest on wieczny i czasem nie ograniczony, że jest niezależny i od wszelkiej konieczności wolny; wola boża bowiem może obejmować tylko to, co nieskończona mądrość boża uznaje za dobre; wola ta boża jest niezmienna, zarówno sama w sobie jak w najmniejszych nawet przejawach, i to co ona rozkazuje, rozkazuje od wszystkich wieków; z konieczności chce tylko tego, co z natury swej jest konieczne, to znaczy, co należy

do istoty bożej, ale nic więcej. A zatem, istnienia bytów skończonych, które mogłyby nie istnieć i których ona wcale nie potrzebuje, wola boża chce dobrowolnie i swobodnie. Niemniej jednak Bóg chce istnienia tych stworzeń na to, aby Go chwaliły każde na swój sposób, wszystko bowiem czyni przez wzgląd na siebie samego, jak-to powiada Pismo Św. „*Omnia propter semetipsum operatus est Dominus.*“

Stworzenie bierne jest—to wytworzenie bytu skończonego po za Bogiem siłą skutecznego Jego rozkazu. W ten sposób wyprowadzone z nicości powstaje stworzenie, obdarzone pewną naturą i otoczone pewnymi warunkami, zgodnymi z odwiecznemi ideami, jakie Bóg chciał urzeczywistnić w niem i po za niem: stworzenie to rozpoczyna w czasie rzeczywiste istnienie; ponieważ jednak otrzymnje ono od Boga swój byt własny, różny od bytu bożego, który sam jeden jest nieskończony i konieczny, przeto natura stworzenia oraz istnienie jego są ograniczone w rozciągłości i w trwaniu, zależnie od upodobania bożego, które ma możność każdej chwili utrzymywać je w istnieniu, lub istnienie to przeciąć.

Znowu tedy zachodzi pytanie, czy w ten sposób i podług nauki chrześcijańskiej trzeba tłómaczyć początek świata? czy Bóg rzeczywiście wyprowadził świat z nicości? czy świat ten jest wieczny? czy go Bóg stworzył aktem swobodnej woli? czy świat ten dla Boga stworzony został? Wszystko—to są zagadnienia, na które poszczególe odpowiemy, odpierając jednocześnie zasady przeciwne nauce Kościoła.

3. *Czy Bóg wyprowadził świat z nicości?* Wschodni dualizm głosi, że Bóg uczynił świat z materyi, niedoskonałej wprawdzie, ale niestworzonej; panteizm znów twierdzi, że wszechświat utworzony został z substancyi boskiej, którą on objawia czyli określa. My zaś katolicy mówimy, że świat powstał na rozkaz boży z niczego, bez żadnej uprzedniej materyi niedoskonałej lub jakiejkolwiek substancyi bożej.

Żeby uzasadnić naukę katolicką, dosyć poznać naturę jestestw, jakie tworzą wszechświat. Otóż jestestwa te mają istnienie rzeczywiste, ale jednocześnie ograniczone i zmienne. Stąd wynika, że istnienie to jest przypadkowe, to znaczy, że ono mogłoby nie być i że tem samem jestestwa te nie są emanacyą cząstki bożej; stąd wynika następnie, że to istnienie jest istnieniem otrzymanem, i że tem samem jestestwa te zostały stworzone, nie zaś urobione z jakiejś materyi niestworzonej.

Przedewszystkiem tedy granice i zmiany, jakim podlegają jestestwa we wszechświecie, dowodzą, że te jestestwa nie istnieją koniecznie, i że tem samem nie są ani pewną odmianą, ani emanacyą istoty boskiej, która to tylko w sobie zawiera, co jest absolutnie konieczne. Ta zaś istota boża jest bezwzględnie doskonała i niezmienna (ob. art. *Bóg*), żadne przeto z jestestw wszechświata nie jest emanacyą albo wyrazem istoty bożej.

Powtóre, skoro jestestwa te nie istnieją koniecznie, to istnienie ich musi mieć swą przyczynę po za ich istotą. Innemi słowy, trzeba, by istnienie to zostało im w całości nadane; mówię: *w całości*, gdyż w istnieniu tem niema ani jednego pierwiastku, któryby nie był bardziej niedoskonały, aniżeli całość, do której utworzenia on się

przyczynia; a zatem w istnieniu jestestw niema żadnego pierwiastku, któryby z konieczności posiadał istnienie. Nie można więc powiedzieć, że jestestwa zostały utworzone z jakiejś materyi niestworzonej, bardziej niż ona sama niedoskonałej.—W takim razie bowiem, materya niestworzona istniałaby koniecznie, i nie mogłaby być niedoskonałą, a skoro materya, z której wszechświat się tworzy, jest niedoskonała, to nie może istnieć sama przez się; musiała więc otrzymać istnienie, musiała być wydobyta z nicości, czyli musiała być stworzona.

A zatem, wszystkie jestestwa, stanowiące wszechświat, otrzymały byt przez *stworzenie*. Próżno zarzucać tu znany pewnik, że z niczego nic wytworzyć nie można. Bo jeśli się przez ten pewnik chce powiedzieć, że ograniczona moc ludzi i innych jestestw świata nie może wytworzyć żadnego bytu z nicości, i że ta moc ogranicza się tylko do zmieniania i do przekształcania materyi oraz jestestw istniejących, to chętnie się na ten pewnik zgadzamy; trzeba jednak przyznać, że nie odnosi się on do dzieł bożych, których potęga jest nieskończona, i że z pewnika tego nic wnosić nie można o niemożliwości stworzenia. Jeśli kto zechce wyrażeniu temu „*z niczego nic*“ nadawać znaczenie bezwzględne i stawiać je jako zasadę konieczną, powinien rozróżnić jego znaczenie. Jeśli przez to zdanie rozumieć będzie, że niema skutku bez przyczyny, pierwsi się na to zdanie zgodzimy, gdyż na mocy właśnie tego zdania udowodniamy, że Bóg jest przyczyną, która dała istnienie wszechświatu; ale jeśli kto przez owo zdanie rozumie, że niepodobna aby ta przyczyna nieskończona wytworzyła jakiekolwiek jestestwo po za sobą samą bez uprzednio istniejącej materyi, natenczas odpowiemy, że gdyby tak było, to świat wcale istnieć by nie mógł, gdyż materya nie istnieje sama przez się. Ponieważ zaś świat istnieje, trzeba więc przypuścić, że mógł on być stworzony z niczego; takie bowiem tylko stworzenie było jedynym sposobem, w jaki świat mógł otrzymać istnienie.

4. *Jaki jest cel stworzenia?*—Przy stworzeniu świata założył sobie Bóg z pewnością jakiś cel, wszystkie bowiem czyny boże rządzą się nieskończoną mądrością. Jakiż tedy cel skłonił Boga do stworzenia świata? Z drugiej znów strony, celem tym może być tylko sam Bóg, gdyż wola boża działać może jedynie z pobudek dobra nieskończonego, istniejącego tylko w samej istocie bożej, a wszystko co jest ograniczone i skończone, nie może być celem odwiecznych zamiarów bożych. Dla siebie samego zatem stworzył Bóg wszystko, jak—to powiada Księga *Przypowieści* (XVI, 4) „*Pan wszystko udziałał sam dla siebie*,“ lub Apokalipsa, która Boga nazywa Alfą i Omegą, pierwszym i ostatnim, początkiem i końcem wszystkiego co jest.

Skądinąd znów istota nieskończona sama sobie wystarcza; Pan Bóg nie tylko nie potrzebował stworzeń dla siebie, ale wszystkie nawet cuda wszechświata, wszystkie pochwały i dzieła ludzkie nic dodać nie mogą do doskonałości, do szczęścia i do chwały Boga. Wyprowadzając przeto świat z nicości, Pan Bóg nie uczynił nic takiego, coby Jemu samemu potrzebne było, a stworzenie świata było użyteczne jedynie dla stworzeń. Innemi słowy, Pan Bóg nie wytworzył żadnego takiego dobra, któregoby już nie posiadał w stopniu nieskończonym, albo raczej, wszystkie dobra i wszystkie

istoty ograniczone, jakie po za sobą urzeczywistnił Bóg w stworzeniach, pozostają nieskończenie daleko od dobra najwyższego i od istoty nieograniczonej, jaką jest Bóg.

Jakże tedy pogodzić te prawdy, w których panteiści dopatrują sprzeczności, a które jednak logicznie wynikają z tego, co rozum nam mówi o Bogu i o świecie?

„Ponieważ wszystkie jestestwa niedoskonałe, mówi św. Tomasz (Sp. 9. S. x. 4), są zarazem czynne i bierne, przeto przy działaniu muszą sobie zakładać cel osiągnięcia czegośkolwiek; pierwsza atoli przyczyna, będąca samym tylko czystym aktem, nie może pożądać żadnego dobra. Pragnie ona jedynie udzielać swej własnej doskonałości, którą jest jej dobroć. Przeto każde stworzenie, które usiłuje stać się doskonałem, usiłuje być podobnem Bogu w doskonałości i dobroci. Tym sposobem dobroć boża jest celem wszystkich rzeczy. To też Bóg jest najzupełniej bezinteresowny w swych darach, gdyż nic nie czyni dla korzyści własnej, lecz wszystko czyni z powodu swej dobroci.“

Prawdą jest zatem, że Bóg stwarza dla siebie samego, albowiem czyni zadość swej dobroci, przekazując stworzeniom obraz swych doskonałości i swego jestestwa; ale też zarazem i to jest prawdą, że Bóg dla siebie samego żadnej nie ciągnie korzyści ze stworzenia, lecz wszystkie dobra, wynikające z aktu stworzenia, przysługują stworzeniom.

5. *Czy Bóg jest wolny w stwarzaniu?*—Potem wszystkiem, co się wyżej rzekło, nie trudno udowodnić, że Bóg nie ulegał przy stwarzaniu żadnej konieczności, żadna potrzeba nie skłaniała Go do stwarzania, ani żadne zobowiązanie. Jest On bowiem dobrem doskonałem; stworzenia o tyle tylko są dobre, o ile w pewnej jakiejś mierze uczestniczą w tej dobroci bożej. Stworzenie więc dało istnienie nowym jestestwom dobrym, ale nie przysporzyło dobrego. Przez stwarzanie zatem Pan Bóg nie dopełniał żadnego obowiązku; nie czynił nic doskonalszego nad to, co było we wstrzymywaniu się Jego od wszelkiego stwarzania, i zarówno dobrem było dlań wytworzenie świata więcej doskonałego, aniżeli ten, jaki stworzył.

Z tego wynika, że twórczy akt Boży był bezwzględnie wolny ze strony Boga. Mógł On tworzyć, albo się od tworzenia powstrzymać. Skoro zaś postanowił stworzyć jakieś jestestwa (ob. art. *Opatrzność*), miał wszelką swobodę udzielenia im większej lub mniejszej doskonałości oraz rozmnażania ich podług własnego upodobania. Napróżno więc niektórzy filozofowie pytają, dlaczego byt nieskończenie doskonały stworzył jestestwa ograniczone i niedoskonałe, i dlaczego byt, w istocie swej jeden, utworzył jestestwa tak liczne. Jedynym bowiem powodem istnienia stworzeń jest wolna wola Boga.

6. *Czy świat jest wieczny?* — Świat nie jest wieczny, to znaczy, że istniał nie zawsze. Dogmat-to przez Boga objawiony; w wielu zaś artykułach niniejszego *Słownika* znajdzie czytelnik dowody prawdziwości nauki Kościoła o sposobie, w jaki świat w czasie stworzony został. Tu zaś tylko odpowiemy na pytanie, czy świat mógłby być wiecznym. Nauka Kościoła zostawia nam na tym punkcie najzupełniejszą swobodę zdania.

Wyjaśnijmy kilku słowy niniejsze zagadnienie. Rzecz pewna, że akt twórczy w Bogu jest wieczny, gdyż w Bogu żadnej niemasz odmiany; rzecz pewna również, że świat nie jest wieczny z konieczności swej natury, jak to mniemają materyaliści; odwieczny rozkaz boży powołał każde jestestwo do bytu w chwili, kiedy Bóg chciał; jestestwa nieżyjące przed żyjącemi, a zwierzęta mniej doskonałe przed człowiekiem. Ale czy jestestwa stworzone mogły otrzymać byt przed wszystkiemi wiekami? Czy one mogłyby były istnieć, nigdy nie rozpocząwszy istnieć? Co do tego pytania filozofowie nie zgadzają się na jedno. Albert Wielki, Bonawentura i wielu późniejszych uważa istnienie wieczne jestestw stworzonych za niemożliwe; św. Tomasz i wielu scholastyków mniema, że zagadnienie powyższe rozwiązać się nie da i że rozum nie dostarcza nam stanowczych dowodów ani za ani przeciw możliwości świata wiecznego. — Co do nas, to wślad za kardynałem Zigliara (*Cosmol* § 10), sądzimy że zanim się rozstrzygnie to pytanie, trzeba uczynić w niem pewne rozróżnienie. Przedewszystkiem zapytać można, czy niepodobna przypuścić wiecznego istnienia jakiegokolwiek stworzenia, naprzykład istnienia substancyi, któreby nie podlegały żadnej zmianie, lub też istnienia takiego świata, na któremby nie było ani gwałtownych kataklizmów, ani też powolnych zmian, jakich widownią jest świat dzisiejszy.

Otóż, jeśli mowa o świecie podległym zmianom, to niepodobna przypuścić, aby te zmiany od wieków istniały. Dowiedziona—to rzecz bowiem, że ilość określona nie może być nieskończoną, gdyż zawsze można do niej dodawać nowe jednostki. Z drugiej znów strony, ponieważ jestestwa stworzone, które aż do tej chwili następowały po sobie na ziemi, stanowią ilość określoną, albowiem one istniały, ponieważ rozmaite zmiany, jakim te stworzenia podlegały, stanowią również ilość bardzo ograniczoną, albowiem one również istniały, przeto sądzimy, że ilość tych jestestw i tych zmian musi być skończona, i że zatem świat, taki jaki jest, nie mógł trwać zawsze. Na tej to uwadze się opierając, większość nowożytnych apologetów twierdzi, że wieczność świata jest niemożliwa.

Atoli, jeśli się uważać będzie świat bez żadnego następowania po sobie jestestw stworzonych i bez żadnych zmian zależnych od czasu, to na dowód powyższy powoływać się nie możemy, i wówczas nie mamy powodu przypuszczać ani możliwości ani niemożliwości stworzenia wiecznego.

I rzeczywiście, że strony Boga nie widzimy, dlaczegoby Bóg nie mógł mieć władzy już przed wszystkimi wiekami wykonania odwiecznej woli twórczej; ze strony zaś świata również nic się tej wieczności nie sprzeciwia. Albowiem, o ile o tem sądzić możemy, wieczność ta, którąby zależała w zupełności od woli bożej, nie zamyka żadnej konieczności w istocie aktu stworzenia, jeśli bowiem jestestwo stworzone ma istnieć na mocy aktu twórczego i być odeń późniejszem, to późniejszość ta jest późniejszością logiczną, a ponieważ Bóg stoi po za wszelkim czasem, przeto późniejszość ta nie wymaga koniecznie, aby świat istnieć zaczynał. Wszak tego rodzaju świat nie rządziłby się, jak nasz, prawami czasu, a pewna strona tego zagadnienia zdaje się zapytywać, czy rzeczywiście wszelki akt stworzenia musi podlegać tymże prawom czasu.

Jeśli się zaś teraz zważy na to, że nic nie mogłoby przeszkodzić dzisiejszemu światu, aby istniał pierwotnie w stanie substancyi bez ruchu, to nie zdaje się rzeczą niemożliwą, aby sam ten świat istniał zawsze.

Nie trzeba się przeto wcale dziwić, że św. Tomasz przypuszczał, iż niepodobna udowodnić bądź możliwości bądź też niemożliwości jakiegoś świata wiecznego. *(I. M. Vacant)* *X. W. S.*

SWASTIKA. — Mianem tem oznaczają rodzaj koła albo krzyża, którego równej długości ramiona są przedstawione w postaci czterech *Gamm* (Γ), liter greckiego abecadła. Stąd też pochodzi nazwa *krzyża gammowego*...

Wyraz *swastika* zarówno jak znak przezeń nazywany sięga conajmniej Wedów. Wyraża zaś życzenie szczęścia, (po grecku ευ εστω), co zapewne przyczyniło się tak bardzo do jego rozpowszechnienia. Zazwyczaj haczyki *swastiki* powinny być zwrócone ku stronie prawej; jeśli zaś mają kierunek przeciwny, nazywają się właściwie *sauvastika*.

Dużo rozprawiano o pochodzeniu i znaczeniu tego znaku.[1]) Ze wszystkich odnośnych opinii najprawdopodobniejsza jest ta, że początkowo znak ten był godłem słońca, ze wszech stron wypuszczającego promienie, a nawet w Wedach słońce nazywa się *kołem złotem* albo *kołem świecącem*. Koło w ogólności miało niegdyś, zwłaszcza u Gallów, toż samo symboliczne znaczenie[2]). Od koła takiego niczem się nie różni *Swastika*, chyba owymi haczykami, których zadaniem mogło być wskazywanie kierunku ruchu słonecznego koła. Przypuszczano, że haczyki te oznaczały już to słońce wiosenne, już to słońce jesienne — względnie do tego, czy były zwrócone na prawo czy na lewo.

W tym dwojakim kształcie napotykano *swastikę* prawie na całym świecie i na zabytkach historycznych, widocznie o wiele wieków wcześniejszych od naszej ery. Znak ten jest napewno pogańskiego pochodzenia. To też ze zdziwieniem znajdujemy go często w katakumbach rzymskich, zwłaszcza na niedawno odnalezionym cmentarzu św. Agnieszki, tuż obok bazyliki tegoż imienia. Odkrycie to dało powód niektórym uczonym do przypuszczania, że godła chrześcijańskie, jeśli nawet nie sam chrystyanizm, są pochodzenia buddyjskiego.

Około r. 1868 powstał przeciw temu przypuszczeniu genialny Jan Chrz. Rossi i usiłował wykazać, że podobne zestawienie linii w omawianym znaku było dosyć proste i naturalne, by się przypadkowo odbiło w umyśle rozmaitych ludów, zupełnie między sobą różnych. Z kolei znów Paweł Allard wziął tę opinię w obronę, oparłszy ją na nowych danych[3]).

Zapewne, że tak samo jak dwaj wspomniani znakomici archeologowie, nie myślimy wcale, aby *krzyż gammowy* był wprost i świadomie zapożyczony od buddaizmu, a tem mniej aby miał świadczyć o indyjskiem pochodzeniu dogmatu chrześcijańskiego. Przypuszczenie podobne dowodzi większego zasobu wyobraźni, aniżeli krytyki

[1]) Ob. *Ilios* Schliemmana, 1885, str. 518—519.
[2]) Ob. *Gaidoz.* Revue archéologique, 1884, i 1885.
[3]) *Lettres chretiennes.* Lipiec, Sierpień 1881.

u swych autorów. Niemniej jednak nie zdaje nam się być rzeczą udowodnioną, aby tak często napotykane podobieństwo pomiędzy krzyżem chrześcijańskim a bramińską *swastiką* było wyłącznie przypadkowe. Naszem zdaniem, oba wspomniane znaki, nie pochodzą jeden od drugiego, a zwłaszcza, nie mając bynajmniej jednego i tegoż samego znaczenia, mają jedno i to samo pochodzenie, a tożsamość ich jest następstwem i jednocześnie dowodem jedności rasy ludów, u których się te znaki spotykają. Może-to być coś w rodzaju godła, właściwego rasie aryjskiej albo indo-europejskiej, do której należą prawie wszystkie ludy Europy, zarówno jak Persowie i Hindusi.

I rzeczywiście, rzecz godna uwagi, że znaki te po większej części spotykamy u tych właśnie ludów, a bardzo rzadko u innych. Tajemnicza *swastika* widnieje na mnóstwie pomników indyjskich. Była ona już, jeśli mamy mówić o mitologii indyjskiej, na łodzi Râmy, co dostatecznie dowodzi, że nie jest pochodzenia greckiego. Odnajdowano *swastikę* na Wschodzie: na świętych księgach Persów, a nawet w Chinach i Japonii na przedmiotach, przez oświatę buddyjską tam wprowadzonych: w Troi, na setkach naczyń, świeżo odkrytych przez Schliemanna w zwaliskach miast przedhistorycznych, z wyjątkiem najdawniejszych; w Atenach i indziej, na glinianych naczyniach z najodleglejszej starożytności, wcześniejszych nawet, jak powiada nam Aleksander Bertrand [1]), od cywilizacyi helleńskiej; znajdowano ją w rozmaitych stronach dawnej Italii, a mianowicie w Cumach, w Coere, w Chiusi, w Albano, w prowincyi Bolońskiej na urnach starożytnych, w Bretanii i w Gallii rzymskiej na zabytkach z czasów pierwotnych, jak naprzykład na skorupie garnka, wydobytego z palafittów jeziora Bourget; w Irlandyi również na dawnych zabytkach, niekiedy obok odpowiednich napisów; w Niemczech na garnkach niedawno odnalezionych w Koenigswalde nad Odrą; wreszcie nawet aż w Ameryce, na wielu naczyniach w Yucatan; na jakiejś monecie indyjskiej w Paragwaju i na siekierce, znalezionej w okolicach Pembertonu, na New-Jersey [2]).

Z powyższych danych zdaje się wynikać podwójny wniosek. Popierwsze, *krzyż gammowy* prawdopodobnie wcale nie jest, jak mówią, zwykłą przypadkową figurą geometryczną, gdyż w takim razie spotykalibyśmy ją niewątpliwie rzadziej, a zwłaszcza nie tak wyłącznie u rasy aryjskiej lub w krajach, które podlegały jej wpływom. Powtóre, jeśli ten znak był początkowo godłem buddyjskiem, to rychło bardzo utracił ten charakter i niewątpliwie stał się zwykłym ornamentacyjnym motywem: znajduje się on bowiem w tych krajach i w tych epokach czasu, w których buddyjska nauka religijna była wcale nieznana, jak w Troi naprzykład i w starożytnej Grecyi. Najlepiej więc będzie widzieć w *swastice*, jakieś godło święte wedyjskiego pochodzenia, znamionujące nie jakąś religię, lecz znaczną jakąś grupę ludów, którego-to godła wszakże znaczenie pozostało conajmniej bardzo wątpliwem.

---

[1]) Archéologie celtique et gauloise. str. 246.

[2]) Ob. *Nadaillac.* Les premiers hommes et les Temps préhistoriques, t. I, str. 440.

Co się zaś tyczy obecności tego znaku na marmurach katakumb rzymskich, to ona wcale nas w kłopot nie wprawia, gdyż mamy tu zawsze przed sobą przedstawicieli tejże samej rodziny ludów aryjskich; ale tu znak ten bez żadnej wątpliwości nabiera jakiegoś nowego znaczenia; oczywiście ma on tu przypominać krzyż Zbawiciela. Jeśli zaś pierwsi chrześcijanie przekładali *swastikę* nad krzyż właściwy, który dopiero w piatym wieku wszedł w powszechne użycie, czynili to dlatego, że trzeba było oszczędzać słabej jeszcze wiary katechumenów i neofitów, i nie kazać im widzieć w szubienicy niewolników tronu Boga chrześcijan; nadto dlatego także, iż należało omylić opinię publiczną pogan przez przyjęcie godła, które miało w oczach pogan zupełnie inne znaczenie, aniżeli w oczach chrześcijan. Wszak nie dla innych też powodów pierwsi artyści chrześcijańscy zapożyczali od dawnej mitologii wiele należących do niej osobistości, jak między innemi Orfeusza naprzykład, z którego czynili wyobrażenie Zbawiciela [1]).

ŚWIAT. *(Początek Ś'a i Mojżesz).*—Opowiadanie Mojżesza o początku wszechświata, zamieszczone na czele *Księgi Rodzaju*, wywołało wiele napaści na katolicki dogmat o natchnieniu Pisma św. Ludzie Kościołowi nieprzyjaźni powiadają, że opowiadanie to w wielu szczegółach pozostaje w sprzeczności z danemi naukowemi; w art. *Dni stworzenia w Księdze Rodzaju* czytelnik nasz znajdzie dostateczną odpowiedź na te zarzuty; jest jednak jeszcze pewna radykalniejsza odpowiedź, na którą warto zwrócić uwagę, a mianowicie: żeby módz posądzić Mojżesza o sprzeczność z danemi naukowemi, trzeba napewno wiedzieć, co on mówi i co podaje nauka. Pozostawiając tymczasem na boku ten ostatni szczegół, i przyjmując chwilowo jako rzecz pewną dane naukowe, jakie nam przeciwstawiają, oświadczamy stanowczo, że nawet samo znaczenie tekstu mojżeszowego,—zwłaszcza odnośnie do napastowanych szczegółów, jest niepewne. W czemże to bowiem, podług przeciwników naszych, sprzeciwia się Mojżesz nauce? Oto ma on się sprzeciwiać nauce w porządku chronologicznym, jaki naznacza ukazywaniu się rozmaitych stworzeń, i w oznaczaniu długości czasu pomiędzy rozmaitymi tworami. Tymczasem, niema żadnej pewności, aby tekst mozaiczny wyrażał ten chronologiczny porządek: niema pewności naprzykład, aby Mojżesz mówił, że firmament niebieski uczyniony został po ukazaniu się światła; że ląd stały i morza zostały uczynione po firmamencie; jeszcze mniej zaś jest pewności, aby Mojżesz mówił, że twory te przedzielał jedne od drugich jeden dzień czasu, jakiekolwiekby zresztą ktoś dawał znaczenie nazwie dnia biblijnego. Jedno tylko jest niewątpliwe i pewne, to mianowicie, co mówi Mojżesz, że Bóg stworzył świat cały, i że każda z sześciu części, jaką on rozróżnia we wszechświecie, jest dziełem rąk bożych. Tymczasem zaś, przeciw temu twierdzeniu nauka nic mieć nie może.

Podług takiego rozumienia rzeczy, najzupełniej zgodnego i z egzegezą naukową i z katolickim dogmatem, Mojżesz opowiada fakt

---

[1]) Ob. Dictionnaire des antiquités chretiennes, *Martigni*'ego, oraz art. *Krzyż* w niniejszym *Słowniku*.

historyczny o stworzeniu, ale porządkuje swe opowiadanie podług rozmaitych części wszechświata w takim porządku, w jakim one się przedstawiają, oczom naszym: 1-o w górze, świetlane części świata, 2-o w pośrodku, firmament, dzielący wody wyższe od wód niższych, 3-o na dole, ziemia ze złączonemi z nią roślinami; następnie idzie opis każdej z tych części. Wcale się zaś nie zajmuje porządkiem chronologicznym, podług którego twory te zostały istotnie powołane do życia.

Z każdą częścią stworzenia natchniony autor łączy ustanowienie jednego z dni tygodnia, i tak:

„Y rzekł Bóg: niech się stanie światłość, y stała się światłość."

„Y uyrzał Bóg światłość, że była dobra, y przedzielił światłość od ciemności."

„Y nazwał światłość Dniem, a ciemność Nocą. *Y stał się wieczór y zaranek* (dzień 24 godzin), *dzień ieden*" (tygodnia).

„Y rzekł Bóg: niech się stanie utwierdzenie między wodami, a niech przedzieli wody od wód."

„Y uczynił Bóg utwierdzenie, y przedzielił wody, które były pod utwierdzeniem, od tych, które były nad utwierdzeniem. Y stało się tak."

„Y nazwał Bóg utwierdzenie Niebem. *Y był wieczór y zaranek, dzień wtóry*" (tygodnia), i t. d.

Jak praca Boga, najwyższego pracownika wszechświata, dzieliła się na sześć części, tak samo praca człowieka powinna być rozdzielona na sześć dni roboczych, po których następuje dzień wypoczynku. Mojżesz zatem opisuje tworzenie się wszechświata z objawów zewnętrznych, wobec czego wiedza geologiczna lub astronomiczna z tym opisem Mojżesza nie ma nic wspólnego. Mógł Mojżesz doskonale obrać sobie inny porządek opisu stworzenia świata, i przez to w niczemby nie naruszał prawdy naukowej.

Tym więc sposobem znika wszelki pozór nawet sprzeczności pomiędzy natchnionem opowiadaniem Mojżesza, a wynikami nowożytnej wiedzy przyrodniczej.

ŚWIAT *(koniec Ś'a. Proroctwa Chrystusowe o końcu świata).*

W szkołach racyonalistycznych rozpowszechnione jest zdanie, że pierwsze pokolenie chrześcijan spodziewało się ujrzeć Syna Bożego, ponownie przychodzącego na ziemię, i doczekać się końca, zanim jeszcze wszyscy Chrystusowi współcześni poumierają. Przekonanie to, powiadają racyonaliści, przejęli chrześcijanie od samego Mistrza, gdyż Ten w rzekomem jakiemś proroctwie wyraźnie miał przepowiedzieć, że koniec świata nadejdzie za życia jeszcze tego pokolenia, do którego przemawiał. Wskutek tego niedowiarcza egzegeza przypuszcza wogóle, że Chrystus pomylił się w oznaczaniu czasu końca świata, i że pod tym względem wprowadził w błąd swych apostołów i uczniów ich w pierwotnym Kościele.

W artykule niniejszym zbadamy kolejno oba te twierdzenia, i spodziewamy się, że wykażemy ich bezpodstawność.

Proroctwo, dotyczące powtórnego przyjścia Chrystusa Pana, podają trzej ewangeliści synoptycy [1]). Najwyraźniejsze w szczegółach jest opowiadanie św. Łukasza, ale najzupełniejsze jest opowiadanie św. Mateusza. Podajemy je tu w całości; ze względu jednak na dalsze studyum podzieliliśmy je na działy, a dla uzupełnienia wtrącimy kilka wierszy dodatkowych z innych ewangelistów.

„A. 1. Wyszedłszy Jezus z kościoła, szedł. Y przystąpili uczniowie iego, aby mu ukazali budowania kościelne. 2. A on odpowiadając rzekł im: Widzicie to wszystko? Zaprawdę powiadam wam, nie zostanie tu kamień na kamieniu, któryby nie był zepsowany. 3. A gdy on siedział na górze Oliwney, przystąpili do niego osobno uczniowie, mówiąc: Powiedz nam kiedy to będzie? a co za znak przyjścia twego y dokonania świata?“

B. 4. „A odpowiadając Jezus, rzekł im: Patrzcie, aby was kto nie uwiódł. 5. Abowiem wiele ich przydzie na imię moie rzekąc, Iam iest Christus, y wiele ich zwiodą. 6. Bo usłyszycie woyny y wieści o woynach. Patrzcież, abyście sobą nie trwożyli. Boć się to musi stać: ale jeszcze nie iest koniec. 7. Abowiem powstanie naród przeciwko narodowi y królestwo przeciwko królestwu, y będą mory y głody, y drżenia ziemie po mieyscach. 8. A to wszystko są początki boleści. 9. Tedy podadzą was w udręczenie, y będą was zabiiać; a będziecie nienawidzeni od wszech narodów dla imienia mego. 10. A tedy wiele się ich zgorszy: a ieden drugiego wydadzą, y ieden drugiego nienawidzieć będą. 11. Y wiele fałszywych proroków powstanie: y wielu zwiodą. 12. A iż się rozmnoży nieprawość, oziębnie miłość wielu. 13. A kto wytrwa aż do końca, ten będzie zbawion. 14. Y będzie przepowiadana ta Ewangelia królestwa po wszystkiey ziemi na świadectwo wszystkim narodom, a tedy przydzie koniec.“

C. 15. Gdy tedy uyrzycie brzydkość spustoszenia, która jest opowiedziana przez Daniela proroka, stoiącą na mieyscu świętym, kto czyta niech rozumie. 16. Tedy, którzy są w Żydowskiej ziemi, niech uciekaią na góry: 17. A kto na dachu, niechay nie zstępuie, aby co wziął z domu swego: 18. A kto na roley, niech się nie wraca brać sukniey swoiey. 19. A biada brzemiennym y karmiącym w one dni. 20. A proście, aby uciekanie wasze nie było w zimie albo w szabat. 21. Abowiem na on czas będzie wielki ucisk, iaki nie był od początku świata aż dotąd, ani będzie. 22. A gdyby nie były skrócone one dni, żadne ciało nie byłoby zachowane; ale dla wybranych będą skrócone dni one.“

D. 22. Tedy ieśliby wam kto rzekł; Oto tu iest Christus, abo ondzie, nie wierzcie. 24. Abowiem powstaną fałszywi Christusowie, y fałszywi prorocy, y czynić będą znaki wielkie y cuda, tak iżby w błąd zawiedzeni byli (ieśli może być) y wybrani. 25. Otom wam powiedział. 26. Ieśliby tedy wam rzekli: Oto na puszczy iest, nie wychodźcie, oto w tajemnych gmachach, nie wierzcie. 27. Abowiem iako błyskawica wychodzi od wschodu słońca, y ukazuje się aż na zachodzie, tak będzie y przyszcie syna człowieczego. 28! Gdziebykolwiek było ciało, tam się y orłowie zgromadzą.

---

[1]) Mat. XXIV, 1—36; Marek XIII, 1, 33; Łuk. XXI, 7—33.

E. 29. A natychmiast po utrapieniu onych dni słońce się zaćmi, y księżyc nie da światłości swoiey: a gwiazdy będą padać z nieba, y mocy niebieskie poruszone będą. 30. A na onczas się ukaże znak syna człowieczego na niebie, y tedy będą narzekać wszystkie pokolenia ziemie: y uyżrzą syna człowieczego przychodzącego w obłokach niebieskich z mocą wielką y maiestatem. 31. Y pośle anioły swoie z trąbą y głosem wielkim; y zgromadzą wybrane iego ze czterech wiatrów od kraiów niebios aż do kraiów ich."

F. *Łuk.* XXI, 28. „A to gdy się dziać pocznie, poglądaycież a podnieście głowy wasze, boć się przybliża odkupienie wasze. 32. Zaprawdę mówię wam, że nie przeminie ten rodzay, aż się wszystko ziści. 33. Niebo y ziemia przeminą „ale słowa moie nie przeminą. 34. A mieycie się na pieczy, aby kiedy nie były obciążone serca wasze obżarstwem y opilstwem y staraniem tego żywota, aby na was z trzaskiem on dzień nie przypadł. 35. Abowiem ci iako sidło przypadnie na wszystkie, którzy siedzą po wszystkiey ziemi. 36. A przetoż czuycie, modląc się na każdy czas, abyście byli godni uyśdź tego wszystkiego, co przyśdź ma, y stanąć przed synem człowieczym..." *Mar.* XIII, 32. A o dniu onym abo godzinie żaden nie wie, ani Aniołowie w niebie, ani Syn iedno Ociec... 35. Czuycież tedy (bo nie wiecie kiedy Pan doma przydzie)."

Powyższe słowa Chrystusa Pana wywołało zapytanie, postawione przez apostołów, a samo znów to zapytanie spowodowały prorocze słowa Mistrza o całkowitym upadku świątyni. *Powiedz nam*, pytają uczniowie, jaki będzie *znak twego przyścia*, jaki znak *poczynającego spełniania się tych rzeczy*, jaki *znak końca świata*. Apostołowie przeto uważali koniec świata za bezpośrednie następstwo zburzenia świątyni i miasta świętego; według ich wyobrażenia oba te wypadki miały być przepowiedziane tymi samymi znakami. Jeruzalem i świątynia były dla żydów jakby głową i sercem tego ziemskiego świata; zburzenie ich musiało naturalnym biegiem rzeczy sprowadzić zburzenie świata obecnego i zapowiadać nastanie świata przyszłego, nacechowanego chwalebnem królestwem Mesyasza. Pismo św. i tradycya nas uczy, że królestwo Messyasza miało przynieść światu duchowe odrodzenie, figurę odrodzenia ostatecznego; stąd też zburzenie świata żydowskiego musiało być typem powszechnego zburzenia świata, z którego to zburzenia wyjść miało ostateczne odrodzenie. Ten pogląd powinien nam służyć za nić przepowiednią przy rozważaniu podwójnej odpowiedzi Chrystusa na podwójne zapytanie Jego apostołów. Naprzód więc daje odpowiedź na drugie zapytanie, wskazując znaki swego przyjścia i końca świata; ta część rozciąga się od wiersza 5 do 33; na pierwsze zapytanie odpowiadają wiersze 34, 35, 36; wszystkie te rzeczy mają nastąpić, zanim ten rodzaj (pokolenie) przeminie; co zaś do dnia i godziny, to są one tajemnicą samego Boga.

Że proroctwo Jezusa Chrystusa dotyczy jednocześnie zburzenia Jerozolimy i końca świata, zgadzają się na to Ojcowie Kościoła i egzegeci katoliccy; przyjmując wszakże to zdanie za rzecz pewną, bez żadnego przekroczenia granic katolickiej prawomyślności można zapytać, czy każde z tych wydarzeń jest przedmiotem *dosłownego znaczenia* wyrazów Chrystusa, czy też powyższe słowa Chrystusa, wzięte w znaczeniu jedynie *typicznem*, nie mają przypadkiem na

względzie jednego tylko z tych dwóch wydarzeń, typicznie przedstawionego przez drugie wydarzenie?

Najbardziej upowszechnione tłómaczenie powyższych słów Chrystusowych przyjmuje rzeczone proroctwo tylko w znaczeniu *dosłownem* i twierdzi, że Chrystus, wskazawszy naprzód pewne znaki, wspólne przyszłemu zburzeniu Jerozolimy i końcowi świata, zajmuje się następnie każdem z tych wydarzeń po szczególe, a w końcu łączy je nanowo w odpowiedzi, danej na pierwsze zapytanie apostołów. Tak więc tedy dział proroctwa, oznaczony powyżej literą B podawałby znaki, wspólne obu wydarzeniom, dział C — przepowiednię zburzenia Jerozolimy, dział E — przepowiednię końca świata. Dział D jedni odnoszą do katastrofy żydowskiej, inni—do powszechnej katastrofy świata. Wreszcie dział F odpowiada na zapytanie: *Kiedy się to wszystko stanie?*

Takiego znaczenia niepodobna odmówić faktom, przepowiedzianym w dziale C: gdyż obrzydłość spustoszenia na miejscu świętem, przepowiedziana przez Daniela proroka (IX, 27), jako następstwo gwałtownej śmierci Messyasza, Jerozolima zajęta przez wojska nieprzyjacielskie, ucisk mieszkańców Judei, raptowność ostatniego najazdu, wydany chrześcijanom rozkaz uciekania w góry, okropności oblężenia i okrucieństwa rzezi — wszystkie te szczegóły dosłownie sprawdziły się w czasie wojny, która położyła kres państwu żydowskiemu w Palestynie; prawdę tych faktów poręcza nam historyk żydowski Józef i świeccy pisarze onych czasów: Tacyt, Swetoniusz i inni. Ci sami pisarze mówią nam o wojnach, jakie wówczas prowadziły ludy, dobrze żydom znane, o morach, głodach, trzęsieniach ziemi, jakie nawiedzały wówczas rozmaite krainy, a w szczególności Palestynę. Co się zaś tyczy fałszywych proroków, to Józef historyk wspomina o wielu, którzy w epoce rzymskiego najazdu ukazali się w Judei; w tym samym duchu mówią św. Paweł, św. Piotr i św. Juda. To zaś, co Pismo św. i tradycya mówi o Antychryście, czyni bardzo prawdopodobnem ukazanie się fałszywych proroków pod koniec świata, i słusznie wierzyć można, że jakieś nadzwyczajne klęski poprzedzą ostateczne owo wielkie zamieszanie we wszechświecie. Dlatego też wydarzenia, wspomniane w dziale B można uważać za przepowiednię obu omawianych tu wypadków: zburzenia Jerozolimy i końca świata.

Bardziej jeszcze podzielone są zdania co do ostatniego znaku, wskazanego w tym dziale proroctw, t. j. co do przepowiadania Ewangelii po całym świecie. Gdyby wyrażenie to rozumieć należało w całej jego rozciągłości, to część ta proroctwa nie byłaby jeszcze za dni naszych spełniona; dlatego też wielu tłómaczy chce widzieć w tym znaku szczególną jakąś przepowiednię końca świata. Inni znów czynią słuszną uwagę, że odnośne słowa Zbawiciela nie mają takiej doniosłości. Spełnienie się ich potwierdza wielokrotnie św. Paweł w czasie, kiedy jeszcze Jerozolima nie była zburzona. Posłuchajmy tylko, co pisze do Kolossan (I, 23): *Ewangelii, któraście słyszeli, która opowiadana iest wszelkiemu stworzeniu, które iest pod niebem.*

Znaczenie proroctw działu D zależy od znaczenia, jakie się nada wyrazom w w. 27 i 28: *Abowiem iako błyskawica wychodzi od wschodu słońca y ukazuje się aż na zachodzie tak będzie y przyszcie syna człowieczego. Gdziebykolwiek było ciało, tam się y orłowie zgro-*

madzą. Podług jednych słowa te mają znaczyć: Wówczas nie trzeba będzie szukać Chrystusa po miejscach odległych, wszędzie widać go będzie, jak widać błyskawicę przejącą powietrze, tak samo jak ciało umarłe nie może uniknąć wzroku drapieżnych ptaków, które się zgromadzają natychmiast, by się niem pożywić. Tłómaczenie to przypuszcza widzialną obecność Chrystusa: będzie go widać na tronie z obłoków, który pod koniec świata będzie trybunałem sądowym.—Podług innych słowa powyższe rozumieć należy w ten sposób: Wówczas próżno będzie szukać Chrystusa w tem lub owem miejscu; nigdzie się Go nie znajdzie, tak samo jak nie można powiedzieć o błyskawicy, że ona jest tu albo tam, gdyż ona nigdzie nie przymocowana, daje słyszeć swą grozę od krańców do krańców nieba. Tak samo się dziać będzie, gdy przyjdzie Chrystus wykonywać pomstę na grzesznym rodzie Izraela: gdziekolwiek się znajdzie trup ludzki, grzesznik grzechami skażony, tam zgromadzą się *orłowie*, by nań jako bicze gniewu bożego uderzyć.—To drugie tłómaczenie omawianych tekstów wydaje się nam prawdziwem, gdyż najzupełniej odpowiada kontekstowi w Ewangelii św. Łukasza (XVII, 22 nst.): *Przydą dni, gdy będziecie żądali oglądać jeden dzień Syna człowieczego, a nie oglądacie: Y będę wam mówić: oto tu y oto tam. Nie chodźcież, ani się za nimi udawaycie. Abowiem iako błyskawica błyskaiąc się z podniebia na to [co iest pod niebem świeci: takżeć będzie Syn człowieczy w dzivń swóy.... A odpowiadaiąc rzekli mu: Gdzież Panie? Który im rzekł: Gdziekolwiek będzie ciało tam się zbiorą y orłowie* w. 36—37). Wnioskujemy zatem podług tego, że proroctwo działu D odnosi się wprost do katastrofy Jerozolimskiej, w której nie okazał wprawdzie Chrystus swego oblicza, ale ze wszech stron dał odczuć żydom skutki swego gniewu.

Z wierszem 29 rozpoczynają się najpoważniejsze trudności omawianego proroctwa. Powiadają mianowicie, że wydarzenia, opisane w dziale E żadną miarą nie mogą się odnosić do zburzenia Jerozolimy —takie np. znaki na słońcu, księżycu i gwiazdach, takie poruszenie mocy niebieskich, ukazanie się znaku Syna człowieczego i samego nawet Chrystusa Pana w obłokach wobec przerażonych narodów ziemi, takie trąby aniołów niebieskich, zgromadzających ludzi sprawiedliwych ze wszystkich krańców ziemi;—to wszystko, powiadają, odnosić się musi do końca świata i jest zapowiedzią sądu ostatecznego.

Mogłoby to być prawdą, odpowiadamy, gdyby Chrystus w w. 32 nie dał następującej odpowiedzi na zapytanie uczniów: *Kiedy?*: *Zaprawdę mówię wam, że nie przeminie ten rodzaj aż się wszystko* (πάντα ταῦτα) ziści. Wszystko, co dotyczy zburzenia Jerozolimy, ziściło się rzeczywiście za życia pokolenia, które słuchało Chrystusa, ale oczywiście do owej epoki czasu nie mogą się odnosić znaki sądu ostatecznego, a więc, wnioskują niektórzy racyonaliści, Jezus Chrystus był fałszywym prorokiem, a zatem i sama religia jego nie zasługuje na wiarę!

Odpowiadamy naprzód z pewnym racyonalistycznym pisarzem, którego bezbożność nie cofa się przed żadnem bluźnierstwem [1]):

---

[1]) *Patrice Larroque.* Examen critique des doctrines de la religion chrétienne, t. II, 374.

„Czyż można wierzyć, aby Chrystus stawiał przeciw sobie samemu dowód tak blizki i tak kategoryczny?“ Tylko bezmyślny człowiek mógłby z tak niezachwianą pewnością siebie twierdzić, że w ciągu lat kilku miał się skończyć ten świat, i że on wówczas miał przyjść go sądzić. Uderzeni tą uwagą, Larroque i inni wolą spychać odpowiedzialność za ten błąd na ewangelistów: to oni źle zrozumieli Mistrza i myśl Jego błędnie wypowiedzieli. Żadnego jednak z tych przypuszczeń nie przyjmuje egzegeza chrześcijańska. Gdzieindziej więc szukać nam trzeba rozwiązania tej trudności.

Nowożytni tedy najpoważniejsi egzegeci, jak Schegg, Schauz i inni, sądzą, że w następujący sposób będzie można pogodzić ze sobą wszystkie szczegóły proroctwa. Zbawiciel przepowiada tu razem i zburzenie Jerozolimy i koniec świata, które-to wypadki tak ściśle łączą się z sobą w Jego myśli, że je razem miesza i utożsamia niejako w swej przemowie. Proroctwo Jego jest jakby jakimś obrazem bez perspektywy, na którym przedmioty bardzo od siebie odległe, są zestawione obok siebie na jednym planie. Skutkiem czego też prorok może bez naruszenia prawdy mówić o dwóch przedmiotach, jak gdyby one stanowiły jeden tylko, i do obydwóch następnie stosować to, co się w rzeczywistości odnosi tylko do jednego. W tem to właśnie znaczeniu słusznie powiedział Jezus, że zanim umrze pokolenie, do którego przemawiał, widzieć będzie znaki, poprzedzające zburzenie Jerozolimy, które to zburzenie utożsamiał ze swego stanowiska, jako prorok, ze zburzeniem świata. — Takie wyjaśnienie proroctwa jest może zręczne, ale ma tę słabą stronę, że nadmiernie rozciąga zasadę samą w sobie prawdziwą. Często widzenia prorockie przedstawiają szczegóły, do odległych należące wypadków, bez rozróżnienia czasów, i dlatego właśnie w ich wyjaśnianiu trzeba odnośnym szczegółom oznaczać miejsce, przynależące każdemu z nich w ramach historyi. Kiedy atoli samo proroctwo wyraźnie oznacza odnośną epokę wypadków, staje się ono wówczas obrazem o perspektywie wyraźnie zaznaczonej i nie może się zmienić bez zadania kłamu prorokowi. Tymczasem zaś logiczny związek pomiędzy zburzeniem Jerozolimy a końcem świata nie jest tak ścisły, aby wymagał nastania końca świata w ciągu niespełna pięćdziesięciu lat po śmierci Chrystusa, a tem samem nie może usprawiedliwić przepowiedni, która mu tę epokę czasu naznacza.

Po uchyleniu tego tłómaczenia pozostają dwie drogi dla egzegezy chrześcijańskiej: trzeba albo rozumieć wyraz *generatio* (γενεα) *ten rodzaj*, w tem znaczeniu, że *rodzaj ten* trwać ma aż *do końca wieków* — albo też zgodzić się na to, że całe to proroctwo odnosi się w znaczeniu dosłownem do zburzenia Jerozolimy.

Z obu tych zdań większość egzegetów wybiera pierwsze. Jedni rozumieją słowa Chrystusa o narodzie żydowskim, inni o chrześcijanach wogólności, inni wreszcie o całym rodzaju ludzkim, jak gdyby Chrystus chciał powiedzieć, że „Wszystkie te rzeczy, t. j. zburzenie miasta świętego i koniec świata nastąpią wpierw, zanim zniknie naród żydowski“, albo też „zanim zaginą wierni — w naukę

---

[1]) *Patrice L'arroque.* Examen cristique des doctrines de la religion chrétienne, t. II, 374.

moją wierzący," albo wreszcie „zanim ludzie przestaną istnieć na ziemi."

Jeśli zaś zapytamy, czy można się zgodzić na takie tłómaczenie, to odpowiemy, że ze stanowiska czysto etymologicznego — można, ze stanowiska zaś egzegetycznego — trzeba rzecz tę zbadać nieco bliżej. Przedewszystkiem tedy, czy można przypuścić, żeby Chrystus Pan, chcąc zaspokoić ciekawość swych uczniów: *Quando haec erunt?*—odpowiadał zdaniem nic nie mówiącem? Po takiej zaś odpowiedzi mieliby uczniowie prawo powiedzieć sobie: odpowiedź ta niczego nas nie uczy. A wówczas z pewnością zapytaliby dalej swego Mistrza: ale właśnie kiedyż przestanie istnieć lud żydowski, albo narody wierzące, albo cały wreszcie rodzaj ludzki? Gdyby zaś Zbawiciel w niczem nie chciał zaspokoić ich ciekawości, to zdaje się, że powiedziałby im, iż pytanie ich jest niewłaściwe, lecz nie dawałby im odpowiedzi wymijającej. — Ale co więcej: prawdziwą myśl Chrystusa Pana odsłania nam zestawienie miejsc równoległych. W rozdziale XVI, wierszu 27 i 28 ewangelii św. Mateusza Zbawiciel tak mówi o czasie swego przyjścia: „*Albowiem przydzie Syn Człowieczy w chwale oyca swego z Anioły swoimi, a tedy odda każdemu według uczynków iego. Zaprawdę powiadam wam, są niektórzy z tych, co tu stoią, którzy nie ukuszą śmierci, aż uyrzą syna człowieczego przychodzącego w królestwie swoim.* Taż sama myśl wyrażona jest w rozdz. XXIV następującemi słowy: *nie przeminie ten naród*"... a w rodz. XVI temi słowy: „*są niektórzy z tych co tu stoją, którzy nie ukuszą śmierci...*" Chciał więc Chrystus wyrazem *ten rodzaj* oznaczyć ogół ludzi, żyjących wtenczas, kiedy On do uczniów przemawiał. Porównajmy jeszcze dwa inne miejsca: u *Mateusza* X, 23 mówi: „*A gdy was prześladować będą w tym mieście, uciekaycie do drugiego. Zaprawdę powiadam wam, że nie skończycie* (obiegać) *miast Izraelskich, aż przyidzie Syn Człowieczy.*" Znaczy to, jak gdyby im mówił, że przyjdzie za życia jeszcze niektórych z nich tu obecnych. *(Mat. XXIII. 35—37).* Tego samego dnia nawet, kiedy wypowiedział rozważane przez nas słowa, odezwał się do przywódców ludzi: „*Zaprawdę powiadam wam, przyidzie to wszystko na ten naród. Jerusalem, Jeruzalem, które zabijasz proroki... Oto wam zostanie dom wasz pusty.*" *(Mat. XXIII, 36—38).* Zgadzają się też egzegeci, że mowa tu o pokoleniu współczesnem Chrystusowi Panu. To też powinnibyśmy zawnioskować, że Zbawiciel, aż dwa razy tego samego dnia używając jednego i tego samego wyrażenia o jednym i tym samym przedmiocie, chciał bezwątpienia jedno i to samo powiedzieć.

Zdaje się nam tedy rzeczą pewną, że odpowiedź Chrystusa Pana na zapytanie uczniów była taka: Wszystkie wypadki, o których przed chwilą mówiłem, spełnią się za życia ludzi, obecnie żyjących na ziemi.

Przypuszczamy także, jako następstwo konieczne, że nawet zawartą w wierszach 29, 30 i 31 część proroctwa Chrystusowego, tak samo jak całą resztę tegoż proroctwa, trzeba rozumieć w znaczeniu dosłownem o zburzeniu Jerozolimy, nie przesądzając jednak wcale znaczenia typicznego o końcu świata. W tym przedmiocie idziemy za zdaniem Calmet'a, Bergier'a, Wiktora Buck'a, Döllingera i niektórych racyonalistów umiarkowanych, jak Kuinoel'a

i Eichhorn'a, w przedmiocie tym wcale nie podejrzanych. Zwracamy prócz tego uwagę i na to także, iż św. Augustyn uważa za rzecz prawdopodobniejszą, że proroctwo o końcu świata rozpoczyna się dopiero od XXV rozdz. św. Mateusza.

Znaki, mające poprzedzić przyjście Chrystusa Pana, o jakich wspomina ten sam dział omawianego proroctwa, podane są, jako mające się spełnić *natychmiast* (εὐθέως) *po utrapieniu onych dni*, to znaczy po wszystkich klęskach, mających poprzedzić zburzenie miasta świętego. Znaki te przynależą do tej samej epoki czasu, a nie są tej natury, iżby miały trwać przez długie wieki *od upadku Jerozolimy aż do końca świata*—jak utrzymują ci, co przez nie rozumieją nieustanny ucisk i prześladowanie Kościoła. Ale w takim razie gdzież znaleść za czasów wojen Judzkich owo zaćmienie słońca i księżyca, owo poruszenie mocy niebieskich? Odpowiedź na to pytanie znajdziemy w uważnem zbadaniu zwrotów mowy poetyckiej. U proroków Izraela owe znaki na słońcu, księżycu i gwiazdach, owo poruszenie kosmicznych sił ziemi i morza, wcale nie są przepowiedniami wyłącznie tylko powtórnego przyjścia Chrystusa Pana; prorocy rzeczeni otaczają podobnymi objawami każdy wypadek, mający znaleść wielki rozgłos w świecie. Z tego zaś wnosić trzeba, że znaków podobnych u proroków nie należy brać w znaczeniu dosłownem: są—to raczej wspaniałe przenośnie, wypowiedziane dla uwydatnienia wielkości wydarzeń, do których się one odnoszą. Damy na to kilka przykładów, Prorok Aggeusz (II, 7) w ten sposób zapowiada przyjście Messyasza i założenie Kościoła: „*Jeszcze iedna mała chwila iest, a ia poruszę niebo y ziemię y morze y suchą. Y poruszę wszystkie narody, a przydzie pożądany wszem narodom.*“ (Prw. Żyd. XII, 26, 27). Św. Piotr oświadcza, że przez zesłanie Ducha św. w dzień Zielonych Świątek wypełniło się następujące proroctwo Joela (II, 28, 32): „*Y będzie potym: wyleię ducha mego na wszelkie ciało... Y dam cuda na niebie y na ziemi, krew y ogień, y parę dymową... Słońce obróci się w ciemność: a księżyc w krew, niż przydzie dzień Pański wielki a straszny.*“ *(Act. II, 16).* Zburzenie Babilonu tak opisuje Izaiasz (XIII 9, 10): „*Oto dzień Pański przyidzie okrutny, y pełen rozgniewania y gniewu y zapalczywości, aby obrócił ziemię w pustynią, a grzeszniki iey aby starł z niey. Bo gwiazdy niebieskie y iasność ich nie rozpuszczą światła swego, zaćmiło się słońce na wschodzie swym, y księżyc nie zaświeci światłem swoim.*“ Chrystus Pan zatem, stosując się do tej symbolicznej mowy, przez powyższe kosmiczne znaki chciał jedynie oznaczyć ów ogrom nieszczęść, jakie miały nawiedzić grzeszną Jerozolimę. Znaki te, w ten sposób opisane przez św. Łukasza, nazywają się u św. Mateusza *znakiem Syna człowieczego na niebiosach.* Na widok tych znaków *płakać będą wszystkie* pokolenia *ziemi*, wszystkie pokolenia Izraelskie, zamieszkujące tę spustoszoną ziemię, rozpaczać będą, uznając ogrom swego nieszczęścia. A w tych przerażających znakach *ujrzą one Syna człowieczego przychodzącego w obłokach niebieskich z mocą wielką y maiestatem.* I ten także obraz Pana, ukazującego się w obłokach niebieskich, jest również bardzo pospolity u proroków. Obłoki te służą mu niejako za wóz zwycięzki, gdy Pan daje odczuć ziemi skutki swej wszechpotęgi [1]).

[1]) *Prw.* Izai. XIX, 1; Ps. CIII, 3; Dan. VII, 13, 14; XXXIII, 36.

Ten obraz wozu zwycięzkiego przypomina inny obraz dworu anielskiego, otaczającego Pana i wypełniającego rozkazy tego boskiego zdobywcy. Dlatego też i tu widzimy Syna człowieczego, przybyłego celem ukarania swego ludu, jak rozsyła swych aniołów, aby zgromadzali wybranych Jego z czterech krańców świata. Tymi zaś wybranymi są wierni uczniowie Odkupiciela, mający odtąd zająć miejsce pokolenia odrzuconego. Wówczas—to nastanie chwila, kiedy apostołowie uwolnią się od ucisku, w jakim ich trzymała Synagoga, i mężnie głowy podniosą, jest—to zatem chwila oswobodzenia, *quoniam appropinquat redemptio vestra.*

Takie jest więc, naszem zdaniem, znaczenie proroctwa Zbawicielowego, zawartego w XXIV rozdz. św. Mateusza i w równoległych miejscach Ewangelii św. Marka i św. Łukasza. Proroctwo to najzupełniej się spełniło dosłownie za życia pokolenia współczesnego Chrystusowi Panu. W znaczeniu zaś typicznem ma się ono wypełnić w chwili ostatecznego kataklizmu świata dzisiejszego. Wówczas—to z pewnością nastąpi poruszenie mocy niebieskich, nie już pod przenośnią, jak niegdyś przy zburzeniu Jerozolimy, ale w całej swej przerażającej rzeczywistości; wówczas Syn człowieczy, widzialny już w swem uwielbionem i chwalebnem ciele, zstąpi na obłoki, by sądzić wszystkie narody ziemi.

Drugie przyjście Chrystusa i pierwsi chrześcijanie. —Wtenczas, kiedy apostołowie pytali swego Mistrza o ostateczny koniec wszechrzeczy, byli przekonani, że koniec obecnego świata ściśle się złączył ze zburzeniem świętego miasta Jeruzalem. I zdaje się, że proroctwo Chrystusowe, odpowiadające na ich zapytanie, nie było w stanie rozproszyć tego ich przekonania. Aby zrozumieć główne tło ich myśli o czasie powtórnego przyjścia Chrystusa Pana, dosyć jest porównać to, co nam pozostawili w swych pismach.

Pośród tekstów, dotyczących tego przedmiotu, znajdują się takie, które odnosić się zdają wprost do zburzenia Jerozolimy, do klęsk żydowskich, wślad za niem idących, i do wynikającego z nich oswobodzenia chrześcijan. Pierwsi z pośród żydów nawróceni do wiary byli—to po większej części ludzie w oczach świata ubodzy i nędzni; bogaci zaś i potężni w ich narodzie, uniesieni gniewem na widok opuszczonych przez tych nędzarzy zgromadzeń religijnych, i hołdów przez nich oddawanych ukrzyżowanemu, zaczęli ich ścigać tysiącznemi — mogącemi ich zniechęcić—prześladowaniami. Do nich-to przemawiał św. Jakób, „brat Pana", i głowa wiernych z narodu żydowskiego; dla zachęty właśnie tych wiernych Palestyny i dla uchronienia ich od odstępstwa pisze Paweł święty swój list do Żydów. Pierwszy z tych dwóch apostołów pisze do chrześcijan rozproszonych po świecie: *„Y wy bądźcie cierpliwymi y utwierdzaycie serca wasze; abowiem przybliżyło się przyszcie Pańskie... Oto sędzia przededrzwiami stoi* (Jak. V. 8—9). Paweł św. zaś w ten sposób dodaje odwagi żydom Palestyńskim: *„Boć ieszcze trochę nieco, który ma przyidź prziydzie, y nie omieszka."* (Żyd X 37). Ostateczna klęska Jerozolimy rozciągnęła się na cały naród żydowski. Stała się ona hasłem bojowem do powszechnej walki przeciwko żydom, po całem państwie rzymskiem rozproszonym.[1]) Przygnieceni

[1]) Ob. *Champagny*, Rome et la Judée, t. I. 210-263; t. II, 146 nst.

własnemi nieszczęściami, przestali żydzi odtąd prześladować chrześcijan za ich religijne objawy. Odtąd już rzeczywiście nie cierpiał Kościół prześladowania ze strony żydów i mógł się przygotowywać w spokoju i żarliwości do owych krwawych prześladowań, jakie go czekały ze strony pogaństwa.

Zbadajmy więc teraz słowa apostoła, zapowiadającego zbliżające się przyjście Chrystusa Pana, który się ma ukazać przy końcu świata, jako sędzia żywych i umarłych.

Posłuchajmy naprzód św. Piotra, piszącego do „wybranych *rozproszenia*", do wiernych rozproszonych po rozmaitych Kościołach Azyi: „*Lecz koniec wszystkiego przybliżył się. Przetoż roztropni bądźcie: y czuycie w modlitwach*" *(I Piotr. IV, 7)*, a w drugim liście powiada (III, 10—12): „*Gdyż tedy to wszystko ma się zepsować, iakimi wam potrzeba bydź w świętym obcowaniu y pobożnościach, oczekiwaiąc y spiesząc się na przyszcie dnia Pańskiego, przez które niebiosa goreiące rozpuszczą się, y żywioły od gorącości ognia stopnieią?* Niemasz wątpliwości, że książę apostołów wyraźnie zapowiada koniec świata jako blizki, i zachęca wiernych do starannego doń przygotowywania się. Wypowiadając te słowa musiał mieć zapewne przed oczyma owe słowa Mistrza: „*Nie przeminie ten rodzaj aż się to wszystko stanie.*" Z drugiej znów strony jednak nie zapomniał on tego innego powiedzenia Chrystusowego: „*Lecz o onym dniu i godzinie nikt nie wie*" (Mat. XXIV, 36). Stąd pochodzi pewna chwiejność umysłu, która mu w tym samym liście poddała argument, którym się starał złagodzić niecierpliwość pewnych niespokojnych umysłów, mówiąc: „*Gdzież iest obietnica abo przyszcie iego?... A iedno to naymileyszy niech wam tajno nie będzie, iż ie den dzień u Pana iako tysiąc lat, a tysiąc lat iako ieden dzień. Nie odwłaczać Pan obietnice swoiey, iako niektórzy mniemaią...* A dzień Pański przydzie iako złodziey..." (II Piotr. III, 4, 8).—Przekonany jest zatem Piotr św., że koniec świata jest blizki; sądzi jednak, że blizkość tę, którą Bóg zapowiedział a Duch Św. apostołowi polecił ogłosić wiernym, powinno się mierzyć nie szczupłą miarą ludzką, lecz miarą Boga, rozporządzającego całą wiecznością.

Z powyższą myślą św. Piotra możemy zestawić liczne teksty pism św. Pawła, w których ta sama myśl przebija. Pisze on naprzykład do Filipensów te słowa: „*Skromność wasza niech będzie wiadoma wszystkim ludziom; Pan blisko iest.*" *Nie troszcie się więc.*" *(Philip IV, 5)*. A do Koryntyan znów tak mówi: „*To tedy powiadam, bracia, czas krótki iest: to zostaie, aby y którzy żony maią, byli iakoby nie mieli, a którzy płaczą, iakoby nie płakali, a którzy się, weselą, iakoby się nie weselili, a którzy kupują, iakoby nie dzierżeli, a którzy używaią świata tego, iakoby nie używali, bo przemiia kształt świata tego.*" *(I Kor. VII, 29, 31)*. Upatrywać w tych słowach same tylko uwagi o krótkości życia ludzkiego i niestałości rzeczy tego świata, znaczyłoby—to zrywać z ciągłością paralelizmu biblijnego.

Wszystko co się wyżej powiedziało zdaje się być jasno wypowiedzianem w dwóch miejscach listów wielkiego apostoła do Koryntyan i do Tessalończyków. Pierwszy z obu tych tekstów powiada: „*Oto taiemnicę wam powiadam: wszyscy wprawdzie zmartwychwstaniemy, ale nie wszyscy odmienieni będziemy. Prędziuchno*

we mgnieniu oka na trąbę ostateczną (albowiem zatrąbi trąba), a umarli powstaną nieskażonymi, a my będziemy przemienieni! (I *Kor.* XV,51—53).

Drugi tekst brzmi tak: „*Abowiem to wam powiadamy w słowie Pańskim, iż my, którzy żyiemy, którzyśmy powstali, na przyszcie pańskie nie uprzedzimy tych którzy zasnęli. Abowiem sam Pan z rozkazaniem y z głosem archanielskim y z trąbą Bożą zstąpi z nieba: a pomarli, którzy są w Christusie, powstaną pierwszy. Potym my którzy zyiemy, którzy pozostaiemy, pospołu pochwyceni będziemy z nimi w obłokach przeciw Christusowi na powietrze, a tak zawsze z Panem będziemy. Przeto cieszcie się społem temi słowy.*“ (I *Tessal.* IV 14—17).

W obu tych tekstach widzimy umarłych przeciwstawionych żyjącym w dniu ostatecznym. Tych ostatnich wspomina zawsze apostoł w pierwszej osobie liczby mnogiej, podczas gdy zmarłych wspomina w trzeciej osobie liczby mnogiej. Żyjącymi więc tymi są czytelnicy listów św. Pawła, Koryntyanie i Tessalończycy, razem ze świętym Pawłem; zmarłymi zaś są ci, którzy w dzień sądu wyprzedzą ich w grobie. Gdybyśmy nawet przypuścili, że apostoł używa tu przenośni retorycznej i przemawia w osobie tych, którzy żyć będą w dzień ostateczny, to i wówczas jeszcze należałoby wyjaśnić, co go mogło skłonić do użycia tej przenośni. Gdyby był *pewny*, że od owej fatalnej chwili całe wieki go dzielą od jego czytelników, umieściłby się z pewnością w rzędzie *uwarłych*—a w trzeciej osobie pozostawiłby *żyjących*, do ktorych ani on sam, ani żaden z jego czytelników nie miał należeć. Zdaje się nam zatem, że jeśli św. Paweł użył tu podobnej przenośni retorycznej dla wyrażenia natchnionej sobie przez Boga myśli, to znaczy, że miał pewną nadzieję, iż on sam i wielu mu współczesnych ujrzy chwalebne przyjście najwyższego sędziego, zanim zejdzie przez śmierć z tego świata.

To przekonanie, przypuszczalnie przez apostołów żywione, nie osłabia bynajmniej nieomylnej prawdy ich pism natchnionych. Wpływa ono tylko na sposób wypowiedzenia myśli Ducha świętego. Dotyka ono tylko *verbum materiale*, jak powiadają teologowie, to znaczy ów pierwiastek ludzki, jaki się łączy w natchnieniu z pierwiastkiem boskim. Że św. Paweł, opisując pod wpływem natchnienia to, co się dziać będzie w dzień powszechnego zmartwychwstania, umieścił się przez jakąś retoryczną przenośnię raczej pomiędzy żyjącymi niż umarłymi, to w niczem nie zmienia myśli bożej, jaką mu Bóg objawił. A gdyby nawet apostoł, niedokładnie pojmując myśl bożą, miał zamiar powiedzieć, że on sam i czytelnicy jego będą rzeczywiście pomiędzy tymi *żyjącymi*, to i wówczas należałoby poprostu wnioskować z tego, że wypowiedział on w istocie myśl bożą, aczkolwiek sądził, że wypowiada myśl własną, która w tym razie byłaby różna od myśli bożej. Tak się stało właśnie z Kaifaszem arcykapłanem, który, prorokując śmierć Chrystusa Pana dla zbawienia swego ludu i wypowiadając swemi słowy myśl Ducha świętego, sądził, że wyraża myśl własną, od myśli Ducha św. bardzo różną.

Pozostaje nam jeszcze wyjaśnić, jaka jest w rozważanych powyżej tekstach biblijnych prawdziwa myśl Ducha św., wyrażona przez apostołów, jako ludzi natchnionych. Sądzimy, że tak odpowiedzieć trzeba: Duch św. zapowiada koniec świata jako blizki, ale blizkość tę stosuje do miary bożej, którą jest wieczność; pra-

gnie jednak, aby czytelnicy jego z blizkości tej brali pobudkę do unikania grzechu i spełniania cnoty, a zwłaszcza do mienia się na baczności; z jednej strony bowiem wierni powinni uważać przyjście najwyższego sędziego za możliwe w każdej chwili, a z drugiej strony mogą oni każdej chwili ledz pod ciosem śmierci, która ma los ich ustalać na zawsze i oznaczyć wyrok, jaki ich spotka na sądzie Chrystusowym przy końcu świata. W ostatnich dwóch tekstach św. Pawła Duch św. chce nas tylko pouczyć, co się stanie przy ogólnem zmartwychwstaniu z tymi, co będą już wówczas umarli i z tymi, co będą jeszcze przy życiu, ale nic nie chce stanowić o bezwzględnej odległości tej stanowczej a strasznej chwili.

(*Ob. Schegg-Schanz*, Comment, sur s. Matthieu, in c. XXIV, *Calmet*, in Matth. XXIV. *Bergier*, Dictionn. de théologie, *art. Avènement*, *Eichhorn* (prot.) Allgem. Bibliothek der biblischen Literatur, t. III, str. 675, 692, 1058 nst.—*Kuinoel*, Com. in libros N. T. historicos, vol. I, str., 644—684. — *S. Augustinus* Epist. 199 ad Hesychium, De fine saeculi, n. 34, 38; *Corluy*, La seconde venue du Christ, w czasop. *La Controverse*, Listop. 1886 — i w czasop. *La Science catholique*, Kwiec. Maj, 1887.

(I. Corluy) X. W. S.

ŚWIĄTYNIA.—Świątynia Jerozolimska, uważana ze stanowiska archeologicznego, wywołała w ostatnich czasach uczone i ciekawe poszukiwania, których opis znaleść można w dziele *X. Vigouroux*, Bible et découvertes, t. II. Jeśli zaś tu poruszamy ten przedmiot ze stanowiska apologetycznego, czynimy to jedynie dlatego, aby odeprzeć pewien zarzut, pozorny więcej, aniżeli poważny, do którego dały powód wspomniane wyżej poszukiwania. Powiadają mianowicie wogóle racyonaliści, że „pomiędzy świątynią Jerozolimską, a świątyniami egipskiemi zachodzi uderzające podobieństwo. Niema przeto potrzeby, jak tego wymaga Biblia, uciekać się do słowa bożego, by sobie wytłómaczyć budowę przybytku i budowę świątyni, która w całości swej przedstawiała przybytek powiększony. Podczas swego pobytu w Egipcie Hebrajczycy nabrali pojęć artystycznych i religijnych, które następnie naturalnym sposobem miały ich doprowadzić do budowy przybytku i świątyni, jakiej dokonano z czasem.“ Argument ten rozpada się na dwa punkta: rzeczywiste podobieństwo pomiędzy świątyniami egipskiemi i świątynią hebrajską, oraz wyprowadzany stąd wniosek w przedmiocie analizy obu religii; egipskiej i hebrajskiej.

I-o. Faktem jest ogólnie dziś przyznawanym, że świątynia Jerozolimska w całości swej przypominała świątynie egipskie. Składała się z trzech głównych części: z przedsionka, z świętego i ze świętego swiętych; atoli, jakkolwiek te trzy części świątyni bywały jednakowej szerokości, to przecież ich długość, a zwłaszcza wysokość, bywały rozmaite: z frontu świątyni bywało wejście do przedsionka, mającego szerokości łokci dwadzieścia, długości łokci dziesięć, a wysokości sześćdziesiąt; z przedsionka wchodziło się do miejsca Świętego, które miało długości łokci czterdzieści, ale wysokości nie więcej nad łokci trzydzieści; wreszcie poza miejscem świętem było Święte Świętych, które nie miało więcej nad dwadzieścia łokci długości i szerokości, i takież dwadzie-

ścia wysokości. Wysokość więc przedsionka była dwa razy większa nad wysokość Świętego Świętych. Szczegół ten stanowi cechę zupełnie odrębną świątyń egipskich, (Karnak, Lougsor etc.). Drugie podobieństwo polega na tem, że do zewnętrznej ściany t. zw. *naos*'u czyli miejsca Świętego Świętych, przylegały izdebki. Wszelako, jeśli ogólny plan Świątyni Jerozolimskiej był ten sam, co plan świątyń egipskich, to w szegółach tych planów były bardzo liczne różnice: w Egipcie naprzykład izdebki, opasujące zewnętrzne ściany świątyni bywały parterowe tylko, podczas kiedy w świątyni Jerozolimskiej tworzyły trzy piętra jedno nad drugiem; nadto, sprzęty świątyni Jehowy były bardzo różne od sprzętów w świątyniach bogów pogańskich; wreszcie samo nawet przeznaczenie świątyni Jerozolimskiej, istota czci zewnętrznej, składanej tam Bogu, nadawały tej świątnicy zupełnie inną cechę. aniżeli miały świątynie egipskie.

2-o. Podobieństwo, zachodzące pomiędzy świątyniami egipskiemi a świątynią Jerozolimską, da się wytłómaczyć w sposób naturalny, bez potrzeby uciekania się do nieprzypuszczalnego podobieństwa obydwóch religii. A gdyby był Bóg, zamiast osadzać żydów w Palestynie, osadził ich w samym Egipcie, to czyż wówczas nie mogliby żydzi obrócić ku czci Jehowy jednej ze świątyń, takiej naprzykład świątyni w Karnak, która istniała przed świątynią Jerozolimską? W tym zaś wypadku nikomuby do głowy nie przyszło zarzacać Hebrajczykom zewnętrzne podobieństwo świątyń, daleko większe wówczas, aniżeli to, o którem tu mowa; lud boży wówczas poświęciłby tylko na cześć Jehowy świątynię już istniejącą, usunąwszy z niej uprzednio wszelkie oznaki czci pogańskiej, a zaprowadziwszy natomiast te przedmioty, których kształt i zastosowanie przepisał Pan Bóg. Wprawdzie w rzeczywistości inaczej się rzeczy miały, ale nie tak jak chcą racyonaliści. Ziemia Chanaan nie posiadała tak wspaniałych świątyń, jak świątynie egipskie, a tymczasem Hebrajczycy musieli sobie zbudować świątynię. I cóż wówczas uczynił Salomon? Chciał on za wyraźnym rozkazem Boga (*Ks. Mądr.* IX, 8), aby świątynia ta była odtworzeniem przybytku Mojżesza w rozmiarach dwa razy większych. Jakoż przybytek ten, którego plany sam Bóg Mojżeszowi podał, podobny był do pomników religijnych, jakie żydzi ówcześni mieli przed oczyma; co więcej, budowę świątyni Jerozolimskiej powierzono Fenicyanom, którzy znów zasady architektury czerpali z Egiptu: wszystko zatem musiało składać się na to, żeby świątynia Jerozolimska, zewnętrznie przynajmniej, podobna była do świątyń egipskich. Dlatego też wszystkie zarzuty krytyki racyonalistowskiej streścić można w ten sposób: „Pobłądził Bóg, że kazał świątynię swą zbudować na sposób świątyń egipskich;“ albo raczej, ponieważ niktby nie śmiał się zgodzić na takie bluźnierstwo, racyonaliści ze swych obserwacyi wnioskują, że chyba Pan Bóg nie wdawał się w budowanie świątyni, że zatem Hebrajczycy, pozostawieni sami sobie, musieli zbudować ją na podobieństwo świątyń egipskich. Na zbijanie zaś takiego wniosku silić się nie potrzebujemy, gdyż racyonaliści stawiają go tylko jako *przypuszczenie*, przypuszczenie zaś nie może się utrzymać wobec przeciwnego mu pozytywnego twierdzenia księgi historycznej. Stąd też ograniczymy się na następującej uwadze egzegety X. Vigouroux *(loc. cit.)*: „jak chrystyanizm przyswoił sobie niektóre zwyczaje po-

gańskie, dobre same w sobie, oczyściwszy je i przekształciwszy na swój użytek, tak samo też mozaizm zapożycza niektóre rzeczy z Egiptu, oczyszczając je z wszelkiej cechy pogańskiej i uświęcając zwyczaje starożytne znamienną cechą monoteistyczną.“ Tę uwagę, uczynioną już raz przy sposobności *Arki*, doskonale tu zastosować możemy, możemy zgodzić się na to, że mury świątyni Jerozolimskiej były egipskie, ale sama świątynia była hebrajska, tem wszystkiem bowiem, co w sobie zawierała, ceremoniami, jakie się w niej odbywały, hymnami świętymi, jakie w niej śpiewano, głosiła ona jedność Boga, bezwzględne jego zwierzchnictwo, duchowość Jego, podczas kiedy w świątyniach egipskich wszystko świadczyło o bałwochwalstwie tych, którzy w nich zanosili swe modły.

(Ob. *Voguë*, Temple de Jerusalem; *Vigouroux*, Bible et découvertes t. III).

ŚWIĄTYNIA. *(Jedność Ś'i w religii hebrajskiej).* — W przeciwieństwie do religii katolickiej, gdzie Bóg rozmnaża swą obecność po tysiącznych kościołach, religia hebrajska dopuszczała tylko jedną arkę przymierza, tylko jedną świątynię, a przed nią jeszcze tylko jeden przybytek. Chciał przez to Pan Bóg tem dobitniej wpoić w umysły Hebreów ideę monoteizmu i dlatego przyobiecał szczególnym przebywać sposobem w Przybytku *(Exod.* XXV, 8), a skutkiem tego też jedność świątyni sama przez się przypominała żydom jedność ich Boga.—Przeciwko tej nauce Pisma św. powstają racyonaliści; starożytni żydzi, ich zdaniem, wcale nie znali jedności świątyni, i owszem posiadali mnóstwo stałych świątyń po rozmaitych miejscach kraju, i to od pierwszych jakoby początków swego istnienia aż do przymusowego przesiedlenia się do Assyryi i do Chaldei. Ta rzekoma mnogość świątyń miała być naturalnem następstwem wielości bogów hebrajskich. I dopiero po niewoli, gdy religia hebrajska stała się monoteistyczną, jedność świątyni narzucono wszystkim. Żeby zaś tę nowość łatwiej wszyscy przyjęli, wstawiono do ceremonialnej części Pentateuchu dwa miejsca *(Levit.* XVII, 3—9; Deuter, XII, 2—6), które tym sposobem przypisywały Mojżeszowi rzecz świeżo zaprowadzoną.

Z tego krótkiego przedstawienia systemu racyonalistycznego łatwo rozpoznać cel, jaki mieli jego twórcy, a mianowicie chcieli przezeń zburzyć autentyczność i powagę Pentateuchu; argumenta zaś, na których się system ten wspiera, są dwa następujące: argument *rozumowy*, to jest przypuszczalny politeizm dawnych Hebrajczyków, i argument *faktyczny*, czyli udowodnione jakoby istnienie wielu świątyń w Palestynie przed okresem niewoli. Co do pierwszego argumentu, to niema potrzeby go tu odpierać, gdyż udowodniliśmy w art. *Monoteizm*, że żydzi od początku i zawsze znali i wyznawali jedność Boga. Co się zaś tyczy drugiego argumentu racyonalistów, to stanowczo przeczymy, aby żydzi posiadali jednocześnie wiele świątyń stałych i jednakowo prawomocnych:

1-o. Przypuszczają racyonaliści, że kapłani żydowscy mieli dosyć zręczności, aby po niewoli zaprowadzić nieznaną dotychczas jedność świątyni, a przytem aby wmówić we swych współwierców, że ta jedność świątyni była zawsze, począwszy od Mojżesza, stałą zasadą wiary! Tymczasem, niepodobna przypuścić, aby lud jakiś,

a zwłaszcza lud żydowski, który posiadał swe tradycye spisane, na tyle nie znał swych dziejów, iżby przyjął bez szemrania podobne oszustwo. Ale przypuściwszy nawet, że przedsięwzięcie to powiodłoby się kapłanom, w takim razie złożyliby oni dowód niesłychanej zręczności; wobec tego znów jakże można wytłómaczyć tę okoliczność, że ludzie tak zręczni do przeprowadzenia swego oszustwa, do narzucenia całemu ludowi napisanych przez się ksiąg jako mojżeszowych, byli znów tak niezgrabni, że pozostawili w księgach świętych, które zdaniem racyonalistów, bywały nieraz przeglądane i powiększane, dowodów swego oszustwa, przez zachowanie w tychże księgach miejsc, gdzie była mowa o innych świątyniach prócz świątyni Jerozolimskiej! Znaczy-to tyle, co uważać ich jednocześnie za bardzo zręcznych i niesłychanie niezręcznych.

2-o. Bezwątpienia jest w Piśmie św. niekiedy mowa o ofiarach, składanych indziej, niż przed przybytkiem czyli w świątyni. W szczególności zaś pomiędzy miejscowościami, gdzie spełniano święte obrzędy, wymieniają *Bethel*, *Dan*, *Silo*, *Gabaon*, *Galgala*. W odnośnych artykułach czytelnik nasz znajdzie wyjaśnienie odnośnych ustępów biblijnych, i łatwo się przekona, że teksty te wcale nie mówią tego, co im przypisują racyonaliści.—I rzeczywiście, miejsca te mówią niekiedy o ofiarach, składanych w miejscowościach, gdzie przed zbudowaniem świątyni Jerozolimskiej przebywał Przybytek; to też, że przybytek łatwo było przenosić, przenoszono go często za czasu Sędziów, i tam, gdzie on się znajdował, składano ofiary Bogu, czy to było w Silo, czy w Galgala, czy gdzieindziej. W wydarzeniach zaś tego rodzaju mamy jeden więcej dowód na korzyść istnienia prawa, zaprzeczanego przez krytykę racyonalistowską.—Niekiedy znów jest mowa w Piśmie św. o świątyniach nieprawych, odszczepionych albo nawet bałwochwalczych, jak np. świątynia w Dan w epoce Sędziów, świątynie w Bethel, w Dan i w Galgala podczas schizmy izraelskiej i t. d. I w tych także wypadkach nie można nic wnioskować przeciw istnieniu prawa o jedności świątyni; wszak złamanie prawa nie równa się jego nieistnieniu; skoro zaś te schizmatyckie świątynie istniały, to nic dziwnego, że Biblia o nich wspomina; ale bardzo często nie omieszkuje ona zaznaczać nieprawomocności wspominanej przez się świątyni: w Ks. Sędziów naprzykład (XVII, 6; XVIII, 1—31) potępia świątynię w Dan, prorok Amos potępia (IV, 4) świątynię w Bethel, tenże Amos i Ozeasz (IV, 15) potępia świątynię w Galgala. A czyż to nie obowiązek każdego historyka potępiać złe, kiedy się o niem opowiada?—Uwagi powyższe nie wystarczają do wyjaśnienia wszystkich ofiar, składanych indziej, niż w przybytku albo w świątyni. Mamy ofiary, jak naprzykład ofiara *Gedeona* (ob. ten art.), ofiara Eliasza na górze Karmelu (III *Król.* XVIII i in., których Biblia nie pozwala uważać za nieprawne, a przecież ofiary te nie były składane w centralnem miejscu religijnego kultu Hebreów. Wypadek taki powtarza się zwłaszcza w epoce Sędziów. Aby wytłómaczyć tę pozorną sprzeczność, trzeba naprzód zapytać, jakie było ścisłe znaczenie prawa Jehowy.

Pomijając ustęp *Księgi Wyjścia* (XX, 24, 25), który nie zdaje nam się dokładnie odpowiadać na powyższe zapytanie, omówimy dwa inne ustępy Pentateuchu, zawierające prawo o jedności świątyni. Księga kapłańska zabrania żydom, wówczas jeszcze na pusty-

ni będącym, zabijać zwierzęta—nawet w celach czysto świeckich — gdzieindziej, niż przed Przybytkiem, i to pod karą śmierci (XVIII, 3—9). Prawo to zachowywano przez czterdzieści lat pobytu na puszczy; wówczas bowiem łatwo było go dochowywać. Ale nadeszła chwila, kiedy Hebrajczycy mieli wejść w posiadanie Ziemi Obiecanej i rozproszyć się po całym tym kraju. Odtąd część tego prawa stała się niemożliwą do zachowania. Wówczas-to wydano prawo w *Księdze Deuteronomii* (XI, 31—32; XII, 2—6, 14—16). W prawie tem zwalnia Mojżesz Hebrajczyków od zabijania przed przybytkiem zwierząt, które zabijano w celach świeckich, odnośnie wszakże do ofiar takie wydaje prawo: „... *Na miejsce, które obierze Pan Bóg wasz ze wszech pokoleni waszych, aby tam położył imię swoie, y mieszkał na nim, przyjdziecie; y ofiarować będziecie na miejscu onym całopalenia y ofiary wasze, dziesięciny y pierwociny rąk waszych, y śluby, y dary, y pierworodne krów y owiec.*“ (XII, 5—6). Tekst ten daje nam sposobność do uwag bardzo poważnych:

a) Jakkolwiek utrzymana tu zostaje nadal jedność świątyni, to przecież zakaz składania ofiar gdzieindziej, niż w centrum kultu religijnego, wyrażony jest w słowach mniej, niż w Księdze Kapłańskiej, bezwzględnych. Znaczy-to, że prawodawca przewidywał, iż wskutek rozproszenia ludu po kraju mogą się zdarzyć okoliczności, w których trudno byłoby wypełnić to prawo. Dlatego też w Księdze *Powtórzonego Prawa* pominięto milczeniem karę śmierci, o której była mowa w *Księdze Kapłańskiej*. Co więcej, Mojżesz nie mówi tu już, jak w prawie dawniejszem: Ofiarować będziecie wszystkie ofiary, *bezwzględnie i bez wyjątku*, na miejscu przez Jehowę wybranem. Ogranicza się na wypowiedzeniu prawa w wyrazach wyżej przytoczonych, których prostota tem więcej znacząca, że Hebreowie chętnie posługiwali się przenośniami i wyrażeniami ogólnemi. Słowem, prawo Mojżeszowe ustanawia dla Palestyny jedno stałe i urzędowe centrum kultu religijnego, nie wzbrania nam wszakże przypuszczać, że w pewnych wyjątkowych wypadkach, których sędziami byli prorocy lub inni przedstawiciele Boga, wolno było prawo to omijać. Przykładem niech nam tu będzie ofiara, złożona przez Eliasza na górze Karmelu (III *Król.* XVIII). Chodziło tu o udowodnienie bezsilności kapłanów Baala, i właśnie za pomocą takiej sprzecznej, że się tak wyrażę, ofiary, złożonej z jednej strony przez kapłanów Baala swemu bożyszczu, a z drugiej przez Eliasza Jehowie, powiodło się przy pomocy bożej prorokowi wykazać próżność boga chananejskiego. Próby tego rodzaju nie można było przeprowadzić w Jerozolimie, albowiem przeszkadzał temu zarówno rozdział polityczny pomiędzy Judą i Izraelem, jak świętość miejsca w świątyni; trzeba więc było, aby z dopuszczenia bożego ofiara rzeczona odbyła się gdzieindziej, niż w Jerozolimie.

b) Z tekstu Księgi *Deuteronomium* egzegeci: Vigouroux, de Broglie i in. wyprowadzają inny wniosek, a mianowicie, że zakaz składania ofiar na wielu miejscach był zawieszony aż do czasu budowy świątyni Jerozolimskiej, dopóki „nie obrał Pan Bóg mieysca ze wszech pokoleń, aby tam położył imię swoje y mieszkał na nim.“ Takie tłómaczenie tekstu biblijnego opiera się na silnej podstawie i przedstawia wielkie korzyści. Przecina ono od razu wszystkie zarzuty, dotyczące okresu Sędziów i dwóch pierwszych królów, kiedy właśnie spotykamy wielość miejsc ofiarnych.—Pomimo to jednak

nie zaliczamy się do zwolenników tego systematu, nie rozumiemy bowiem, dlaczegoby tak długo miało pozostawać w zawieszeniu to prawo tak ważne, zważywszy szczególniej, że ono nie miało cechy tej bezwzględnej surowości, jaką mu nadają racyonaliści. Nie trudniej też było zachowywać to prawo za czasu Sędziów, aniżeli w okresie Królów, gdyż właśnie w okresie Sędziów Biblia najczęściej wspomina o ogólnych zgromadzeniach ludu. Sądzimy przeto, że jakkolwiek Księga Deuteronomium łagodzi surowość prawa Księgi Kapłańskiej, to jednak obejmuje takowe, nie odkładając jego wykonania do czasu budowy świątyni. Z drugiej znów strony, czyż-to rzecz udowodniona, aby Mojżesz, mówiąc o miejscu, jakie miał obrać sobie Pan, miał na myśli świątynię Jerozolimską? Wszak arka przymierza albo raczej przebłagalnia, po nad nią się znajdująca, była w pewnem znaczeniu mieszkaniem Boga, a zatem i wyrażenie, uświęcone przez Mojżesza: „*miejsce, które obierze Pan Bóg.... aby... mieszkał na nim*," może znaczyć „miejsce, na którem będzie przybytek." Gdy zatem czytelnikowi Biblii zdaje się w pewnym okresie historyi świętej spotykać podwójną świątynię, albo przynajmniej pewien niezdecydowany stan umysłów ludu, to trzeba go tłómaczyć nie jakiemś wyraźnem zawieszeniem wykonywania tego prawa, lecz pewnym rodzajem tolerancyi, jaką, naszem zdaniem, napotykamy w wydarzeniu następującem.

Przyczyną istnienia przybytku była arka przymierza, która stanowiła jakoby jego serce; przybytek ten miał ją strzedz i osłaniać, zanim tegoż samego skuteczniej i wspanialej spełniać nie zaczęła świątynia. To też przy czytaniu w Księdze *Kapłańskiej* praw, dotyczących arki i przybytku, odnosi się wrażenie, jakżeby oba te przedmioty w zamiarach bożych były nierozłączalne. W czynie ludzkim wszakże plany te boże nie zawsze były przeprowadzane. Zdarzyło się naprzykład za sędziowstwa Helego, że Hebrajczycy dla otrzymania zwycięztwa kazali sprowadzić arkę bożą na pole bitwy; ale oczekiwania ich i nadzieje zawiodły: Filistyni arkę zabrali, prowadzali ją od miasta do miasta, a gdy wreszcie powróciła ona do Hebrajczyków, ci, zamiast odprowadzić ją do Silo, skąd była zabrana i gdzie zapewne pozostał przybytek, nie wiadomo dlaczego złożyli ją w Karyatiarim, z myślą prawdopodobnie odniesienia jej niebawem na miejsce właściwe i prawne, do Świętego Świętych w Przybytku. Atoli, to co w oczach Hebrajczyków było środkiem tylko tymczasowym, trwało w rzeczywistości bardzo długo, a nawet aż do zbudowania świątyni; odtąd rzeczywiście nie znajdujemy śladów w Biblii, któreby mówiły, że arka i Przybytek po czasach arcykapłaństwa Helego połączyły się razem, wszystko zaś mówi nam przeciwnie. W tym zaś przeciągu czasu cóż się stało z prawem o jedności świątyni?

Lud nie zapomniał o prawie, lecz pomiędzy Hebrajczykami bywała zapewne rozmaitość zapatrywań na sposób zachowywania tego prawa: jedni opierając się na *literze* prawa, które rozkazywało składać ofiarę w Przybytku, sądzili, że tam gdzie był przybytek, nawet pozbawiony arki, tam jest centrum religijnego kultu; inni zaś pomnąc na to, że raczej przybytek jest dla arki, aniżeli arka dla przybytku, uważali za rzecz zgodniejszą z *duchem* prawa składanie ofiar na miejscu, gdzie się znajdowała arka przy-

mierza. Oba te przeciwne sobie poglądy, mające każdy poważne za sobą argumenta, przerobiły się zapewne powoli na jedną opinię pośrednią, albo raczej na wspólną wszystkim praktykę, która dozwalała, aby w tem ogólnem powątpiewaniu i w oczekiwaniu końca tymczasowości, każdy składał ofiary tam, gdzie mu było wygodniej. Zwyczaj ten, jeśli nie pochwalał, to przynajmniej tolerował Pan Bóg zanim zaprowadzenie władzy królewskiej i zbudowanie świątyni nie zacieśniło węzłów państwowej i religijnej jedności. Słowem, oddzielenie arki od przybytku sprowadziło w umysłach Hebrajczyków ten sam do pewnego stopnia skutek, jaki miała później wywołać w umysłach chrześcijan schyzma Zachodnia: świat katolicki wówczas ani na chwilę nie wątpił o jedności i powszechności władzy papiezkiej: wszyscy uznawali jednego tylko prawdziwego papieża, ale powątpiewano, gdzie był właśnie ten prawdziwy papież—w Rzymie, czy w Avignonie? Toż samo było w okresie Sędziów i pierwszych królów żydowskich; wszyscy uznawali jedną tylko prawdziwą świątynię, ale powątpiewano gdzie ona była i w tej wątpliwości przyznawano sobie tymczasowe prawo odwiedzania i przybytku i arki przymierza.

Jeśli się przyjmie ten system, to, jak widzimy, ocaleje w zupełności prawo o jedności świątyni; ale czy można system ten przyjąć? Tak jest, można, gdyż wyjaśnia on wszystkie wydarzenia na pozór dziwne, począwszy od Helego aż do Salomona. Przed porwaniem arki przez Filistynów widzimy tylko jedno miejsce prawowite dla składania ofiar, t. j. miejsce, gdzie się znajdował przybytek: ale po tym wypadku widzimy ofiary, składane zarówno przed arką jak przed przybytkiem, tak iż nie możemy powiedzieć, które były więcej, a które mniej prawne. Zaledwie Bethsamici odnaleźli arkę, natychmiast składają przed nią w ofierze jałowice, które ją przywiozły, (I *Król.* VI, 15); skądinąd znów widzimy, że odbywają się zgromadzenia religijne i ofiary w Maspha (VII, 5—9), dokąd zapewne przeniesiono przybytek z Silo. Później, w epoce Dawida, zawsze ten sam widzimy rozdział: arka jest jeszcze w Kariathiarim (I *Paral.* XIII, 6), a przybytek znajduje się w Gabaon (XXI, 29); tymczasem, co się dzieje? Oto Dawid każe przenosić arkę do Jerozolimy; kapłani w podróży składają ofiary przed świętą skrzynią (II Reg. VI, 13), skoro zaś raz już arka przybyła do Syonu i umieszczona pod nowym przybytkiem, ofiary rozpoczynają się na nowo (VI, 17), a szczegóły opowiadania nie pozwalają przypuszczać, aby te ofiary nie podobały się Panu. Po upływie wielu lat Salomon wstępuje na tron, a pierwszem jego staraniem jest złożenie ofiary Panu. Dokądże więc idzie ją składać? Wszak arka jest tuż pod bokiem, na Syonie; a jednak wychodzi on z Jerozolimy i udaje się do Gabaon ku staremu przybytkowi: tam-to właśnie składa Jehowie tysiąc ofiar, a następnej nocy ukazuje się królowi Pau Bóg i obiecuje mu dać to, co zechce: w tem zaś niepodobna upatrywać nagany za wczorajszą ofiarę. Niebawem wszakże Salomon bierze się do dzieła, do wielkiego dzieła swego panowania, do budowy świątyni, a z chwilą poświęcenia takowej Bogu ustępuje tymczasowość, znika anormalność, arka i przybytek, t. j. świątynia jednoczą się nanowo. Teraz zaś, kiedy stanęła świątynia, stary przybytek Mojżeszów traci już powód swego istnienia, to też niema o nim już mowy, i odtąd wi-

dzimy już tylko jedną prawną i stałą świątynię kultu bożego—świątynię Jerozolimską.

Cokolwiekby było, czy przerwa w wykonywaniu prawa nastąpiła z wyraźnego upoważnienia Mojżesza w Księdze *Deuteronomium*, czy też tylko była cierpiana przez Boga wskutek wspomnianych wyżej wydarzeń, to pewna, że w dziejach Hebreów wszystko przemawia za istnieniem jednej jedynej świątyni, zwyczajnego i prawowitego miejsca czci bożej. Próżno więc występować przeciw tradycyi, która ogłoszenie tego prawa o jedności świątyni jednogłośnie zawsze przypisywała Mojżeszowi.—*Prw.* art. *Arka*, *Przybytek*.—*Broglie*, Annales de phil. chret. *Listop.* 1880. *Vigouroux*, Livres Saints et Critique, t. III. Racyonalistów zarzuty: *Wellhausen*, Revue de l'histoire des religions, n. 1, 1880. *Vernes*, Ibid. *Styczeń* 1882).

(*Duplessy*). *X. W. S.*

ŚWIĘTA U HEBRAJCZYKÓW. — Hebreowie mieli pięć wielkich świąt dorocznych: Paschy, Pięćdziesiątnicy, święto namiotów czyli kuczek, święto Ekspiacyi czyli Przebłagania i święto Nowego Roku czyli Trąbki. Te pięć świąt wskazuje i odrębny dla nich porządek przepisuje prawo Mojżeszowe. Ale racyonaliści, którzy odmawiają Mojżeszowi tego prawodawstwa, a ustanowienie prawa ceremonjalnego odnoszą do czasu po niewoli babilońskiej, dla potwierdzenia swej teoryi mniemają, że ilość i cecha świąt hebrajskich zmienia się względnie do tego, czy się je spotyka w Księdze Kapłańskiej, czy też w tych częściach Pantateuchu, które racyonaliści uznają za wcześniejsze od niewoli babilońskiej, System racyonalistowski w ten sposób streścić się daje: „W jehowistycznych i deuteronomicznych częściach Pentateuchu jest wzmianka o trzech tylko świętach: o Wielkiej Nocy, o Pięćdziesiątnicy i o święcie Namiotów, a celem tych świąt jest uczczenie rozmaitych okresów roku rolniczego“; są—to więc tylko święta rozpoczęcia żniwa, ukończenia zbiorów zboża i ukończenia winobrania. Przeciwnie zaś w Księgach Prawa kapłańskiego (*Lev.* XXIII, *Num.* XXVIII, XXIX) ilość i cecha świąt się zmienia; są tam dwa nowe święta, święto Przebłagania i święto Nowego Roku, trzy zaś dawne święta systematycznie odnoszą się do wspomnień historycznych, pochodzących z okresu wyjścia z Egiptu. Jest zatem w Pentateuchu podstawa do rozróżniania urywków z rozmaitych epok czasu i do odnoszenia początków Prawa kapłańskiego do czasu po niewoli babilońskiej, gdyż w księgach historycznych, od epoki niewoli dawniejszych, święta, o których księgi te mimochodem wspominają, noszą na sobie charakter rolniczy pisma jehowistycznego, nie zaś charakter historyczny prawa kapłańskiego.“

Ażeby okazać całą bezpodstawność tego systemu, przejrzymy kolejno wszystkie święta hebrajskie i zobaczymy, czy podane o nich wiadomości w rozmaitych częściach Pentateuchu i w innych księgach Starego Testamentu rzeczywiście noszą na sobie cechy, pogodzić się ze sobą nie dające.

I. — *Pascha.* Już co do tego święta, w całym roku hebrajskim najważniejszego, Wellhausen zmuszony jest dopuścić pewien wyjątek od swego systemu i uznać, że ono już dawno przed niewolą nosiło charakter nie tylko rolniczy, ale historyczny. I rzeczywiście,

Księga *Deuterononium*, której powstanie odnoszą racyonaliści do epoki Jozyasza, a niektóre urywki jej, zwane przez nich „Księgą Przymierza“ i „Prawem dwóch Tablic“,—do epoki jeszcze dawniejszej, podaje pobudkę świętowania Wielkiej Nocy, t. j. wyjście z Egiptu: „*Święta przaśników strzedz będziesz... iakom ci rozkazał, czasu miesiąca Nowych, kiedyś wyszedł z Egiptu*“ (Exod. XXIII, 15). I dalej: „Święta przaśników strzedz będziesz, iakomci przykazał czasu miesiąca *nowiu:* w księżycu bowiem czasu wiosny wyszedłeś z Egiptu.“ (Exod. XXXIV, 18). *Deuteronomium* wreszcie tak się wyraża: „Zachoway miesiąc nowego zboża y pierwszy czas wiosny, abyś czynił Phase Panu Bogu twemu, bo w tym miesiącu wywiódł cię Pan Bóg twoy z Egyptu w nocy.“ (*Deuter* XVI, I). Niema więc nic dziwnego, że i Księga Kapłańska łączy Paschę z pamięcią wyjścia Hebrajczyków z Egiptu (*Levit.* XXIII; *Num.* XXVIII, 16), zgodnie z wyraźnem opowiadaniem autora *Exodu* (XII—XIII). Pomimo to przecież Wellhausen znajduje ogromnną pod tym względem różnicę pomiędzy Księgą Kapłańską a prawodawstwem wcześniejszem; podług tego ostatniego Pascha została ustanowiona „*dlatego, że* Yahveh pobił pierworodne Egipcyan“, przeciwnie zaś, podług Księgi kapłańskiej „została ona ustanowiona w chwili wyjścia *w tym celu aby* Jahveh oszczędził pierworodnych izraelskich;“ tak więc, podług krytyki racyonalistowskiej, w księdze Kapłańskiej „święto rzeczone nie jest już tylko wspomnieniem o nadprzyrodzonem wyzwoleniu, ale ono samo było wyzwoleniem.“ Jest w tem powiedzeniu pewne zarówno subtelne jak bezużyteczne rozróżnienie; kiedy pierwszy raz obchodzono Paschę *(Exod. XII)*, obchodzono ją *w tym celu, ażeby* Jehowa oszczędził hebrajczyków; następnych zaś lat obchodzono ją *dlatego, że* Jehowa wybawił lud swój. Zresztą nie sama tylko niezmienna tradycya Hebrajczyków broni pamiątkowego charakteru święta Paschy, same bowiem ceremonie świąteczne byłyby niezrozumiałe, gdyby święto Paschy było tylko uroczystością. rolniczą. Co się zaś tyczy ofiary, czyli wykupu pierworodnych, który się ściśle łączy z tem świętem, to ofiara ta najwyraźniej przypomina wytępienie pierworodnych egipskich. Wobec zatem stanowczego pod tym względem twierdzenia Biblii (*Exod.* XIII, 12—16) nie wystarcza mówić razem z Wellhausenem, że ofiarę tę możnaby wytłómaczyć bez uciekania się do historyi, i że możnaby ją poprostu uważać jako znak wdzięczności względem Boga za płodność bydła i trzody. Gdy mowa o faktach historycznych, nie dość jest wykazywać, że fakt jakiś mógłby się odbyć inaczej: trzeba wiedzieć, jak on się rzeczywiście odbył. Podług rozumowania Wellhausena możnaby twierdzić, że niema pewności, czy Niemcy byli zwyciężeni pod Sedanem, gdyż zarówno dobrze mogli tam być przez Francuzów pobici. Słowem, jeśli tradycya i pewne ceremonie paschalne pozwalają upatrywać w święcie Paschy uroczystość rozpoczęcia żniwa (*Lev.* XXIII, 10—14), to taż sama tradycya i całość ceremonii paschalnych nie pozwalają wątpić, że święto Paschy uważano zawsze za rocznicę wyjścia z Egiptu.

II. — Piędziesiątnica. — Jakeśmy widzieli, system racyonalistowski (święta rolnicze przed niewolą, historyczne po niewoli) musiał już przyznać jeden wyjątek dla święta Paschy; takiż sam wyjątek okazuje się koniecznym dla święta Piędziesiątnicy. I rzeczy-

wiście, jeśli racyonaliści zmuszeni są przyznać, że wszystkie dowody, zarówno wcześniejsze jak późniejsze od niewoli babilońskiej, mówią o historycznym charakterze Paschy, to są również obowiązani uznać, że też same dowody nic nie mówią o historycznym charakterze Piędziesiątnicy. Czy się przegląda dowody, uważane przez racyonalistów za wcześniejsze od niewoli (*Exod.* XXIII, 16; XXXIV, 22; *Deuter* XVI, 9 ust.), czy się czyta dowody, które oni przypisują Ezdraszowi (*Lev.* XXIII, 15 ust.), wszędzie święto zasiewów, czyli Pierwiastków, uważane jest za uroczystość, zamykającą zbiór zboża, który rozpoczęła Pascha. Prawda, że tradycya żydowska uczyła, iż Piędziesiątnica ustanowiona była na pamiątkę udzielenia prawa na górze Synai; ponieważ bowiem prawo to było dane w piędziesiąt dni po wyjściu żydów z Egiptu, przeto rzecz naturalna, że żydzi zestawiali te wydarzenia, ale tekst biblijny nic o tem nie wspomina, a przeto i my nie mamy potrzeby uzasadniać tu rzeczy, o których Biblia nie mówi.

III. Święto Namiotów. — Z trzech wielkich świąt dorocznych pozostaje już tylko święto Namiotów, któremu *Księga Kapłańska* przypisuje charakter historyczny, co znów pomijają milczeniem Księgi *Wyjścia* i *Deuteronomium.* W tych ostatnich dwóch księgach (*Exod.* XXIII, 16; XXXIV, 22; *Deuteron.* XVI, 13;) święto rzeczone przedstawione jest tylko pod względem rolniczym. Księga *Kapłańska* dodaje do tego rys następujący (XXIII, 43): „*Wszelki kto jest z domu Izraelowego będzie mieszkał w Kuczkach, aby się nauczyli potomkowie waszy, żem kazał w kuczkach mieszkać synom Izraelowym, gdym ie wywiódł z ziemi Egyptskiey.*“ Czy można zaś z tego szczegółu, że ostatnie objaśnienie nie znajduje się ani w Księdze Wyjścia, ani w *Deuteronomium*, wnioskować, że dwie te ostatnie księgi nie pochodzą od tegoż samego pisarza ani z tegoż samego czasu co Księga *Kapłańska?* Bynajmniej. Możnaby tak wnioskować, gdyby szczegół, wskazany przez Księgę *Kapłańską*, pozostawał w sprzeczności z odnośnymi szczegółami, podanymi w Księdze *Wyjścia* lub *Deuteronomium*, ale wcale tak nie jest. Albowiem 1-o święto jakieś może posiadać charakter rolniczy, a jednocześnie być pamiątką historyczną: podwójna ta cecha, jakeśmy widzieli, znajduje się w świętach Paschy i Piędziesiątnicy, niema też nic dziwnego, że odnajdujemy ją także w święcie Namiotów. 2-o. Oba te charaktery świąt tak dalece nie sprzeciwiają się sobie, że oba spotykamy w omawianym tu urywku Księgi Kapłańskiej. 3-o. Jest jeszcze inne miejsce w Pentateuchu, gdzie się bardzo obszernie mówi o święcie Namiotów; jest—to XXIX rozdział księgi Liczb; otóż, w urywku tym niema wzmianki o pamiątce historycznej, z którą święto się łączy. A przeto racyonaliści, gdyby zechcieli być w zgodzie ze sobą, powinniby odnieść ten rozdział do epoki wcześniejszej od niewoli babilońskiej, a tymczasem przypisują go oni temuż autorowi Księgi *Kapłańskiej*; czemuż tedy nie chcą uznać, że autor Księgi *Wyjścia* i *Deuteronomium* jest tym samym pisarzem, co autor Księgi *Kapłańskiej* i księgi *Liczb?*

IV. — Święto Trąb i święto Przebłagania.—Wreszcie Wellhausen podaje taki jeszcze dowód późnego pochodzenia Prawa kapłańskiego, obejmującego przepisy ceremonjalne: „Do trzech wielkich świąt, przekazanych przez tradycyę, prawo kapłańskie dodaje

dwa inne, które umieszcza pomiędzy świętami Paschy i Namiotów, mianowicie święto Nowego Roku (czyli *Trąb*) w pierwszy dzień siódmego miesiąca, i wielkie święto Przebłagania dziesiątego dnia tegoż miesiąca.“ Co do nas, którzy uznajemy Mojżesza za autora Pentateuchu, to nie widzimy w tem nic dziwnego, że prorok mówi o tych dwóch świętach w tem, a nie w innem miejscu swego dzieła. Jedno, co przedewszystkiem mogłoby dziwić, to, że Mojżesz w wielu miejscach powiada: „*Trzykroć* na każdy rok świętami obchodzić będziecie... Trzech czasów roku *ukaże się wszelki mężczyzna twóy przed obliczności wszechmogącego Pana Boga Izraelskiego.*“ (*Exod.* XXIII, 14; XXXIV, 23; Deuter XVI). Ale nie trudno zrozumieć, że była tam mowa o trzech *wielkich* świętach dorocznych; wszak i bez tego liczba trzech byłaby niewystarczająca, gdyż oprócz trzech wielkich uroczystości, oprócz święta Trąb i Przebłagania, były jeszcze inne dni, jak szabaty i neomenie, które nosiły charakter świąteczny i liczbę świąt powinnyby powiększyć. Co więcej, rzeczą jest bardzo prawdopodobną, że Mojżesz, mówiąc o trzech uroczystych epokach roku, łączy w jednę epokę święta Trąb, Przebłagania i Namiotów, te bowiem trzy święta następowały po sobie w kilkudniowej przerwie, a dwa pierwsze mogły być uważane za rodzaj przygotowania do trzeciego. Tę ścisłą ich łączność zdaje się nam wypowiadać Księga *Liczb* (rozd. XXIX), która łączy te trzy święta w jedną uroczystość, uroczystość siódmego miesiąca.

Jak widzimy tedy, zręczny system racyonalistów w przedmiocie świąt hebrajskich nie może wstrząsnąć powagą Pentateuchu. Gdybyśmy zręczne przypuszczenia chcieli brać za prawdę, natenczas żaden fakt historyczny ostaćby się nie mógł. Przypuśćmy naprzykład *ex absurdo*, że chrystyanizm kiedyś zaginie: po tysiącach lat powstaje nowy jakiś Wellhausen i mówi: Święta chrześcijańskie były w istocie swej rolniczemi. Chrześcijanie obchodzili w *Suche-Dni* cztery pory roku, jeden miesiąc w roku poświęcali czci kwiatów, w ciągu całego miesiąca Maja zdobili nimi ołtarze; przy zbliżających się żniwach procesyonalnie obchodzili pola, w początkach Listopada świętowali smutne święto żałoby, jaką pokryć się miała niebawem przyroda; koniec roku obchodzili 25 Grudnia, a wznowienie się roku 1 Stycznia. Prawda, że później ciasne i systematyczne umysły próbowały nawiązać te święta do wspomnień historycznych, ale „ogółem biorąc, niepodobna zaprzeczyć, aby cykl świąt nie opierał się na rolnictwie,—wspólnej podstawie życia i wiary. Ziemia, ta płododajna ziemia,—oto końcem końców przedmiot religii“ chrześcijan!—To-by mówiono kiedyś, gdyby chrystyanizm mógł zginąć, i to samo właśnie powiada Wellhausen o religii hebrajskiej, gdyż ostatnie powyższe wyrazy dosłownie o niej wypowiada: system krytyki współczesnej wcale nie jest prawdziwszy od systemu przypuszczalnych przyszłych krytyków chrystyanizmu.

(Ob. *Wellhausen.* Revue de l'histoire des réligions. Lipiec 1880. *Prw.* art. *Szabat*).

(*Duplessy*) X. W. S.

SWOBODY NOWOCZESNE, SWOBODY POLITYCZNE. — *I. Swobodami* politycznemi nazywamy zazwyczaj przywilej obywateli kraju uczestniczenia w działaniach kierującego nimi rządu—przywilej współ-

udziału w ustawodawstwie prawnem, przywilej wskazywania i określania wysokości podatków, bez których wszelki mechanizm społeczny zarówno w czasie pokoju, jak w czasie wojny ustaćby musiał.

Tego rodzaju swobody polityczne wykonywają się albo przez głosowanie bezpośrednie, albo przez wybory posłów, przedstawicieli, senatorów i t. p. Przez *swobody nowoczesne* nazywamy przeważnie pewne rzeczywiste czy też urojone prawa, które ogłosiła *Deklaracya* z 1789 r., a które następnie wznowiły niektóre konstytucye dzisiejsze: swobody te możemy logicznie sprowadzić do trzech głównych, a mianowicie: swobody myśli, swobody słowa, swobody działania bez żadnych innych ograniczeń prócz tych, jakich wymagają takież swobody dla innych ludzi.

Jeśli teraz zapytamy, co sądzi Kościół o swobodach politycznych i nowoczesnych, to przedewszystkiem musimy przypomnieć wiele wydarzeń historycznie pewnych: 1-o obecnie Kościół żyje zgodnie wśród narodów, które te swobody mniej lub więcej sobie przyswoiły. Sam nawet papież w zarządzie Państwa Kościelnego uwzględnił część swobód rzeczonych. 2-o. Kościół od początku swego istnienia powściągał i łagodził, aż w końcu zniósł całkowicie dawną, zarówno oświeconą jak barbarzyńską tyranię; nauka jego, instytucye i działalność zawsze sprzyjały wyswobodzeniu zarówno jednostek jak całych społeczeństw. 3-o. Jaka tedy była postawa Kościoła wobec liberalnego ruchu, który się w praktyce ujawnił r. 1789, a w teoryi nadługo już przedtem? Pius VI papież brewem z dnia 10 Marca 1791 r. i listem do nieszczęsnego kardynała Loménie de Brienne potępił swobody nowoczesne w znaczeniu błędnej filozofii XVIII w., to jest w tem ich rozumieniu, jakoby każdemu człowiekowi służyło istotowe i niczem nie zastąpione prawo myślenia, mówienia i czynienia wszystkiego, co zechce, bez podlegania w tem jakiejkolwiek władzy boskiej lub ludzkiej; ale tenże papież oświadcza, że bynajmniej nie potępia nowych praw społecznych, jakie przyznał król narodowi, i jakie dotyczą rządów czysto doczesnych. Ten sam papież, celem usunięcia większych nieszczęść we Francyi, nie waha się w lipcu 1796 r. nakazać posłuszeństwa ówczesnemu rządowi. Następca jego Pius VII konkordatem z r. 1801 nietylko wchodzi uroczyście w układy z Konsulatem, ale wyraźnie potwierdza przysięgę posłuszeństwa i wierności, składaną rządowi republikańskiemu, nie żądając nawet w zamian—czego zresztą gorąco pragnął—aby Konkordat ogłosił religię katolicką za *religię Państwa* i *religię panującą*.

W 1804 i w 1808 kardynałowie Consalvi i Pacca podtrzymują istnienie władz, ale zwalczają bezwzględną niezależność państwa od Kościoła; protestują przeciw systemowi, chcącemu wprowadzić wolność wszystkich religii w zasadę prawodawczą, konkordatową, jako założenie podstawowe i doktrynalne; nastąpiło wszakże porozumienie pomiędzy Stolicą Apostolską a rządem cesarskim, że ta przyjęta we Francyi wolność kultów religijnych ma wyrażać jedynie tolerancyę *społeczną* i poręczenie bezpieczeństwa wszystkich kultów, bez jakiegokolwiek uszczerbku dla Kościoła, który ma nadal zachować wszystkie swe prawa, a zwłaszcza przywilej karania apostatów karami kanonicznemi. W 1808 r. Pius VII próbuje zamknąć wrota Państwa Kościelnego przed tym liberalizmem, który się

wskutek wielkiej rewolucyi stał pewną koniecznością we Francyi, ale koniecznością tylko miejscową bez żadnego prawa do trwałej ciągłości i powszechności. Tenże papież w 1814 r. przeciw projektowi konstytucyi, zawotowanemu przez senat francuski, ponawia swe uwagi z r. 1804 i otrzymuje od Ludwika XVIII pewne zadośćuczynienie. Pius VIII zezwala na przysięgę wierności konstytucyi francuskiej z r. 1830, gdyż podług nieodwołanej podówczas deklaracyi z r. 1818, przysięga ta odnosiła się tylko do rzeczy porządku cywilnego, i składający ją nie zobowiązywali się do niczego, coby się sprzeciwiało prawom bożym lub kościelnym.

Przesada naprzód a później już wyraźne błędy Lamennais'ego skłaniają uczonego Grzegorza XVI do wypowiedzenia wyraźnie i obszernie swego zdania o swobodach nowoczesnych. Nie znaczy to, aby ich nie chciał tolerować: i owszem, posyłając Lamennais'emu egzemplarz bulli *Mirari vos* (27 Sierpn. 1831 r.), poleca kardynałowi Pacca, aby mu napisał, że: „roztropność wymaga w pewnych razach tolerancyi celem uniknienia większego złego, ale nie należy nigdy przedstawiać tych swobód jako coś dobrego, jako rzecz pożądaną.“ Z tego powodu przyszły kard. Dechamps uczynił w r. 1836 głośne później rozróżnienie pomiędzy *tezą* i *hypotezą*, czyli pomiędzy *założeniem* a *przypuszczeniem;* w *założeniu* swobody rzeczone należałoby odrzucić, w *przypuszczeniu* zaś wywiązania się większego złego ze zniesienia tych swobód można je tolerować. To przypuściwszy, Grzegorz XVI potępia indyfferentyzm religijny, jednakową prawomocność wszelkich przekonań, całkowitą swobodę głoszenia ich pismem i t. p.

Pius IX znów w instrukcyach, przeznaczonych dla Kanady w r. 1876, oświadcza, że „Kościół, potępiając liberalizm, nie myśli przez to potępiać wszystkich wogóle i każdego po szczególe stronnictw politycznych, które mogą się zwać liberalnemi; orzeczenia jego dotyczą pewnych błędów, nauce katolickiej przeciwnych, nie zaś tego lub owego stronnictwa politycznego.“ I on zatem przyjmuje *tezę* i *hypotezę* oraz w całej sile utrzymuje prawa, przynależne prawdzie, i prawa, przynależne roztropności. Skoro tylko rząd hiszpański oświadczył, że poręcza wszelkie prawa boskie i kościelne, wówczas tenże papież upoważnił Hiszpanów do składania przysięgi na konstytucyę z r. 1876, aczkolwiek niektóre jej rozporządzenia wyraźnie gani [1]). Ale czego dozwolić nie może, to tego, aby zaprzeczano „koniecznej łączności, wolą bożą zaprowadzonej, pomiędzy porządkiem rzeczy przyrodzonym a nadprzyrodzonym [2]), aby dozwalano władzy świeckiej wdzierać się w prawa władzy duchownej [3]), aby chciano bratać prawdę z błędem i kłamstwem [4]), aby wszystkie swobody nowoczesne przekształcano w rzekome *prawa* [5]), aby znoszono wszystkie rzeczywiste prawa i prawne przywileje Kościoła katolickiego [6]),

---

[1]) *List* Nuncyusza hiszpańskiego z 26 Kwietnia 1877 r.
[2]) Allokucya z 9 Czerwca 1862 r.
[3]) *Breve* z dn. 6 Marca i 6 Maja 1873.
[4]) *Breve* z 21 Maja 1874 r.
[5]) *Breve* z dn. 9 Lipca 1875 r.
[6]) Encyklika *Quanta cura* z 8 Grudnia 1864 r.

aby od kolebki do grobu systematycznie wystawiano człowieka na wszelkie niebezpieczeństwa szkoły i dziennikarstwa bez Boga [1]), i t. d., i t. d. Wspomniany też tu *Syllabus*, który ma być rzekomo krańcowo przeciwny wszystkim swobodom nowoczesnym, nie zawiera innych klątew przeciw tym swobodom.—Nic też nowego nie czyni Leon XIII w swych mistrzowskich encyklikach i świetnych brewiach, tylko rozwija teoretyczne i praktyczne nauki swych poprzedników. Nie chce on, aby katolicy wzajemnie się oskarżali o niezgodność przekonań w sprawach tego rodzaju [2]), aby katolicy belgijscy dzielili się i wyczerpywali w sporach wzajemnych o swe prawa publiczne i konstytucyę [3]). To wszakże wcale mu nie przeszkadza głośno potępiać bezbożności tych, co już nie tylko rozróżniają, ale zupełnie rozdzielają i odosabniają politykę od religii [4]), a zwłaszcza to mu nie przeszkadza bezustannie pracować nad wykazaniem, usprawiedliwieniem i uzasadnieniem chrześcijańskiego prawa w rodzinie i w społeczeństwie.

II.—Umyślnie rozwinęliśmy obszerniej naukę papiezką o polityce i swobodach nowoczesnych, abyśmy nie potrzebowali wymieniać i udowadniać zasad, na jakich się ona opiera. Co się zaś tyczy zarzutów, Kościołowi czynionych, że w zasady te wierzy, co się tyczy nadziei, że Kościół przestanie kiedyś zasad tych bronić, to wyznać musimy, że jest-to nadzieja tak samo czcza i bezpodstawna, jak byłaby nadzieja, że Kościół kiedyś wyrzecze się dogmatów bóstwa Chrystusa Pana, bezwzględnej Jego władzy nad światem, który stworzył i odkupił, — duchowości i nieśmiertelności duszy, istnienia łaski i porządku nadprzyrodzonego, wyższości ducha nad ciałem i łaski nad naturą, istnienia społeczności bożej, wyposażonej w prawa wyższe od praw społeczności czysto ludzkich, i t. p. Otóż tedy, dopóki te dogmata będzie uznawał Kościół za prawdziwe, dopóty za błędne będzie miał wszelkie doktryny polityczne i moralne, jakie mu są obecnie lub w przyszłości będą przeciwstawiane.

III.—Na wielu miejscach niniejszego *Słownika* odpieramy niektóre zarzuty, dotyczące nauki i zachowania się Kościoła względem narodów i konstytucyi nowożytnych, i dlatego niema potrzeby tych zarzutów w tem miejscu poruszać. Te zaś zarzuty, które tu rozpatrzyć pragniemy, dotyczą przedziwnej encykliki papieża Leona XIII *Libertas*, omawiającej wolność ludzką i swobody nowoczesne (20 Czerwca 1888 r.). Roztrząsając te zarzuty, rozjaśniać je będziemy tym pierwszorzędnym dokumentem kościelnym, który nam dostarcza zarówno jasnej jak poważnej nauki o tych drażliwych i subtelnych przedmiotach. — Dosyć powszechnie tedy słyszeć się daje za dni naszych, że 1-o Kościół jest wrogiem wolności. 2-o Swobody nowoczesne, które Kościół odrzuca, są właśnie konieczne do doskonałości społecznego stanu narodów i do wybornego działania organizmu społecznego, 3-o Kościół podwójną swoją nauką o od-

---

[1]) *Syllabus* z 1864 r.
[2]) Encyklika *Immortale Dei* z dn. 1 Listop. 1885 r.
[3]) Encyklika z 3 Sierpnia 1882 r. do biskupów belgijskich.
[4]) Encyklika z 8 Grudnia 1882 r. do biskupów hiszpańskich.

wiecznem prawie naturalnem i niezmiennem, z którego-to prawa muszą wynikać wszystkie inne prawa, jak również nauką swą o łasce bożej, do moralnego naszego życia koniecznej, niszczy sam zarodek wszelkiej ludzkiej wolności. 4-o. Toż samo powiedzieć trzeba o nauce Kościoła o Bogu, jako ostatecznym, bezwzględnym, nieuniknionym celu wszechrzeczy,—o nauce Kościoła, dotyczącej osobistej i społecznej działalności człowieka; jakże bowiem chcecie, aby ta działalność była wolna i swobodna, jeśli ona zgóry ma dążyć do tego jednego, niezmiennego, fatalistycznego celu bożego? 6-o. Kościół z natury swojej, czy chce, czy nie chce, jest przychylny niewolnictwu, feodalizmowi, teokracyi; i nie może być inaczej, skoro będąc urządzonym podług systemu czystej teokracyi, ze wszystkiemi, jakie tylko wyobrazić sobie można, mistycznemi właściwościami, jest on nauką objawioną, władzą bezwzględną, nieomylną i t. p. 6-o. Zresztą, pocóż chce Kościół dodawać do bardzo już licznych obowiązków, jakie na nas wkłada religia naturalna, mniemane jakieś obowiązki nadprzyrodzone, które zdrowa filozofia odrzuca, jako co najmniej wątpliwe, a dla wolności ludzkiej w wysokim stopniu krzywdzące? 7-o. Gdybyż-to jeszcze zadawalniał się Kościół na wkładaniu swego jarzma na poszczególne jednostki, regulując ich życie prywatne! ale ma on nadmierne pretensye do rządzenia ludźmi w ich życiu publicznem i do opanowywania w ten sposób całego państwa! 8-o. I jakiemże prawem te swobody nowoczesne, ta drogocenna zdobycz nowoczesnego umysłu, sprzeciwia się wolności kultów? 9-o. Jakiem prawem potępia Kościół bezwzględną wolność dziennikarstwa i żywego słowa? 10-o. Jakiem prawem chce on ograniczyć swobodę nauczania, albo raczej zniszczyć, usunąć ją dla swojej korzyści? 11-o. A przecież, cóż jest droższego dla człowieka, a jednak bardziej nienawidzonego przez Kościół, nad swobodę sumienia? 12-o. Sama nawet tolerancya, którą chełpi się Kościół w encyklikach papiezkich, czyż nie jest zarazem kłamliwą i raniącą te swobody, które ona właśnie chciałaby uważać za jakąś grzeszną samowolę? 12-o. Wreszcie, ów jawny wstręt Kościoła dla rządów demokratycznych i republikańskich doskonale wykazuje głęboką jego nienawiść do tego wszystkiego, co poręcza człowiekowi ostateczne i całkowite posiadanie przyrodzonej mu wolności.

IV.—*Odpowiedź.*—1-o. Kościół wrogiem wolności! Dziwne to a przedewszystkiem kłamliwe powiedzenie, gdyż Kościół z wolności ludzkiej czyni istotowy i pierwszorzędny punkt swego dogmatu i swej moralności. Historya świadkiem, z jaką siłą bronił Kościół wolności człowieka przeciw manichejczykom i ich naśladowcom, przeciw Lutrowi i Kalwinowi, przeciw Jansenistom, — z jakim wstrętem odpycha dziś fatalizm współczesnych nam materyalistów i pozytywistów.

2-o. To, co Kościół odrzuca w przedmiocie swobód nowoczesnych, nie jest z pewnością ani dobrem samo w sobie ani źródłem jakiegokolwiek dobra. Zarówno dzieje rewolucyi francuskiej jak dzieje filozofii socyalnej wyraźnie dowodzą, że te właśnie nadmierne wolności przeszkodziły wprowadzeniu hałaśliwie zapowiadanych reform i wyprowadzeniu z nich błogich rezultatów dla ludzkości. Prawdziwa wolność, wolność pożyteczna dla rodzaju ludzkiego, nigdy się Kościołowi nie sprzeciwia, ale fałszywa i niebezpieczna wolność obniża, rujnuje, do tyranii albo nihilizmu prowadzi.

3-o. Nauka rzymska, dotycząca prawa naturalnego, wiecznego, niezmiennego, a będąca objaśnieniem i podporą wszystkich innych nauk, tak samo nie szkodzi dobrze zrozumianej wolności, jak jej nie szkodzi niezmienność samej natury. Prawda, że nauka zobowiązuje wolność do rozsądku, do poszanowania względem pewnych zasad, do zamknięcia 'się w pewnych granicach. Skądinąd znów i wolność ludzka, jako skończona i omylna, potrzebuje naprawy i kierunku ze strony prawa nieomylnego i niezepsowalnego. Ale czyż doskonałość wolności polega na tem, aby ta wolność była nierozumna i niedoskonała?—Co się zaś tyczy łaski, to ona w niczem nie burzy wolnej woli człowieka; ona ją leczy, podtrzymuje, podnosi do porządku nadprzyrodzonego i na tem koniec. Bóg, który stworzył wolność ludzką, wie dobrze, w jaki sposób może jej użyczać swego poparcia bez jej naruszenia i zmniejszenia. Nikt też nie czuje się bardziej wolnym i rzeczywiście nikt nim nie jest bardziej nad chrześcijanina, wiernego prawu swemu i powolnego łasce.

4-o. Ktoby przypuszczał, że wolność naszą choćby na jotę tamuje obowiązek stosowania całego życia naszego do nieskończonej i niezmiennej dobroci bożej, składałby tylko dowód swej niewiadomości, iż wolność ta z istoty swej jest stworzona dla dobra, dla najwyższego dobra, albo też błędnie wyobrażałby sobie, że pomiędzy nami a nieskończenie podniosłym celem, do którego dążyć mamy, jest miejsce jedynie na czyny z góry określone, bez żadnej możliwości wyboru i bez różnorodności środków od nas zależnych. Tymczasem przeciwnie, odrobina zastanowienia nad warunkami naszego pochodu ku Bogu wykazałaby dostatecznie, że człowiecza wolność nasza, jakkolwiek byłaby żądna rozszerzenia swych granic, posiada przed sobą daleko więcej przestrzeni, aniżeli jej potrzeba do szerokości pojęć i działania. A to, co mówię o wolności jednostek, muszę powiedzieć również o wolności ludów i całego rodzaju ludzkiego. W tej olbrzymiej przestrzeni, dzielącej ziemię od nieba, czas od wieczności, swobodnie poruszać się może wszelka działalność, wszelkie pożądanie człowieka.

5-o. Chyba tylko samą dziwną nieznajomością faktów możnaby wytłómaczyć sobie stawiany Kościołowi zarzut sprzyjania niewolnictwu. Kościół wprawdzie jest największą w świecie „szkołą poszanowania“ i posłuszeństwa, ale czyż sam Chrystus pierwszy nie stwierdził równości prawa wszystkich ludzi wobec wspólnego Ojca niebieskiego? A św. Paweł czyż nie nauczał o powszechnem braterstwie ludzi w Chrystusie Panu? Czyż Kościół nie walczył ustawicznie przeciw barbarzyństwu i ciemięzcom ludzkości, usiłując z pod ich haniebnego jarzma wydobyć najróżnorodniejsze ludy, a jednocześnie chroniąc je od upadku we wszelkie bezwstydy moralnego wyuzdania? Jeśli zaś Kościół nie mógł przeprowadzić swego dzieła w ciągu jednego lub dwu wieków, jeśli zadanie jego jeszcze nie skończone i prawdopodobnie nie tak rychło jeszcze skończone zostanie, to kogóż winić za to mamy, jeśli nie ludzkość, tak głęboko upadłą i uwieczniającą się raczej swemi wrodzonemi złemi dążnościami, aniżeli przymiotami mozolnie nabytymi. Utrzymywać zaś, że Kościół katolicki, będąc tem czem jest, nie może być przyjacielem i poręczycielem ludzkiej wolności, jest-to stawiać rozumowanie *à priori*, i to w przedmiocie, w którym należałoby się radzić tylko doświadcze-

nia, co wcale trudnem-by nie było. I rzeczywiście, zapytajcie, co mówi historya, a przekonacie się łatwo, że tyrania od góry i od dołu rozwijała się na ziemi tylko przed katolicyzmem, a po Chrystusie tylko po za nim.

6-o. Oprócz przepisów prawa naturalnego, Kościół skłania nas jeszcze do uległości względem prawdziwych i niezaprzeczonych obowiązków nadprzyrodzonych. Bóg bowiem nie ograniczył się na tem, aby być naszym Stwórcą, lecz chciał, lecz raczył być nadto naszym oświecicielem. A zatem, jak z pierwszego tak samo i z drugiego tytułu należy się Mu od nas posłuszeństwo rozumu i uległość serca. Samo prawo naturalne wkłada na nas ścisły obowiązek wierności prawu nadprzyrodzonemu, to ostatnie zaś, uzupełniając i udoskonalając tamto, znacznie powiększa ogół doskonałości, jakiemi obdarzało już naszą wolność prawo czysto naturalne.

7-o. Życie publiczne zarówno jak prywatne rządzi się odwiecznemi zasadami prawa i prawdy oraz praktycznemi rozporządzeniami pozytywnego objawienia. Państwo jest tylko zbiorowiskiem sumień indywidualnych, i trudno pojąć, dlaczegoby społeczeństwo miało posiadać swobody i pewną niezależność, do którychby nie mogły dążyć jednostki bez jakiegoś zbrodniczego szaleństwa. A zatem, logicznym bezwarunkowo okazuje się Kościół rzymski, wymagając od ludów, jako ludów, poszanowania dla prawa bożego przyrodzonego i nadprzyrodzonego. Bo czyż państwo ma prawo stawiać przeszkody uświęcaniu się i wiecznemu szczęściu swych obywateli? Oczywiście nie. Ma ono zatem obowiązek szanować i budzić poszanowanie dla praw boskich.

8-o. Wolność religijna wszelkich zarówno wyznań wcale nie jest szacowną jakąś zdobyczą cywilizacyjną, lecz tylko pożytecznem zastosowaniem się do złowrogich okoliczności życia danego społeczeństwa w upadku. Prawda, że dla katolików wolność religijna więcej warta od prześladowania ich przez rządy bezbożne, dla dyssydentów zaś taż sama wolność religijna więcej warta od hypokryckich świętokradztw lub zbrojnych rokoszów, jakie w pewnych trudnych okolicznościach nie omieszkałaby wytwarzać nowoczesna gorliwość jednych, a bezrozumna nietolerancya drugich. Poza temi wszakże różnemi hypotezami, które w naszych czasach niestety stają się faktami aż nadto rzeczywistymi, Kościół, jako jedyny posiadacz prawdziwej wiary, nie może zgodzić się na to, jako na założenie bezwzględne, żeby wolność religijna była czemś dobrem. Boć to nie dobro przecież, kiedy umysły jednego narodu dzieli i między sobą różni tak ważna różnica poglądów; nie dobro-to żadne, kiedy zaślepione sekciarskiemi przesądami tłumy, albo-też kłamliwem kaznodziejstwem uwiedzione, żyją i umierają po za wiarą prawdziwą; żadne-to dobro, kiedy państwo zdaje się być obojętnem dla zagadnienia, tak istotnie złączonego z moralnem życiem obywateli, ze społecznem życiem narodów, i kiedy to państwo wszystkiemi zarówno religiami, jako błędnemi i zbytecznemi, pogardzać się zdaje. Nie żadne-to dobro także, kiedy umysły, prawdzie służące, znajdują niekiedy pokusę do mniejszego cenienia prawdy i do wypełniania jej w życiu praktycznem z pewną oziębłością i obojętnością. Wolność religijna przeto będzie może mniejszem złem niekiedy, ale nigdy nie będzie dobrem stanowczem i zupełnem.

9-o. Wobec Kościoła, który wierzy w przedmiotowość prawdy

naturalnie poznanej lub w nadprzyrodzony sposób objawionej, wolność myśli a w dalszem następstwie i wolność słowa nie może być wolnością całkowitą, bezwarunkową, bez żadnych granic i wędzideł. Człowiek ma prawo myślenia i mówienia tylko tego, co prawdziwe i słuszne. Jeśli zaś niekiedy trzeba tolerować jakieś zboczenia jego umysłu i wyobraźni, jego mowy i publicznej działalności, taka tolerancya jest tylko mniejszem złem, nigdy zaś pozytywnem, bezwzględnem i ostatecznem dobrem.

10-o. Tembardziej jeszcze nie może zgodzić się Kościół w zasadzie na to, jakoby na rzecz całkowicie dobrą, aby każdy mógł nauczać czego chce, zwłaszcza dzieci i młodzież. Swoboda nauczania jest bronią obosieczną, zarówno do złego jak do dobrego użyć się dającą. Nie można jej też bez zastrzeżeń i ostrożności dawać w ręce ludzi złych, nieoświeconych, kłamliwych, tak jak się ją daje do rąk roztropnych, uczciwych i uczonych. Błąd nie ma tego samego prawa do rozpowszechniania się' jakie ma prawda, błąd bowiem i prawda nie są jednem i tem samem, dlatego też jednakowo traktować ich nie wolno, i Kościół nie obejmuje ich nigdy w jednem uczuciu jakiejś nieokreślonej i luźnej sympatyi.

11-o. Swoboda sumienia, pojmowana jako wykonywanie bez przeszkód i zapory obowiązków rozumu i serca względem Boga, jest dobrem rzeczywiście nieocenionem. Takiej swobody z całą siłą wymagali zawsze apostołowie, obrońcy wiary, męczennicy Kościoła. Ale pojmowana w znaczeniu nowożytnem, jako nieograniczone prawo czynienia wszystkiego, czego tylko zażąda jakieś widzimisię lub namiętność, i to w obronie lub przeciw prawu bożemu, w obronie lub przeciw nauczaniu i przepisom Kościoła, boską powagą obdarzonego, taka swoboda sumienia jest złem nie do zniesienia, na które Kościół nigdy się nie zgodzi, nawet przez proste pobłażanie. Na co jedynie zgodzić się może niekiedy Kościół w tak smutnych czasach, jak nasze, to na to, aby władza świecka nie zajmowała się wcale tem, czy kto spełnia lub nie spełnia obowiązków sumienia, byleby nie naruszał tej lub owej podstawowej zasady moralności, objętej jednocześnie artykułem prawa karnego. Tak jest, Kościół zgadza się niekiedy na to, aby zachowywano choćby to minimum moralności. Ale też jest-to maximum jego ustępstw na rzecz ducha czasu; próżno żądać od niego więcej, gdyż byłoby to chcieć, aby się wyrzekł najistotniejszego swego posłannictwa.

12-o. Bynajmniej, tolerancya Kościoła rzymskiego względem pewnych swobód nowoczesnych wcale nie jest czystą formą tylko i pustym dźwiękiem. Jest ona szczera, otwarta, poważna. Ale jest-to tolerancya i nic więcej. Nie jest-to ani uznanie, ani zadowolnienie i radość, ani zwlaszcza zamiłowanie tych swobód. Mając na uwadze smutny stan umysłów i nieszczęśliwe wydarzenia, zaszłe w Europie w ciągu bieżącego wieku, uznaje Kościół, że władza świecka byłaby nieroztropna, gdyby chciała zakazywać religii błędnych, nakazywać spełnianie przykazań kościelnych odnośnie do dziennikarstwa, postów i t. p., uznaje przeto zwierzchników społeczeństwa, którzy względnie do potrzeb czasu i miejsca pozostawiają więcej lub mniej całkowitą wolność dziennikarstwu, błędnym religijnym kultom i t. p.

13-o. Nie chcemy w to wchodzić bynajmniej, czy rząd demokratyczny, czy republikańska forma rządu zawsze i wszędzie w naj-

wyższym stopniu zapewnia swobodne wykonywanie wszystkich praw człowieka, obywatela, chrześcijanina, aczkolwiek mielibyśmy dużo o tem do mówienia. Na co wszakże przystać nie możemy, to na to, aby Kościół miał te formy rządu w nienawiści. Alboż-to Kościół tak bardzo nienawidził włoskie rzeczypospolite owych wieków średnich, kiedy najwięcej posiadał kościelnego i politycznego wpływu na świecie? Czyż okazał się on kiedykolwiek bardziej przychylnym monarchiom i władzy absolutnej dlatego, że władza państwowa była absolutną? Wcale nie. Sympatye jego lub antypatye zupełnie inne miewają źródło, a źródłem tem jest sposób, w jaki narody i rządy spełniają swe obowiązki względem Boga, względem religii prawdziwej, względem jej sług i wiernych. Tu jest widoczne a wcale nie straszne źródło tego, co się zazwyczaj nazywa polityką kościelną. Te rządy przekłada Kościół katolicki nad inne, które najlepiej poręczają swym obywatelom wolność zdrową, rozumną, chrześcijańską, i które najlepiej ich strzegą od swawoli i zgubnych jej wybryków.

(Prw. Encykliki Leona XIII *Immortale Dei* i *Libertas;* Mgr. *Parisis,* Cas de conscience sur les libertés modernes; Mgr. *Sauvé.* Questions réligieuses et sociales de notre temps; *Liberatore.* La Chiesa e lo Stato; *J. B. Jaugey.* Accord de l'Eglise et de l'État, i inni. *(Dr. J. Didiot).*

X. W. S.

SYLLABUS.—I.—Łacińska ta nazwa greckiego pochodzenia oznacza wykaz czyli spis przedmiotów, zdań, imion i t. p. Od czasów Renesansu często używana w mowie kościelnej, stała się odrazu głośną, gdy papież Pius IX załączył do encykliki *Quanta cura* (d. 8 Grudnia 1864 r.) wykaz 80 zdań nagannych pod ogólnym tytułem: „*Syllabus,* obejmujący główne błędy naszych czasów, zaznaczone w allokucyach konsystoryalnych, w encyklikach i w innych pismach apostolskich Ojca św. papieża Piusa IX.“ Ponieważ zdania te były wyjęte z dzieł, z artykułów i rozpraw współczesnych, przeto wykaz ich wzbudził przeciw papieztwu gwałtowne oskarżenia, wśród których wyraz *Syllabus,* używany bez dalszego ciągu powyższego tytułu, nabrał znaczenia historycznego. Oznacza on zatem rzeczony zbiór zdań, załączony do encykliki *Quanta cura* i razem z nią rozesłany do całego episkopatu katolickiego. Opiszmy tedy naprzód ten sławny dokument, a następnie powiedzmy słów pare o sporach, jakie wywołał nawet w łonie samego katolickiego Kościoła.

Syllabus dzieli się na 10 rozdziałów. Pierwszy z nich zawiera siedm zdań panteistycznych, naturalistycznych i czysto racyonalistycznych. Drugi rozdział obejmuje siedm zdań racyonalistów umiarkowanych, oraz notę, dotyczącą błędów Günthera. Trzeci — cztery zdania, wypowiadające indefferentyzm i latitudinaryzm. Czwarty rozdział nie przytacza zdań żadnych, przypomina tylko wydane przez pp. Piusa IX potępienie socyalizmu, kommunizmu, towarzystw tajnych, towarzystw biblijnych, towarzystw księżo-wolnomyślnych. Piąty rozdział zamyka 19 zdań odnoszących się do Kościoła i praw jego. Szósty rozdział 17 zdań dotyczących społeczeństwa w świeckiego i stosunku jego do Kościoła. Siódmy, obejmuje 9 zdań o moralności naturalnej i chrześcijańskiej. Ósmy — 10 zdań o małżeń-

stwie chrześcijańskiem oraz uwagę o celibacie duchownych i o stanie dziewictwa katolickiego. Dziewiąty rozdział zawiera dwa zdania i jedną notę o władzy doczesnej papieża. Dziesiąty i ostatni obejmuje cztery zdania dotyczące liberalizmu nowożytnego. — Do każdego z tych 80 zdań dodano cytaty, wskazujące na jakiej podstawie i kiedy Pius IX zdanie to potępił. Tym sposobem *Syllabus* jest zarazem streszczeniem, pewnem *memorandum*, pewnym spisem błędów.—Encyklika, do której został dołączony Syllabus, wspomina i wyraźnie — już to ponownie, już po raz pierwszy — potępia cały szereg zdań, po większej części podobnych do zdań *Syllabusu*. Tu wszakże mówimy tylko o tych ostatnich.

II.—Zapytujemy tedy, czy są one godne potępienia i czy rzeczywiście są potępione?—Niema najmniejszej wątpliwości, że one są 1-o *godne potępienia* w rozmaitym stopniu i z rozmaitych powodów, jedne z nich bowiem są wręcz ateuszowskie lub heretyckie, schyzmatyckie lub cały porządek społeczny wywracające, inne zaś są tylko błędne, kłamliwe, zuchwałe i t. p. Nazw tych *Syllabus* nie orzeka przy każdem ze zdań wykazywanych, zadanie to zostawia teologom na wypadek, gdyby takiego orzeczenia zachodziła kiedy potrzeba.—2-o. Nie mniej też niema wątpliwości, że te 80 tez są *potępione* nie tylko w dokumentach dawniejszych, w których one się znajdowały i które już je potępiły, ale nadto przez sam fakt istnienia *Syllabusu* i przez umieszczenie ich w tym nowym dokumencie. O rzeczywistem tych tez potępieniu nie pozwala wątpić sam tytuł „Syllabusu, obejmującego główne *błędy* naszych czasów," następnie jawnie potępienia godny charakter tych błędów, uwagi zamieszczone pod rozdziałami: 2-m, 4-m, 8-m, 9-m; wszak idzie tu o cenzurę naukową, a papież ma zamiar w tym dokumencie potępić *błędy*, *błędy współczesne*, błędy *główne*.

Ale czy to papież, czy też kto inny działa i mówi w tym dokumencie? Początkowo niektórzy katolicy chcieli wątpić o tem. A jednak *a)* gdyby to nie był akt woli papiezkiej, lecz jakiś podstęp teologów lub kanonistów, to czyżby papież nie wystąpił przeciw temu uroczyście i jawnie? *b)* Co więcej, czyżby dozwolił swemu Sekretarzowi Stanu rozesłać go do wszystkich biskupów z oświadczeniem, że „papież chciał, aby spisano *Syllabus* tych błędów" w tym celu, żeby „biskupi mieli przed oczyma wszystkie błędy i zgubne doktryny, przezeń odrzucone i potępione?"

Skoro jednak raz już uznano ten dokument za autentyczny i papiezki, niektórzy katolicy, wysoko nawet w Kościele postawieni, nie chcieli w nim uznać aktu *wprost papiezkiego*, *wydanego bezpośrednio przez samego papieża*, — *urzędownie*, *osobiście*, *wprost* przesłanego przezeń Kościołowi, z nadaniem dokumentowi temu siły dogmatycznej, obowiązującej do aktu wiary: utrzymywali ci katolicy, że wystarcza przyjąć *Syllabus* w duchu posłuszeństwa, gdyż został on sporządzony i rozesłany na rozkaz papieża, ale nic więcej.

W przeciwieństwie do tego systemu, o którego wartości później powiemy, olbrzymia większość episkopatu katolickiego, teologów i wiernych odpowiadała, że: 1-o. Sam Pius IX dn. 17 Czerwca 1867 r. wobec pięciuset biskupów uroczyście potwierdził Encyklikę *Quanta cura* razem z *Syllabusem*; 2-o. Sobór Watykański, przypominając w konstytucyi *Dei Filius* obowiązek unikania błędów już

potępionych przez Stolicę Apostolską, a nie przedsiębiorąc żadnych sposobów oświecenia wiernych o rzekomej nieważności *Syllabusu*, tem samem dostatecznie wykazał, że uważał ten dokument za akt prawdziwie i urzędownie papiezki; 3-o. Wreszcie, ogół wypadków i okoliczności, bez uprzedzenia rozważanych, nie dozwala wierzyć pod tym względem założeniu liberałów.

Tak rzeczy stały, gdy stolicę Piusa IX obejmował Leon XIII; wówczas niektórzy mogli stawiać sobie pytanie, jaką też przybierze postawę nowy papież wobec tego głośnego a tak powszechnie omawianego aktu jego poprzednika. Tymczasem Leon XIII w breve z dn. 28 Sierpnia 1879 r. o francuskim przekładzie wszystkich dzieł św. Alfonsa Liguorego mówi o „zdaniach *potępionych* w *Syllabusie*.“ 2-o inne znów breve z dn. 27 Czerwca 1884 r., wydane do biskupa dyecezyi Périgueux, oświadcza, że „trzeba, aby wierni jako *prawidło* swych przekonań i czynów, jako *normę* swego *ducha* i działania uważali naukę Stolicy Apostolskiej, zawartą w *Syllabusie* i w innych dokumentach“ Piusa IX; 3-o w encyklice *Immortale Dei* z dn. 1 Listop. 1885 r. Leon XIII powiada: „Pius IX potępił większość opinii, zaczynających nabierać wziętości w świecie, a następnie *polecił je zebrać razem*, aby wpośród powszechnego rozkiełznania błędów *katolicy mieli pewne prawidło, któregoby się trzymali*,“ a w nocie przytacza 19-te, 39-te, 55-te, 79-te zdanie *Syllabusu*. A zatem *Syllabus*, jako Syllabus i niezależnie od dawniejszych aktów papiezkich, których jest analizą i streszczeniem, stanowi *dokument papiezki*, stojący na tej samej wysokości, co inne dokumenty kościelne Piusa IX i Leona XIII; jest-to dokument sam przez się *potępiający* błędy; jest on *prawidłem* dla myśli i obyczajów wiernych, a katolicy dzisiejsi *mogą i powinni* się go trzymać z całą pewnością wiary. Po tych wyraźnych oświadczeniach nie mają żadnego znaczenia odnośne opinie kardynała Newmana i Mgr. Bougaud [1]).

III.—Mamy przed sobą dwa rodzaje zarzutów: jedne, podnoszone przez przeciwników Kościoła, drugie—przez uczonych a szczerych katolików. Aby wszakże ułatwić sobie zadanie odparcia tych zarzutów, nie będziemy zważali na to dwojakie ich pochodzenie, lecz trzymać się będziemy swobodnie porządku logicznego. — 1-o. *Syllabus* jest zuchwałym i namiętnym aktem nieprzejednanego wroga nowożytnego społeczeństwa, nie ma zatem żadnej wartości.—2-o. Jest on nieprawnem wdzieraniem się władzy duchownej w zakres władzy doczesnej. — 3-o. Jest on uroczystem wyzwaniem, rzuconem przez wiarę i zabobon rozumowi i wolnej filozofii. — 4-o. Sami katolicy nie zgadzają się co do jego wartości, a najroztropniejsi z nich nawet napróżno usiłują złagodzić opłakane jego następstwa. — 5-o. Syllabus nie jest osobistem dziełem papieża i ani jednego słowa z jego ręki nie zawiera; tymczasem zaś papież nikomu nie może przekazywać swego urzędu nauczycielskiego, i nikt prócz niego nie ma władzy nad nami.—6-o. Wszak to prosty jakiś teolog wydobył te zdania z dokumentów urzędowych i jeszcze niedokładnie i niedosłownie je przepisał. Jest-to zatem tylko jakie-takie streszczenie

---

[1]) Ob. *Bougaud*, Le christianisme et les temps présents, liv. IV, 3 partie, chap. IV.

zdań dawniej potępionych, nie zaś streszczenie potępiających je aktów papiezkich, a zwłaszcza nie jest-to żadne nowe i formalne potępienie.—7-o. Papież nie wystosował *Syllabusu* bezpośrednio do całego Kościoła „ani go ogłosić kazał na Campo dei Fiori, ani go nie podpisał, nie jest-to zatem dokument nieomylny. — 8-o. Papież polecił rozesłanie Syllabusu swemu ministrowi spraw zagranicznych, jest-to więc tylko dokument dyplomatyczny i nic więcej.—9-o. Syllabus zawiera wiele przedmiotów, co do których Kościół nie jest nieomylny, zawiera naprzykład sprawy karności i szczegóły nieobjawione.—10-e. Nie posiada on zatem wagi sam przez się, lecz jedynie przez wzgląd na dokumenta, do jakich się odnosi—i przez wzgląd na rozesłanie go z rozkazu papieża; to też dość, jeśli go przyjmiemy nie z uczuciem wiary, lecz tylko z uczuciem posłuszeńswa, na jakie ze strony dobrych katolików zasługuje *kierownicza władza* papieża.

IV. Odpowiedź:

1-o. Prawda, że *Syllabus* był aktem śmiałym; ale nie powiem, aby był aktem namiętnym. Długo się nad nim zastanawiano i zasięgano zdania wielu biskupów, wyróżniających się wiedzą i roztropnością. Pius IX, którego wstąpienie na tron z zapałem przyjął liberalizm, wcale nie był człowiekiem fanatycznie przywiązanym do dawnego porządku. Pobudką jego działania było jedynie poczucie obowiązku najwyższego pasterza i nauczyciela narodów. Zresztą zobaczymy niebawem, jak ściśle przyjął odpowiedzialność za ten dokument Leon XIII, ten uczony i pokojowego ducha papież.

2-o. Rzeczywiście, wiele zdań Syllabusu dotyczy praw, obowiązków, wykonywania władzy doczesnej, ale i na tych punktach interwencya Stolicy Apostolskiej jest najzupełniej uprawniona, wywołana samym choćby *mieszanym* charakterem potępionych teoryi oraz zasadami, jakie przeciw nim objawienie w sobie zamyka.

3-o. Jeśli wiara znajduje się tu w sprzeczności z rozumem, to wiara ta jest objawiona z wysoka, potępia zaś zboczenia wykolejonego rozumu; jest—to zatem wiara zwalczająca przesądy i zabobony najzupełniej zaślepionej filozofii.

4-o. Odkąd stwierdzono autentyczność *Syllabusu*, żaden szczery katolik nie odmawia mu ważności. Wątpliwości wytworzyły się tylko co do stopnia i warunków tej ważności. Chodziło mianowicie o to, czy *Syllabus* był tylko urzędowem streszczeniem zdań potępionych, czy też nowem urzędowem potępieniem tych błędów. W objaśnieniach, jakie niektórzy katolicy dawali na *Syllabus*, daje się odczuwać tylko troska o nieprzerażanie nadmierne współczesnych, ale katolicy ci nigdy nie nauczali ani nie bronili żadnego ze zdań potępionych. Spory zatem, zachodzące niekiedy pomiędzy nimi, a większością teologów, dotyczyły raczej formy aniżeli treści. Dziś te różnice zdań ustąpiły, a nawet pisarze obcy naszej wierze zaczynają uznawać słuszność i właściwość tego aktu Stolicy Apostolskiej.

5-o. Prawda, najwyższe nauczycielstwo w Kościele przywiązane jest do osoby następców św. Piotra, którzy nie mogą swej najwyższej władzy innym przekazywać, ale natomiast doskonale mogą kazać innym przygotowywać, układać, pisać dokument jakiś, który następnie swem najwyższem potwierdzeniem opatrzą. Wszelako

w tych razach oni—to, a nie kto inny, wykonywają swą władzę nad nami. Zwracamy tu jednak uwagę na to, że papieże swym przedstawicielom — naprzykład Kongregacyom Rzymskim — mogą udzielać i rzeczywiście udzielają władzy zobowiązywania nas na sumieniu, wprawdzie nie do jakiegoś aktu wiary, ale do aktu wewnętrznej i sumieniowej uległości; niedokładne jest zatem takie powiedzenie, że sam tylko papież ma władzę nami.

6-o. Nic to nie znaczy, że zdania *Sullabusu* nie są całkowicie i dosłownie zgodne z owemi zdaniami, jakie w dawnych dokumentach zostały potępione. W istocie bowiem, *Syllabus* jest potępieniem, wyraźnie dotyczącem tez, jakie w sobie obejmuje, tak jak one są wypowiedziane. Nadto zaś, wskutek cytat, jakie zawiera, stwierdza on istotową tożsamość zdań i jednych i drugich, dawniejszych i świeżo wyrażonych. *Syllabus* więc nie jest streszczeniem tylko zdań potępionych, jak przypuszczają niektórzy, lecz nowem potępieniem zdań dawnych, oraz potwierdzeniem dawniejszego ich potępienia.

7-o. Źle sądzi, kto przypuszcza, że doktrynalny jakiś akt papiezki wtedy tylko coś znaczy, kiedy zostaje ogłoszony w pewnych miejscach Rzymu, kiedy jego oryginał był podpisany osobiście przez papieża i kiedy zawiadomieni o nim zostali zarówno wierni jak biskupi całego Kościoła. Wszystko to są warunki najzupełniej przypadkowe i żadną miarą nie krępują sprawowania urzędu nauczycielstwa apostolskiego. W ten sposób sądzą najpoważniejsi teologowie katoliccy, a wreszcie oświadczenia Leona XIII papieża powinny rozwiać wszelkie pod tym względem wątpliwości.

8-o. Toż samo powiedzieć trzeba o rozesłaniu tego dokumentu przez pośrednictwo Sekretaryatu Stanu; papież do przeprowadzenia swych zamiarów używa tych środków, jakie na razie za właściwe uważa, a skoro raz stanie się wiadomem, czego chce nas pouczyć, powinniśmy to przyjąć z całą prostotą i szczerością.

9-o. Błędem jest utrzymywać, że Kościół jest nieomylny jedynie w orzeczeniach artykułów wiary, i dziwi nas bardzo, że wielu teologów zdaje się zdanie to podzielać. Błędem jest również przypuszczać, jakoby obrońcy *Syllabusu* wyraźnie mniemali, iż owe 80 zdań jego są potępione nieomylnie: i owszem, obrońcy *Syllabusu* razem z Leonem XIII powiadają tylko, że ten doktrynalny akt Piusa IX jest pewnem i bezpiecznem prawidłem dla umysłów i dla dzieł katolickich.

10-o. Powiedzmy tedy raz jeszcze, że *Syllabus* posiada własną swą wartość doktrynalną; stanowi on odrębne potępienie zdań, jakie w sobie zawiera, i w tej formie, jaką im nadaje; posiadałby on tę samą wartość i wówczas nawet, gdyby te 80 zdań nie były uprzednio potępione; powaga jego przeto staje obok powagi poprzednich dokumentów, na jakie się powołuje. Jest on zatem nietylko aktem władzy *kierowniczej*, ale aktem władzy *doktrynalnej* papieża, i dla tego z naszej strony zasługuje na inne posłuszeństwo i na inne poszanowanie, aniżeli to, jakie obowiązaniśmy okazywać względem wyroków papiezkich, w przedmiotach świeckich, beneficyalnych lub kryminalnych.

(*Prw. Rinaldi.* Il valore del Sillabo; *Ruffoni*, Il Sillabo e la regola di fede; *L. Salembier*, Theses (Insulenses) ad prolytatum; i t. p.).

(*Dr. J. Didiot*) X. W. S.

SZABBAT. — Niema uroczystości religijnej, której pochodzenie byłoby pewniejsze i starożytniejsze nad uroczystość Szabbatu; odpoczynek dnia tego uważano zawsze za ustanowiony na pamiątkę odpoczynku Boga po stworzeniu świata, a istnienie siedmiodniowego tygodnia u wielu starożytnych ludów najwyraźniej dowodzi, że ten podział czasu na okres siedmiodniowy należy do najodleglejszej starożytności. Takie wskazówki przekazuje nam Biblia. Ale racyonaliści próbowali zmienić historyczny i religijny charakter tygodnia i szabbatu. Ich zdaniem, istnienie siedmiodniowego okresu u mnóstwa ludów wcale nie dowodzi, aby tydzień miał pochodzenie starożytne, a zwłaszcza, aby był ustanowiony celem uczczenia tygodnia dzieła stworzenia; uważają oni tydzień jedynie za okres czasu, oparty na zmianach księżyca, przypadających prawie co dni siedm. „Prawdopodobnie, powiada Wellhausen, szabbat początkowo... przypadał stale na dzień 7, 14, 21 (28) każdego miesiąca, licząc nów za dzień pierwszy.“ Powoli dopiero, powiadają krytycy racyonalistowscy, zaczęto do szabbatu przywiązywać znaczenie religijne, a po niewoli dopiero zaczęto wypoczynkowi szabbatowemu nadawać znaczenie i wyjątkową surowość.

Na te wywody racyonalistów zgodzić się niepodobna, albowiem: 1-o. Szabbat, którego zachowywanie chcą wypchnąć racyonaliści na czas po niewoli babilońskiej, był zawsze znany i zachowywany u Żydów. Już na pierwszej stronnicy *Księgi Rodzaju* (II, 2) powiedziano, że Bóg wypoczął dnia siódmego—i że z tego powodu dzień ten błogosławił i poświęcił; później w epoce patryarchów, szabbat dobrze jest wszystkim znany. (*Gen.* XXIX, 27), a następnie, gdy wyszedłszy z Egiptu Hebreowie otrzymywali prawo na górze Synai, Bóg wyraźnie daje im przykazanie święcenia Szabbatu nie aby ustanawiać, lecz aby potwierdzić odpoczynek sobotni: „Pamiętay, abyś dzień sobotni święcił. Sześć dni robić będziesz, y będziesz czynił wszystkie dzieła twoje, ale dnia siódmego Szabbat Pana Boga twego iest; nie będziesz czynił żadnej roboty weń, ty y syn twóy, y córka twoya, sługa twóy y służebnica twoia, bydlę twoie y gość który iest między bronami twemi. Przez sześć dni bowiem czynił Pan niebo y ziemię y morze y wszystko co w nich iest y odpoczął dnia siódmego, y przetoż błogosławił Pan dniowi Sobotniemu, y poświęcił ji.“ (*Ks. Wyjścia* XX, 8—12). Takie jest tedy surowe przykazanie co do święcenia soboty, a przecież zawiera się ono w księdze, której początków nie śmią racyonaliści odnosić do czasu po niewoli babilońskiej.

2-o. Historya Izraela dowodzi, że prawo o Szabbacie zachowywano rzeczywiście w ciągu całego istnienia tego ludu, począwszy od Izraelity, którego ukamienowano za zbieranie drew w dzień szabbatu (*Ks. Liczb* XV, 32), aż do Hebrajczyków, którzy, posuwając wrażliwość sumienia do ostatnich granic, pozwalają się mordować swym wrogom, nie chcąc się bronić w dzień szabbatu (*I Machab.* II. 32—38).

Istnieje wszakże pewne wydarzenie, zaszłe w epoce Nehemiasza, z którego wnioskuje Wellhausen, że szabbat w owym czasie nie wszedł jeszcze w obyczaje żydów z całą swą surowością. Nehemiasz, widząc kupców, odbywających targi w Jerozolimie w dnie sobotnie, w ten sposób się żali przed książętami judzkimi: „W one

dni widziałem w Juda tłoczące prasy w Szabbath, y noszące kopy, y kładące na osły wino, y iagody winne y figi—y wszystkie brzemię, y wnoszące do Jeruzalem w dzień sobotni... Y zfukałem przełożone Juda y rzekłem im: Co to za zła rzecz, którą wy czynicie y gwałcicie dzień sobotni. Izali nie to czynili oycowie waszy, y Bóg nasz przywiódł na nas to wszystko złe y na to miasto? A wy przyczyniacie gniewu na Izraela, gwałcąc Szabbath.“ (*II Ezdr.* XXII, 15 ust.). Jak sami wszakże z powyższych wyrazów widzimy, Nehemiasz wcale nie dodaje surowości prawu, przypomina tylko prawo dawne, którego częste gwałcenie było wielkiem nieszczęściem narodu, i którego przestrzegania od współczesnych swoich wymaga.

3-o. Co się tyczy samego pochodzenia Szabbatu, to aby śmieć zaprzeczać stałemu twierdzeniu Biblii, że przedmiotem Szabbatu było przypomnienie odpoczynku bożego po dziele stworzenia, trzeba poważniejszych dowodów, aniżeli same przypuszczenia; tylko gdyby w ustanawianiu tygodnia szło tylko o zastosowanie się do zmian księżycowych, to nie widzimy, dlaczegoby odpoczynek dnia siódmego był obowiązkowy, a zwłaszcza, dlaczegoby temu dniowi nadawano nazwę *Szabbatu*, która oznacza właśnie *odpoczynek*; otóż, jeśli tego wszystkiego nie wyjaśnia nam przypuszczenie racyonalistów, to wyjaśniają nam je doskonale dane biblijne, według których szabbat został ustanowiony na pamiątkę odpoczynku Boga po stworzeniu.

4-o. Co nam wreszcie dowodzi najodleglejszej starożytności i najwyższej doniosłości, jaką Hebreowie nadawali Szabbatowi—to owo liczne na rozmaite sposoby rozmnażanie Szabbatu. Mieli oni tydzień siedmiu dni, zakończony Szabbatem; tydzień siedmiu tygodni, zakończony Pięćdziesiątnicą; tydzień siedmiu miesięcy, którego ostatni miesiąc wypełniały święta Trąb, Przebłagania i Namiotów, czyli Kuczek, tydzień siedmiu lat, którego ostatni rok był rokiem szabbatowym; wreszcie tydzień siedmiu lat szabbatowych, uwieńczony rokiem jubileuszowym; co za doniosłość zatem religijną musiał mieć szabbat w oczach Izraelitów, skoro bywał podstawą i punktem zwrotnym całego ich życia religijnego! Otóż, o ile to znaczenie Szabbatu doskonale się wyjaśnia przez tradycyjną wiarę o pochodzeniu szabbatu, o tyle naodwrót żadną miarą zrozumieć się nie da w systemie racyonalistów.

(Ob. *Vigouroux*, Manuel biblique, t. I, n. 181, 270, 305; *Wellhausen*, Revue de l'histoire des religions, *Czerwiec* 1880.

(Duplessy) X. W. S.

T.

TABLICE ETNOGRAFICZNE. — Dziesiąty rozdział *Księgi Rodzaju* kreśli nam obraz rozmieszczenia ludów pierwotnych na ziemi. Spotykane w nim bardzo liczne trudności były zawsze postrachem dla egzegetów biblijnych, a celem napaści ze strony racyonalistów, którzy też układ tych rodowodów biblijnych próbowali odnieść do epoki królów, a nawet do czasów późniejszych. Przyznajemy chętnie razem z racyonalistami, że owe spisy etnograficzne nie były w całości ułożone przez Mojżesza, ale stało się to dla powodów wręcz odmiennych, aniżeli oni przypuszczają; spisy te bowiem w głównej swej treści istniały przed Mojżeszem, a ten, wcielając je prawdopodobnie do Ksiąg swoich, nadał im tylko swoją powagę. I rzeczywiście: 1-o punktem wyjścia tego rodowodu ludów jest Chaldea, gdyby zaś ów rodowód pochodził od Mojżesza, rzeczonym punktem wyjścia byłaby Palestyna lub Egipt; 2-o wskazane w tablicach etnograficznych rozmieszczenie ludów było już w wielu punktach zmienione za czasów Mojżesza; 3-o tablice rzeczone podają niektóre miasta jako kwitnące, a tymczasem one już dawno przed Mojżeszem przestały być kwitnącemi; rozstrzygającym pod tym względem przykładem jest następujący: mówiąc o Resenie, autor rodowodu nazywa je *miastem wielkiem*. „Tymczasem zaś, już za czasów Mojżesza Resen przestało oddawna być *miastem wielkiem*, a chwilowy blask jego oddawna uległ zapomnieniu. Nie tylko więc nie można odkładać powstania tablic etnograficznych na czasy po Mojżeszowe, lecz owszem trzeba je umieścić w czasach przed-Mojżeszowych.

Wielkim argumentem racyonalistów była niemożliwość utożsamienia hebrajskich nazwisk rodowodów Księgi Rodzaju ze znanemi nazwiskami hebrajskiemi. Dziś jednak, w obec nowożytnych odkryć archeologicznych, trudność ta po większej części znikła. Egipska naprzykład epigrafika tak dalece się zgadza z Księgą Rodzaju, że zmuszonym się widzi to uznać racyonalista Ebers, który też oświadcza, że biblijny autor zapożyczył pierwiastków swej pra-

cy w Egipcie. Dajmy na to pare przykładów: według Księgi Rodzaju Egipt był zaludniony przez *Chamitów*; jakoż egipcyanie nadają często dolinie Nilu nazwę *Cham;* znaczące są tu nawet owe podobieństwa biblijnej nazwy *Chus* z egipską *Kus*, *Phut* Księgi Rodzaju z *Punt* czyli *Put* pomników egipskich, *Ludim* biblijnego z egiptologicznym *Rutennu* albo *Lutennu*.

Również wielkie światło rzuciła na tę sprawę assyryologia: dziś, nie tak jak dawniej, nie tylko że wiemy, co może znaczyć ta lub owa nazwa miasta biblijnego, ale nadto, jesteśmy w stanie oznaczyć położenie wielu miast biblijnych. W ten sposób utożsamić możemy miasto Resen z Larissa, Arach z Orchoe, Chale albo Kalach z Nimrud; umożliwione również się stało utożsamienie pewnych nazw biblijnych z nazwiskami assyryjskimi, Gomer z Gimirai, Thubal z Tabali, Mosoch z Muski, Sennaar z Sumir, Hetejczyków z Hattei, a hebrajską nazwę Egipcyan — Mizraim — z assyryjską ich nazwą Musri. Wreszcie, archeologiczne odkrycia potwierdzają ten fakt doniosły, z okazyi Nemroda wspomniany w Księdze Rodzaju, że rasa Chamicka pierwsza odłączyła się od kolebki ludzkości i założyła pierwsze monarchie, i że ta potęga Chamicka rozwinęła się od południa ku północy, od Babilonu ku Niniwie. Pomiędzy innymi tego dowodami Place daje dowód następujący: Niniwici mieli pod ręką ciosy kamienia, gips, a jednak wznosili budowle przy pomocy gliny. Dlaczego? bo jak w wielu innych rzeczach, tak samo i w tem naśladowali obyczaje Babilonii, gdzie brak kamienia zmuszał do używania gliny. Słowem, „najpewniejsze zdobycze naukowe pozostają w zupełnej zgodności z tekstem“ biblijnym *(F. Lenormant)*.

Zakończmy te uwagi wskazaniem mniej ważnych trudności.

1-o. Rodowód Księgi Rodzaju wymienia potomstwo trzech tylko synów Noego, skąd się tedy wzięły liczne ludy niewspomniane w rzeczonej rodowodowej tablicy etnograficznej?—Odpowiadamy na to, że Noe mógł mieć innych jeszcze synów, prócz Sema, Chama i Jafeta, a nadto ci ostatni mogli mieć inne jeszcze dzieci prócz wspomnianych w rozdziale dziesiątym. Przypuszczenie to, do którego daje prawo sama Księga Rodzaju odnośnie do Sema (XI, 11), może się dać zastosować i do braci jego. Wreszcie, w czasach pomiędzy potopem a wieżą Babel niektóre rody mogły się odłączyć od pnia wspólnego: to przypuszczenie Lenormant'a wcale nie sprzeciwia się Biblii.

2-o. Hevila, Saba i t. d. raz są podani jako synowie Chama, drugi raz jako synowie Sema.—Na to łatwa odpowiedź: zawsze bywały i bywają różne osobistości, noszące jedno i to samo nazwisko i imię.

(Szczegóły ob. u *Vigouroux*, Bible et découvertes modernes t. I; Manuel biblique, t. I; *F. Lenormant*, Origines de l'histoire de la Bible, t. II; *Kittim*, w czasop. *Revue des questions historiques*, Lipiec 1883; *Schoebel*, Authenticité mosaique de la Genèse, w czasop. *Annales de Philos. chretienne*, Luty 1879).

TAJEMNICE. — Wyraz *Tajemnica* w języku kościelnym miewa rozliczne znaczenia. Oznacza on rzecz ukrytą, znak tej rzeczy, rzecz świętą, prawdę ukrytą, prawdę przez Boga objawioną i bada-

niom umysłu ludzkiego niedostępną, i w tem właśnie ostatniem znaczeniu wyraz ten tu rozumiemy.

Rozróżniamy dwa rodzaje tajemnic. Naprzód, są prawdy, których istnienia rozum ludzki, własnym siłom pozostawiony, nie jest w stanie odgadnąć, ale których naturę, skoro raz poznane zostały przez objawienie, doskonale zrozumieć może. Do tych prawd należą dogmaty o ustanowieniu Kościoła, o prymacie św. Piotra, o upadku pierwszych rodziców, o odkupieniu rodu ludzkiego przez Syna Bożego, o wielu środkach zbawienia, ustanowionych przez Chrystusa Pana. Z objawienia wiemy, że Piotr i jego następcy zostali wybrani na zwierzchników Kościoła, obowiązani pouczać go i nim rządzić. Natura tej władzy nie przewyższa siły rozumu ludzkiego. Pismo św. nas uczy, że grzech Adama pociągnął za sobą upadek całego rodu ludzkiego; sama tylko śmierć Syna Bożego mogła mu zwrócić przywileje nadprzyrodzone. To wiedząc, łatwo rozumiemy, że ofiara na krzyżu miała moc zgładzenia grzechów świata, że śmierć Boga jest dostatecznym okupem do uwolnienia człowieka z niewoli szatana.

Są znów inne prawdy, o których istnieniu może człowieka powiadomić objawienie, ale których natury wyjaśnić mu ono nie może. Dzięki słowu bożemu człowiek, aczkolwiek w sposób bardzo niedokładny, dochodzi wszakże do poznania faktu i do wytworzenia sobie o nim analogicznego pojęcia, ale znów istota, natura, znaczenie wewnętrzne tej prawdy przewyższają siłę rozumu ludzkiego. Do rzędu takich prawd należą: tajemnica Trójcy Przenajświętszej, tajemnica wcielenia i tajemnica transsubstancyacyi. Wiara nam mówi, że w Bogu jest jedna natura, która jest cała i niepodzielna we wszystkich trzech osobach, rzeczywiście między sobą różnych; w Chrystusie zaś przeciwnie, są dwie natury między sobą różne, a jedna tylko osoba; w Eucharystyi człowieczeństwo Zbawiciela, nie opuszczając nieba, jest rzeczywiście i substancyalnie obecne skutkiem przemiany chleba i wina w ciało i krew Zbawiciela. Możliwość tych prawd zakryta jest przed rozumem ludzkim, a filozof chrześcijański musi się ograniczać do usuwania z tych prawd jawnych sprzeczności, do wykazywania, że one nie pozostają w rażącej sprzeczności z żadną prawdą rozumową.

W przedmiocie tajemnic, uważanych w ogólności, mamy przed sobą dwa zagadnienia: czy możliwa, aby istniały jakie tajemnice, i czy możliwa, aby je Bóg ludziom objawił?—Na drugie to pytanie odpowiadamy w art. *Objawienie*, *Cuda*, *Proroctwa*, wystarcza więc tu odpowiedzieć na pierwsze pytanie: czy możliwa, aby istniały tajemnice?

Bóg jest nieskończenie doskonały. Sam tylko rozum boży może *adequate* zrozumieć nieskończoną doskonałość swej istoty. Doskonałość tę może tylko przypominać i naśladować niezliczone mnóstwo światów, jednych doskonalszych nad drugie, z których najpiękniejsze i największe są tylko bladym obrazem owej nieskończonej doskonałości, owej piękności i wielkości bożej. Wszechświat stworzony jest tylko jednym z tych światów i to nie najdoskonalszym. Tymczasem umysł ludzki czerpie swe wyobrażenia i wiadomości z rozważania dzieł bożych. Od stworzenia wznosi się on ku stwórcy; odkrywane w stworzeniach doskonałości przenosi na Boga, wykluczając

niedoskonałość i ograniczoność. Jeśli zatem świat istniejący jest ograniczony, jeśli wszechmoc boża może z nicości wyprowadzić nowe doskonalsze światy, jeśli z natury rzeczy nieskończony przedział dzieli najdoskonalsze z pośród światów od nieskończonej doskonałości Boga, jeśli wreszcie wszelkie nasze poznawanie rodzi się z rzeczy stworzonych, to czyż może być w tem co dziwnego, że po za granicami, dostępnemi dla naszych badań, znajdują się jestestwa i prawdy, dla rozumu naszego niedostępne, skoro ani świat stworzony, ani światy możliwe nie przedstawiają nam żadnego pierwowzoru, podług którego owe jestestwa przedstawić-byśmy sobie mogli? Już to samo wystarczyć-by nam powinno do wykazania, jak nierozumną byłoby rzeczą odrzucać *à priori* właściwie zwane tajemnice.

Większym jeszcze nierozumem byłoby pod pozorem niemożliwości odrzucać dogmat, którego naturę człowiek zrozumieć może, którego wszakże istnienie objawionem mu zostało przez słowo boże. Rozumie się, że Bóg może chcieć do prawa natury dodawać pewne przykazania. Skoro książęta tego świata mają przywilej ustanawiania praw nowych, to czemuż-by miał go być pozbawionym Stwórca wszechrzeczy? Może On woleć ten raczej sposób chwalenia Go i wielbienia, aniżeli inny. Skoro mógł wynieść ludzkość do celu nadprzyrodzonego, to może chcieć uczynić osiągnięcie tego celu zależnem od użycia pewnych środkow, z góry przez się oznaczonych. Zaprzeczać jednego z tych dwojga znaczyłoby to samo, co zaprzeczać samego istnienia bytu najpotężniejszego i najlepszego. Skoro mógł Syn Boży przyjąć naturę ludzką, to czemużby nie mógł ofiarować swego życia dla odkupienia człowieka? A skoro może Bóg chcieć tych rzeczy, to oczywiście może swą wolę objawiać ludziom, jak-to gdzieindziej wykazujemy. Z tego zaś wnioskować mamy prawo, że nie możemy odrzucać żadnych tajemnic wiary chrześcijańskiej z tytułu wewnętrznej ich niemożliwości. Nad jednem tylko możnaby się zastanawiać, a mianowicie, czy Bóg rzeczywiście do wiary naszej przywiązał jakie tajemnice?

(Lahousse).

X. W. S.

TAŃCE RELIGIJNE. — Znamy wszyscy głośny fakt z życia Dawida, tańczącego przed arką przymierza; i nie w tym jednym tylko wypadku jest mowa o religijnych tańcach u Hebrajczyków. Wszak Pieśni Mojżesza, śpiewanej po przejściu morza Czerwonego, towarzyszyły dźwięki bębna i tańce (*Exod.* XV. 20). Ponieważ na wielu pomnikach egipskich przechowały się sceny tańców, przeto na tem podobieństwie obyczajów opierają się racyonaliści, by dowodzić, że religia żydowska jest odłamem religii epigskiej,—religią tej samej natury, co wszystkie religie pogańskie.

Przyznajemy chętnie, że Marya, siostra Aarona, i inne niewiasty, tańczące po przejściu Morza Czerwonego, mogły być popchnięte do tego—obok innych pobudek — także wspomnieniem na tańce święte, jakie widywały w Egipcie. Ale czegoż-to może dowodzić? Taniec sam w sobie nie jest zakazany, jeśli nie lekceważy zasad moralności; owszem, jest on powszechnym i zwykłym objawem wesela i radości; jeśli więc znajdujemy w Starym Testamencie wzmian-

ki o tańcach religijnych, to jedno tylko wnioskować możemy, że we wzmiankowanych okolicznościach odbywały się święta wesołe, a nie uroczystości pokutne. Jeśli zaś powie nam kto, że żydzi nie powinni byli tańczyć, to mu odpowiemy, że tańce niewłaściwe i nieprzyzwoite były zabronione żydom tak samo jak innym ludom; jeśli zaś chodzi o tańce przyzwoite, to zapytać należy, na czyją cześć były one odbywane? Niedozwolone u pogan, gdzie zwyczajnie bywały tylko jedną z form kultu bałwochwalczego, były dozwolone u Hebrajczyków, gdyż ci odbywali je na cześć Jehowy. Innemi słowy, nie tańce mają świadczyć, czy religja jest dobra, lecz religia ma orzekać, czy taniec, skąd-inąd uczciwy, jest dozwolony.

TEATR. — I. Pod tą nazwą obejmujemy tu wszelkie przedstawienia sceniczne, dramatyczne, bądź nieme, bądź też śpiewane i mówione. Stawiamy pytanie, jaka jest pod względem teatru nauka katolicka? Odpowiedź naszą opieramy na zdaniu dwóch doktorów Kościoła, najwyższych przedstawicieli teologii spekulatywnej i teologii praktycznej.

I-o. Podług św. Tomasza z Akwinu, teatr nie jest zabroniony; stałby się zaś niedozwolonym, gdyby w słowach, czynach, w okolicznościach czasów i obyczajów znajdowało się cośkolwiek cnocie chrześcijańskiej przeciwnego. A zatem, rola aktora lub widza sama w sobie jest godziwa, i jeden drugiego wzajemnie popierać może pod tymi jednak dwoma warunkami, aby nie czyniono nadmiernych wydatków i aby nie posuwano się do nadużyć[1]).

II, Z tych właśnie dwóch względów, a zwłaszcza ze względu na teatr taki, jaki wytworzyli pogańscy pisarze, aktorzy i widzowie, Ojcowie Kościoła z tak wymownem oburzeniem powstawali przeciw teatralnym przedstawieniom, a wiele dawnych synodów prowincyonalnych pod najsurowszemi karami wzbraniało takich przedstawień, orzeczenia zaś synodalne przechodziły nawet do prawodawstwa świeckiego. Prawo kanoniczne dziś jeszcze zabrania duchownym uczęszczać do teatrów, a zawód aktorski mógłby być w niektórych razach tak wyraźnie i jawnie hańbiącym, że stałby się kanoniczną przeszkodą *(irregularitas)* do kapłaństwa. — Kościół okazywał się nieraz tak surowym pod tym względem, że aktorom, nie chcącym zaniechać swego rzemiosła, odmawiał Sakramentów św. i chrześcijańskiego pogrzebu.

III. Następujące zarzuty w tym przedmiocie najczęściej słyszeć się dają przeciw Kościołowi: 1-o Gdyby słuchano Kościoła, nie byłoby rozrywek i przyjemności na świecie. 2-o. Jednym zamachem usunąłby Kościół najwspanialsze formy literatury pięknej, i zniszczyłby najpiękniejsze dzieła umysłu ludzkiego. 3-o. Teatr jest wielką szkołą mądrości i cnoty; tragedya jest z pochodzenia swego i z charakteru religijną; komedya „szyderstwem i śmiechem karci obyczaje.“ 4-o. Ostatecznie zwycięztwo zostało po stronie teatru i zdrowego sensu, a Kościół musiał ustąpić.

---

[1]) Summa theol. 2a 2ae, qu. 168, a. 3 ad 3.

IV. Zanim odpowiem na te utyskiwania, muszę przypomnieć, że Kościół nie jest odpowiedzialny za przesadę w jego zasadach i praktykach, zdarzyć się mogącą w oddzielnych dyecezyach i w różnych czasach. Gorliwość wielkich kaznodziejów francuskich XVII wieku, występujących przeciw komedyi, mogła przekroczyć granice roztropności rzymskiej. Do rozbudzenia walki kazalnicy z teatrem przyczyniła się bezwątpienia namiętność jansenizmu paryzkiego, ale do tej sprawy nie należy mieszać najwyższej władzy papiezkiej. Ogólną tę uwagę potwierdzą szczegóły następujące:

1-o. Wspomniana powyżej nauka św. Tomasza dowodzi, że Kościół pozwala na rozrywki i przyjemności, nawet teatralne, byleby wszakże szanowano przy nich prawa Boga i rozumu — warunek oczywiście bardzo słuszny. Sam Molière nawet w przedmowie do swego *Tartufe* w tej myśli powołuje się na świadectwa niektórych Ojców Kościoła, a Bossuet, nieco jednostronnie patrzący na kwestyę teatru, nie może ukryć kłopotu, jaki założeniu jego sprawiają wyrażenia Doktora Anielskiego i niektórych Ojców greckich.

2-o. Wcale nie, Kościół nie zniszczyłby teatru i nie zagubił dramatu. Wszak on to przyczynił się do ocalenia od zaguby dramatycznych i komicznych utworów starożytności; on dozwolił w średnich wiekach zakonnicy Hroswicie pisać utwory dramatyczne i dawać przedstawienia *mysteryów* i *jasełek* nawet po katedralnych kościołach; po epoce zaś Odrodzenia nie zabraniał grywać sztuk odpowiednich po kościołach zakładów naukowych.[1])

3-o. Prawda, że teatr powinienby i mógłby być szkołą pożyteczną. Ale ta szkoła, zawsze na liczne nadużycia wystawiona, tak się w starożytności, w średnich wiekach, a zwłaszcza w najnowszych czasach nadużyciami przepełniła, że niemasz w niej miejsca dla mądrości i cnoty, albo przynajmniej znajdują się tam one w bardzo brzydkiem towarzystwie, a to ostatnie właśnie niestety wywiera największy wpływ na widzów. Stąd też pochodzą owe głośne żale i protesty Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych przeciwko teatrowi.

4-o. Nie, nie ustąpił Kościół przed zwycięztwem nowożytnego teatru. Zwalcza on dalej podług zasad św. Tomasza z Akwinu i św. Alfonsa Liguori'ego krzyczące nadużycia komedyi i tragedyi nowożytnej, a jeśli głos jego nie rozbrzmiewa dziś z taką siłą jak niegdyś przeciw tym zgorszeniom, stało się to dlatego, że nadeszły czasy, w których sprawdziła się aż nadto wygłoszona przed stu laty przepowiednia Bergier'a[2]), że „zwycięstwo stanęło po stronie poetów i aktorów. Sądząc po owem szacunku i uznaniu, jakiem się oni już cieszą, spodziewać się należy, że niezadługo przyznawać im będą *dyplomy szlachectwa*, aby zmyć z nich infamię, jaką ich piętnowało prawo rzymskie i kanony kościelne. Już dziś pomiędzy tymi, których nazywają *ludźmi dobrego tonu*, uczęszczanie do teatrów

---

[1]) *Prw. Durand de Maillane*, Diction, de droit canonique art. *Comedie*, oraz wspomnianą już *Przedmowę Molière'a*.

[2]) Diction, de Théologie, wyr. *Spectaeles*.

uważa się za istotną część wychowania młodzieży.“ Takim zaś duchem owiani, jakże mogą dzisiejsi ludzie wyrozumiale i łagodnie przyjmować gorzkie słowa Ojców Kościoła i kaznodziejów katolickich?

(*Prw. Gury-Ballerini, A. Ciolli; Berardi;* Lehmkul, *Marc*, i innych moralistów współczesnych; *A. Charaux*, Molière etc.).

(Dr. J. Didiot).
X. W. S.

TEMPLARYUSZE *(Zniesienie T'ów)* **I KLEMENS V.** — Stawiamy tu pytanie, czy można oskarżać Klemensa V papieża o słabość charakteru i współudział w sprawie zniesienia Templaryuszów? Pytanie to tem jest ciekawsze, że chodzi o papieża, będącego w pewnem znaczeniu więźniem głównego oskarżyciela templaryuszów, jak również—o papieztwo, przechodzące jedną z historycznych chwil swego przesilenia i osłabienia.

Opowiada pewien historyk XIII w., Villani [1]), że zanim zebrani w Perugii na konklawe kardynałowie przystąpili do obioru Bertranda de Gota, arcybiskupa Bordeaux, na godność papiezką, wysłali do króla francuskiego prośbę, aby się pojednał z arcybiskupem, którego mieli zamiar obrać papieżem, a jako okup za to pojednanie przyobiecali uwzględniać wpływ francuski w sprawach Kościoła. Skutkiem tego nastąpiło, podług Villani'ego, spotkanie pomiędzy arcybiskupem Bertrandem de Gota a królem w okolicach Saint-Jean d'Angely. Miała tam jakoby zajść pewna kupiecka umowa, mocą której Filip Piękny w zamian za tyarę papiezką prosił i jakoby otrzymał sześć łask od przyszłego wybrańca: „Oto są owe sześć łask, o które was proszę, powiada król. Pierwsza, abyście mnie zupełnie pojednali z Kościołem i przebaczyli mi zło, jakiego się dopuściłem, gdym prześladował Bonifacego VIII. Druga—abyście mi dali—mnie i tym, którzy szli za mną—Komunię św. Trzecia—abyście mi przyznali wszystkie dziesięciny mego królestwa w ciągu lat pięciu na pokrycie kosztów wyprawy przeciw Flamandczykom. Czwarta—abyście zatarli pamięć papieża Bonifacego. Piąta—abyście przywrócili godność kardynalską Jakubowi i Piotrowi Colonnom, i abyście uczynili kardynałami niektórych z moich przyjaciół. Co do szóstej łaski, to wstrzymam się od oznaczenia jej czasu i miejsca, gdyż rzecz-to tajemna i bardzo ważna. Arcybiskup miał wszystko to przyobiecać pod przysięgą na Ciało Pana Jezusa, a nawet udzielić rękojmi królowi.“

Nie wątpiono, że tą wypraszaną przez króla a ślepo przyobiecaną przez przyszłego papieża łaską było *potępienie templaryuszów*. Powaga świadectwa Villani'ego była aż po nasze czasy rozstrzygającą. Dopiero niedawne odkrycie *Dziennika wizyt pasterskich* arcybiskupa Bordeaux, dokonane i ogłoszone przez profesora na uniwersytecie Bordeaux'skim, Rabouis'a, silnie zachwiała powagę świadectwa Villani'ego. *Diarium* to obejmuje czas od d. 17 Maja

[1]) Lib VIII c. 80.

1304 r. do d. 22 Czerwca 1305 r. Otóż przez cały miesiąc Maj 1305 r., kiedy mogło prawdopodobnie nastąpić rzeczone spotkanie, Bertrand de Gota znajdował się w Poitou. Widzimy go tu dzień po dniu albo na wizytach pasterskich, albo puszczającego sobie krew, lub biorącego jakieś dla zdrowia środki przeczyszczające, jak to bywało zwyczajem w owych czasach. Z drugiej znów strony Itineraryum, czyli dziennik podróży Filipa Pięknego, ogłoszony w XIII tomie zbioru Historyków Gallii, nie pozwala przypuszczać, aby król ten mógł się spotkać z arcybiskupem Bordeaux'skim, czy to w Saint-Jean d'Angely, czy też w Poitou, i to nietylko w ciągu Maja, ale nawet i w ciągu poprzedniego miesiąca Kwietnia.

Spotkanie zatem rzeczone w Saint-Jean d'Angely trzeba zaliczyć do rzędu historycznych baśni. Wolno tylko przypuszczać, że Filip Piękny od początku myślał nad zagładą templaryuszów i że miał nadzieję znaleść w papieżu—francuzie podatne narzędzie do przeprowadzenia swych planów; nic wszakże nie upoważnia do twierdzenia na pewno, że Klemens V już przed swą elekcyą związał się w obec króla przysięgą, albo choćby tylko obietnicą jakąś w sprawie templaryuszów.

Niemniej jednak wszystkie dokumenta historyczne okazują istnienie pewnego jakiegoś tajemnego porozumienia pomiędzy Klemensem V a królem już nazajutrz po koronacyi papiezkiej. Filip Piękny zdradzał niekiedy nadmierne jakieś żądania, papież zaś—dziwnie upokarzającą uległość. Dążył król stale do zagłady pamięci Bonifacego VIII; pisano nawet, że chciał ni mniej ni więcej, tylko odgrzebać zwłoki nieboszczyka i spalić je na stosie, ale, jak bardzo słusznie zauważył Boutaric [1]), udawana ta wściekłość złości pokrywała inne zamiary i była jakoby mieczem Damoklesa, zawieszonym nad głową nowego papieża, mającym go przywieść do spełnienia skrycie żywionego przez króla zamiaru—*zniesienia templaryuszów*.

Wreszcie trudna ta sprawa omawiana była z innymi na zjeździe w Poitiers d. 14 Maja 1307 r.; była ona tam nawet roztrzygnięta, jeśli można wierzyć zapewnieniu kontynuatora Wilhelma de Nangis, który tak o tem mówi: „Około Zesłania Ducha św. król Filip, mając rozmówić się z papieżem, udaje się do Poitiers, i wtedy-to z papieżem i kardynałami zastanawiano się nad wielu trudnemi sprawami, a nawet powzięto uchwały, zwłaszacza co do opanowania templaryuszów jak-to następujący obrót rzeczy wyjaśni.“ Pomimo to jednak wspomniany Boutaric sądzi, że przy tem spotkaniu nie zapadła uchwała aresztowania templaryuszów za wspólną zgodą papieża i króla. Aresztowania tego, jak powiada kronikarz, nie *nakazano*, lecz tylko *zastanawiano się* nad niem *(deliberatum)*. Twierdzenie to dostatecznie się potwierdza listem Klemensa V, pisanym do króla d. 24 Sierpnia. „Przypominasz sobie zapewne

---

[1]) *Revue des questions historiques*, r. 1871, vol. 10.

W. K. Mość, że uniesiony żarliwością o wiarę, już-to osobiście, już też przez pośrednictwo innych osób omawiałeś z nami w Lyonie i w Poitiers sprawę zniesienia templaryuszów. Przykro nam było wówczas wierzyć temu wszystkiemu, co rozpowiadano w tym przedmiocie, ale gdyśmy następnie słyszeli o templaryuszach wiele rzeczy niesłychanych i do uwierzenia trudnych, byliśmy zmuszeni się zachwiać i z najwyższą boleścią przedsięwziąść to, czego wymagał porządek i sprawiedliwość. Jakoż, gdy wielki Mistrz templaryuszów i wielu komturów zakonnych, zarówno z twego jak z innych królestw, dowiedziało się, że dobre ich imię czerniono wobec Nas, wobec W. K. Mości i wobec innych książąt, natarczywie i nie raz, ale wielokrotnie domagali się od Nas, abyśmy zbadali prawdę tych oskarżeń, które oni nazywali kłamliwemi, i abyśmy ich uniewinnili, jeśli się okażą niewinnymi, albo ich potępili, jeśli będą winni. Nie chcąc tedy nic zaniedbać w takiej sprawie, w której chodziło o wiarę, a także ze względu na to, że to, co nam powiedziano ze strony W. K. Mości, jest wielkiej naszem zdaniem wagi, za radą braci naszych kardynałów postanowiliśmy bezzwłocznie rozpocząć dokładne zbadanie tej sprawy; o wszystkiem, co uczynimy, powiadomimy W. K. Mość; ze swej strony zaś prosimy W. K. Mość o udzielanie Nam otrzymanych odnośnych wiadomości i tego wszystkiego, co W. K. Mość będzie uważał za stosowne Nam donieść."

Skądinąd zaś wiadomo, mianowicie z uwagi, umieszczonej na czele jednego z regestrów francuskiego sekretaryatu stanu, że omawianie i polecenie aresztowania templaryuszów nastąpiło jednocześnie w opactwie Maubuisson na cztery miesiące przed zjazdem w Poitiers. „Anno Domini, die Veneris, post festum Beati Matthiae Apostoli, rege existente in Monasterio regali B. Mariae, juxta Pontisarum, traditum fuit sigillum Domino G. de Nogareto militi, ubi tunc tractatum fuit de captione templariorum."

Postawa też papieża po uwięzieniu templaryuszów jeszcze lepiej dowodzi, że Filip Piękny w tej sprawie działał sam podług planów, nieznanych Klemensowi V. Uwięzienie wszystkich templaryuszów w królestwie i bezpośrednie potem zawiadomienie o zaszłym wypadku papieża nastąpiło d. 13 Listopada. Nic nie zapowiadało tego gwałtu, gdyż nawet w wilję tego dnia Wielki Mistrz Templaryuszów, Jakób de Molay, był obecny w obec króla na żałobnem nabożeństwie za duszę księżny de Valois i na równi z innymi książętami państwa miał zaszczyt nieść trumnę do grobu.

Jednocześnie z rozkazem aresztowania templaryuszów wydano cyrkularz do ludu, napisany w wyrazach dwuznacznych, mających przekonać, że w całej tej sprawie działa papież na poły z królem. Ale wyjaśnienia, jakie później nastąpiły pomiędzy papieżem a Filipem Pięknym, wykazują aż nadto, że dwuznaczne wyrazy *o porozumieniu się* w tej sprawie z papieżem wypowiedział król we własnej obronie dla zmniejszenia zanadto wielkiej za gwałt odpowiedzialności. To też nie omieszkał papież natychmiast odeprzeć tej swawoli królewskiej w przypisywaniu mu winy. W liście, poraz pierwszy ogłoszonym w całości przez Boutaric'a, wyrzuca królowi, że wkroczył na drogę gwałtu przeciw zakonowi Templaryuszów, że uwięził ich—i to przed jego (papieża) niejako oczyma. Przedstawia mu, że dopuszcza się wielkiej krzywdy, gdy ściąga rękę na osoby i wła-

sność, zależącą wyłącznie od Stolicy Apostolskiej; że On, Klemens, sam pragnie wyrwać złe ziele z winnicy Chrystusowej, ale, że król francuski nie otrzymał żadnego polecenia po temu. Kończy wreszcie zapowiedzią, że wysłał do króla dwóch kardynałów: Berengera de Fredale i Stefana de Susi, upełnomocnionych do przywrócenia majątków i osób templaryuszów do dawnego porządku.

Cała ówczesna korespondencya pomiędzy Filipem Pięknym a Klemensem V papieżem wykazuje po stronie króla źle ukrywane zakłopotanie. Biskupi i inkwizytor, biorący udział w spisku przeciw templaryuszom, przedstawiali papieżowi, że konieczną było rzeczą uprzedzić wykonanie złych zamiarów templaryuszów. Sam zaś Filip Piękny niczego nie zaniedbał, żeby osłonić niegodziwość swego postępowania. Za przybyciem legatów papiezkich pisał do Klemensa V, że rozkazał pochwycić templaryuszów na żądanie inkwizytorów, zobowiązanych przez samego papieża do podtrzymywania całości wiary w królestwie, że zresztą wyda w ręce kardynałów Berangera i Stefana osoby templaryuszów. „Dobra ich, dodaje król, każemy wiernie przechowywać w całości na potrzeby Ziemi Świętej, dla której pobożność wiernych pierwiastkowo je przeznaczyła. Do poboru dochodów i do zachowywania tych dóbr postanowiliśmy przeznaczyć ludzi uczciwych, nie należących do składu urzędników, zarządzających naszemi osobistemi sprawami.“ (d. 24 Grudnia 1307 r.

Tak samo też postąpił Klemens V z biskupami i inkwizytorami, którzy w zbytniej usłużności dla celów królewskich przeprowadzili przedwczesne badania tak, iż nieszczęśliwi podsądni mieli czas zaledwie odetchnąć pomiędzy uwięzieniem swem a torturą. Papież pozbawił władzy tych niesnmiennych gorliwców. (D. 23 Listopada 1307 r.).

Powoływał więc papież całą tę sprawę przed swój najwyższy trybunał. Tym sposobem działał zgodnie z prawem i kładł tamę samowoli i chciwości, rozbudzonej widokiem bogactw zakonu.

Poznawszy sprawę z zeznań mnóstwa podsądnych, Klemens V pragnął tylko przeprowadzić proces i unormować dalsze postępowanie. Zniósł więc (d. 5 Lipca 1308 r.) suspensę, wydaną na biskupów i inkwizytorów, zastrzegł wszakże, aby każdy trybunał sądowy rozpoznawał jedynie sprawy pojedyncze, jakie przed nim wytoczone będą, sobie zaś samemu zastrzegał ogłoszenie wyroku o ogólnym stanie zakonu. Również i sąd nad Wielkim Mistrzem oraz nad głównymi komturami zakonnymi wyjmował z pod władzy sędziów zwykłych, a powierzył go odrębnym komisarzom papiezkim. Podobne też polecenia rozesłał do panujących i do trybunałów kościelnych wszystkich krajów, gdzie istniały domy templaryuszów. Zamiarem papieża było przeszkodzić gwałtom, podobnym do tych, jakich się dopuścił Filip Piękny, a jednocześnie przygotować obszerny materyał, któryby mu służył na wypadek konieczności orzeczenia o istnieniu lub nieistnieniu zakonu templaryuszów.

Następnie wydał bullę, zwołującą za dwa lata sobór powszechny na miesiąc Październik, celem ostatecznego przecięcia sprawy templaryuszów. Bulla ta wypowiada przekonanie papieża o tej

sprawie, oraz zasady prawne, na jakich możnaby ją rozstrzygnąć. Z tego względu dobrze będzie tu ją przytoczyć. Mówi tedy papież tak: „Rycerski zakon templaryuszów został ustanowiony dla obrony Ziemi Świętej; w tym celu wyposażył go Kościół w wielkie bogactwa i przywileje; aleśmy się dowiedzieli z najgłębszą boleścią serca, że cały ten zakon popadł w apostazyę, w obrzydliwe nieczystości i rozmaite herezye. Skargi odnośne zanoszono do Nas od samego początku Naszego panowania, zanimeśmy nawet wyjechali do Lyonu na koronacyę, ale były one tak nieprawdopodobne, żeśmy im i ucha podawać nie chcieli. Następnie jednak ukochany Nasz Syn, król francuski, Filip, powiadomiony o wszystkiem, udzielił Nam ważnych wskazówek o tej sprawie przez pośrednictwo swych posłów i przez listy, co czynił jedynie z gorliwości o wiarę, bez żadnych pobudek osobistych, gdyż nie zamierza przywłaszczać sobie żadnych dóbr tego zakonu. I owszem, zarząd nimi i zachowywanie ich pozostawił Nam i Kościołowi w granicach swego państwa.

„Jednakże, ponieważ złe imię templaryuszów coraz bardziej wzrasta, a jeden z pomiędzy nich, wielkiej szlachetności i wielkiej powagi w zakonie, po uprzednim złożeniu przysięgi zeznał w tajemnicy przed Nami, że jest zwyczajem u nich przyjętym, iż przy przyjmowaniu braci do zakonu, każdy z nich wyrzeka się Chrystusa i pluje na krzyż, jaki mu podają, dodając, ze i przyjmujący i przyjmowany spełniają przy tem inne jeszcze czynności, ani dozwolone, ani nawet do wypowiedzenia godziwe, przeto nie wolno Nam było dłużej zaniedbywać Naszego obowiązku i nie słuchać skarg do Nas zanoszonych; nie tylko król bowiem, ale i panowie i szlachta, duchowieństwo i lud francuski stanęli przed Nami, bądź sami osobiście bądź przez posłów, i wypowiadali te same skargi, a dowody ich widzieliśmy w licznych wyznaniach, zaświadczeniach i zeznaniach wielkiego Mistrza, oraz wielu komturów i braci zakonnych, jakie w wielkiej ilości otrzymali biskupi i inkwizytorowie we Francyi i jakie Nam przedstawili. Nie mogliśmy tedy lekceważyć tych skarg bez wielkiego zgorszenia, ani złego tolerować bez groźnego niebezpieczeństwa... Ponieważ dobro ogólne wymaga zaradzenia tym wielkim nieszczęściom, przeto po długim i starannym namyśle z kardynałami i innymi roztropnymi mężami postanowiliśmy, idąc za chwalebnym zwyczajem naszych ojców, zebrać sobór powszechny za dwa lata od pierwszego dnia zbliżającego się Października, aby zaradzić sprawom zakonu templaryuszów i ich majątków, sprawom wiary katolickiej, zdobycia Ziemi Świętej, obyczajowej reformy Kościoła i przywrócenia jego swobód.“

Wszędzie rozwijały swą działalność komisye, ustanowione celem zbierania wiadomości w sprawie templaryuszów. Zdarzały się wyznania i zaprzeczenia przypisywanych zakonowi zbrodni. Sam wielki mistrz zakonu przyznał się do winy i za nią razem z wielu dygnitarzami i członkami zakonu został ukarany. Im się dalej posuwano w poszukiwaniach, im bardziej wnikano w tajniki tego życia Świątyni, tem bardziej się przekonywano, że do zakonu tego wcisnęły się liczne i potworne nadużycia. Zanadto głęboko upadło imię zakonu, aby się on mógł ostać nawet po przeprowadzeniu reformy.

Właśnie pośród tych badań i odkryć rozpoczęły się obrady soboru powszechnego w katedrze Viennieńskiej dnia 16.go Października 1311 roku. Kilka miesięcy strawiono na obradowaniu nad pilnemi sprawami, o których sobór chciał wydać kościelne orzeczenia. Drugie posiedzenie ogólne odbyło się dopiero w Kwietniu 1312 r. Na tem właśnie posiedzeniu w obecności króla i trzech jego synów ogłoszono zniesienie templaryuszów. Bullę odnośną wydano zaledwie dnia 6 Maja.

Sprawa jednak sama była przedmiotem długich uprzednich roztrząsań, podczas których sprawdzano wydane przeciw zakonowi wyroki i przesłuchiwano niektórych podsądnych. Po ukończeniu badań zażądano zdania biskupów, których większość oświadczyła się za zniesieniem zakonu.

Wyrok możliwie złagodzono: wydano go raczej *per medum provisionis*, aniżeli *per modum condamnationis*, to znaczy raczej dla zaradzenia chwilowym potrzebom Kościoła, aniżeli dla *potępienia* zakonu; papież sobie zastrzegł zarząd dobrami zakonnemi i osobami zakonników.

Sprawa majątków zakonnych dużo czasu zabrała papieżowi i ojcom soboru. Wreszcie postanowiono użyć je na cele zgodne z pierwotnem ich przeznaczeniem. Przyznano je tedy braciom szpitalnym św. Jana Jerozolimskiego (Joannitom), obowiązanym tak samo jak templaryusze do obrony Ziemi Świętej i wiary przeciw niewiernym, z wyjątkiem wszakże dóbr, położonych w Hiszpanii, które przeznaczono na obronę tego kraju przeciw Maurom.

Odnośnie do osób zakonnych, postanowienia soborowe były względnie łagodne. Orzeczono, że templaryusze-rycerze mają być poddani sądom synodów prowincyonalnych, ale jednocześnie dano wskazówki, podług których te sądy miały się odbywać. Niewinni zakonnicy, względnie do stanowiska w zakonie, mieli dostawać przyzwoite utrzymanie kosztem dóbr zakonnych. Względem żałujących i pokutujących zalecono pobłażliwość i przebaczenie, tylko względem niepokutujących i niepoprawnych radzono użyć całej surowości prawa.

W ten sposób więc mądrość i stałość charakteru Klemensa V przecięła samolubne widoki Filipa Pięknego. Sobór Vienneński był pod każdym względem dziełem pokojowem. Uwolniono także pamięć Bonifacego VIII od wszelkich krzywdzących go zarzutów, ale przebaczono jednocześnie jego oskarżycielom to wszystko, co w przeszłości i w teraźniejszości przeciwko temu nieszczęśliwemu papieżowi czynili. Filip Piękny, w rzeczywistości raczej potrzebujący pieniędzy, aniżeli chciwy, żadnych przeszkód nie stawiał wyrokom soboru, dotyczącym majątków zakonnych, zwiększył tylko rachunki, jakie zapłacić mu musieli spadkobiercy templaryuszów, Johannici. Utrzymywał, że templaryusze ukryli summę dwukroć stu tysięcy lirów, które on złożył depozytem w obrębie świątyni, a które Johannici przyrzekli mu zwrócić. Wyliczył 60,000 lirów, które jakoby dał z góry na koszta procesu przeciw templaryuszom, kiedy tymczasem koszta rzeczonego procesu pokrywano dochodami z dóbr zasekwestrowanych. W każdym razie jednak Johannici mu-

sieli czekać aż panowania następcy Filipa Pięknego, żeby zebrać dla siebie tę mannę, którą zesłał na ich zakon sobór Vienneński.

Wyrok soboru Vienneńskiego, w takich warunkach wydany przeciw Templaryuszom, był słuszny i sprawiedliwy.

(Prw. Bouiaric w czasop. *Revue des questions historiques, 1872. Jungmann* w czasop. *Zeitschrift für katholische Theologie* I i III 1881. Literatura przedmiotu u *Hergenröthera*, Kirchengeschichte, t. II, 588—591. 593. *(P. Guilleux) X. W. S.*

TOLERANCYA *(rzekoma)* **PROTESTANTÓW** (ob. art. *Protestantyzm).*

TOMASZ Z AKWINU *(Nauka św. T'a z A'u).—I. Powaga nauki św. Tomasza z Akwinu w Kościele).* — Św. Tomasz z Akwinu urodził się w miejscowości Rocca Secca, niedaleko Akwinu, w Neapolitańskiem, r. 1225 albo 1226. Pomimo oporu rodziny wstąpił do zakonu Dominikanów, uczył się teologii w Kolonii pod kierunkiem Alberta Wielkiego, stopnie naukowe zdobył na uniwersytecie paryzkim, gdzie też z wielkim rozgłosem nauczał. Przywołany do Włoch przez papieża Urbana IV, uczył teologii w Rzymie i w innych miastach, dokąd towarzyszył papieżowi. Umarł w opactwie Fossa Nuova, niedaleko miasta Terracina, dnia 7 Marca 1274 r. Jan XXII kanonizował go w r. 1313, a Pius V ogłosił go doktorem Kościoła w r. 1567.

Żył więc św. Tomasz w najpiękniejszym okresie wieków średnich. Gdy się zabierał do swych teologicznych dociekań, wszystko zdawało się układać do przygotowania olbrzymiego zadania, do jakiego powoływała go Opatrzność. W początkach XIII w. przełożono na język łaciński większość pism Arystotelesa, z których dotychczas scholastycy posiadali tylko *Logikę*, oraz przetłómaczono wiele dzieł najsławniejszych filozofów arabskich. Przekłady te wywołały niezwykły ruch naukowy. Do wyjaśniania mądrości greckiego filozofa przy świetle Ewangelii rzucili się Vilhelm z Auvergue, Aleksander z Hales i Albert Wielki.

Również i teologia stała się przedmiotem prac znakomitych. Poprzednie stulecie było świadkiem namiętnych walk teologicznych. Piotr Lombard przeprowadził w dziele swem *Quatuor libri Sententiarum* ogólną syntezę wszystkich zagadnień z dziedziny nauki świętej, zebrawszy i uporządkowawszy zdania Ojców świętych i dawnych nauczycieli kościelnych, a dzieło to jego wyjaśniali następnie wszyscy ówcześni nauczyciele szkół kościelnych.

Najgłośniejszych uczonych wieku skupiała w koło siebie wszechnica paryzka. Zbiegała się tu żądna wiedzy młodzież ze wszystkich części świata. Zewsząd też napływały księgi do Paryża, a św. Ludwik oddał swą bibliotekę na usługi studentów. Nowego życia przysporzyły dawnym instytucyom naukowym, szczególniej zaś szkołom paryzkim, dwa nowo-powstałe zakony Franciszkanów i Dominikanów, świętujących wówczas właśnie epokę pierwotnej żarliwości.

Tak rozbudzonemu duchowi nauki złożył daninę ze swych genialnych zdolności św. Tomasz. W encyklopedycznym swym umyśle zgromadził on wszystkie wiadomości swego wieku i dokonał

dzieła, rozpoczętego przez ludzi wielkich, poprzedzających go w zawodzie naukowym. W ślad za nimi zabrał się do wyjaśniania syntezy teologicznej Piotra Lombarda i filozoficznych pism Arystotelesa; wyjaśniał wiele ksiąg Pisma św., w szczególności zaś wiele listów św. Pawła. W dziele swem *Catena aurea* zebrał pod formą komentarzy wszystko, co najpiękniejszego powiedzieli Ojcowie Kościoła o czterech Ewangeliach. W swej *Summa contra gentiles* zbadał wszystkie dogmata wiary pod względem rozumowym i apologetycznym. Po takiem dopiero przygotowaniu przystąpił do napisania głównego swego dzieła, któremu nadał tytuł: *Summa teologiczna.*

Summa ta jest świetną syntezą całej nauki katolickiej; teologię wykłada podług źródeł najzdrowszej tradycyi, a wszystkie ważniejsze zagadnienia filozoficzne rozwiązuje w sposób zgodny z zasadami wiary. To dzieło właśnie zjednało Doktorowi Anielskiemu uwielbienie, jakie wypowiada Leon XIII papież w głośnej encyklice *Aeterni Patris* z dnia 4 Sierpnia 1879 r., przytaczając słowa Cajetana: „Tomasz z Akwinu posiadł w pewnem znaczeniu rozum wszystkich poprzedzających go uczonych. Zgromadził ich nauki w jedną całość, jako rozproszone członki jednego ciała; zestawił jedne z drugiemi, przedziwnym sposobem je podzielił i tak dalece wzbogacił, że jego słusznie uważać należy za szczególnego obrońcę i zaszczyt Kościoła.“ W dziele tem klasycznem, *Summą teologiczną* zwanem, znajduje się najpewniejsza, najbardziej metodyczna, najdokładniejsza i najwyraźniejsza synteza nauki poprzednich wieków, a tem samem najdokładniejszy wyraz tradycyi, nieomylnie przechowywanych i rozwijanych na łonie Kościoła. Znakomity ten przeto dominikanin stał się mistrzem wszystkich teologów i wszystkich filozofów chrześcijańskich, — źródłem, z którego miały czerpać następne wieki tradycyjną naukę Kościoła. Ale jest jeszcze coś innego, co z *Summy* tej czyni jakoby kopalnię, w której, w zarodku przynajmniej, znajduje się rozwiązanie licznych zagadnień, jakie poruszano w ciągu wieków,— i jakoby zbrojownię, z której wydobywa się broń dla zwalczenia wszelkich herezyi i błędów; tem *czemś* jest *metoda* naukowa, jakiej się trzyma św. Tomasz. Polega ona na tem, że uczony ten myśliciel sprowadza zawsze swój wykład do pierwszych zasad, i odróżnia rzeczy, należące do zakresu rozumu naturalnego, od rzeczy należących do zakresu wiary. „Doktór Anielski, powiada jeszcze Leon XIII (*ibid*), upatrywał przyczyny filozoficzne w przyczynach i w samych pierwiastkach rzeczy, a właśnie obszar tych przesłanek i niezliczone prawdy, jakoby w zarodku w nich zawarte, dostarczają nauczycielom wieków późniejszych olbrzymiego tematu do naukowego rozwoju, jaki się we właściwym czasie wytworzy. Stosując ten sam system przy odpieraniu błędów religijnych, wielki ten myśliciel osiągnął podwójny skutek, że sam jeden odparł wszystkie błędy ubiegłych wieków, i że dostarczył niepokonalnej broni do odpierania tych, jakie przyszłość ujrzeć miała. Co więcej, doskonale i o ile potrzeba odróżniając rozum od wiary, jednocześnie łączy oboje węzłami najściślejszej wzajemnej przyjaźni: zastrzega tym sposobem prawa i przywileje obojga, oraz poręcza godność obojga, tak, iż rozum ludzki, unoszony na skrzydłach Tomasza aż do szczytu natury ludzkiej, wznieść się wyżej nie może, a z drugiej strony

wiara z trudnością spodziewać się może od rozumu liczniejszych i potężniejszych pomocy nad te, jakich jej dostarczył Tomasz."

To też niebawem zaczęto *Summę teologiczną* uważać za najpoważniejszy wykład nauki Kościoła. Mnóstwo też papieży w szczególniejszy sposób polecało naukę Anioła Szkoły, jak papieże: Klemens VI, Innocenty VI, Urban V, Mikołaj V, Pius V, Innocenty XII, Benedykt XIII, Klemens XII, Benedykt XIV, Pius IX, Leon XII. Sobory ekumeniczne: Lyoński, Vienneński, Florencki, Watykański, czerpały z dzieł jego swe orzeczenia; toż samo czynili Ojcowie Soboru Trydenckiego; co więcej nawet, na czcigodnych swych posiedzeniach soborowych obok Biblii i zbioru kanonów kościelnych umieścili na stole *Summę Teologiczną* św. Tomasza. Stare wszechnice świata katolickiego ogłosiły anielskiego Doktora najpewniejszym przewodnikiem nauczania. Statuty większej części zakonów religijnych, jak dominikanów, benedyktynów, karmelitów, augustyanów, jezuitów, nakazują członkom swoim badać pisma św. Tomasza i przejmować się jego zasadami.

Ta jednogłośna niemal zgodność w uwielbieniu dla św. Tomasza nadaje mu nadzwyczajną powagę. Nauka kościelna jest nieomylną nie tylko, kiedy ją orzeka uroczystym sądem Najwyższy Pasterz lub sobór ekumeniczny, ale także kiedy ją nam podaje powszechna zgodność tych, którzy służą Kościołowi za narzędzia i organa w dziele nauczania jego dzieci; jakoż, przytoczone wyżej świadectwa dowodzą, że nauka św. Tomasza z Akwinu nie różni się od nauki Kościoła.

Rozumie się, że z tego nie wynika bynajmniej, aby każde zdanie św. Tomasza obowiązywało wiernych na sumieniu, ale ponieważ wszystkie punkta jego nauki ściśle są ze sobą złączone i dziwnie piękną przedstawiają jedność, niebezpiecznem byłoby przeto przedsięwzięciem odrzucać całość jego nauczania lub poszczególne nawet zasady, bardzo zblizka dotyczące orzeczeń dogmatycznych, i dlatego też wszystkie zdania św. Tomasza przyjmować należy z największem poszanowaniem. A zatem Kościół zachowaniem się swojem i wielkiemi pochwałami dla św. Tomasza nadał ogromną powagę nie tylko zasadom jego teologicznym, ale także zasadom filozoficznym w całości swej uważanym, oraz ogółem wszystkim zasadom św. Doktora, dotyczącym prawd objawionych.

II. — Zarzuty, stawiane Kościołowi z powodu jego przywiązania do filozofii św. Tomasza z Akwinu. — Przywiązanie Kościoła do nauki św. Tomasza było przedmiotem przeróżnej krytyki.

Żalą się mianowicie niektórzy na to, że Kościół w ten sposób położył zaporę na drodze postępu i rozwoju filozofii i nauk innych, żalą się, że Kościół bierze w opiekę filozofię pod wielu względami wadliwą. Przebiegnijmy więc naprędce te główne zarzuty, odpowiadając szczegółowo na każdy.

Pierwszy zarzut.—Wiedza ludzka rozwija się, powiadają, i niema wątpliwości, że wiedza filozoficzna, a zwłaszcza nauki przyrodnicze znakomicie się rozwinęły od XIII wieku. Czyż więc nie stawia się zapory rozwojowi wiedzy, kiedy się ją zamyka w ciasnych szrankach, zakreślonych przez św. Tomasza, który wszak nie

mógł przewidzieć naszych dzisiejszych przedziwnych zdobyczy naukowych?

Odpowiedź. — Wiedza ludzka postępuje naprzód; ale postęp ten nie polega na burzeniu stanowisk, zdobytych i umocowanych na trwałych podstawach; polega on raczej na dalszem rozwijaniu rozpoczętego dzieła we wszystkich dobrze uzasadnionych szczegółach, jakie ono w sobie zawiera. Jakiż postęp osiągniętoby w naukach chemii lub fizyki, gdyby je bezustannie przekształcano na nowo, odrzucając dane naukowe, udowodnione przez Lavoisier'a lub przez uczonych XVII wieku, zamiast prowadzić dalej ich poszukiwania z poprawianiem tylko tych szczegółów, w których twierdzenia tych uczonych nie zgadzają się z nowemi odkryciami?

Tak samo się rzecz ma z filozofią. Nie można uważać za błędne tych szczegółów naukowych, które św. Tomasz wykazał poważnymi i gruntownymi dowodami. Dla tego to właśnie zaleca Kościół strzedz tego cennego podkładu naukowego. Jednocześnie zachęca nas tenże Kościół do rozwijania rozmaitych gałęzi nauk świeckich, w szczególności zaś nauk filozoficznych,—do wykazywania, w jaki sposób nauka tego Anioła szkoły zgadza się ze świeżemi naukami, powstałemi po wieku XIII. Zresztą Kościół nam wcale nie nakazuje przyjmować poszczególnych twierdzeń scholastyków, które wychodzą po za wspólne tło, ściśle się łączące z prawdami objawionemi. Tak bowiem mówi Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris:* „Nie mamy bynajmniej zamiaru nawoływać czasy dzisiejsze do naśladowania tego, co nauczyciele scholastyczni badali z zanadto może wielką drobiazgowością, co bez dostatecznych dowodów wygłaszali, co w pismach ich nie dałoby się może pogodzić z późniejszemi odkryciami, lub co z jakichkolwiek powodów pozbawione byłoby prawdopodobieństwa."

Przy takich zastrzeżeniach łatwo zrozumieć, jak pożyteczne dla postępu filozofii i nauki w ogólności mogły być zalecenia Kościoła. I rzeczywiście, doświadczenie nas uczy, że filozofia dla tego właśnie przyprawiła się o niemoc i poszła w poniewierkę, iż zerwała z wszelką tradycyą, a gdy rozmnożyły się najsprzeczniejsze systemy o rozmaitych zagadnieniach, nawet najoczywistszych i najbardziej zasadniczych, wówczas szukano ucieczki w sceptycyzmie i w pogardzie wszelkiej filozofii. A przecież, aby wykazać istnienie i przymioty Boga, duchowość i nieśmiertelność duszy, podwaliny naszych obowiązków i naszych praw, konieczna jest wesprzeć się na jakichś niewzruszonych zasadach. Te właśnie zasady położył św. Tomasz, i to w sposób, urągający wszelkim napaściom. Żadne odkrycie naukowe, dokonane po wieku XIII, nie mogło zmienić jego dowodzeń, ani tła jego wykładu, gdyż posiadał on wszystkie pierwiastki, do rozwiązania tych wielkich zagadnień konieczne. Oczywista rzecz przeto, że zasady te przyjąć trzeba za punkt wyjścia rozumowań filozoficznych, postępowanie zatem Kościoła względem filozofii św. Tomasza nie stawia przeszkód rozwojowi ducha ludzkiego, lecz wspomaga go raczej na drodze postępu.

Drugi zarzut. — Św. Tomasz wypowiada swe zasady w wyrażeniach technicznych, które wielu filozofów uważa za niemożliwe do zrozumienia. Mówią, że znajduje się w nich zanadto wiele subtelności, jak również, że ten wielki myśliciel omawia zanadto wiele

zagadnień czczych i bez znaczenia, pomija zaś pewne kwestye ważne, dziś na porządku dziennym stojące.

Odpowiedź. — Przyznajemy, że św. Tomasz używa wyrażeń technicznych, które tylko wtajemniczeni rozumieć mogą. Ale też, żeby wyjaśnić naukę jego wiernym i w ogóle ludziom świeckim, żeby ją uprzystępnić ogółowi, trzeba ją obrać z tej terminologii, trzeba ją przełożyć na język zrozumiały dla wszystkich. Zanim się jednak przystąpi do spopularyzowania jakiejś nauki, trzeba ją naprzód zrozumieć i dobrze ją sobie przyswoić. Tymczasem zaś, do przeniknięcia głębi nauki św. Tomasza są nieodzownie potrzebne owe jasne i głębokie formuły techniczne, owe dokładne rozróżnienia filozoficzne. Wszak medycyna, chemia i wszystkie inne nauki stworzyły sobie wyrażenia odrębne, których niewtajemniczeni zrozumieć nie mogą, a które przecież, mimo całej swej ścisłości, są dziwnie jasne i zrozumiałe dla lekarzy, chemików i t. d. Taką samą jasność mają wyrażenia św. Tomasza dla filozofów i teologów, którzy znaczenie ich raz wyrozumieli.

Powiadają, że nauka św. Tomasza jest subtelna; jeśli się ją bada w oryginalnym tekście tego filozofa, to jest ona więcej głęboka niż subtelna. Zresztą, jakąż możnaby wskazać filozofię, któraby gruntownie roztrząsała zagadnienia, omawiane przez św. Tomasza, a któraby bardziej jeszcze niż ona nie podlegała temu samemu zarzutowi?

Przyznajemy, że św. Tomasz zastanawiał się nad wielu zagadnieniami, które nas dziś nie obchodzą już w takim stopniu, w jakim obchodziły jego współczesnych. Prawdą jest również, że czasy dzisiejsze zajmują się takiemi zagadnieniami, jakich św. Tomasz nie poruszał. Ale jest—to nieuniknione następstwo rozwijania się umysłu ludzkiego, obecnie zaś nie mamy najmniejszej potrzeby poddawać krytyce artykułów św. doktora, przynoszących dziś mało pożytku i nie budzących zaciekawienia myślącego ogółu; ale że zagadnienia współczesne dotyczą zasad ogólnych, które ten Anioł Szkoły tak gruntownie i zasadniczo wyjaśnił, albo przynajmniej, które trzeba rozwiązać podług wymagań zdrowej filozofii, to rozwiązania tego najpewniejsze motywy znaleść można w nauce św. Tomasza.

Trzeci zarzut. — Niektórzy zarzucają św. Tomaszowi, że pominął tak podziwiane przez Ojców św., w szczególności przez św. Augustyna, szlachetne zasady Platona, a natomiast trzymał się zanadto niewolniczo Arystotelesa; inni znów przeciwnie, oskarżają go o to, że zmienił charakter filozofii arystotelesowej przez wprowadzenie do niej teoryi platońskich. Oskarżenia te znoszą się wzajemnie, ale to jedno jest prawdą, że najpiękniejsze zasady Platona przeszły do *Summy* św. Tomasza przez pośrednictwo św. Augustyna; że jakkolwiek św. Tomasz ściśle się trzymał Arystotelesa, to jednak uzupełnił naukę tego pogańskiego filozofa przez poprawienie tych zasad, które się niezupełnie zgadzały z dogmatem chrześcijańskim. Wszak zarówno filozofia św. Tomasza jak św. Augustyna jest filozofią chrześcijańską, tylko że św. Augustyn wykłada ją podług ram, zakreślonych przez Platona, podczas, gdy Doktór anielski posługuje się formami, podanemi przez Arystotelesa.

Moglibyśmy poruszyć tu jeszcze zarzut, że Kościół raz odrzucał, drugi raz popierał filozofię Arystotelesa. Dość jednak będzie

zaznaczyć, że Kościół w istocie swej nauki nigdy się nie odmieniał. Jeśli nie zawsze jednakowo traktował teorye Arystotelesa, to dlatego, że rozmaici jego wykładacze rozmaicie i sprzecznie teorye te tłómaczyli. Kościół potępił błędy Averroesa, zalecił zaś opinie św. Tomasza, a jakkolwiek i Averroes i św. Tomasz zarówno utrzymywali, że wykładają i tłómaczą Arystotelesa, to Kościół, popierając Tomasza, nie dopuszcza się sprzeczności, gdyż wyjaśnienia obu tych komentatorów Arystotelesa w zagadnieniach zasadniczych pozostawały ze sobą w niezgodzie.

Czwarty zarzut. — Zwalczano mnóstwo najważniejszych teoryi św. Tomasza. Zarzucano mu, że jest sensualistą w nauce o poznawaniu, że jest fatalistą w nauce o wolnej woli człowieka, że zapoznaje prawa ludzkiej jaźni w nauce o pierwiastku osobowości. Zarzuty te jednak stawiali tylko ci, co niedość zgłębili naukę jego. Ze się zaś mylili i mylą, z łatwością mogłibyśmy udowodnić, gdyby dowodzenie takowe nie wciągnęło nas w zakres badań czysto filozoficznych. Jest u św. Tomasza dużo innych teoryi, niemile widzianych po za kołem bezwzględnych jego przyjaciół i uczniów, ale ktokolwiek je zbada bezstronnie, nie będzie mógł zaprzeczyć, że opierają się one na bardzo poważnych podstawach. Nie trzeba zapominać, że aczkolwiek Doktór anielski świetnie rozwiązał główniejsze zagadnienia filozoficzne, to przecież nie był w stanie zmienić natury zagadnień i nie mógł z książki powyrzucać pewnych punktów, których nie mógł nigdy z całą dokładnością wyjaśnić.

(I. M. A. Vacant).
X. W. S.

TORQUEMADA TOMASZ, urodzony w 1420 r. w Valladolidzie, wstąpił do zakonu Dominikanów, gdzie r. 1482 mianowany został pomocnikiem sądu inkwizycyjnego w Sevilli, a następnego roku za wstawiennictwem Ferdynanda i Izabelli, wyniesiony do godności i zadań wielkiego inkwizytora Kastylii i Aragonii. Zorganizował nową inkwizycyę hiszpańską, zaprowadził wiele sądów inkwizycyjnych i ogłosił takowych ustawy. Wielokrotnie napastowany za surowe swe postępowanie, został złożony z urzędu przez Aleksandra VI papieża, pomimo poparcia, jakiego mu udzielali Ferdynand i Izabella; niemniej jednak w 1494 r. Aleksander VI wyznaczył trzech biskupów, mających mu służyć za koadjutorów. Umarł Torquemada w Avila dn. 16 Września 1498 r.

Llorente utrzymuje, że Torquemada w czasie pomiędzy rokiem 1483 a 1498 kazał spalić na stosie ośm tysięcy ośmset osób. Liczbę tę następnie powtórzyli rozmaici pisarze, a zwłaszcza Amados de los Rios, który jednak wątpi o jej dokładności [1], Melgares Marin, *bezwstydny plagiator* Rios'a [2]). Toż samo obliczenie powtarzają wydania dzieł klasycznych, jak np. *L'histoire de la révolte des Pays-Bas contre la domination espagnole* Schillera. Przeciwnie zaś, historycy współcześni Torquemadzie, taki Lucius Marineus Siculus [3]),

[1]) Historia de los Judios de Espanna y Portugal, t. III, 492—493.
[2]) Procedimientos de la Inquisicion, t. I, 189.
[3]) De rebus Hispaniae memorabilibus u *Schott*'a Hisp. illustrata, I 483.

Hernan del Pulgar [1]), Andrzej Bernaldes [2]), obliczają ilość ofiar na dwa tysiące niespełna; Mariana [3]) zgadza się na tę liczbę i odnosi ją wyraźnie do czasu, kiedy Torquemada wykonywał urząd wielkiego inkwizytora.

Llorente zaś postępuje w ten sposób: naprzód owe dwa tysiące ofiar umieszcza w jednym tylko roku 1481, to jest w czasie poprzedzającym urzędowanie Torquemady w trybunale Sevilskim. Następnie podrabia ustęp *Kroniki* Bernaldeza. Ten ostatni opowiada, że od r. 1482 do 1488 było siedmset egzekucyi w Sevilli. Dokładne to podanie człowieka współczesnego wypadkom a inkwizycyi oraz surowości jej sądów przychylne — podkopuje system Llorentego. Cóż on tedy czyni? Oto zmienia datę, podaną przez Bernaldeza, rok 1481, i o jeden rok ją opóźnia; skutkiem tego rok 1481, pozostaje wolny i może objąć owe dwa tysiące ofiar, jakie wkłada nań przezorna krytyka Llorentego. W czasie, kiedy została drukiem ogłoszona *Historia critica de la Inquisition*, nie była jeszcze wydana *kronika* Bernaldeza; później dopiero wypłatano figla Llorentemu i wydano ją w Granadzie w dwóch tomach r. 1856.

Ale posłuchajmy, co się w końcu stało. Ponieważ ogólna ilość ofiar w Sewilli wynosiła w ciągu tego czasu około ośmdziesięciu ośmiu osób rocznie, można przeto przypuszczać, powiada Llorente, że trzy prowincyonalne trybunały inkwizycyjne, których działalność była oczywiście mniejsza, skazywały na śmierć po czterdzieści cztery osoby każdy. Następnie ustanowiono ośm podobnych trybunałów dodatkowych, a Llorente najspokojniej w świecie przeznacza na każdy z nich po czterdzieści cztery ofiary rocznie. Nic to nie znaczy, że Kastylia liczyła pięć razy więcej żydów aniżeli Aragonia, a tem samem także daleko więcej chrześcijan żydujących; niemniej przeto pięć trybunałów aragońskich muszą przyjąć na siebie pod piórem Llorentego na swą odpowiedzialność takąż samą z góry ustanowioną liczbę ofiar.

Nic to nie znaczy, że Torquemada odznaczał się surowością, ale za to kardynał Ximenes, jak sam Llorente przyznaje, postępował z wielką łagodnością i wyrozumiałością, bo w ciągu dziesięciu lat rządów wielkiego kardynała padła jedna tylko ofiara; nic-to nie znaczy, że władza Torquemady rozciągała się do Kastylii i Aragonii, podczas, gdy władza Ximenesa ograniczała się tylko do Kastylii. Llorente mimo to składa na rzecz kardynała odpowiedzialność za *rzekome* egzekucje wszystkich dwunastu trybunałów wówczas istniejących. Zdawałoby się więc, że ów pseudo-historyk Llorente, tak powszechnie i słusznie oskarżany o sekciarską stronność, składa tu dowody wielkiej „bezstronności,“ kiedy tak silną ręką podtrzymuje równowagę pomiędzy Kastylią i Aragonią, pomiędzy Torquemadą a Ximenesem!

Dowody na to wszystko, cośmy tu powiedzieli, oddawna już złożyli historycy zarówno protestanccy jak katoliccy. Sam nawet

---

[1]) Coronica de D. Fernando y D. Isabel str. 173.
[2]) Historia de los reges catolicos, str. 102.
[3]) De Rebus Hispaniae, lib XXIV, c. XVII.

Prescott, w najwyższym stopniu nieprzychylny inkwizycyi hiszpańskiej, zauważył, że nie można wierzyć wskazówkom Llorentego, który tak lekkomyślnie przyjął i rozgłosił szczegóły najnieprawdopodobniejsze. Oskar Peschel nazywa rachunki Llorentego „lekkomyślnym rachunkiem prawdopodobieństwa.“ Błędne te twierdzenia Llorentego odparli szczegółowo i z największą krytyczną dokładnością Mgr. Hefele i Gams. Ponieważ jednak błąd jest uparty, przeto, jak pisarze stronniczy nie przestają go szerzyć, tak samo i prawdziwi historycy nie powinni przestawać go zwalczać. Aby należycie ocenić działalność Torquemady, trzeba przeczytać artykuły w niniejszym *Słowniku* o *Inkwizycyi*.

(Prw. *Hefele*, Card. Ximenes (oryg. niemiecki); tłóm. franc. II wydanie, str. 269 — 272, 288 — 302; *Gams*, Kirchengeschichte von Spanien, t. III. 2 Abth. str. 22—25; 43, 51, 54—56, 68—76. *Oskar Peschel.* Das Zeitalter der Entdeckungen, 1858, str. 151. *Mauerbrecher.* Studien und Skizzen zur Reformationsgeschichte, 1874, str. 17—18). *(Jules Souben).*

X. W. S.

TORUŃSKA SPRAWA. — Dnia 16 Lipca 1724 r. odbywali katolicy toruńscy na cmentarzu kościoła św. Jakóba processyę z Najświętszym Sakramentem. Skutkiem niewłaściwego zachowania się jakiegoś protestanta, jeden z uczniów kolegium jezuickiego, żarliwością uniesiony, zerwał nakrycie głowy protestantowi. Wszczęło się stąd zamieszanie: porwano studenta jezuickiego z cmentarza, a protestancki magistrat miasta kazał go bezprawnie wtrącić do więzienia. Następująca potem krwawa bójka studencka zakończyła się po kilku dniach napadem protestanckiego motłochu na kolegium znienawidzonych oddawna w mieście jezuitów i okropnem jego zniszczeniem [1]). Wszystkie prawie okna powybijano, meble w pokojach połamano, a nawet ołtarze i ambonę w kaplicy porąbano w kawałki. Znieważono przytem Rektora kolegium i dwóch braci zakonnych. Pozrywano też i podeptano nogami obrazy św. Franciszka, św. Kazimierza i św. Stanisława Kostki, patronów uczącej się młodzieży. Wreszcie wszystkie te szczątki obok innych obrazów świętych i posągu Najśw. Maryi Panny wyrzucono na ulicę i razem na stosie spalono, przyczem publiczność protestancka lżyła głośno pamięć i cześć Najświętszej Panny. Podprezydent miasta, jak mówi dekret sądu asessorskiego warszawskiego, Żernicke, przed domem którego ów stos zapalono, spokojnie przyglądał się temu zbiegowisku z okien swego mieszkania, niczem się nie starając temu nadużyciu przeszkodzić. Dopiero około północy przybyli na wezwanie prezydenta mieszczanie i nowy oddział milicyi, rozpędzili publiczność i przecięli trwającą od pięciu godzin wrzawę [2])

---

[1]) Inductio quasi juridica caussae seu confrontatio et comparatio partium colligantium nobilis magistratus Thorunensis ab una et P. P Jesuitarum studiosorumque eorundem ab altera. Wiedeń. Tajne archiwum państwowe *Geistliches Archiv* № 406, tamże № 416, List króla Polskiego z dnia 1 Grudnia 1724 r.—do króla Pruskiego.

[2]) *Frydrychowicz*, Die Vorgänge zu Thron im Jahre 1724 w czasopiśmie Zeitschrift d. Westpreussischen Geschichtsvereins; XI 81.

Jezuici i wielu ze szlachty polskiej, której synowie dużo przytem ucierpieli—wystąpili przeciw tym wykroczeniom ze skargą do właściwego [1]) królewskiego sądu asessorskiego w Warszawie. Po przeprowadzeniu właściwego postępowania sądowego — ogłoszono wyrok dnia 16 Listopada podług wszelkich wymagań prawnych. Wyrok ten skazywał na śmierć Prezydenta, podprezydenta miasta Torunia, oraz dziewięciu przywódców rozruchu, miał wejść jednak w wykonanie, (odnośnie do śmierci podsądnych) wtedy dopiero, gdy jeden z jezuitów i sześciu ludzi świeckich, którzy już poprzednio pod przysięgą zeznania składali, raz jeszcze przysięgą stwierdzą przed komisyą królewską bezprawne zachowanie się podsądnych. Taki był zwyczaj w prawie polskiem, zarówno cywilnem jak kryminalnem.

Następnie orzekał wyrok rzeczony, że na przyszłość dla uniknienia dalszego ucisku katolickiej ludności miasta, połowa rady miejskiej i straży miejskiej ma być złożona z katolików, jak tego już oddawna wymagało prawo państwowe z roku 1638, że protestancki kościół przy gimnazyum, wydarty niegdyś bezprawnie Bernardynom, ma być tymże Bernardynom zwrócony, że publiczne processye i pogrzeby katolickie mają się odbywać bez przeszkody ze strony protestantów, nie jak bywało dotychczas, ale według dawnego zwyczaju (*uti olim fuerunt*), że protestanci mogą urządzić sobie gimnazyum w pobliżu miasta i zarówno jak jezuici uczniów swych strzedz od wszelkich kłótni i bójek [2]).

O tym wyroku sądowym tak pisze poseł cesarski w Dreznie, hrabia Wratislaw, w liście do dworu cesarskiego dnia 12 Marca 1725 roku:

„Skoro teraz nadeszła odpowiedź ze strony prymasa i różnych ministrów koronnych w Polsce na komunikat angielskiego ministra, dowiadujemy się napewno, że tam nie łatwo zgodzonoby się na jakieś ustępstwo, że raczej przeważa zdanie, iż nie tylko Anglia, ale także inne państwa protestanckie miałyby powód do wystąpienia z gorącemi oskarżeniami przeciw wykonaniu uchwalonego przez Rzeczpospolitę toruńskiego dekretu karnego, a w ten sposób, byłoby dotkliwie poszkodowane wykonywanie najwyższej władzy króla i rzeczypospolitej względem poddanych podług praw państwowych.

„Naprzód, w dekrecie rzeczonym, jakkolwiek surowym wydawałby się on w oczach innych, nie została wydana przeciw miastu Toruniowi żadna cięższa kara nad tę, jaką już nieraz to miasto ściągało na siebie swymi rokoszami za panowania dawnych królów polskich i jaką głosiły nań dawniej rozmaite *Decreta*, aczkolwiek wykonanie ich z powodu szczególnej łaskawości w widokach spodziewanej poprawy zaniechane bywało. Jeźli zaś powtóre, nie wykonywano dekretów rzeczonych w przedmiocie podziału magistratu przez wprowadzenie doń katolickich rajców dopóki miasto Toruń zachowywało się przyzwoicie w granicach posłuszeństwa i szacun-

---

[1]) *Frydrychowicz*, op. cit. str. 83.

[2]) Podług Judicium S. R. Majestatis in causa excitati tumultus a Thorunensibus contra scholam et colegium R. P. Soc. Jesu. Wiedeń. Tajne Archiw. Państwowe. *Polonica*. 1724. Prw. *Schmeizel*, Historische Nachricht, str. 321.

ku, winnego zarówno królowi i rzeczypospolitej, jak panującej w Polsce religii, to pokój Oliwski w art. 2, § 2 *circa Jura et privilegia Protestantium* zawiera znaczące słowa: *ut ijs in totum fruantur secundum leges Regni*, a taż sama, potrzecie, zachodzi okoliczność co do *Restitutio* klasztoru i kościoła N. M. Panny, które Rzeczpospolita w każdym czasie bez najmniejszego naruszenia pokoju Oliwskiego miała prawo do dóbr swoich przyłączyć, wiadomo zaś, jaką drogą luterski magistrat na długo przed pokojem Oliwskim przyswoił sobie bezprawnie, nie zaś *secundum leges Regni*, ten kościół i klasztor, opustoszały z powodu dżumy, w czasie której wszyscy zakonnicy wymarli, a rzeczony pokój nic właściwie o tej sprawie nie postanowił, przeto więc taką sprawę należy w każdym razie uważać za domową sprawę Rzeczypospolitej, w której żadnego udziału brać nie powinny obce mocarstwa, w rzeczonym pokoju zainteresowane.“ [1])

Dnia 7 Grudnia stracono w Toruniu prezydenta miasta i dziewięciu rajców, a podprezydenta Zernicke'ego na prośby jezuitów i mieszczan toruńskich ułaskawiono.

Wykonanie tego twardego wyroku surowej epoki czasu wywołało liczne szykany przeciw jezuitom, zwłaszcza w krajach ościennych.

„Pochwalne pienia krwiożerczych jezuitów“ [2]) wyśpiewywały znaną piosnkę o krwiożerczości tych „dyabłów;“ w „Wyroku warszawskim i surowości egzekucyi“ [3]) podawano za naukę jezuitów zdanie, że wolno każdego protestanta mordować już dla tego samego, że jest lutrem lub kalwinem; „Rozmowa w państwie umarłych“ [4]) nazywa naród polski najdzikszym z narodów chrześcijańskich [5])

I późniejsi także protestanccy dziejopisowie nazywali rzeczoną egzekucyę, dokonaną na podstawie wyroku sądowego, „krwawą kąpielą Toruńską“ i „tragedyą Toruńską,“ a skazańców „męczennikami reformacyi,“ jezuitów zaś „hyclami“ i „piekielnymi duchami.“ „Krwawy wyrok — pisze Förster — ogłoszony w Warszawie bez uprzedniego prawnego przesłuchania i obrony podsądnych, podpisany został własną ręką króla Augusta i na jego rozkaz wykonany. Jakkolwiek lekko owocześni historycy usiłują mówić o przejściu Kurfirsta Saskiego na łono Kościoła katolickiego, to przecież widzimy tu, jak poważnie o tem wówczas myślano, i jakim-to piekielnym duchom uległ ten, który się na ich wodzy prowadzić dawał; i w Polsce także żądali jezuici krwawych godów i Autodafe“ [6]).

---

[1]) Wiedeń. Tajne Archiw. Państwowe. *Polonica*, 1725.
[2]) „Lobgedichte der blutdürftigen Jesuiter.“
[3]) „Warschauische Sentenz und Strenge der Execution.“
[4]) „Gespräch im Reiche der Todten.“
[5]) Wykaz najrozmaitszych pamfletów ob. w Faber'a *Staatskanzlei* XLVIII 493 nst.
[6]) *Forster*. Die Höfe und Cabinete Europas im 18 Jahrhundert III, 208. Zarzut, jakoby podsądnym toruńczykom nie udzielono żadnego przesłuchania prawnego i żadnej obrony, jest jednym z wielu kłamliwych szczegółów w opowiadaniu Förstera. Obrony takiej udzielono podsądnym w sposób bardzo szeroki zarówno przed wysłaną w Sierpniu do Torunia komisyą śledczą, jak w Październiku przed asessorskim sądem królewskim w Warszawie. (*Prw. Frydrychowicz*), str. 85 ust.

Żeby należycie ocenić omawiane wypadki toruńskie, trzeba dobrze rozważyć ówczesne okoliczności miejsca i czasu.

Toruń należał do dzierżaw katolickiego Królestwa Polskiego, a według brzmienia prawa Polskiego nie wolno było żadną miarą przeszkadzać swobodnemu wykonywaniu religii katolickiej; z drugiej strony zaś pozostawiono protestantom swobodę religijną w granicach umów i praw ustanowionych. Wrogie zachowywanie się toruńskich protestantów i protestanckiego magistratu miasta względem kolegium jezuickiego i katolików miało za sobą więcej niż stuletnią przeszłość. Jezuici osiedli w Toruniu w r. 1593, i od tego czasu byli dwa razy wypędzani z miasta przez magistrat protestancki; po raz pierwszy w r. 1606. Tak pisze o tem protestant Hartknoch: „Ponieważ zaś takimi *Mediis* do niczego dojść nie było można, przeto za zgodą miasta Torunia wszelkie środki na tem się skończyły, że jezuitów i uczniów ich, którzy na rozliczne żądania od swego postępowania odstąpić nie chcieli, musiano z kościołów i szkół wypędzić, w ten jednak sposób, aby na nikogo osobiście się nie targnięto... Z tego powodu w r. 1606 dnia 7 Października ogłoszono edykt publiczny.“ [1]) Gdy zaś następnie z polecenia biskupa wprowadzono jezuitów ponownie do ich własnego kościoła, „zostało polecone (ze strony magistratu), aby nikt nie śmiał przetrzymywać w swym domu żadnego studenta jezuickiego, nikogo w ogóle, ktoby do szkół jezuickich uczęszczał.“ Aż do r. 1611 jezuici nie mogli utrzymywać żadnej szkoły. W tym roku dopiero jeden z sejmów polskich poleca: „Ponieważ tymże (jezuitom w Toruniu) w obecnej jeszcze chwili szkół utrzymywać zakazują, a młodzieży szlacheckiej mieszkania w mieście odmawiają, przeto Konstytucyę ową (z r. 1607) w ten sposób zaostrzamy, że gdyby z tego odmawiania szkół młodzieży wynikło jakiekolwiek *praejudicium* dla jezuitów i szlachty, delinkwenci mają być z kraju wywołani.“ I wówczas dopiero jezuici mogli szkoły otworzyć. [2])

Po raz drugi wypędzono jezuitów z Torunia w r. 1655, kiedy Szwedzi zajęli miasto. Wrogie usposobienie trwało i nadal. „W 1719 r. Jan Arndt, profesor przy protestanckiem gimnazyum w Toruniu, napisał dla uczniów dramat pod tytułem *De impietate Caiphae* contra *Jesum*. Przedstawienie to dano następnie w Wielki Piątek. Wszyscy zaś w mieście wiedzieli o tem, że w osobie Kaifasza był przedstawiony papież.“ [3])

Wszystko to dowodzi, że w Toruniu nie ustawały szykany przeciw mniejszości katolickiej i że jawnie lekceważono prawne postanowienia, zabezpieczające swobodę wyznawania religii katolickiej. Stąd też omawiany tu występek motłochu toruńskiego był tylko jednym więcej, lecz silniejszym od poprzednich, wybuchem namiętności.

---

[1]) *Hartknoch*, Preussische Kirchen—Historie, str. 914—917.

[2]) *Hartknoch*, loc cit.

[3]) *Frydrychowicz*, str. 77. Skutkiem zażalenia, wniesionego przez rektora kolegium jezuitów, Arndt musiał opuścić miasto. Protestanccy zaś predykańci mścili się ze swej strony na studentach jezuickich, przez których znów sami byli zarzucani kulami ze śniegu.

Skoro tedy wyrok w sprawie toruńskiej doszedł do publicznej wiadomości, posypały się ze strony książąt protestanckich pisma, biorące w obronę skazańców. Król Fryderyk Wilhelm I pisał dnia 28 listopada 1724 r., że ogłoszony wyrok jest zanadto surowy, gdyż chodziło tylko o rozruchy motłochu ulicznego przeciwko pojedynczym nic nieznaczącym (*nullius numeri*) jezuitom, że wyrok ten nie odpowiada sprawiedliwości, lecz nieprzejednanej nienawiści jezuitów przeciwko religii protestanckiej, że jezuici sprawę tę uważali za dogodną sposobność nietylko do odarcia Torunian z przysługujących im przywilejów, ale nadto do możliwego ich wykorzenienia [1]).

W odpowiedzi Augusta II z dnia 1 Grudnia 1724 r. powiedziano między innemi, co następuje: „Protestanci toruńscy nadużyli Naszej i Rzeczypospolitej łaski, mocą której cierpiano wykonywanie ich religii; usiłowali oni i usiłują wykluczać od urzędów katolików, którzy według postanowień naszych poprzedników mają mieć wolny przystęp do urzędów miejskich w miastach pruskich, jakoteż obchodzą się z nimi w sposób niegodny i prawie tyrański. [2])

Odrzuca następnie August II energicznemi słowy to nieproszone wstawiennictwo zagraniczne, gdyż, jak powiada, daleko słuszniejsze mógłby on sam podnieść zażalenia na niesprawiedliwe i nieznośne uciskanie poddanych katolickich ze strony tego pruskiego przywódcy oskarżeń zagranicznych. Takie odparcie rzeczonego wstawiennictwa było bardzo zasłużone. [3])

Karol Adolf Menzel, protestant, robi przy tej sposobności ogólną następującą uwagę: „Poddani większych państw Rzeszy cierpliwie znosić musieli wszelkie stosowanie władzy państwowej przeciw ich czci i życiu, podczas gdy przeciwnie, w razie kiedy jaka zasada protestancka bywała draśnięta przez jakiego księcia katolickiego, w obronie jej natychmiast głos podnosił ewangelicki korpus Rzeszy w Regensburgu, jako organ kościelnego ducha stronnictwa...“ [4])

Niestety, przy sposobności sprawy Toruńskiej podniósł głos z Fryderykiem Wilhelmem I nie tylko „ewangelicki korpus Rzeszy,“ ale inne także, współzawodnicząc w nietolerancyi religijnej protestanckie państwa Danii, Szwecyi, Anglii, oraz Cesarz Rossyjski, Piotr Wielki.

Cesarz Piotr Wielki pisał nawet, że sprawa Toruńska tak bardzo leży mu na sercu, jak gdyby Toruńczycy byli własnymi jego poddanymi. [5]) Fryderyk IV Duński w piśmie z d. 23 Grudnia 1724 r., wystosowanem do króla Polskiego, zwala całą winę na jezuitów. „Rzecz bardzo możliwa, że sami jezuici w tym celu rozniecili ten wywołany przez najlichszy motłoch Toruński tumult, aby zyskać przez to

---

[1]) *Faber*. Staatskanzlei, XLV 606.

[2]) Wiedeń. Geheimes Staatsarchiw. Geistl. Arch. № 416.

[3]) Dowody u *Döllinger*'a: Kirche und Kirchen München 1861, str. 117 i *K. Menzel*: Geschichte der Deutschen, V², 282.

[4]) *K. A. Menzel*, loc. cit. V. 208.

[5]) *Faber*. Staatskanzlei, XLVI, 633 ust. Do Piotra W. zwraca się Fryderyk Wilhelm I w liście, datowanym z Berlina dnia 9 Stycznia 1725 r. w te słowa: „W uczuciu bratniej przyjaźni zostawiam to uznaniu W. C. Mości, czy zechce się poważnie podjąć tej sprawy.“ (*Staatskanzlei*, XLV, 620).

sposobność pozbawienia życia, czci i wolności wszystkich Ewangelików.“ [1])

Co do wstawiennictwa Anglii, która we własnym kraju najsurowiej karała katolików za samo wysłuchanie Mszy św., to poseł cesarski w Dreznie, Hrabia Wratysław, robi uwagę w liście do cesarza, datowanym z dnia 16 lutego 1725 r.: „Dziwna to rzecz doprawdy, jak może się mieszać Anglia do wewnętrznych spraw domowych Polski, skoro w dawnych i nowszych czasach parlament angielski ustanawiał nienawistne prawa przeciw katolikom, których z największą prześladował tyranją, czego nie ma sobie do wyrzucenia ani Rzeczpospolita, ani żadne inne państwo katolickie.“ [2])

Wszyscy owi wstawiający się za Torunianami monarchowie powoływali się na pokój Oliwski, którego byli jakoby poręczycielami. W wyroku sądowym miał być protestantom odjęty kościół i szkoła w Toruniu, a zatem powinni się byli rzekomo wdać w tę sprawę sąsiedzi. Nawet cesarz z tego powodu powinienby przeciw Polsce wystąpić. Ale hr. Wratislaw odpowiedział posłom, jak już dnia 10 Grudnia 1724 r. donosi w liście, „że ukaranie takiego rozruchu i gorszącego przestępstwa należało do *Res domesticas Poloniae*, że *Status possessionis*, jak się o tem z zewnątrz dowiaduje, miał być taki, iż ten kościół i szkoła były niegdyś klasztorem zakonnym, który ewangelicki magistrat zagarnął dla siebie w czasie morowego powietrza po wymarciu wszystkich mieszkających w klasztorze zakonników; przytem Jego Cesarska Mość był wprawdzie *Compaciscens*, ale nie poręczycielem pokoju Oliwskiego.“ [3]).

Jeden z pruskich historyków w wypadkach Toruńskich dopatrzył się jakiegoś z góry ułożonego zamachu ze strony „przywódców anti-reformacyi.“ „W r. 1724, powiada on, sądzili przywódcy antireformacyi, iż nadeszła chwila... na zamach w Polsce... Według z góry ułożonego planu powołano urzędników miasta Torunia przed sąd i złożono na nich całą odpowiedzialność.“ [4])

---

[1]) *Faber*. Na in. m. str. 620

[2]) Wiedeń. Tajne Archiwum Państwowe. *Polonica* 1725.

[3]) Wiedeń. Tajne Archiwum Państwowe. *Polonica*, 1724. Jakiś obszerny pamiętnik stara się udowodnić, że kara toruńska nie naruszała pokoju Oliwskiego. *Faber*. Staatskanzlei XLVII, 483—504; tamże XLVII, 504, odpowiedź.

[4]) Tak pisze niejaki *Lehmann*, któremu zarząd archiwalny pruski powierzył wydawnictwo źródeł do dzieła: „Preussen und die Katholische Kirche.“ (*Preuss. u. d. Kath. Kirche I*, 419). Ten sam historyk mniema, że „protestanci więcej mieli ducha swobody i ludzkości.“ (I. 438). Z tym jednak sądem nie bardzo się zgadza obraz represaliów, jaki on sam podaje w sprawie Toruńskiej (I, 418 nst.). W przebiegu swego opowiadania przytacza Lehmann nawet pewne niezgrabne fałszerstwo, t. zw. *Memoryał świętej Kongregacyi Kardynałów* i tak mówi: „I z jakimi-to nieograniczonymi planami nosił się jeszcze wciąż katolicyzm! Z najbliższego otoczenia samego Pontifex wyszedł memoryał, który zamierzał dokonać uspokojenia Europy przez zniszczenie kacerzy i wypędzenie niewiernych.“ Następuje dalej cytata: „Memoryał świętej Kongregacyi Kardynałów, 1735 r., spożytkowany naprzód przez Ranke'go, Preussische Geschichte, a następnie ogłoszony przez Droysena.“ Z treści zaś tego memoryału kongregacyi, która nigdy nie istniała, uwzględnia przedewszystkiem Lehmann to, że „Cesarz, jako najwyższy sędzia państwowy, naznaczy egzekucyę wojskową, sprzeda ziemię i ludzi, oraz wypędzi rokoszan z państwa lub ukarze ich chłostą i gardłem, Brandeburgia ma być całkowicie zniesiona (*Lehmann*, I 420, 437). Przykro to rzeczywiście widzieć, jak protestanccy historycy zdają się tracić wszelki

Jezuitom w całej tej sprawie chodziło jedynie o obronę prawa przed gwałtem, i to nie tylko jako ludziom prywatnym, ale także jako przedstawicielom religii katolickiej, której byli sługami i obrońcami.

Inne atoli były zamysły polityki, jak się domyślać trzeba, a szczególniej króla Augusta II. Państwa protestanckie rozdymały zajście toruńskie do ogromu pierwszorzędnej akcyi państwowej i myślały poprzeć przy tej sposobności własne interesy polityczne. Tak naprzykład pisze o tem poseł cesarski, Hrabia Wratysław dnia 16 Lutego 1725 r. do cesarza: Egzekucya Toruńska wciąż jeszcze daje powód do wielkiego wzburzenia, gdyż nie tylko dziennikarze w Hamburgu i Altonie znajdują w tej sprawie ciągłą sposobność do pisania z jadem i złością o przedmiotach religijnych, ale nawet król Pruski, który, przypuszczam, chętnieby skorzystał, aby wojska swe zbliżyć do Prus polskich.“ [1]) Cesarz zaś Rossyjski zwracał uwagę, że „z tego widzieć można, co to za naród jest ten naród polski“ [2]), a słowa te nie były bez znaczenia, skoro się przypomni wypadki, jakie zaszły w 50 lat później w dziejach Polski. Szczególne jednak widoki polityczne w tej sprawie, zdaje się miał August Mocny. Król ten, który z własnego popędu o całe ośm dni przyśpieszył wykonanie wyroku, chciał, jak sądzi Droysen i wielu naszych historyków, przez sprawę Toruńską zyskać przychylność Polaków dla przyszłego obioru swego syna na tron polski [3]), albo też, jak znów mniema większość naszych historyków, opierających się głównie na listach ministra saskiego Flemminga, chciał dopiąć dawno pożądanej dla siebie dziedziczności tronu w Polsce. Egzekucya Toruńska miała wykazać europejskim mocarstwom, jak bezsilny jest król w Polsce w obec wpływowej szlachty dla dostatecznej obrony dyssydentów; jedyną poręką na przyszłość miała być monarchia dziedziczna, absolutna, którąby mógł zaprowadzić przy pomocy państw europejskich. [4])

W każdym tedy razie polityka grała wielką rolę w wypadkach Toruńskich; tylko była-to nie kościelna polityka, ale książęca polityka dynastyczna. Pisma antikościelne „jadem i złością“ zaprawiły egzekucyę Toruńską przeciw Kościołowi, a w szczególności przeciw jezuitom. Już sama nazwa, jaką nadają sprawie Toruńskiej, jest oczywistem kłamstwem, gdzież-to bowiem wykonanie wyroku śmierci na osobach, prawnie na śmierć skazanych, nazywa się „krwawą ką-

---

zmysł krytyczny, skoro tylko idzie o jakieś oczernienie Kościoła katolickiego. Ranke powiada: Przy obradach nad temi przekształceniami wystąpiły raz jeszcze idee, jakich nie szukać w wieku XVIII. Jest o tem przedewszystkiem mowa w pewnym, w Wiedniu przechowywanym memoryale, wydanym przez pewną kongregacyę Kardynałów...“ Następuje dalej treść, a pod koniec, jako tytuł cytata: „Szczerze odczute przedstawienie i prawdziwie ojcowskie upomnienie“ i t. d. (ob. *Neun Bücher Preussischer Politik* I 419.—Takie wszakże nonsensa nie istnieją w żadnym memoryale kardynałów, czybyśmy go szukali w XVIII, czy w XIX wieku, a tem mniej u któregokolwiek rozsądnego historyka. Dla oceny „Memoryału“ porównaj *Duhr.* Jesuiten Fabel, VI Fabel, str. 105 nst, oraz czasop. *Katholik*, 1891, II, 1 nst

[1]) Wiedeń. Tajne Archiwum Państwowe, *Polonica*, 1725.

[2]) *Frydrychowicz.* Op. cit. str. 92.

[3]) *Droysen*, Preussische Politik, IV, 2, 362.

[4]) *Frydrychowicz.* Op. cit. str. 95.

pielą"? Nie jest-to krew niewinnie przelana, tylko surowe prawo ówczesne wymagało tej twardej kary. W Prusach naprzykład kajdanami karano kradzież 10 talarów. „W całym tym procesie ściśle przestrzegano wszystkich form prawnych: sąd właściwy wydał wyrok, król go potwierdził. Podług ówczesnego prawa za przestępstwa religijne należała się kara śmierci. Nie powinniśmy zapominać, że omawiane tu wypadki odgrywają się w początkach XVIII wieku, kiedy za mniejsze nawet wykroczenia naznaczano karę śmierci." [1])

Jak nie można było dowieść Jezuitom w Polsce żadnego występku zarówno przy rozruchach Toruńskich, jak przy ich zażaleniu o swoje prawa, tak samo nie wolno piętnować przysięgi, jaką podług prawa składali. „Nie możemy im tego zarzucać, (że złożyli przysięgę, potępiającą oskarżonych), gdyż nie jest obowiązkiem pokrzywdzonych wstrzymywać bieg prawa lub za podsądnymi się wstawiać." [2]). Jeszcze jeden szczegół. Przez to, że prawomocność wyroku czyniono zależną od przysięgi jednego jezuity, stawiano Toruńskich członków zakonu w przykrem dwuznacznem położeniu. Gdyby się jezuici ociągali ze złożeniem przysięgi, to niewielu z ich wypróbowanych w nienawiści przeciwników przyszłoby na myśl przypisywać to ociąganie się szlachetności ciężko pokrzywdzonych jezuitów. Możnaby nawet śmiało się spodziewać, że ociąganie się takie uważanoby za dowód nieprawdziwości złożonych w procesie zeznań. Z drugiej strony znów, ponieważ Polacy, a w szczególności sejm polski, gorąco się sprawą Toruńską przejęli i „przez popełnione w Toruniu wybryki cały naród polski czuł się obrażonym w swych uczuciach religijnych, albowiem Toruńczycy zbezcześcili i spalili także obrazy Matki Najświętszej, Opiekunki państwa polskiego, oraz patrona kraju, św. Stanisława Kostki, przeto ociąganie się jezuitów w złożeniu wymaganej przez prawo przysięgi na prawdziwość zeznań, musiałoby także w Polakach żywą przeciw nim obudzić niechęć.

Taki a nie inny stan rzeczy potwierdzić się daje długim listem nuncyusza papiezkiego, w którym ten ostatni między wieloma zarzutami, jakie mu stawiali Polacy i skutkiem których żądali jego odwołania, podaje także swoje wystąpienie w sprawie Toruńskiej. Tak tedy opowiada Nuncyusz.

„Przechodzę teraz do innych rzeczy, jakie przeciw mnie poruszyły nieprzychylne umysły w Grodnie. Jeden (nie wiem, czy więcej ich było) zapewniał, jakobym ja trzymał stronę owych Dyssydentów w Toruniu, i jakobym dokładał największych starań, aby skazanym na śmierć prezydentowi i wice-prezydentowi nie natychmiast odbierano życie. W tym celu miałem jakoby surowo zabronić *Patribus Societatis* prowadzić dalej rozpoczęty już proces, albo go przysięgą stwierdzać. W tem wszystkiem jednak, com w tej sprawie uczynił, powołuję się na świadectwo nie żadnego innego

---

[1]) *Frydrychowicz*, Op. cit. str. 94 ust. Prw. dekret kurfirsta Saskiego, datowany z Drezna dnia 2 Lipca 1726 r., z powodu rozruchów Drezdeńskich. *Faber.* Staatskanzlei, XLVIII, 580.

[2]) *Frydrychowicz*, Op. cit. str. 94.

sędziego i świadka, ale na samego Wielkiego Kanclerza polskiego. Ten pamięta, jakie było moje zdanie zawsze, kiedym z nim o tych rzeczach rozmawiał; mówiłem mianowicie, że trzeba drogą sądową uczynić zadość obrażonej religii, zapoznanej sprawiedliwości i publicznemu spokojowi; że interesa naszej wiary, poręczone, jak sam Kanclerz mi mówił, *Decretami* Ich Król. Mości Królów Polskich, trzeba raz wreszcie rzeczywiście umocnić i utrwalić, ale zresztą zgodnie z obowiązkiem mego stanu życzyłem także bardzo, aby nie zamykano wrót łasce i wspaniałomyślności względem podsądnych i aby oszczędzano krwi rozlewu. Za każdym razem Kanclerz chętnie przystawał na moje zdanie i zawsze okazywał, że i on tego samego serdecznie pragnie. Skoro zaś Komendanci Torunia piśmiennie zażądali odemnie, abym się starał, jeśli to możliwa, aby prezydent i wiceprezydent od kary śmierci byli uwolnieni, niezwłocznie i jaknajśpieszniej udałem się do tegoż Kanclerza, i w obecności pana *Jana Lipskiego*, dzisiejszego wielce zasłużonego podkanclerzego Polskiego, przeczytałem mu pismo rzeczone. Na co upewniał mnie Wielki Kanclerz, że sprawa ta bardzo mu się podoba, ale że nikogo nie znajduje zdolniejszego do jej przeprowadzenia nademnie, a co więcej, że łatwo ją można będzie przeprowadzić; trzeba tylko, abym napisał do *Patres* w Toruniu i abym ich prosił, żeby odstąpili od ponownej przysięgi, jaka według prawa polskiego raz jeszcze musiała być złożona przeciwko skazanym; że takie zaniechanie przysięgi odpowiadałoby świętości ich stanu i mego. Na takie jego zalecenie przygotowałem pismo i nie wpierw wysłałem je do Torunia, zanim on sam go nie przeczytał i nie uznał za dobre; zwrócił przytem moją uwagę, jaką ostrożność zachować należy, aby pismo to doręczono *Patribus Societatis* nie później, niż wymagała potrzeba. Wiadomo zaś, co potem nastąpiło. [1])

Charakterystyczną jest prośba, jaką przy wspomnianym liście dołączył Nuncyusz do Rektora jezuitów: „Proszę także Wielebnego Ojca, aby nikogo o tem nie powiadamiał, że ja w tym duchu pisałem.“ [2]) Taż sama polityka albo raczej toż samo usposobienie duchowe, pod wpływem którego stał nuncyusz, nie pozwalało w odpowiednim czasie wręczyć listu i odpowiednich zeń odnieść korzyści, jakieby zpewnością zeń wyniknęły. Wszystko to widać z raportu któregoś z jezuitów Toruńskich, znajdującego się w jezuickich rocznikach Kolegium Toruńskiego.

---

[1]) Leben und Thaten Papst Benedicti XIII. Frankfurt 1731, I 714.

[2]) Pierwszą część listu podaje *Frydrychowicz*, str. 91. Brakująca u Frydrychowicza część listu brzmi jak następuje: „eos enim quantum in me esse poterit poena omni liberari magnopere cupio, cum misericordiae ac lenitatis causa, quo omnes sacri nostri ordinis viros inprimis decet, sed eos praecipue qui pontificia legatione funguntur, tum vero, ut ea religionis ac sacrorum nostrorum commoda, quae memorata sententia continentur, hac indulgentia adhibita reipsa facilius consequamur. Id ego ita cupio, ut nihil magis, sed illud etiam a te R. A. P. nunc peto, *ne ulli omnino homini patefacias* me ad te in hanc sententiam scripsisse. Duplicem hunc caritatis ac prudentiae tuae fultum me omnino a te habiturum confido atque in omni officii ac benevolentiae significatione declarari cupio. Vincentius Archiepiscopus Trapesuntinus, Varsaviae 26 Novembr. 1724. (List ten wyjęty z rękop. *Litterae annuae Coll. Thorunensis*, w archiwum niemieckiej Prow. zak. Jezuitów).

Jezuici Toruńscy ze swej strony długo i poważnie sprawę rozważali. Po starannem rozpatrzeniu wszystkich okoliczności oświadczono się za złożeniem ponownej przysięgi. „Niektórzy teologowie (jezuiccy) wprawdzie, powiada kronikarz zakonu, uważali, że nie należy składać przysięgi; pomimo to jednak po starannem rozważeniu wszystkich okoliczności *juris et facti* oraz wszystkich danych za i przeciw (ze względu na zgorszenie jako też na cofnięcie całego wyroku i postępowania prawnego, gdyby wykazane przestępstwo nie zostało przysięgą umocnione), postanowiono, że jeden z braciszków zakonnych ma złożyć przysięgę.“ Kiedy zaś sędziowie dostrzegli, że braciszek zakonny razem z sześciu szlachetnymi mężami gotów do złożenia przysięgi, wówczas niektórzy z nich uczynili zarzut, że prawo kościelne zabrania duchownym wszelkiego współdziałania w sprawach kryminalnych; następnie zaś utrzymywano, że Nuncyusz nadesłał pismo do Kolegium z zakazem składania przysięgi. Na pierwszy zarzut odpowiedział P. Rector, że on wie bardzo dobrze, iż to jest wzbronione wszystkim kapłanom i klerykom, ale zarazem oświadcza, że on jako kapłan przysięgi składać nie może, ze względu wszakże na dekret królewski polecono braciszkowi zakonnemu, który nie jest klerykiem, złożyć przysięgę żądaną przez wyrok sądowy; gdybyśmy (jezuici) wzbraniali się teraz przysięgać, przeciwnicy nasi posądziliby nas o krzywoprzysięstwo i składanie fałszywego świadectwa. Odnośnie do drugiego zarzutu nie może on wierzyć, aby Nuncyusz wysyłał do Kolegium zakaz składania przysięgi; w razie wysłania takiego listu musiałby niezawodnie taki zakaz nadejść do kolegium.—W rzeczywistości wysłano list, a nawet dwa listy z zakazem ze strony Nuncyusza, ale obydwa zostały przejęte i dopiero na drugi dzień po egzekucyi doręczone. [1])

Czy pomimo to nie lepiej postąpiliby jezuici, gdyby się oparli naleganiom szlachty polskiej i odmówili ponownej przysięgi, to pytanie, przy rozwiązaniu którego należałoby uwzględnić wszystkie najdrobniejsze ówczesne okoliczności czasu, stosunków państwowych i społecznych, praw i t. p. Jakkolwiek jednak rozwiązanoby to pytanie, to w każdym razie rzecz pewna, że pomiędzy rozumnymi ludźmi nie może dziś być mowy o jakiejś krwawej kąpieli Toruńskiej lub o krwiożerczości Toruńskich jezuitów.

(Ob. *Duhr.* S. I. Jesuiten-Fabeln. Ein Beitrag zur Culturgeschicte, Freibg im. Br. 1892. Sechste Lieferung. *Prw. X. Załęski.* Czy jezuici zgubili Polskę. Lwów 1872, str. 340 nst. *Adryan Krzyżanowski*, Dawna Polska, str. 195—263 (nieprzychylny). Encyklop. powszechna Orgelbranda, t. XXV, str. 406 — 415 (nieprzychylny). *Łukaszewicz* (protestant). Hist. szkół, t. IV (nieprzychylny).

X. W. S.

TOWARZYSTWA TAJNE ob. *Wolnomularstwo.*

---

[1]) Szczegóły wyjęte z *Litterae Annuae Collegii Thorunensis* w archiwum niemieckiej prowincyi Jezuitów.

TRANSFORMIZM. — Pod tem mianem rozumiemy naukę, która wyprowadzając dzisiejsze formy roślinne i zwierzęce od form dawniejszych, twierdzi, że wszystkie otaczające nas jestestwa pochodzą od kilku, jeśli nawet nie od jednego typu pierwotnego. Nauka ta znana jest pod nazwą *Ewolucyi*, a jej zwolennicy zowią się prawie bez różnicy *transformistami* lub *ewolucyonistami*. Ostatni ten wyraz jednak posiada szersze nieco znaczenie, stosuje się bowiem zarówno do natury nieorganicznej jak organicznej i zarówno w jednej jak w drugiej przypuszcza pewien ciągły prawie rozwój, jakiego znów nie zawiera w sobie z konieczności pojęcie transformizmu.

Powodzenie, jakiem się cieszył w ostatnich czasach transformizm, jest świeżej daty i pochodzi od *darwinizmu*, będącego ostatniem przeobrażeniem transformizmu; samo pojęcie zaś o transformizmie jest bardzo dawne. W zeszłym wieku Maillet i Robinet przedstawili systemy o pochodzeniu jestestw, a w systemach tych brakło tylko samej nazwy transformizmu. Później nieco Lamarck, obaj Geoffroy-Saint-Hilaire, Bory de Saint-Vincent, Naudin usiłowali również z pominięciem wszelkiego współudziału nadprzyrodzonego wyjaśnić — jeśli już nie sam pierwszy początek życia, to przynajmniej kolejne ukazywanie się gatunków. Nie zgadzają się jednak z sobą co do sposobu i przyczyn tego ukazywania się. Lamarck naprzykład podaje wolę jako przyczynę transformizmu. Ślimak, jego zdaniem, dlatego posiada macki, że potrzebę ich odczuwał do lepszego dotykania ciał, jakie miał przed sobą. Stefan Geoffroy-Saint-Hilaire znów odrzucał możliwość podobnych zmian, i wprowadzał natomiast zmiany raptowne, które się miały jakoby dokonywać w początkach istnienia osobnika w okresie jego życia przedporodowego.

Nie mniej też różnią się między sobą inne rozmaite teorye transformistowskie, i ta właśnie rozmaitość poglądów u twórców tych teryi jest pierwszym zarzutem, jaki można postawić doktrynie ewolucyonizmu. Gdyby ta doktryna, jak utrzymują jej zwolennicy, wynikała z samej natury jestestw, gdyby się z konieczności umysłowi ludzkiemu narzucała, to dziwnem byłoby doprawdy, żeby dwóch naturalistów nie mogło się zgodzić na jedno w rzeczy tak jak powyższe istotnej.

Tymczasem, to jedno jest prawdą, że transformizm, cały jak jest, opiera się wyłącznie tylko na domysłach i przypuszczeniach. Powodzenie jego w dzisiejszych czasach pozytywizmu i nauk doświadczalnych byłoby zgoła niezrozumiałe, gdyby transformizmu nie potrzebował racyonalizm do wyjaśnienia rozwoju życia bez stosowania cudu. I istotnie, jedno z dwojga przyjąć trzeba: transformizm albo stworzenie; jeśli dzisiejsze gatunki nie pochodzą drogą naturalną od dawnych gatunków, a te ostatnie od jednego lub wielu typów pierwotnych głównych, to musiały być one stworzone, niktby dziś bowiem nie śmiał poważnie się powoływać na samorodztwo, aby wytłómaczyć ukazanie się gatunków. Tymczasem, sam wyraz *stworzenie* w najwyższym stopniu obrusza racyonalistów.

A jednak trzeba wybierać pomiędzy *transformizmem* pod jakąkolwiek jego postacią, a *kreacyonizmem*, to znaczy dawną nauką, przypisującą ukazanie się różnych gatunków zwierzęcych i roślin-

nych poprostu Stworzycielowi, bez żadnego tłómaczenia, w jaki sposób nastąpiło to wdanie się bóstwa w wytworzenie wszechrzeczy.

Pytanie tedy, która strona zwycięży? Gdyby sądzić z ilości i z natury dzieł, jakie się w tym przedmiocie ukazały od lat trzydziestu, możnaby przypuszczać, że zwycięzą transformiści. To wszakże przyznać trzeba, że pisarze tej szkoły nie należą do podnioślejszych sfer umysłowości. Znakomitości naukowe zachowują wobec sporów postawę oględną, niedowierzającą, może nawet niechętną systemowi, który nie znajduje w faktach dostatecznego potwierdzenia. Tylko pomiędzy uczonymi mniejszego kalibru znajduje zwolenników szkoła transformistowska.

Ale co się szczególniej przyczyniło do zajątrzenia sporów, to że z zagadnienia czysto naukowego uczyniono kwestyę wyznaniową, jak gdyby zasada ewolucyonizmu żadną miarą pogodzić się nie dała z wiarą religijną. Tymczasem zaś przeciw takiemu pomieszaniu pojęć, szkodliwemu zarówno dla wiedzy jak dla religii, występowały oddawna największe powagi. Już w 1874 r. O. Valroger, zwalczając odmłodzoną przez Darwina teoryę transformizmu, powiada, że „hypoteza o rozmnażaniu się gatunków zwierzęcych i roślinnych przez rozmaite transformacye dałaby się pogodzić z tekstem Księgi Rodzaju i z tradycyą katolicką.“ [1])

Tęż samą uwagę znajdujemy u późniejszych apologetów, tak samo pewnej prawowierności. Ks. Arduin, [2]) O. Delsaux T. J. w uczonem dziełku o Tyndall'u (str. 61), X. Duilhé de Saint-Projet [3]), w ślad za takimi uczonymi jak Izydor Geoffroy-Saint-Hilaire, Albert Gaudry i Naudin, wszyscy głośno oświadczają, że religia pozostawia wiedzy przyrodniczej wszelką swobodę naukowego wyjaśniania początku jestestw. „Co przepisuje wiara, powiada jeden z nich, [4]) w przedmiocie rozwoju królestw organicznych, w przedmiocie kolejnych objawów życia na ziemi? Nic!“ — W innem znów miejscu (str. 276) tenże autor powiada: dowodem że transformizm nie jest niezgodny z religijną prawowiernością, jest to, iż miał swych przedstawicieli w średnich wiekach. „Albert Wielki wyznaje go wyraźnie odnośnie do królestwa roślinnego.“ Coś podobnego uznawał sam św. Tomasz i jego szkoła, gdy nauczał, że zarodek człowieka przebywa dwa niższe królestwa, zanim zostaje obdarzony duszą duchową, która zeń czyni człowieka.

Dalej jeszcze posuwa się O. Delsaux; nie ukrywa on bynajmniej swoich sympatyi dla transformizmu, uważanego jako sposób stworzenia. „Teorya ewolucyonizmu w ogólnem pojmowana znaczeniu,—powiada on — miała dla mnie zawsze nieprzeparty urok. Teorya ta, gdyby się okazała prawdziwą, odpowiadałaby lepiej pojęciom, jakie sobie urobiłem o mądrości i wszechmocy bożej, aniżeli łatwiejsza od niej nauka o kolejnem stwarzaniu rzeczy. Zaliż nie mamy takiej samej ewolucyi światów w astronomii, oraz ewolucyi albo przynajmniej transformacyi sił w fizyce? [5])

---

[1]) La Genèse des espèces, str. 32.
[2]) La réligion en face de la science, t. III, str. 425.
[3]) Apologia naukowa wiary chrześć. (przekład polski X. Bpa Kossowskiego).
[4]) Duilhé de Saint Projet.
[5]) Les Derniers Ecrits philosophiques de M. Tyndall. str. 61.

Słuszną nieufność względem transformizmu wzbudził w ludziach wierzących fakt, że materyaliści i ateusze przyjęli go z zapałem. A jednak, nie trzeba być niesprawiedliwym, w czemże bowiem mógłby być niezgodny z dogmatem transformizm, jeśli się go pojmuje jako sposób stworzenia i jeśli się na boku zostawia zagadnienie o pochodzeniu człowieka?

I rzeczywiście, nie tak znaczna, jakby się na pierwsze wejrzenie zdawało, jest różnica pomiędzy dawnym systemem a nowym, pomiędzy *kreacyonizmem* a *ewolucyonizmem*. Kreacyoniści, chcąc dokładnie opisać sposób, w jaki pojmują współudział Boga w fakcie ukazania się jestestw, czują się prawie w konieczności przyznać, że według wszelkiego prawdopodobieństwa większość gatunków musiała powstać z gatunków poprzednich, czyto przez jakąś odrębną interwencyę Stwórcy, czy też na mocy jakiegoś prawa, początkowo z góry przez Boga ustanowionego. Inaczej bowiem, trzebaby było przypuszczać, że jak jest setki tysięcy gatunków na świecie, tak setki tysięcy razy musiał Bóg stwarzać jestestwa wszelkiego gatunku, a stwarzać raptownie i w stanie dojrzałym. Tymczasem zaś, ten rodzaj działania nie zdaje się zgadzać ze zwykłem postępowaniem Stwórcy, który zamiast działać przez cuda, zwykł pobudzać do działania przyczyny drugorzędne, i aby dojść do celu posługuje się najprostszymi środkami. Dowodem tego jest znana już dziś mniej—więcej historya świata nieorganicznego.

Co się tyczy transformistów, to ci, chociaż nie zgadzają się na to, aby Pan Bóg współdziałał w tworzeniu się każdego nowego gatunku, powinni przynajmniej przyznać, jeśli chcą być szczerymi, że bez takiego współdziałania bożego nie da się zrozumieć ukazanie się pierwszego lub pierwszych gatunków, od których wszystkie inne pochodzą, powiedzieliśmy bowiem już indziej, że obserwacya i doświadczenie wyraźnie przeczą hypotezie o samorodztwie, hypotezie wszelkiemu prawdopodobieństwu przeciwnej i przez zdrową filozofię oddawna potępionej. Jak zatem hypoteza o samorodztwie, tak samo też i hypoteza o transformizmie siłą rzeczy z konieczności prowadzi do Boga, tylko że nie tak bezpośrednio jak pierwsza hypoteza o samorodztwie, gdyż znaczną część działania przyznaje działaniu praw natury.

Trzeba jednak przyznać, że nie wszyscy apologeci i teologowie podzielają przekonanie powyższe. Niektórzy z nich nawet mniemają, że chrześcijaninowi nie wolno podzielać transformizmu z powodu, że ten sprzeciwia się wyraźnie słowom Pisma św. „Nacisk, z jakim Mojżesz ukazuje nam Boga stwarzającego jestestwa żyjące, *każde podług rodzaju swego*, dowodzi, jak mówi X. Lavaud de Lestrade, że gatunki były rzeczywiście stworzone początkowo w tym stanie, w jakim je dziś widzimy, i że one wcale nie pochodzą jedne od drugich.“

Wszelako na to zdanie przystać nie możemy. Naprzód bowiem wyraz *gatunek* nie ma w Biblii tego znaczenia, jakie mu nadają przyrodnicy. Oznacza on tam raczej każdą kategoryę jestestw, i zarówno odpowiada wyrazom: *klasa*, *rodzaj*, *odmiana*, jak wyrazowi *gatunek*, we właściwem jego znaczeniu. Powtóre, celem natchnionego pisarza jest wyrazić, że wszystkie jestestwa są *pośredniem* lub *bezpośredniem* dziełem Boga, gdy zaś wspomina o rodzajach, ma na

myśli te rodzaje jestestw, które go otaczają, nie zaś te, jakie się ukazały początkowo. To też z całą poprawnością się mówi, że Biblia przedstawia nam Boga „stwarzającego jestestwa, każde podług rodzaju swego.“

I rzeczywiście, Biblia nam powiada, że rośliny wydają owoce podług gatunków swoich, że morze i ziemia napełniają się kolejno zwierzętami różnych gatunków względnie do żywiołów, pośród jakich zostały powołane do życia. Widać w tem różnicę znaczenia wyrazów, której doniosłość każdy łatwo oceni.

Przeciwstawiany nam argument ma tę słabą stronę, że dowodzi zadużo. Podług niego musielibyśmy przypuszczać, że wszystkie gatunki roślinne i zwierzęce, żyjące i kopalne, zostały stworzone od początku w trzech razach, czyli aktach woli twórczej: naprzód trzeciego dnia *wszystkie* rośliny, następnie piątego dnia *wszystkie* zwierzęta wodne i ptaki, wreszcie szóstego dnia *wszystkie* zwierzęta ziemne. Tymczasem zaś geologia nas uczy, że nie w ten sposób odbywały się rzeczy. Królestwo roślinne rozwijało się, począwszy od epoki *pierwszorzędowej* aż do końca czasów geologicznych, tak, iż w epoce pierwszorzędowej nie istniała żadna z roślin dziś istniejących. Zwierzęta wodne, zapełniające dziś morza i rzeki, różnią się najzupełniej od zwierząt epoki *drugorzędowej*, która była właśnie czasem wielkiego ich zjawienia się i odpowiadała piątemu dniowi Księgi Rodzaju. Wreszcie zwierzęta ziemne, aczkolwiek późniejsze od zwierząt wodnych, począwszy od ukazania się swego—do dni naszych wielokrotnie się już zmieniały. Śmiało zatem możemy twierdzić, że większa część dzisiejszych gatunków, jeśli gatunki te zostały bezpośrednio przez Boga stworzone, nie była stworzona w dniu, jaki jej Biblia przeznacza. Dowód-to, naszem zdaniem, że wyrażeń biblijnych nie należy rozumieć w tem znaczeniu zanadto dosłownem i technicznem, jakie im nadaje X. Lavaud de Lestrade.

Jakkolwiek nie myślimy twierdzić razem z Naudin'em, [1]) że „kosmogonia biblijna od początku do końca jest teoryą ewolucyonistowską i że Mojżesz był praojcem Lamarck'a, Darwina i wszystkich nowożytnych ewolucyonistów,“ to jednak możemy powiedzieć, że tekst biblijny pod pewnymi względami sprzyja założeniu transformistowskiemu, pojmowanemu w znaczeniu spirytualistycznem. Warto zauważyć także, iż wyraz *stwarzać* (barah), trzy razy tylko jest użyty w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju. Naprzód w 1 wierszu, gdzie tłómaczy pochodzenie materyi; następnie w w. 21, gdzie mowa o ukazaniu się zwierząt na ziemi po raz pierwszy; wreszcie w w. 21, gdzie mowa o człowieku. Zdaje się zatem, że pisarz natchniony, który w innych razach używa wyrazu *czynić* (basah), miał zamiar ograniczyć bezpośrednie współdziałanie Boga do tych trzech wielkich dzieł, dla których zdrowa filozofia musi istotnie wymagać aktu twórczego.

Co do nas, to nie chcemy bynajmniej zbytecznie nalegać na ten przedmiot, który mógłby nas zaprowadzić nazbyt daleko. Zawnioskujemy tylko z tych kilku uwag powyższych, że Biblia pozo-

---

[1]) *Révue scientifique*, 6 Marca 1875.

stawia jednakową swobodę sądu zarówno transformistom jak zwolennikom kolejnych aktów stwarzania. To też żałować nam przychodzi, że w omawianym przedmiocie zahaczono Biblię. Powołując się na powagę Biblii, ilekroć ona nie jest w danej jakiejś sprawie bezwzględnie wyraźna i jasna,—a w tej właśnie sprawie jest taki wypadek,—tylekroć uhybiamy Biblii, a tem samem i religii, której tamta jest znakomitą podporą.

To powiedziawszy, łatwo nam zrobić wybór pomiędzy obiema teoryami transformistów i kreacyonistów, a sądzimy że łaskawy czytelnik zechce uwierzyć w naszą szczerość, gdy pod pręgierz krytyki stawimy dowody, jakimi ewolucyoniści popierają swoje założenie.

Aby ocenić wartość tych dowodów, dość będzie rozważyć pokrótce poważny artykuł, jaki tej sprawie poświęcił Contejean, uczony wcale niepodejrzany o wstecznictwo. [1]) Contejean jest-to wolnodumca, odrzucający istnienie Boga i cudów, pierwsze objawy życia na ziemi przypisujący pewnym „składnikom organicznym“, i utrzymujący, że teorya transformistowska ma swe strony dodatnie. Możemy tedy mu wierzyć, gdy mówi, że nauka ta jest jeszcze daleka od udowodnienia swej prawdziwości. Mamy nadzieję, że wychodzące z pod jego pióra zarzuty przeciw transformizmowi zdołają przekonać tych wszystkich, co nie żywią przeciw kreacyonizmowi takich uprzedzeń, jakie żywi wspomniany pisarz.

Dwa są rodzaje dowodów, na które się powołują transformiści; jedne polegają na przykładach transformizmu, drugie na hypotezach.

Przykłady transformacyi, zaznaczone przez Darwina, są bardzo liczne, „ale żaden z nich nie dowodzi, aby jeden gatunek przemienił się w drugi, albo przynajmniej żaden z nich nie przedstawia transformacyi, dochodzącej do pewnego typu, na tyle różnego od typu pierwotnego, od którego rozpoczęła się transformacya, iżby przyrodnicy mogli go uważać za gatunek odrębny i rzeczywisty.“

„Wniosek z tego jest taki, że podobnej metamorfozy nigdy dostrzedz nie było można, oczywista bowiem, że transformiści nie omieszkaliby wyzyskać faktu tak olbrzymiej doniosłości. Jakkolwiek doświadczenia transformistów dotyczą jedynie urabiania się i przemiany ras i odmian gatunków, nie mniej jednak są bardzo ciekawe i wykazują nam wiele dotąd nieznanych szczegółów. Ale, powtarzamy raz jeszcze, nic niema w tych doświadczeniach przemawiającego za teoryą transformizmu, niema nawet w gruncie rzeczy nic nowego, nic bardzo pouczającego. Już przed transformistami wiedziano, że odmiany, jakim podlegają pewne gatunki, bywają tak wielkie, iż rasy jednego i tego samego odrębnego typu mogą się w najrozmaitszy sposób od siebie różnić, i to nieskończenie więcej, aniżeli się różnią między sobą znacznie nawet od siebie odmienne gatunki. Naprzykład: daleko jest większa różnica organiczna pomiędzy chartem a buldogiem, aniżeli pomiędzy wilkiem a psem, koniem a osłem. Wiedziano również już przed transformistami, że odmiany wytwarzają się również u gatunków dzikich, co się przyczynia do zawikłania w nazwach pewnych rodzajów, na-

[1]) W czasop. *Révue scientifique* 30 Kwietnia 1881.

przykład krzewów różanych, w których typy odrębne są prawie niepochwytne. To wszakże nie jest jeszcze dowodem metamorfozy jednego gatunku w drugi. Zanim ta metamorfoza nastąpi, dziś spokojnie twierdzić możemy, że przytaczane niezliczone wypadki transformacyi absulutnie niczego nie dowodzą na korzyść transformizmu.“

Contejean nie mniej jest surowy odnośnie do hypotez. „Są one, powiada, nadzwyczaj liczne, gdyż wyobraźnia ludzka ma możność swobodnego bujania.“ Roztrząsa on tylko niektóre bardziej znane hypotezy, jak: przystosowanie do środowiska, walka o byt, selekcya czyli dobór naturalny, transformacye w stanie zarodkowym, co Contejean nazywa organami — świadkami i zjawiskami atawizmu.

Hypoteza o *przystosowaniu do środowiska* polega na tym fakcie, do pewnego stopnia prawdziwym, że każde jestestwo żyjące względnie do zmian, zaszłych w otaczających je warunkach, doznaje zmian w swych organach. Tak np. konie i psy, przeniesione w północne okolice kuli ziemskiej, pokrywają się na nowo grubą i obfitą szerścią, chroniącą je od zimna danych okolic. Podobnież niektóre żaby, przebywające w jeziorach podziemnych, zatraciły organa wzrokowe, jako w warunkach ich życia zbyteczne. Tego rodzaju faktom przeczyć niepodobna, ale wytworzone z czasem takie zmiany organiczne nigdy nie sprowadzają tak wielkiej różnicy w formach, aby one zasługiwały na nazwę gatunków. „Ta różnica w formach wytworzyła tylko rasy i odmiany, które natychmiast powracają do typu, skoro tylko powrócą pierwotne warunki ich bytu.“

Hypotezie *walki o byt* (ob. art. *Darwinizm*) przypisywano nadzwyczajne znaczenie w nowej doktrynie transformistów. Hypoteza ta jednak, jak uważa Contejean, „która zwiodła tyle wyobraźni ludzkich,“ nie zdaje się posiadać tego znaczenia, jakie jej przypisują. Ogólnie mówiąc, niema wątpliwości, że w naturze to co silniejsze niszczy to co słabsze. Walka-to konieczna, inaczej bowiem nadmierne rozmnożenie się jestestw pochłonęłoby całą ziemię. Ale dla tego przecież nie przemienia się osobnik zwycięzki, i owszem, traci nawet powód do dalszej walki, chyba, że napotka nowe jakieś przyczyny do walki, wśród których będzie dążył zawsze do przemiany tych samych organów. „Ale w takim razie ileż-tu hypotez gwoli bardzo niepewnego wyniku! Boć rzeczywiście, nic nie dowodzi, że najbardziej nawet wyposażone fizycznie zwierzę będzie miało potomstwo, nic nie dowodzi że potomstwo to jego, wskutek nieuniknionych jakichś połączeń z osobnikami normalnymi, nie powróci całkowicie do typu pierwotnego, jeśli w ogóle jeszcze jest prawdą, że ono mogło się od tego typu oddalić.“ Zresztą przypuściwszy nawet, że takie metamorfozy mogą się dokonywać w ten sposób, to i w tym razie metamorfozy rzeczone nie miałyby nigdy jakiegoś charakteru gatunkowego.

Dobór naturalny wynika z walki o byt; skoro bowiem w walce życiowej najsilniejsi tylko przetrwają, to oczywista, że ci najsilniejsi będą mieli najwięcej danych do wytworzenia trwałego potomstwa. Atoli, po doborze *naturalnym*, w którym połączenia zależą od przypadku, nie można oczekiwać tych samych

skutków, co po doborze *sztucznym*, przy którym w wyborze reproduktorów współdziała człowiek. A przecież i ten ostatni dobór daje nam tylko pewne jakieś odmiany i rasy, ileż więcej przeto dobór naturalny będzie niezdolny do wytworzenia nowych form gatunkowych. Słusznie więc dziwić się trzeba owym zachwytom, z jakimi przyjęto w swoim czasie tę hypotezę, w której upatrywano jakby jakiś nowy objaw geniuszu ludzkiego.

Wreszcie, robią niektórzy uwagę, że każde zwierzę wyższego rzędu, że człowiek sam nawet przed urodzeniem przechodzi przez pewne stany pośrednie, podobne do tych, jakim podlegają zwierzęta niższego rzędu, że bywa on kolejno zwierzokrzewem, rybą, żabą, płazem. Ale tych zmian w stanie zarodkowym człowieka zaprzeczali sami nawet naturaliści transformistowscy. Jeden z nich, Edmund Perrier, powiada, że „zarodek człowieczy w żadnym okresie swego rozwoju nie bywa prawdziwą rybą, jak nie bywa w późniejszych okresach bytu ani płazem ani ptakiem.“ [1])

Przypuśćmy jednak, że te rozmaite stany następują po sobie z przypisywaną im dokładnością, i że jestestwa, zostające na niższym stopniu drabiny zoologicznej, tem się tylko różnią od swych braci bardziej wydoskonalonych, że zatrzymane zostały w rozwoju; otóż ten szczegół w niczem poprzeć nie może założenia transformistowskiego. Bo niechże nam kto wytłómaczy, „dlaczego niektóre typy się rozwinęły i postąpiły naprzód, a drugie pozostały na tem samem miejscu; dlaczego i dziś jeszcze mamy zwierzokrzewy i ryby i płazy ziemne?“

Powiadają, że przemiany zarodkowe udowadniają przez analogię transformacyę jestestw dojrzałych; ale „z tą samą logiką można w imię analogii zarzucić, że omawiane fakta tem lepiej wykazują jedność planu i budowy. Skądinąd zaś ta jedność planu tłómaczy się prawami, rządzącemi zarówno materyą organiczną jak nieorganiczną. Jeśli pierwiastki chemiczne zestawiają się ze sobą zawsze w pewnym określonym stosunku, jeśli niezliczone formy krystaliczne w pewnych gatunkach minerałów należą zawsze do jednego i tego samego systemu i nie bywają rzucone przypadkowo w kształtach do siebie wzajem niepodobnych, to rzecz naturalna, że bardziej jeszcze skomplikowane formy i narządy jestestw żyjących przylegają jedne do drugich i stanowią jedną harmonijną całość, bez względu na to, jaki był pierwszy powód danego porządku rzeczy.“

Taż sama uwaga stosuje się do pewnych zarodków organów, spotykanych u niektórych zwierząt, a zwanych *organami—świadkami;* mają one być resztkami i jakoby *świadkami* organów bardziej rozwiniętych i w rzeczywistości używanych przez najodleglejszych przodków zwierząt rzeczonych. Przykładem ma tu być noga konia. Posiada ona dwie małe kostki w kształcie sztyletów, ukryte pod skórą. Gdyby wierzyć transformistom, przejąłby koń te kostki w spuściźnie po *anchitherium* i *peleotherium*, swych przodkach kopalnych, u których stanowiły one wyższą część dłoni albo rzeczywiste palce. „Ale, czy się w ten sposób nie za prędko idzie i nie za-

[1]) La Philosophie zoologique avant Darvin.

daleko zachodzi?—pyta słusznie Contejean. Czyż te organa-świadkowie nie dowodzą również pewnej jedności planu? Azaż nie istnieją podobnież bardzo charakterystyczne organa zaschłych i bezużytecznych brodawek u piersi samców? A któż jednak powie, że samcy były niegdyś samicami?

Zdarza się niekiedy, że zwierzę jakieś, do jakiegokolwiek stopnia w szeregu zoologicznym należące, niespodziewanie odtwarza rysy jednego ze swych przodków, od którego wiele pokoleń go dzieli; nazywa się to zazwyczaj wypadkiem *atawizmu*. Tym sposobem, faktem synostwa i dziedziczności chciano wytłumaczyć rzekome rysy podobieństwa, jakie ma jakoby od czasu do czasu przedstawiać zwierzę, ssące naprzykład, z gatunkami porządku niższego, takimi naprzykład, jak płazy lub ryby. Ale czyż takie rozumowanie nie przekracza granic zdrowej indukcyi? „Jak dowody, brane ze stanu zarodkowego i z organów—świadków, tak samo dowody, czerpane przez transformistów z atawizmu i z potworności, o tyle tylko rozumnie przyjąć się dadzą, o ile przytaczane fakta dotyczą wyłącznie odmian jednego i tego samego gatunku. We wszystkich zaś innych wypadkach oznaczają one raczej jakąś jedność planu. I rzeczywiście, chętnie zgadzamy się na to, że przypadkowe zmiany osobników bywają zazwyczaj zbliżone do grupy, do której te osobniki należą. Rzecz-to naturalna, że konie lub osły mają niekiedy golenie zebry, gdyż wszystkie gatunki rodzaju *Equus*, z wyjątkiem właściwego konia, bywają w rozmaity sposób pręgowane, ale to wcale nie dowodzi, jakeśmy rzekli, żeby one miały jakiegoś wspólnego przodka, pokrytego pręgami.“

Słowem, przyznać trzeba, że hypotezy, postawione przez transformistów na udowodnienie swego założenia, „grzeszą wszystkie stanowczym brakiem dowodów bezpośrednich i namacalnych“, że wszystkie te dowody „polegają na samych tylko twierdzeniach mniej lub więcej upozorowanych, z których żadne nie wykazuje możliwości jakiejś transformacyi gatunków.“

Ku swej obronie powołują się transformiści na czas. Ale wszak nie brakło czasu gatunkom epoki trzeciorzędowej, a jednak oba królestwa organiczne przedstawiają nam mnóstwo gatunków, które do dnia dzisiejszego nie podległy najmniejszej nawet zmianie. Zresztą, powiedzieliśmy już przy sposobności Darwinizmu, że astronomowie i fizycy w imię swych nauk energicznie protestują przeciw nadużywaniu pojęcia czasu przez transformistów. Uczeni ci chętnie mówią o milionach lat, gdy idzie o oznaczenie czasu ukazania się życia na ziemi, ale stanowczo sprzeciwiają się nagromadzaniu milionów i miliardów wieków.

Jest jeszcze jeden zarzut, który wydaje się nam posiadać nie mniej doniosłości. Zwolennicy doktryn transformistowskich powołują się chętnie na nowoczesne odkrycia w dziedzinie paleontologii, oraz na owe liczne luki, jakie odkrycia te wypełniły w drabinie jestestw. Zdają się oni mieć nadzieję, że nadejdzie kiedyś czas, kiedy w szeregu jestestw nie będzie już miejsca próżnego, kiedy każdy gatunek połączy się z gatunkiem następnym, każdy dział z działem sąsiednim, i to bez żadnych przejść raptownych, nieznacznie i stopniowo, tak, iż całe stworzenie stanowić będzie jeden nieprzerwany łańcuch. „Te świetne przewidywania, powiada słusznie Contejean,

w gruncie rzeczy są tylko złudnemi widziadłami. Chociażby niezaprzeczenie istniał ten jedyny łańcuch jestestw, to i wówczas jeszcze pozostawałaby do rozwiązania nazbyt często przeoczana trudność udowodnienia przechodzenia jednego gatunku w drugi, oraz wykazania form, jakie te gatunki jednoczą. Wystarczy odrobina uwagi, by przekonać umysł bezstronny, że jestestwa pośrednie pomiędzy klasami, rzędami, rodzajami a nawet gatunkami nie mają żadnego znaczenia, gdyż pomimo wszystkiego pozostają jeszcze do zapełnienia olbrzymie luki. Ciągłe zaś odkrycia w zakresie paleontologii dowodzą tylko tego, że ramy świata organicznego, rozważanego w swej całości, są nieskończenie więcej wypełnione, aniżeli ramy natury żyjącej. Rodziny, rodzaje, gatunki kopalne mieszają się z innemi rodzinami, z innymi rodzajami, z innymi gatunkami, a jednak przez to nie zmniejsza się wcale odległość wzajemna typów gatunkowych. Chętnie też przyrównałbym gatunki do żołnierzy jakiegoś plutonu, otrzymującego nowo-zaciążnych: szeregi się zacieśniają, ale pluton pozostaje zawsze ten sam, a ludzie w nim nie różnią się jedni od drugich.—Możnaby wyszukiwać przejścia pośrednie w zakresie samego gatunku, ale śmiało twierdzić można, że te pośrednie przejścia nie istnieją. I rzeczywiście, nie tylko nie można przypuszczać, aby gatunki przechodziły jedne w drugie przy pomocy raptownych skoków i bez przejść pośrednich (co sprzeciwiałoby się nauce transformistowskiej), ale owszem przypuścić należy, że każdy z owych licznych etapów, zaznaczających transformacyę dwóch sąsiednich typów gatunkowych, bywa reprezentowany przez pewną formę odrębną, którą powinnoby się odnaleść w stanie kopalnym. Przejściowe zaś te formy byłyby niezliczone, a w każdym razie nieskończenie liczniejsze, aniżeli formy, przedstawiające gatunki znane; prócz tego—i na ten punkt kładę szczególny nacisk—typy gatunkowe, utopione w tem mnóstwie typów pośrednich, nie dawałyby się żadną miarą jedne od drugich odróżnić, czyli innemi słowy, nie istniałyby wcale. Tymczasem w rzeczywistości dzieje się wręcz przeciwnie."

Aby wyjść z tej trudności na cało, wymyślili transformiści teoryę wędrówek czyli *migracyi*. Gdy się im powie, naprzykład, że się nie zna żadnej formy pośredniej pomiędzy hipparionem a koniem, odpowiadają, że to nic dziwnego, bo ta forma pośrednia, to pośrednie stworzenie istnieć może w jakimś kraju, bardzo odległym od tych stron, w których żyły te zwierzęta, boć inaczej stworzenie to nie uległoby transformacyi. A zatem, w jakimś dalekim kraju, w odmiennym jakimś klimacie można mieć nadzieję spotkania owej formy pośredniej, o której tu mowa.

Przyznajemy, że bardzo-to wygodna teorya, bo pozwala transformistom odpowiadać na wszystkie trudności z zakresu paleontologii; ale jest-to teorya dowolna i czcza, pełna nieprawdopodobieństw, dla których odrzuciła ją większość darwinistów. „I rzeczywiście, trzeba sobie wyobrazić daleką podróż tam i z powrotem, aby wyjaśnić utworzenie się każdego gatunku, a gatunków tych są tysiące we wszystkich ziemiach i we wszystkich epokach czasu. Niepodobieństwem się wydaje przeto, aby one nie pozostawiły tu i owdzie śladu swych form pośrednich."

Inni znów, roztropniejsi, do których zaliczyć można uczonego botanika francuskiego, Naudin'a, zgadzają się chętnie na brak form pośrednich, mających łączyć gatunki między sobą wzajem; żeby zaś wyjaśnić zjawienie się nowych typów, uciekają się do hypotezy transformacyi raptownych, dokonywanych na miejscu. Na poparcie tej teoryi przytacza Naudin swe własne doświadczenia. Zauważył on u roślin, a nawet u niektórych zwierząt, pewne zmiany wytworzone raptownie. Co do nas, to nie przeczymy temu bynajmniej, ale zauważymy tylko, że zmiany, o jakich mówi Naudin, zachodziły jedynie pomiędzy rasami i odmianami jednego i tego samego gatunku. „Należałoby udowodnić, że podobny przeskok może się dokonać od jednego gatunku do drugiego, a następnie, że istnieją ciągłe przyczyny odmian, wytwarzające kolejno gatunki jedne za drugimi, i to w każdym rodzaju, a następnie w rodzaju sąsiednim, tak, iżby te odmiany, jedne obok drugich zszeregowane, tworzyły rodzinę, rząd, klasę, dział, a punktem wyjścia tego wszystkiego—aby był typ jeden jedyny."

„Nie ulękły się tej trudności serca nieustraszone, powiada Contejean, i wielu przyrodników wskazało na pokrewieństwo wielu rodzajów w królestwie zwierzęcem, wykazując każdego z nich punkt wyjścia oraz fazy kolejno przezeń przebyte i zstępując kolejno do jestestwa najniższego, z którego ród ludzki bierze swój początek. Zbyteczna prawie dodawać, że pojęcia tych przyrodników nie zgadzają się ze sobą, każdy z nich bowiem ma swój odrębny pogląd na rzeczy. Niektórzy nawet entuzyaści zaczęli głosić zjawienie się zoologii przyszłości. Wiedza wszakże dzisiejsza nie zadawalnia się argumentami tego rodzaju, i dowód najmniejszy, ale wprost rzeczy dotyczący, miałby dziś daleko większe aniżeli takie argumenta wobec nauki znaczenie."

Takich zaś dowodów bezpośrednich, jakich brak transformizmowi, wcale nie brak przeciwnej mu teoryi. Zwolennicy mianowicie kolejnego stwarzania rzeczy podnoszą stałość typów dzisiejszych, ulegających odmianom tylko w granicach ras, następnie brak form, oznaczających przejście od jednego gatunku do drugiego, a zwłaszcza ten fakt szczególny, że nawet najbliższe sobie gatunki nie wytwarzają nigdy istot pośrednich stałych drogą rodzenia płciowego.

Ten ostatni głównie szczegół zwrócił uwagę Contejean'a. „Na tym punkcie, powiada on, doświadczenie w olbrzymiej większości wypadków przemawia za hypotezą stworzenia. Wszystkie próby krzyżowania doprowadzają do następnych wyników, nie podlegających żadnej wątpliwości: albo połączenie płciowe bywa niemożliwe z powodu wzajemnego wstrętu osobników, które chcianoby przymusowo połączyć, albo połączenie rzeczone odbywa się bez żadnych następstw, albo zwierzęta z takiego krzyżowania powstałe bywają bezpłodne, jak-to bywa najczęściej u mułów, albo też zatracają płodność po kilku pokoleniach, albo wreszcie osobniki takie są nieograniczenie płodne między sobą, ale potomstwo ich coraz bardziej staje się podobnem do rodziców, tak, iż niechybnie i szybko następuje zwrot do jednego z typów pierwotnych. Wyniki te są właściwością obu królestw organicznych. Stąd wniosek, że pomiędzy najbliższymi nawet gatunkami zachodzi nieprzeparta zapora, albowiem nie wytwarzają one drogą rodzenia żadnej stałej formy pośredniej,

a osobniki, jeśli jakie się rodzą, pozostają bezpłodne lub powracają do typu rodziców.“

Jest atoli jeden wyjątek od tego powszechnego prawa. Pewna mianowicie roślina, zwana *aegilops ovata*, zapładniana przez pyłek zbożowy, wytwarza hybrydę nieograniczenie płodną w właściwych sobie cechach. Niesłusznie przecież w tym wypadku dopatruje Contejean poważnego jakiegoś zarzutu przeciw systemowi o stałości gatunków. Wszak sam Contejean robi uwagę, że ta hybryda utrwala się jedynie przy odpowiednich staraniach ze strony człowieka. Co więcej, kto nam udowodni, że obie owe rośliny, które ją wytworzyły, należały rzeczywiście do dwóch różnych gatunków? Tak dalece rozmnażano gatunki, zwłaszcza w botanice, że często nadawano nazwę gatunków najzwyklejszym odmianom jednego gatunku. Nic też dziwnego, że wreszcie zaczęto znajdować przejście pomiędzy temi rzekomemi formami gatunkowemi. Sam Godron, który pierwszy wykazał szczegóły dotyczące *aegilopsa*, robi uwagę, że z nich nic wywnioskować nie można przeciwko zasadzie o stałości i niezmienności gatunków. I my też idziemy tu za zdaniem tego uczonego botanika.

Może się też zdarzyć, że w królestwie zwierząt, przynajmniej w stanie kopalnianym, spotkają się takie jestestwa dwuznaczne o cechach nieokreślonych, które zdawać się mogą pewnem nieznacznem przejściem pomiędzy dwoma typami, uważanymi za typy gatunkowe. Tak naprzykład poszukiwania paleontologiczne, przeprowadzone w pokładach czwartorzędowych, wyprowadziły na jaw, niekiedy w jednej nawet stacyi, zbiór typów, przedstawiających wszystkie stopnie pośrednie pomiędzy mammutem *(Elephas primigenius)*, a dzisiejszym słoniem indyjskim; z okazów tych z całą słusznością zawnioskować można, że jedno z tych zwierząt dało początek drugiemu, i wcale niema potrzeby posuwać się dalej jeszcze i twierdzić razem z transformistami, że jeden gatunek może rodzić drugi. Wniosek podobny byłby więcej niż śmiały, przypuszczałby bowiem, że mammut i słoń indyjski stanowią dwa różne gatunki, czego właśnie dopiero dowieśćby należało.

Powtarzamy raz jeszcze, że dowód transformistowski znaczną część swej siły czerpie z tego nadmiernego i samowolnego rozmnożenia typów gatunkowych. Gdyby zechciano się wyrzec tego zbytku w nowo-wytwarzanych nazwach, które pod pozorem rozwoju nauki, wprowadzają raczej straszliwe zamieszanie do niej, gdyby mnóstwo form, jakie niesłusznie chciano wynieść do godności gatunków, zaczęto uważać za zwykłe rasy albo odmiany, wówczas trudno byłoby znaleść w naturze świadectwa na poparcie dogmatu transformistów.

Przy braku poważniejszych dowodów przeciwnicy nasi odwołują się do przyszłej paleontologii i twierdzą, że braki, jakie dziś przedstawiają fauna i flora, wypełnią przyszłe wykopaliska. Ale, jeśli tak, to niechby przynajmniej cierpliwie czekali, a nie opierali się, jak to dziś czynią, na rzeczy niezbadanej. I owszem, dalej jeszcze idą, bo występują przeciw danym dzisiejszej paleontologii, która nam ukazuje większość typów, zjawiających się raptownie w rozmaitych epokach geologicznych, aczkolwiek typów tych nie zapowiadało nic do nich podobnego. Niechby nam, naprzykład po-

wiedzieli transformiści, jacy-to byli przodkowie ssaków w ogólności, ryb, a idąc jeszcze wyżej,—trylobitów i cephalopodów—dwu klas najbardziej wydoskonalonych, a jednocześnie najdawniejszych ze wszystkich grup, do których się one odnoszą.

Zwolennicy kolejnego stwarzania mogą zawsze pokonywać swych przeciwników, nie tylko ukazując im przekształcające się typy kopalne, ale nawet oznaczając poszczególne szeregi, w których krok za krokiem od wieku do wieku śledzić można przemiany, prowadzące od jednego gatunku do drugiego. [1])

Byłoby rzeczą zbyteczną i bezcelową zatrzymywać się dłużej nad zagadnieniem, które ubocznie tylko obchodzi wiarę religijną. Powiedzieliśmy już bowiem i chętnie to powtarzamy, że nauka o ewolucyonizmie nie sprzeciwia się wcale dogmatowi chrześcijańskiemu. „Niema co sądzić o tem inaczej,—powiada pewne czasopismo naukowe, nie zwykłe bronić zasad prawowiernych, jak to czynią osoby, nie znające i źle rozumiejące teoryę transformistów, a przywiązujące więcej wagi do wniosków *nielogicznych i przesadzonych*, jakie z rzeczonej teoryi wyprowadzają pewni *nieroztropni i nierozważni* jej zwolennicy, aniżeli do samej zasady,—jaką ze swego stanowiska postawił sam Darwin. Wszak darwinizm wcale nie wyklucza przyczyny pierwszej, jakiemkolwiek mianuje ją imieniem, ale owszem, *wymaga jej w sposób stanowczy.*“ [2])

Pomimo to uważaliśmy za stosowne poświęcić słów kilka tej nowej nauce ze względu na jej doniosłość wewnętrzną, na znaczenie, jakie jej nadają i na czynione w niej nadużycia. „Nie wolno już dziś, powiada pewien uczony i bogobojny obrońca wiary chrześcijańskiej, wobec nowoczesnych odkryć żartobliwie traktować zagadnień tak poważnych i w tak wysokim stopniu dotyczących prawd dogmatycznych i moralnych.“ [3]) „Aczkolwiek, słusznie powiada inny apologeta, teorya transformistów nie wydaje się być uzasadniona faktami, dostatecznie licznymi i przekonywającymi na to, aby ją można zaliczać do rzędu teoryi niezawodnych i pewnych..., nie mniej jednak jest ona teoryą poważną, której nie wolno milczeniem pomijać, z warunkiem wszakże niezapominania o tem, że jest-to teorya niepewna i hypotetyczna.“ [4]) Na tych słowach zakończymy to studyum, przedstawiające dzisiejszy stan zagadnienia o transformizmie. (Ob. dzieła przytoczone w art. *Darwinizm*).

(Hamard).

X. W. S.

TRÓJCA ŚW.—I. Symbole wiary, określenia dogmatyczne i nauka Kościoła odnośnie do Trójcy św. daje się streścić w sposób następujący: 1-o. Bóg jest jeden we trzech osobach, to znaczy, że nieskończona Jego natura wspólna trzem podmiotom osobowym, realnie

---

[1]) O znaczeniu paleontologii w nauce transformizmu, ob. uczone uwagi Vallée Poussin'a w brukselskiem czasop. *Révue des questions scientifiques*, t. I, str. 274, t. III str. 262, t. VII str. 297, t. XIII str. 233, t. XVI str. 66.

[2]) *Révue scientifique*, Maj 1886.

[3]) *Arduin.* Controverse, 1 Paźdz. 1882.

[4]) *Jean d'Estienne.* Révue des questions scientifiques, Styczeń 1880.

między sobą różnym. 2-o. Jedność natury, essencyi czyli substancyi,—terminy w tym razie równoznaczne—jest w Bogu tak doskonała, że wyklucza wszelką złożoność i wszelki podział; nie jest ona jakąś wypadkową pierwiastków składających się na jej wytworzenie.—3 o. Trzy osoby boskie są między sobą równe; żadna z nich nie jest doskonalsza, dawniejsza, potężniejsza i więcej boska; Syn i Duch św. nie są siłami jakiemiś, wychodzącemi z Ojca przez emanacyę i postawionemi po za Jego substancyą.—4-o. Co innego jest Ojciec, co innego Syn, co innego Duch św.; ale żaden nie jest czemś innem aniżeli dwaj inni. — 5-o. Ojciec jest prawdziwie Bogiem, a nie stworzeniem; Syn jest prawdziwie Bogiem; Duch św. jest prawdziwie Bogiem, nie zaś duszą świata; niema wszakże trzech Bogów ani potrójnego Boga; jest tylko jeden Bóg w trzech osobach.—6-o. Bóg nie jest różny w trzech osobach, lecz jeden w trzech różnych osobach.—7-o. Każda osoba boska jest całkowicie i doskonale Bogiem: wszystkie przymioty boskie są wspólne wszystkim trzem osobom; są one jednym rozumem, jedną nieskończoną potęgą.—8-o. Są one razem jednym jedynym pierwiastkiem twórczym; wszystkie ich dzieła zewnętrzne są wspólne wszystkim trzem osobom, tak samo jak się rzekło o przymiotach boskich.—9-o. Wszystko zatem jest wspólne i różne w Bogu, z wyjątkiem opozycyi zachodzącej w stosunkach Osoby do Osoby: stosunek bowiem ojcostwa i synostwa rozróżnia wzajemnie Ojca od Syna; stosunek zaś tchnienia czyli spiracyi czynnej i spiracyi biernej odróżnia wzajemnie pierwiastek spiracyjny (Ojca i Syna nie różniących się pod tym względem między sobą) od Ducha św.—10-o. Te jednak stosunki i różności między Osobami boskiemi nie tylko nie rozdzielają osób w ten sposób między sobą różnych, ale owszem najrzeczywiściej i najwidoczniej stwierdzają wzajemną ich i nierozdzielną jedność: i rzeczywiście, Ojciec jest Ojcem tylko ze względu na Syna, ten znów jest Synem tylko ze względu na Ojca, obydwaj zaś są pierwiastkiem spiracyjnym tylko ze względu na Ducha św., a ten ostatni jest Duchem i Miłością tylko ze względu na ten jedyny pierwiastek.—11-o. A zatem w Bogu znajdują się jedność i wielość: bezwzględna jedność substancyi, względna wielość osób.—12-o. Jakkolwiek trzy osoby boskie posiadają jedną wspólną naturę, to jednak ponieważ jedno i to samo jest zarazem czemś bezwzględnem i względnem, naturą jedyną i trzema osobami, przeto do zrozumienia i dokładnego wyznawania tego podniosłego dogmatu musimy koniecznie zaznaczyć różność względną pomiędzy naturą a osobami. Tak więc możemy pojmować i razem z Kościołem wyznawać, że essencya boska nie jest ani rodząca ani zrodzona, lecz tylko udzielona przez Ojca Synowi, którego Ojciec rodzi.—13-o. Zrodzenie Syna przez Ojca, pochodzenie Ducha św. od Ojca i Syna są faktami koniecznymi i wiecznymi, jak sama essencya boska; ale są-to fakta intellektualne i samodzielne, ponieważ Syn pochodzi drogą poznawania, a Duch św. drogą miłości.—14-o. Ponieważ Syn pochodzi z intelligencyi Ojca, przeto prawdziwie jest *Słowem*, myślą i wyrazem Ojca; Duch św. ponieważ pochodzi ze wzajemnego uczucia Ojca i Syna, przeto jest prawdziwie ich tchnieniem (spiracyą), ich miłością.—15-o. Słusznie więc i prawomocnie dodano do symbolu Nicejskiego wyrażenie *Filioque* dla oznaczenia, że Syn jest razem z Ojcem jednym pier-

wiastkiem spiracyjnym Ducha św.—16-o. Syn posłany został przez Ojca i stał się człowiekiem by był pośrednikiem i odkupicielem rodu ludzkiego; a jako człowiek był kierowany i posyłany przez Ducha św. Duch św. zaś został posłany przez Ojca i przez Syna dla uświęcenia ludzi, ale nie stał się sam człowiekiem. Ojciec nie był posłany ani przez Syna ani przez Ducha św. *Posłannictwa* zatem doczesne osób boskich odpowiadają ich *pochodzeniu* wiecznemu. [1])

II. Niepodobna mi tu przedsiębrać teologicznego udowodnienia każdego ze zdań powyższych. Ograniczę się więc na ogólnych argumentach, na jakich Biblia i Tradycya tę naukę opierają. Przedewszystkiem w kilku wierszach opowiem historyę dogmatu o Trójcy św. 1-o. Ojcowie Kościoła i teologowie zaznaczają w Starym Testamencie pewne wzmianki o Trójcy św., dosyć wyraźne na to, aby najuczeńsi i najreligijniejsi z Hebrajczyków mogli, jeśli nie jasno poznać, to przynajmniej domyślić się tego świętego dogmatu [2]). Rzecz pewna, że owo znane ukazanie się trzech aniołów Abrahamowi pod dębem Mambre *(Ks. Rozdz. XVIII)*, rozważane zblizka, zwłaszcza podług tekstu oryginalnego, z trudnością wytłómaczyć się daje po za dogmatem o Trójcy św.—2-o. Nowy Testament wyraźnie uczy: *a)* o istnieniu Syna Bożego, co do natury równego Ojcu i pochodzącego odeń drogą rodzenia umysłowego [3]); *b)* o istnieniu Ducha świętego, istniejącego osobiście i rzeczywiście różnego od Ojca i Syna, od których jednak pochodzi drogą miłości, wspólną mając z nimi jedyną naturę boską [4]).—3-o. Wiarę Kościoła pierwotnego w sposób najwyraźniejszy wypowiadają ceremonje liturgiczne, forma chrztu św., rozmaite doksologie, symbol wiary apostolski w rozmaitych swych formach. Pierwotni Ojcowie Kościoła: Klemens Rzymski, Ignacy Męczennik, Justyn, Atenagoras, Teofil Antyocheński, Tertulian, Hippolit, Klemens Aleksandryjski, Orygenes najdokładniej wypowiadają ten dogmat. Skoro tylko który z gnostyków: Prakseas, Noetus i Sabelius, Fotyn, Paweł Samozateński i Aryusz, Eunomius i Macedoniusz powstawali przeciw któremukolwiek z wyłożonych powyżej punktów nauki Kościoła, natychmiast energicznie bywali zwalczani przez Ojców, a jeśli okoliczności pozwalały, nawet uroczyście potępiani na soborach.—4-o. Błędy kilku średniowiecznych racyonalistów, z których najgłośniejszym był Abailard, późniejsze błędy protestantyzmu, który nie umiał uszanować podstawowego nawet dogmatu chrystyanizmu, dziwaczność zdań jansenizmu włoskiego, skarconego w tym szczególe jak we wszystkich innych bullą *Auctorem fidei* Piusa VI, wywołują ze strony teologów katolickich nieustanną pracę w zakresie apologetyki

---

[1]) Dowody twierdzeń powyższych ob. w *Enchiridion symbolorum et definitionum* Dra Denzingera.

[2]) *Genesis* I, 6, 26,27; XI,7; XVIII. 1 nst.; XIX, 24; Ps. XXXIII 6; Izai VI 3; LXIX, 9.

[3]) Mat. XVI, 17; Jan I, 1—18; III, 16 nst; X 28; XIV 10; Filipens II 6; Hebr. I, 1 nst. i t. d.

[4]) Mat III, 16 nst; XXVIII 19; Łuk. II 35; XXIV 49; Jan XIV, XV, XVI, XX 22; *Dz. Ap.* V 3, 4; VII 51; Rom. XV 30; I Cor. II, 10 nst.; III 16; II Cor. XIII 13; *Titus* III 4; i t. d, i t. d.

i nadprzyrodzonej metafizyki, która z coraz większym odsłania nam blaskiem prawdę o Trójcy św. [1])

III. Nowożytni przeciwnicy tego dogmatu zarzucają mu przedewszystkiem następujące argumenta: 1-o. Rozum nigdy zgodzić się nie może na to, aby jeden i trzech było jedno i to samo, aby jeden stanowił trzech a trzech jednego.—2-o. Sprzeciwia się niezłożoności Boga przypisywanie Mu trzech osób, jest-to czysty tryteizm, jest-to wyraźny politeizm, przeciw któremu żydzi mieli wszelkie prawo protestować, i którym mogli doskonale posługiwać się poganie, aby przekonać wszystkich o błędności mniemanego monoteizmu chrześcijan. 3-o. Co za gruby antropomorfizm przypisywanie Bogu podwójnego rodzenia.—4-o. Albo raczej czyż Trójca św. nie jest pewnem zapożyczeniem od panteizmu indyjskiego, który również ma swoją trójcę, dobrze znaną wszystkim historykom filozofii?—5-o. Jeśli dogmat katolicki o trójcy nie pochodzi bezpośrednio z filozofii Vedyjskiej, to pochodzi od niej pośrednio i ubocznie przez platonizm, neoplatonizm, filonizm, gnostycyzm, komuż to bowiem tajno, że już w teoryach Platona i Philona jest mowa o *Logos?* — 6-o. Najprawowierniejsi Ojcowie okresu przed-nicejskiego byli bardzo mało prawomyślni pod względem Trójcy św.: musiało to przyznać wielu bardzo uczonych teologów katolickich. — 7-o. Wreszcie, rzecz-to stwierdzona, że jedynem rozumnem tłómaczeniem tej nauki jest widzieć w tych trzech nieskończonych osobach Boga trzy różne sposoby, trzy formy myślne, trzy idealne wyobrażenia jednego i tego samego podmiotu boskiego, będącego jednocześnie bytem, światłem i miłością. Bez przyjęcia takiego tłómaczenia Trójcy św. chrystyanizm nie długo będzie mógł się ostać pod ciosami krytyki filozoficznej.

IV. *Odpowiedź.* — 1-o. Kościół wcale nie uczy, aby *jeden* i *trzech* było jedno i to samo, ani też aby *jeden* stanowił *trzech* a *trzech jednego*, ale naucza, że trzy osoby posiadają wspólnie i niepodzielnie jednę i tę samą naturę nieskończoną; że one ją posiadają najzupełniej, najdokładniej, tak dalece, iż są rzeczywiście z nią identyczne; atoli naturę tę posiadają one z różnych względów: Ojciec bowiem nie otrzymał jej od żadnej z dwóch innych osób, a udzielił ją Synowi, którego rodzi odwiecznie i z którym razem udziela ją Duchowi św., który znów od nich obu pochodzi, jako wieczna ich Miłość. Te wzajemne stosunki *(relationes)* tworzą trzy osoby boskie i rozróżniają je między sobą, nie dzieląc ich wszakże i nie rozłączając ani wzajem od siebie ani od wspólnej ich jedynej natury. Bóg zatem, ten byt nieskończony, jest zarazem absolutny i względny; absolutny ze stanowiska essencyi, względny ze stanowiska osobowości, a przeto jest On jedną jedyną essencyą w trzech osobach. Essencya nie jest podzielona na troje i nie równa się bynajmniej trzem: jest ona nieskończenie i niepodzielnie *jedna*. Osoby nie jednoczą się na to, aby wytworzyć essencyę złożoną, której byłyby pierwiastkami niejako; one są rzeczywiście i rozdzielnie *trzy*. Prawda, że wobec tej tajemnicy najwyższej i ze wszystkich tajem-

---

[1]) Szczegóły tego ogólnego dowodzenia ob. np. u *Franzelina*. De Deo trino; *Hurter*, Theol. dogmatica; *H. Klee*, Manuel de l'Histoire des dogmes chretiens i t. p.

nic najmniej dostępnej rozum ludzki z pokorą musi wyznać swą nieudolność do zrozumienia i przeniknięcia wszystkiego. Ale to przynajmniej zrozumieć może, że niema nic w tym dogmacie, coby się na pewno sprzeciwiało zasadom rozumu, i że w imię tego rozumu podnoszone zarzuty nie są w stanie dogmatu tego dosięgnąć.

2-o. Kościół zawsze odrzucał tryteizm, jako stanowczo przeciwny prawdziwej nauce o Trójcy św., a tem samem oświadczał, że bezpodstawny jest zarzut, podnoszony przez żydów, jakobyśmy wierzyli w trzech bogów. Toż samo odpowiadał Kościół poganom, którzy go posądzali o politeizm, i zmuszał ich do przerzucenia się do wręcz przeciwnej ostateczności, do oskarżania go o ateizm.

3-o. Nie jest dokładne przypisywanie Kościołowi wiary w podwójne rodzenie boskie; wszak Duch św. *pochodzi*, a nie rodzi się. Niedokładne jest również przypisywanie Kościołowi wiary w jakieś grube rodzenie i pochodzenie materyalne przez rozciąganie i dzielenie substancyi nieskończonej. Działanie, ustalające osoby boskie, należy do najczystszego porządku umysłowego: jest-to rozumienie i chcenie nieskończenie duchowe.

4-o. Co się tyczy analogii, zachodzących pomiędzy chrześcijańską Trójcą św., a trójcą indyjską, posłuchajmy, co o tem mówi człowiek doskonale z tą sprawą obeznany i o prawdę faktów dbały. „Dogmat indyjskiego *Trimûrti* istotowo się różni od chrześcijańskiego dogmatu o Trójcy św. W tym ostatnim sam Bóg najwyższy i wieczny jest w trzech osobach, podczas, gdy indyjski *Trimûrti* składa się z *trzech bogów niższego rzędu, stworzonych przez bóstwo najwyższe*, do wysokości i godności którego bogowie ci ani dążyć, ani takowej osiągnąć nie mogą. Bogowie ci są tylko zewnętrznymi przedstawicielami tego najwyższego bóstwa... Jakkolwiek dawnem jest pojęcie owej tryady bóstw wyższych (*ale zawsze podporządkowanych Bogu najwyższemu)*, w której to tryadzie ma się ześrodkowywać podług względnego swego pokrewieństwa całe mnóstwo bóstw niższego rzędu, to jednak pojęcie rzeczone przyjęło postać *Trimûrti*... już znacznie po ukazaniu się chrystyanizmu.“ [1]) „Pojęcia tego nabyli (*hindusi*) na długo po rozpoczęciu się ery chrześcijańskiej, a Trimûrti wprowadzono do teogonii hinduskiej dopiero około wieku XII ery chrześcijańskiej.“ (*ob. art. następny*).

5-o. „Ojcowie Kościoła, powiada uczony Dr. Henryk Klee, wzięli swą naukę o *Logos* bezpośrednio z Pisma św., a zwłaszcza z pism św. Jana Apostoła, następnie zaś i pośrednio z tradycyi kościelnej. Pomimo usiłowań wynalezienia w Platonie i Filonie jakichkolwiek pojęć analogicznych z tą nauką o *Logos*'ie, Ojcowie ci, wierni swemu głębokiemu przekonaniu o najzupełniejszej oryginalności chrystyanizmu jako objawienia bożego, nie starają się bynajmniej urobić go lub uzupełnić przy pomocy jakiegoś systemu filozoficznego, zapożyczonego od poganizmu. Przeciwnie, w filozofii pogańskiej na to tylko chwytają pewne pojęcia, podobne do pojęć chrześcijańskich, aby je oczyścić, uduchownić, i tym sposobem umysłom do myślenia nawykłym dostarczyć możności wzniesienia się od

---

[1]) *Mgr. Laouenan.* Le Brahmanisme, t. II, str. 178—189.

poganizmu do chrystyanizmu.“ [1]) Może kto powie, że Ewangelia św. Jana jest dziełem jakiegoś platonika lub filonisty? Ale w takim razie trzeba będzie zaprzeczyć dokładnie udowodnionej autentyczności i pochodzenia tej Ewangelii (ob. art. *Ewangelie-Autentyczność E'i*), lub przyjąć niemożliwą do przyjęcia hypotezę o jakimś św. Janie, który studyował metafizykę Greków i hellenistów.— Zresztą, posłuchajmy, co mówi o trójcy Platona filozof, daleki od wszelkiej chęci bronienia dogmatów Kościoła. Mówiąc, jaką wagę założyciel Akademii nadaje materyi, Paweł Janet tak się wyraża: „Materya, razem z pierwiastkiem organizacyjnym oddziaływała na urobienie świata. Była ona do pewnego stopnia matką świata. Bóg—ojcem, a świat—synem (τόκος)—*oto trójca platońska.*“ [2]) Wprawdzie Filon starał się zmienić tę tryadę platońską przez postawienie *Słowa zewnętrznego* i *Słowa wewnętrznego* na miejsce materyi i świata, ale dodaje on do nich *Potęgę królewską* (ἡ βασιλικὴ), która pochodzi od Słowa drugiego, jak to ostatnie od pierwszego, które samo znów pochodzi od Boga, a te cztery pojęcia podobne są do generacyi i genealogii gnostyckich. [3]) Chrześcijańska zatem Trójca św. nie stąd pochodzi,—i to jedno tylko wywnioskować stąd można, że Filon nabył połowicznej tylko znajomości tego dogmatu, który znali jego współwyznawcy, i że w ten sposób zbliżał się do całkowitego i zupełnego poznania, jakie nam o tym dogmacie dało Objawienie chrześcijańskie.

6-o. Jakkolwiek uczony Petau zlekka tylko powątpiewał o doskonałości ortodoksyi Ojców przednicejskich, to jednak następnie uznał swój błąd i takowy odwołał. Zresztą początkowe jego błędy odparł zwycięzko angielski i anglikański biskup z Saint-Dawid, Jerzy Bull, (*Defensis fidei Nicenae*). Gdy zaś w ostatnich czasach te same spory wznowiono, wynik ich był zarówno pomyślny dla pisarzów pierwotnego Kościoła, i dziś nie zdaje się, aby można było wszczynać te same spory, gdyż wspomniane wyżej dowody są najzupełniej stanowcze i przekonywające. [4])

7-o. Miłą byłoby rzeczą dla judaizmu, socynianizmu i racyonalizmu upatrywanie w Trójcy św. pewnych tylko odmian, a nie osób, pewnej myślnej klasyfikacyi działań bożych, nie zaś różnicy realnej odwiecznych hipostaz. Ale wówczas nie byłaby — to już ta sama wiara katolicka, na której spoczywa cały gmach dogmatu chrześcijańskiego i za którą Kościół przez pięć wieków z górą walczył bez wytchnienia i bez żadnych ustępstw.

(*Prw.* oprócz dzieł wyżej przytoczonych także *Mgr. Ginouilhac*, Histoire du dogme chrétien pendant les trois prémiers siècles; Kard. *Franzelin*, De Deo Trino; *Scheeben*, Mysterien des Christenthums; *Katschthaler*, Theol. dogmatica; *Kleutgen*, Theologie der Vorzeit; etc. etc., oraz poniższy artykuł).

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

---

[1]) *Mabire.* Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens, t. I, str. 256.
[2]) Dict. des sciences philosophiques. str. 1341.
[3]) Ob. w tymże *Dictionnaire* art. Franck'a o Filonie str. 1309.
[4]) Ob. *Révue des sciences ecclésiastiques*, t. 46—49.

TRÓJCA. *(po za chrystyanizmem).* — Stawiamy tu pytanie, czy ludy starożytne miały pewne określone choćby ogólne tylko pojęcie o troistości osób w jednej essencyi bożej? Twierdzącą na to pytanie odpowiedź dawali pisarze bardzo różnych między sobą przekonań i to w celach wręcz sobie przeciwnych. Aby udowodnić istnienie objawienia pierwotnego, pewni obrońcy chrystyanizmu chcieli wszędzie potrosze upatrywać trójcę boską, a szczególniej w Indyach i w Chinach. Trójcą taką w Indyach miało być połączenie trzech bogów: Brahma, Visznu i Ssiwa, które bywają niekiedy podawane za trojaki objaw jednego i tego samego pierwiastku. W Chinach zawiera się ona jakoby w trzech nazwach, jakich używa filozof Lao-Ce dla oznaczenia pierwiastku najwyższego.

Trzy te wyrazy *Yi-Hi-Wei*, użyte w *Tao-te-king*, rozdz. XIV, uważano nawet za trzy zgłoski boskiego imienia Iehovah, i sądzono, że one nie są pochodzenia chińskiego. Myśl tę popierali głównie O. Amyot i Abel Remisat, ale myśl ta jest błędna.

Co się tyczy Indyi, to błąd ten powstał z orzeczeń pierwszych sanskrytologów, nie umiejących rozróżnić nowych ksiąg Indyjskich od starych ksiąg hinduskich, a rozszerzali go głównie zwolennicy szkoły tradycyonalistów, którzy w rozszerzeniu wierzeń religijnych upatrywali dowód boskiego ich pochodzenia. Błąd ten nie ma żadnej poważnej podstawy. Starożytne Indye nigdy nie miały najmniejszego pojęcia o Trójcy boskiej. Nie znano tam nigdy Boga w trójcy jedynego. *Trimûrti* miało inne pochodzenie, jak-to później oznaczymy, i zrodziło się w wiekach średnich, spotyka się jedynie w *Purânach* i w księgach od nich zależnych, pochodzących z połowy średnich wieków. Co zaś do oznaczenia stałej daty ukazania się pojęcia *Trimûrti*, to każdy znawca rzeczy hinduskich wie dobrze, że takie oznaczenie jest stanowczo niemożliwe. Zresztą, argument szkoły tradycyonalistowskiej jest dziś pierwszorzędną bronią racyonalizmu, który powiada, że chrystyanizm jest wyrobem starożytnych mitów, dawnych baśni, rozpowszechnionych u wszystkich ludów. Uciekać się zatem do tego rodzaju apologetyki—znaczyłoby popierać racyonalistów.

I. — **W Chinach.** Chiny tak samo jak Indye nie miały nawet przyćmionego pojęcia o Trójcy św. Wprawdzie nie byłoby nic niemożliwego, żeby Lao-Ce miał pewną mniej lub więcej dokładną znajomość Biblii; nowożytne odkrycia londyńskiego chinologa, Terrien'a de Lacouperie, wykazały, że chińczycy obficie czerpali z ksiąg Zachodu pojęcia do budowy swych mitów. Ale w rzeczywistości nie trudno stwierdzić, że podobieństwa, oparte na wyżej przytoczonym tekście, nie mają żadnej podstawy. Nie tylko, że wyrazy *Yi-Hi-Wei* mają pewne znaczenie w języku chińskim, ale co więcej, znaczenie to doskonale się stosuje do miejsca, w którem wyrazy te są użyte. Zresztą, tekst odnośny jest bardzo wyraźny: „To co jest niewidzialne, aczkolwiek się je ogląda, jest „niezłożoność“ *Yi;* to, co jest niedosłyszalne, aczkolwiek się je słyszy, jest „nadzmysłowość“ *Hi;* to co nie może być dotknięte, aczkolwiek się je dotyka, jest „nieskończona subtelność,“ *Wei*; a trzech tych własności nie można rozważać oddzielnie; i dlatego właśnie czynią z nich jedną. (Ob. *Tao-te-King*, rozdz. XIV).

Oczywiście, mowa tu o własnościach jakiejś istoty, nie zaś o trójcy osób. Zresztą, założenie to samo w sobie wydaje się niemożliwem do udowodnienia. Boć rzeczywiście niepodobna udowodnić, że istnienie osób w istocie boskiej było wyraźnie objawione człowiekowi przed przyjściem Chrystusa Pana. Owszem, wszystko dowodzi czegoś wręcz przeciwnego. Żydzi napewno nie mieli dokładnej znajomości Trójcy św. Wszystko, co egzegeci mogą znaleść w Biblii, są to owe *adumbrationes*, jak je nazywają, które od Boga wychodzą a nie od człowieka i których Izraelici albo wcale nie rozumieli, albo tylko w sposób bardzo niejasny. Gdyby więc chińczycy mieli wyraźne i dokładne poznanie Trójcy św., byliby daleko więcej ze strony Boga uprzywilejowani, aniżeli żydzi; oni-to wówczas, a nie synowie Izraela, stanowiliby lud wybrany, lud boży. Inni znów odnajdywali *Słowo* boże w *Tao*, w mitach, a nawet w potworach starożytnych. Mówiliśmy o tem w artykule *Słowo boże.*

Co do imienia *Jehovah*, odnajdywanego w wyrazie *Yi-Hi-Wei*, to niema potrzeby dowodzić, że to myśl prawdziwie dziwna. Jakże bowiem można przypuścić, aby Lao-ce przyswoił sobie ten wyraz na to, aby go podzielić na trzy części a z każdej części utworzyć nazwę jednej własności bytu, chociaż wyrazy te nie miały żadnego znaczenia w języku, jakim przemawiał do uczniów, i chociaż ci ostatni zrozumieć ich nie mogli?

II. — **W Indyach.** Z drugiej znów strony przeciwnicy chrystyanizmu szukali w Indyach Trójcy chrześcijańskiej, aby mogli oskarżać chrześcijan, że oni w swym dogmacie odtworzyli tylko wierzenie pogańskie. Obraz tych usiłowań podają Burnouf i Marius. Burnouf odnalazł trójcę w Vedach. Podług niego Bogiem Ojcem jest *Sûrya*, słońce; Bogiem Synem jest *Agni*, ogień; Duchem św. jest *Vâyu*, wiatr. Rozumuje zaś w ten sposób: Bóg Ojciec rodzący Syna jest-to *Sûrya* rodzący jestestwa. Duch jest-to *Vâyu*, gdyż wyraz *spiritus* pochodzi od *spirare*, tchnąć, a *vâyu* od *va*, mającego toż samo znaczenie. Następnie Duch św. objawił się pod postacią wiatru gwałtownego (*Dz. Ap.* I, 2). Na odparcie podobnego założenia wystarczy kilka wyrazów.

Sûrya, Agni i Vâyu nigdy nie stanowiły trójcy; i owszem nawet najmniejszy między nimi nie istniał nigdy stosunek. Sûrya rodzi w tem mianowicie znaczeniu, że ciepło jej przyczynia się do wzrostu jestestw materyalnych, ale bynajmniej nie rodzi ona prawdziwie, a jeśli gdzie szukać pierwowzoru Boga Ojca, to nie w słońcu, tylko we wszystkich razem i w każdym po szczególe ożywionym tworze męzkim.

Wyraz *spiritus* pochodzi rzeczywiście od *spirare*, ale pomiędzy nim (gdy chodzi o ducha ludzkiego lub bożego), a materyalnem znaczeniem jego źródłosłowu niema żadnego stosunku (tak samo jak ψυχη dusza). Nie mogąc określić jestestw niemateryalnych w ich istocie, z konieczności daje im człowiek nazwy przenośne, zapożyczone od przedmiotów zewnętrznych, materyalnych, wskutek tego atoli jestestwa te nie są natury materyalnej. Duch św. nie udzielił się apostołom w formie wiatru; ale przed Jego zstąpieniem dał się słyszeć niezwykły jakiś szum, *podobny do szumu wiatru gwałtownego,* i zapowiedział cudowne zjawisko. Wiatr w tym razie służy tylko za środek porównania i nic więcej.

Zresztą nie potrzeba dużo mówić na to, aby dowieść, że z materyalnego pojęcia słońca rodzącego oraz wiatru poruszającego powietrze nie można było wydobyć czysto duchowego i metafizycznego pojęcia, jakiem jest Trójca chrześcijańska. Istota tej Trójcy polega na troistości osób i odrębnych działalności w jednej jedynej czysto duchowej naturze. Tymczasem, nic podobnego nie postało nigdy w głowie hinduskiej, nawet nic takiego, coby można było uważać za pierwszy ledwie dostrzegalny zarodek podobnej myśli. Sûrya, Agni i Vâyu są żywiołami czysto materyalnymi, ubóstwianymi i mniej-więcej uosobionymi, w całości niezależnymi jeden od drugiego.

Niektórzy szukali początku Trójcy chrześcijańskiej w naukach brahmanistycznych, w jedności trzech bogów Brahma, Visznu i Ssiva, stanowiących to, co nazywają, *trimûrti*, czyli potrójną formę jednego i tego samego pierwiastku.

Nie trudno wykazać 1-o że hinduskie *trimûrti* nie ma nic wspólnego z Trójcą boską, z owym chrześcijańskim *Deus unus et trinus*, i 2-o że chrystyanizm nic zapożyczyć nie mógł od pojęcia braministycznego.

Dla należytego omówienia tej sprawy trzeba dać pojęcie o tem, co było powiedziane w tym przedmiocie przez stronę nam przeciwną. Otóż racyonalista Jacolliot tak się wyraża:

„Z chwilą kiedy Jowisz nieobjawiony staje się Brahmą, to znaczy Bogiem działającym i twórczym, objawiają się w nim trzy osoby, mające go wspomagać w jego dziele, nie przynosząc wszakże ujmy jego jedności. Ta boska *Trimûrti* (Trójca (*sic!*)—jest nierozdzielna w swej istocie i nierozdzielna w swem działaniu, głęboka tajemnica, którą człowiek odczuje, dopiero wówczas, kiedy dusza jego zostanie dopuszczona do połączenia się z wielką duszą na łonie bóstwa.

„Trójca ta składa się z Brahma, Visznu i Ssiva. Brahma przedstawia pierwiastek twórczy i oznacza w języku sanskryckim nazwę ojca. Visznu przedstawia pierwiastek wspomagający i zachowawczy. Jest-to Syn Boży, Słowo wcielone w osobie Christny, który przyszedł na ziemię, by jako pasterz i prorok zbawić ludzkość, a następnie po dokonaniu dzieła umrzeć śmiercią gwałtowną i poniżającą.

„Ssiva lub wreszcie *Nara*, czyli duch boży [1]), jest pierwiastkiem, przewodniczącym burzeniu i odnawianiu...

„Trójca w jedności, *odepchnięta przez Mojżesza*, służyła później za podstawę dla teologii chrześcijańskiej, która *niezaprzeczenie* nabrała o niej pojęcia w Indyach."

Marius ze swej strony [2]) stawia kwestyę szeroko i sięga aż do ksiąg Vedyjskich, w których jednakże niema mowy ani o rzekomej trójcy Brahma, Visznu, Ssiva, ani o „Wszech-potężnym stwórcy, zachowawcy i niszczycielu. Na poparcie swego założenia Marius podaje obszerne wyjaśnienie wewnętrznej natury *Trimûrti*. Najcie-

---

[1]) *Nara* nie jest bynajmniej *Ssiva* lecz *Visznu*, czyli jest duchem powszechnym, nie zaś duchem bożym w znaczeniu, podawanem przez Jacolliot'a.

[2]) La Personnalité du Christ.

kawsze są wysiłki, jakie czyni, by zbliżyć Trimurti do naszej Trójcy św. Czuje on doskonale, że porównania jego kulejąⁱ, to też aby wytłómaczyć radykalne różnice obu tych pojęć, ucieka się do sprytnych wybiegów logicznych.

O teoryach bramińskich rozumuje tak, jak gdyby sam był braminem, a rozprawę jego możnaby uważać za należącą do filozofii hinduskiej. Prawda, że Trimurti nie była Trójcą chrześcijańską, ale nią być powinna; bramini nie pojmowali jej jako trójcę, ale powinni byli ją tak pojmować.

Marius przytacza naprzód ten ustęp, wyjęty z Creutzera: „Ten kto zna trzy stany Brahmy, stworzenie, trwanie, unicestwienie, osłonione tajemnicami, ten jest mędrcem," a następnie dodaje:

„Trzy te stany nie mogą się odnosić do natury widzialnej, gdyż nie są tajemniczymi, i na to nie trzeba żadnej nauki. Aby odkryć tajemnicę hinduskiej *Trimurti*, trzeba posłuchać naprzód, co mówią Księgi Wedyjskie o Brahma, Visznu i Ssiva."

Powyższe wyrazy dowodzą, że Marius nie zna filozofii hinduskiej. Mowa tam nie o kolejnem następstwie dziennem jestestw widzialnych, lecz o wytworzeniu świata przez emanacyę na zewnątrz, o podtrzymywaniu i o trwaniu tego świata, który nie ma w sobie nic rzeczywistego, który jest utworzony z samych tylko przywidzeń (*mâyâ*) i pozorów, a następnie o powrocie i zniknięciu tego świata w wielkiem *Wszystko*. Jak widać, wszystko to jest bardzo tajemnicze, a kto to zna, ten zna wewnętrzną naturę bytu i wszystkich rzeczy, ten jest mędrcem.

Marius idzie dalej i usiłuje dowieść, że trzy osoby hinduskie, z których pragnie wytworzyć Trójcę, przedstawiają miłość, mądrość i wolę. Z tego już widać analogię, jaką zechce on zaprowadzić pomiędzy ową *Trimurti* a Trójcą chrześcijańską. W tym celu rozwodzi się szeroko nad naturą tych trzech bogów, a zawsze z tą samą niewiadomością. Brahm czyli Brahma, powiada Marius, jest *a)* pierwszym bytem ponad wszystko i przedewszystkiem; *b)* jest miłością, która przyjęła w siebie byt pierwszy i jemu się oddała, a zatem *c)* jest-to Bóg, dzielący się na *kochającego* i kochanego, *d)* Ten rozdział jest początkowem źródłem wszystkich rzeczy, *e)* Bóstwo twórcze jest *lingam*'em świata. Pobudką stworzenia i rodzenia może być tylko miłość.

Brahma zatem jest miłością.

Jak widzimy, rozumowanie to bardzo wyrafinowane, nieprawdaż? Bramini wcale nie mówili, że Brahma jest miłością; ale Marius sądzi, że powinni byli tak mówić, i że zatem jest-to już tak samo, jak gdyby to powiedzieli. Nieszczęściem dla tego racyonalisty, Bramini wypowiadają myśl swoją jasno, a to co mówią, w niczem nie jest podobne do tego, coby w nich Marius chciał wmówić.

W Rig-Veda *(Ks. X, hymn 129)* pieśń bramińska tak opiewa: „Wówczas nie było ani bytu ani nie-bytu, ani przestrzeni, ani niebios w górze. Któż-to utworzył granicę? Gdzie, przy czem był zbiornik wód? Dalej była głęboka otchłań. Nie było ani śmierci ani nieśmiertelności, ani przedziału między dniem a nocą. Ów *Sam jeden* oddychał bez tchnienia w sobie samym, a nie było nic innego prócz niego. W początkach były tylko ciemności; pogrążone w ciemnościach, wszystko było jednem nieprzejrzanem morzem.

Pogrążony w próżni, bez istnienia, narodził się *Sam jeden* przez potęgę ciepła. Naprzód wytworzyło się *pragnienie*, pierwszy zarodek ducha. Rozmyślając w swem sercu, mędrcy wynaleźli początek bytu w niebycie."

Dokładniej i metodyczniej wykłada system braminiczny Księga Praw Manu. W pierwszych wierszach tej księgi czytamy co następuje:

„Wszechświat był pogrążony w ciemnościach, niemożliwy do poznania, rozróżnienia, niepochwytny dla rozumowania, i jakgdyby we śnie zatopiony; wówczas pan najwyższy, sam przez się istniejący, niedostrzegalny, czyniący ten świat dostrzegalnym w jego pierwszych żywiołach, ukazuje się promieniejącym światłością i rozpraszającym ciemności."

„On, którego zmysły dosięgnąć nie mogą, nieskończenie subtelny, wieczny, dusza wszystkich jestestw, objawił się sam w pełni blasku."

„Postanowiwszy wytworzyć jestestwa, ze swej substancyi przez refleksyę wytworzył naprzód wody, a następnie zarodek w ich łonie. Zarodek ten stał się jajkiem złotem, świecącem blaskiem słonecznym. W tem jajku zrodził on sam siebie jako Brahma, najwyższy ojciec całego świata."

Słowa te, jak widzimy, nie potrzebują wyjaśnienia. W § 34 tejże Księgi Praw Manu, powiedziano, że gdy Manu pragnął dać początek rodzajowi ludzkiemu, podejmował liczne umartwienia i wytworzył naprzód siedmiu wszechmocnych mędrców. I tego Manu także pobudza do stworzenia pragnienie, ale to pragnienie wcale nie przekształca tego drugorzędnego stwórcę w *miłość substancyalną;* tak samo się rzecz ma z Brahmą. Pragnienie stworzeń, albo inaczej dążenie, miłość jest pierwiastkiem stworzenia, ale nie dlatego miłością jest Manu. Miłość ta jest uczuciem działającem w Brahmie, ale wcale nie jest substancyą tego wielkiego bytu.

Podobnie też nic błędniejszego nad wyjaśnienie natury Visznu, jakie daje Marius. „Visznu, powiada on, jest uosobieniem mądrości; nazwa jego znaczy mądrość."

Nic w świecie błędniejszego nad to tłómaczenie. *Visznu* pochodzi od pierwiastku *Visz*, co znaczy *przenikać*, albo poprostu *posuwać naprzód.* Wyraz ten bywa w Vedach przymiotnikiem słońca, które bezustannie przebiega przestrzeń, i którego promienie przenikają, ożywiają, zachowują wszystko. Bóg Visznu, pierwotnie przedstawiający słońce, został następnie odeń oddzielony i stał się bogiem odrębnym, uosabiającym siłę ożywczą, zachowawczynię jestestw. Visznuici postawili go na miejscu Brahmy, jako bytu powszechnego, nieskończonego, pierwotnego.

Chciejmy zważyć mimochodem następujące ich argumenta:

„Zwolennicy Visznu powiadają, że on stworzył Brahmę; a zatem Visznu jest mądrością, gdyż mądrość tylko jest w stanie zrodzić w nas pojęcie o bóstwie!" W rzeczywistości visznuici czynią z Visznu boga, najwyższego wytwórcę wszystkiego, a zatem i samego Brahmy. Brahmanici znów toż samo czynią z Brahmy. Mądrość zaś w tem wszystkiem najmniejszego nie ma zastosowania.

Visznu ma za towarzysza ptaka, Garuda, będącego, jak mówi Marius, godłem mądrości. Dowcipne to wprawdzie, ale na nieszczęście

fałszywe. Całe Indye nam mówią, że ten ptak, ten orzeł, jeśli kto woli, jest godłem słońca, przebiegającego niebieskie przestworza, tego samego słońca, którego jednym z przedstawicieli jest Visznu.

Co się tyczy *Ssiva*, to nasz uczony nie próbuje nawet dowodzić jego przekształcenia się w uosobienie woli. I rzeczywiście, byłoby to stanowczo niemożliwe. *Ssiva* jest straszliwym bogiem zniszczenia, czczonym pierwiastkowo przez kuszyckie ludy Indyj, a następnie wprowadzonym do panteonu aryów.

Widzimy więc, że Marius dochodzi do *Trimûrti*, jako do pojęcia pokrewnego Trójcy, drogą kłamliwego przekształcenia trzech bogów indyjskich. Z tego też możemy ocenić, czem właściwie jest Trimurti.

Brahma, Visznu, i Ssiva są i od początku były trzema odrębnemi bóstwami. O Visznu wspominają Księgi Vedyjskie, wówczas, gdy Brahma jeszcze nie istniał, to znaczy, jeszcze go sobie nie wyobrażano. Ale Visznu w Vedach jest tylko bogiem drugorzędnym, dodatkowem uosobieniem rodzącej i zachowawczej siły słońca. W większej części ksiąg *Brahmanas* i w *Prawach Manu*, to znaczy w księgach brahmanitów, Visznu jest jeszcze bogiem podrzędniejszym, stojącym znacznie niżej od Brahmy, — przeciwnie zaś w księgach *Bhagawad-gîta*, *Harivansa* i w innych księgach Visznuitów, Visznu jest bogiem najwyższym, bytem powszechnym.

Ssiva nieznany jest księgom Vedyjskim; ukazuje się on w późniejszych księgach i zdaje się uchodzić za jedno z bogiem burz i nawałnic—*Rudra*, później się odeń oddziela i występuje w niektórych księgach jako bóstwo pierwszorzędne, jako byt powszechny. Pochodzenie tego bóstwa zdaje się być kuszyckiem.

Trzy te bóstwa tedy pozostawały oddzielnemi bóstwami aż do czasu, kiedy Bramini, celem połączenia wszystkich sekt indyjskich, na długo po rozszerzeniu się Ewangelii [1]), utworzyli z trzech bóstw pierwszorzędnych jedną tryadę najwyższą, w której każdy mógłby sobie wybrać swego ulubionego boga i postawić go na czele bóstw innych. Lecz aby zachować dla wtajemniczonych tylko znajomość panteizmu, poczęli utrzymywać, że trzy te bóstwa były tylko różnymi objawami jednego bytu absolutnego.

Grupę tych bóstw oznaczyli mianem *Trimûrti*, co znaczy „potrójna forma“ (od wyr. *tri* trzy, i *mûrti* forma). Nowy ten wynalazek teologii hinduskiej nie sięga dalej nad początki chrześcijańskiego średniowiecza. Sam wyraz *trimurti* jest skądinąd wyrazem nowożytnym, jak się o tem przekonać można z Dykcyonarza Petersburskiego, który zaledwie mógł wynaleść dwie jego cytaty.

(*Karol de Harlez*). *X. W. S.*

TRZECIORZĘDOWA EPOKA. (Ob. *Człowiek trzeciorzędowy*).

TYBINGA. *(Racyonalistyczna szkoła T'ska).* — Jedną z głównych podstaw racyonalistycznej szkoły uniwersytetu Tybińskiego

---

[1]) Sam Angelo de Gubernatis *(Encyklopedia Indiana* str. 363) przyznaje, że to późne pojęcie bramanizmu albo raczej puranizmu było naśladownictwem pojęcia chrześcijańskiego.

jest zasada, że wszystko w przyrodzie ulega fatalistycznemu prawu nieskończonego postępu. Prawu temu ulega cała ludzkość: jej zdolności, pojęcia, dążenia rozwijają się bezustannie i sprowadzają w świecie materyalnym ciągłe udoskonalanie się przemysłu, w świecie zaś intellektualnym coraz czystsze pojęcia naukowe. Wszczególności zaś idea religijna postępuje ustawicznie naprzód i rozwija się sama przez się; wolne czyny ludzkie w tym rozwoju są jakoby kółeczkami, przyczyniającemi się w swym zakresie do wspólnej pracy, której przedmiot jest z góry fatalistycznie oznaczony przez ogólne prawo wszechświata. Krzywizna, jaką mógłby zaznaczaś pochód tej ewolucyi, przedstawia różne falowania, a nawet pewne punkta wstecznego cofania się; ale rozwój ten idzie ciągle naprzód, otrzymując od czasu do czasu potężne podniety w kierunku ogólnym. Jednę z takich potężnych podniet otrzymała idea religijna ze strony genialnego człowieka, Jezusa z Nazaretu. Jednakże mylonoby się bardzo, gdyby sobie wyobrażano, że rozum tego człowieka wyrobił jak gdyby z jednego kawała cały dogmat i całą moralność chrześcijańską i swojem słowem objawił ją światu. Bynajmniej, idea chrześcijańska przechodziła kolejno trzy odrębne fazy. W tem właśnie tworzeniu się nauki chrześcijańskiej w ciągu tych trzech faz znajduje się klucz do dziejów całego Nowego Testamentu. Przy pomocy tego-to klucza postanowił Dr. Baur, profesor w Tybindze, otworzyć nam wszystkie tajniki pierwotnego piśmiennictwa kościelnego.

„Zdaniem Baura, powiada ks. Bacuez, z którego czerpiemy dane niniejszego artykułu [1]), chrystyanizm był początkowo tylko sektą religii żydowskiej, sektą ebionicką, nie wiele się różniącą od sekty Esseńczyków. Założyciel i pierwsi jego apostołowie zamierzali tylko przeprowadzić pewną reformę i rozprzestrzenić judaizm. W ich przekonaniu zachowanie prawa mojżeszowego było warunkiem zbawienia dla całego rodu ludzkiego, a całe ich posłannictwo ograniczało się do szerzenia praktyk zakonnych. Nauka ich sprowadzała się do trzech następujących punktów: moc uświęcająca i obowiązkowy charakter praktyk prawa mojżeszowego, zastrzeżenie łaski dla synów Abrahama i dla przybranych dzieci ludu bożego, wywyższenie i rozszerzenie narodu żydowskiego po całej ziemi. Nauka ta po śmierci Chrystusa uosabia się w św. Piotrze, przywódcy grona apostolskiego, oraz w św. Jakóbie, biskupie Kościoła Jerozolimskiego. Był-to okres *petrynistyczny*, czyli okres partykularystyczny.

„Niebawem jednak powstaje nowy apostoł, który protestuje przeciw temu ekskluzywnemu charakterowi tego pojęcia; działalność tego apostoła staje się początkiem ruchu daleko szerszego prozelityzmu. Podług zdania św. Pawła, on-to był bowiem owym apostołem, wszystkie różnice, oparte na różnicy ras i narodowości, powinny być zniesione. W odniesieniu do zbawienia duszy niesłusznie stawia się różnicę pomiędzy poganinem a żydem; jeden i drugi zarówno potrzebuje miłosierdzia niebios, a Bóg nie czyni różnicy mię-

[1]) Manuel biblique. t. III, n. 21.

dzy osobami. A zatem posłannictwem Chrystusa jest nie tylko odnowienie i rozszerzenie mozaizmu, ale założenie nowego kultu, nowej religii powszechnej i ostatecznej. Jako Zbawiciel, jest on źródłem prawdziwego życia, życia łaski i chwały. Aby wziąć udział w tem życiu, potrzeba koniecznie i dosyć jest wierzyć w jego naukę i przyjmować jego prawa. Był-to okres *paulinistyczny*, czyli okres uniwersalistyczny.

„Przekonanie to odpowiadało potrzebom ludzkości: ono miało ją porwać za sobą. Nie mniej jednakże odnosi ono zwycięstwo nie bez trudności. W ciągu połowy z górą wieku gorąca walka, której jednym aktem tylko był spór Antyochejski (*Gal. II, 11)*, dzieli Kościół na dwa przeciwne sobie stronnictwa: stronnictwo Pawłowe, czyli uniwersalistów, które przywołuje pogan, głosząc unieważnienie przepisów prawa mojżeszowego, oraz stronnictwo Piotrowe, czyli ebionitów albo żydujących, które usiłuje podtrzymać praktyki mozaizmu i przywileje ludu wybranego.

„Na poparcie tego przekonania i na dowód istnienia tego rozdziału i walk między apostołami, Baur zaznacza w Nowym Testamencie wszystkie te miejsca, w których skarży się św. Paweł, że jest wystawiony na nienawiść i prześladowania ze strony kłamliwych nauczycieli, gdzie mówi o swej ewangelii, gdzie podejmuje obronę swego apostolatu [1]). Przedstawia też tenże Baur żydujących, jako stanowiących podówczas większą część Kościoła, jeśli nie cały Kościół, a świętego Piotra, jako streszczającego w swej osobie wszystkie antypatye, których przedmiotem był jego kolega.“

Walkę rzeczoną prowadzono nie tylko słowem. Zwolennicy obu stronnictw usiłowali wesprzeć się na powadze apostołów i w tym celu ogłaszali mnóstwo pism, które kłamliwie przypisywali apostołom lub pierwszym ich uczniom. Takim manifestem sekty Petrynistów jest Ewangelia podług Mateusza, idąca po Ewangelii podług Żydów i po ewangelii Egipcyan; Jezus jest tam Messyaszem, zbawicielem swego ludu izraelskiego, przez proroków zapowiedzianym, a Piotr otrzymuje od Mistrza klucze królestwa bożego. List rzekomo św. Jakóba cały jest wymierzony przeciw św. Pawłowi. Homilie Klementyńskie, pod imieniem Klemensa, ucznia Piotrowego ogłoszone, przenoszą walkę do stolicy świata rzymskiego i ukazują Piotra w zapasach z Szymonem Czarnoksiężnikiem, który jest tylko pseudonimem Pawła. Ten ostatni odgrywa tam śmieszną rolę i pada, pokonany przez swego współzawodnika. Homilie te są najoczywiściej polemicznem dziełem petrynistów.

Wreszcie i apokalipsa także, autentyczne dzieło św. Jana, broni założenia żydujących. Nie można było mniej oczekiwać od serdecznego przyjaciela Piotrowego, jedynego z grona Dwunastu, który w okresie tej walki pozostawał jeszcze przy życiu. Po stronie Paulinistów walczy Łukasz, wierny uczeń Pawła, wspominając w swej ewangelii o powołaniu i przywilejach pogan. Ewangelią tą jednak wcale nie jest ewangelia, którą dziś posiadamy pod nazwą św. Łukasza, ta bowiem jest dziełem Łukasza znacznie uszkodzo-

---

[1]) Rzym II 16; XVI 25; II Cor. X, 7—12; Gal. I 11; II 7—8, 11; II Cor. III 11; XI 5; II Thess. II 13; etc.

nem. Sam Paweł wreszcie był wielkim bojownikiem za swą sprawę w autentycznych listach swych do Galatów, do Rzymian i do Koryntów.

„Jednakże, mówi dalej Bacuez, walka nie mogła trwać zawsze. Po stuletnich sporach zaczęto odczuwać potrzebę zgody, a rozumniejsi ludzie obu stronnictw usiłują zbliżyć się do siebie na podstawie wzajemnych ustępstw.“ I to właśnie jest trzeci okres: okres *zespolenia*. Duchem układów i pojednania tchną: Ewangelia, zwana ewangelią świętego Marka, jednakowo przychylna dla żydów jak dla pogan, fałszywe listy pasterskie (do Tymoteusza i do Tytusa), napisane umyślnie dla nadania apostolskiej powagi różnicom hierarchicznym i zwyczajom religijnym prawa mojżeszowego, drugi list św. Piotra, w którym widać pewne usiłowanie wypowiedzenia pochwały dla św. Pawła, wreszcie ewangelia św. Jana (dzieło apokryficzne), a zwłaszcza przypisywane św. Łukaszowi *Dzieje Apostolskie*. Ostatnia ta Księga widocznie chce zetrzeć resztę śladów pierwotnego rozdziału. Nie tylko nie widać w niej najmniejszej walki pomiędzy św. Piotrem a św. Pawłem, ale owszem, wszędzie czuć najzupełniejszą zgodność pomiędzy obydwoma apostołami. Wspólnie działają, wspólne mają zasady, do wspólnego celu dążą. Piotr chrzci pierwszych pogan (X, 48) i broni Pawła na soborze (XV, 11). Paweł składa ślub nazareatu (XVIII, 18), znosi jałmużnę świętym Jerozolimy (XXIV, 17), wstępuje do świątyni na modlitwę (XXI, 25). Ewangelia Łukasza zostaje zmieniona i doprowadzona do zgodności z księgą Dziejów, aby wzbudzała wiarę w słowa jednego i tegoż samego autora. Sama nawet ewangelia Mateusza ulega pewnym uszkodzeniom, aby się wydawała mniej żydującą. Tym sposobem więc czynią się wzajemnie z obu stron ustępstwa. Atoli żydujący ponoszą największą ze swych zasad ofiarę, w końcu zwycięża idea Pawłowa, tak, iż w Pawle raczej, aniżeli w samym Chrystusie, widzieć należy założyciela dzisiejszego chrystyanizmu.“

System powyższy, wywracający wszelkie pojęcie o prawdziwym chrystyanizmie, gdyż już samego nawet Chrystusa nie uważa za prawdziwego twórcę wyznawanej pod Jego imieniem religii, znalazł gorące przyjęcie naprzód w Niemczech, potem zdobył sobie licznych zwolenników we Francyi i dalej, ale obok nich natrafił też na stanowczych a poważnych przeciwników. Racyonalistyczna szkoła Gettyńska za pośrednictwem swego przywódcy, Ewalda, posunęła się tak daleko, że odmówiła szkole tybińskiej wszelkiej uczoności a nawet zdrowego rozumu. I słusznie, nigdy bowiem krytyka nie wytworzyła nic bardziej nierozumnego i zdrowym zasadom wiedzy przeciwnego. Teorya ta, jak gdyby jaka Minerwa mitologiczna, wyłoniła się cała uzbrojona z mózgu swego autora, a kiedy się pragnie dopatrzeć w niej jakiejś przedmiotowej rzeczywistości, znajduje się same tylko czcze i próżne pozory, nie mogące się ostać pod pierwszem lepszem poważniejszem badaniem.

Że w początkach Kościoła istniało pomiędzy wiernymi dwojakie zapatrywanie się na znaczenie i obowiązek przepisów mojżeszowych, i że ta różność zdań wywołała tu i owdzie pożałowania godną niezgodę, zaprzeczyć trudno. Ale szkoła Tybińska najzupełniej gołosłownie twierdzi, że wspomniana niezgoda istniała pomiędzy samymi nawet apostołami. Przeczą wszakże temu wszystkie te do-

kumenta, na których szkoła rzeczona opiera swój system. Najważniejszym z tych dokumentów jest list do Galatów. Otóż, jakże się w nim przedstawia św. Paweł? Czy jako nieubłagany współzawodnik św. Piotra i św. Jakóba? Przeciwnie! Paweł po swem nawróceniu przepędza trzy lata na puszczy, następnie udaje się do Jerozolimy, by odwiedzić Piotra *(Gal. I, 19)*. W czternaście lat później powraca do miasta świętego i porównywa swą ewangelią, jaką ogłaszał głowa Apostołów, i to z obawy, „*abym snać nadaremnie biegł abo też nie biegał.* Jakób, Piotr i Jan uznają najzupełniejszą zgodność między swą ewangelią a ewangelią Pawła i ściskają mu dłoń na znak bratniej jedności. I czyżby zajście w Antyochii, owo palladium tybińczyków, miało rozbić tę jedność? Wcale nie. Św. Paweł karci tam św. Piotra za to, że obecne postępowanie tego ostatniego nie zgadza się z zasadami i ze zwyczajami jego życia; i nigdzie nie widać, aby książę apostołów zachował jakąkolwiek niechęć dla nauczyciela narodów. Co więcej, wyrazy, jakimi wypowiedziane było owo upomnienie, dowodzą najoczywiściej, że w owym czasie wyznawał nawet Piotr też same co Paweł zasady o obowiązku przestrzegania przepisów mojżeszowych, że Piotr, jakkolwiek żydowin, stosował życie do zasad Pawła, i że wyjątkowo w tym razie niewczesna jakaś uległość skłoniła go do uchybienia swym dotychczasowym zwyczajom: *Si tu, cum Judaeus sis, gentiliter vivis, et non judaice, quomodo gentes cogis judaizare?* (Gal. II, 11 — 14). W innych pismach wielkiego apostoła niemasz nic równie silnego na rzekome poparcie hypotezy Baura. Oczywista przeto, że hypoteza ta nie ma podstawy, a wszystkie wnioski tem samem upaść muszą. Walka pomiędzy petrynistami a paulinistami staje się dziełem kilku nauczycieli bez posłannictwa, których się wypiera zarówno Piotr jak Paweł, kończy się zaś schizmą upartych żydujących, którzy się stają nazarejczykami i ebionitami, oraz ściślejszem niż dotąd zjednoczeniem prawdziwych wiernych pod przewodnictwem apostołów i ich następców. Jeśli zaś księga *Dziejów Apostolskich* wykazuje zgodność myśli i działań pomiędzy Piotrem i Pawłem, to mamy w tem jeden więcej dowód autentyczności tej księgi. O innych księgach Nowego Testamentu zbyteczna nawet wspominać. Odnośnie do tych ksiąg sprawdzianem szkoły tybińskiej jest spotykany w nich, mniej lub więcej silnie zaznaczony wpływ idei petrynistycznych lub paulinistycznych. Wszystkie rozumowania nowej teoryi, zastosowanej do ksiąg Nowego Testamentu, niedomagają na pewien błąd zasadniczy: trzeba w nich zaprzeczyć przesłankę większą. Skądinąd znów; jak doskonale powiada uczony Vigouroux (*Les Livres saints et la critique rationaliste*, II, 487) „wiek pism kanonicznych określać trzeba nie prawdziwemi lub przypuszczalnemi ich *dążnościami*, lecz na mocy świadectw i źródeł starożytnych. Zapoznając te prawidła, Baur stworzył dzieło kruche, którego upadek własnemi oczyma oglądał. Jego wielkie dzieło o trzech pierwszych wiekach Kościoła, mające zapobiedz upadkowi jego szkoły, przyspieszyło go raczej.“ Większość jego uczniów mniej lub więcej odsunęła się od swego mistrza, by zapoczątkować metodę więcej historyczną. Obecny przywódca tej szkoły, Hilgenfeld, na wielu punktach porzuca zasadnicze pojęcia Baura. W wielkiem dziele: *Wstęp do N. Testamentu*, przyjmuje za autentyczne,

odrzucone przez Baura trzy listy św. Pawła: pierwszy do Tessalończyków, list do Filipensów i do Filemona; ukazanie się dwóch pierwszych ewangelii odkłada na koniec pierwszego wieku, a powstanie czwartej ewangelii kładzie na początek drugiego stulecia. Nawiasem mówiąc, fakt-to godzien zaznaczenia, że najszczersi i najuczeńsi z pośród racyonalistów widzą się zmuszonymi przy głębszych studyach do posuwania coraz dalej w czasy apostolskie powstania ksiąg kanonicznych, których autentyczności zaprzeczają.

Zwolennicy szkoły tybińskiej, zatopieni w studyach historycznych nad pierwotnem piśmiennictwem chrześcijańskiem, zajmują się bardzo mało zagadnieniami, dotyczącemi prawdomówności ewangelii. Jezus, nauka Jego i czyny,—wszystko to pozostaje w cieniu. Sam Baur, wobec głównego faktu zmartwychwstania Chrystusa Pana, nic innego nie ma do powiedzenia, tylko następujące wyrazy, będące, jak powiada Vigouroux (*l. c.* 493) najformalniejszem potępieniem wszystkich jego teoryi: „Badanie, czem jest zmartwychwstanie samo w sobie, przechodzi zakres poszukiwań historycznych. Historya musi się ograniczyć na tem, że dla wiary uczniów zmartwychwstanie było faktem pewnym i niewzruszonym. Początkowo na tej wierze oparł chrystyanizm trwały fundament swego historycznego rozwoju. To, czem historya tłómaczy cały szereg wydarzeń, jest nie tyle samo rzeczywiste zmartwychwstanie Jezusa, ile raczej wiara uczniów w to zmartwychwstanie," — jak gdyby sama prawdziwość chrystyanizmu nie zależała od rzeczywistości tego cudu, podług wyraźnego świadectwa samego Chrystusa i apostołów; jak gdyby św. Paweł nie powiedział: *Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, próżna jest wiara nasza* (I Cor. XV, 17)."

Jak widzimy tedy, system tybiński nie tylko jest nierozumny, ale nadto niezupełny. Znajdując na każdym kroku nadprzyrodzoność, uważa się za wolnego od jej wyjaśniania. Ale zresztą jedynem zadaniem racyonalizmu jest usuwanie pierwiastku nadprzyrodzonego z dziedziny dziejów.

(Ob. *Hilgenfeld*, Einleitung in's N. Testament *(passim)* — *Vigouroux.* Les Livres saints, II 464—495.—*Bacuez*, Manuel biblique, t. III n. 21—22)—art. niniejszego *Słownika: Kościół pierwotny i Dziejopisarstwo protest*).

(J. Corluy). *X. W. S.*

U.

UZURPATOROWIE. — I. Po tem, cośmy już w innych artykułach niniejszego *Słownika* powiedzieli o stosunkach Kościoła do państwa[1]), pozostaje nam tu tylko dać odpowiedź na niektóre zarzuty, stawiane Kościołowi z powodu stosunków jego z uzurpatorami najwyższej władzy politycznej, to jest z tymi, których dawna teologia nazywała *tyranami uzurpacyi*, którzy nieprawnie przywłaszczali sobie władzę monarchiczną, arystokratyczną lub demokratyczną, z krzywdą poprzednich tej władzy posiadaczów prawnie ustanowionych.

II. — Kościół katolicki wcale obojętny nie jest na takich przywłaszczycieli, jest on bowiem stróżem praw publicznego sumienia i sprawiedliwości społecznej, nie mniej jak zasad sumienia osobistego i sprawiedliwości prywatnej. A przeto nie omieszkuje on protestować przeciw takim zbrodniczym intruzom, ile razy pożytecznie i skutecznie czynić to może; liczne i świetne tego dowody daje nam historya. Ale, jak to zauważył Pius VI w liście z dnia 22 Września 1790 r. do Ludwika XVI, „na to, aby następca św. Piotra mógł objawić odnośne swe zdanie—musi być pewny, że uległość słuchających jego słowa nie uchyli się od jego nauki.“ To też, w tym razie nawet, kiedy Kościół nie ma żadnej wątpliwości co do nieprawnego stanowiska jakiegoś rządu przypadkowego może a często nawet powinien zachować milczenie, aby nie powiększać nieszczęść już i bez tego bardzo znacznych. Nie trzeba zatem odeń wymagać, aby się zawsze mieszał do kwestyi i trudności tego rodzaju. — Nadto, pytania o prawowitości lub nieprawowitości jakiegoś rządu bywają niekiedy tak dalece zawiłe, że nawet dla Kościoła bywa moralnem niepodobieństwem rozstrzygnąć je ostatecznie.— Skądinąd znów, Kościół nie czuje się kompetentnym w zagadnieniach czysto politycznych, kiedy bezpośrednio nie wchodzą w grę sprawy natury duchowej albo prawa sumień ludzkich.

---

[1]) Ob. art. *Kościół, Papieztwo, Władza świecka, Królowie* etc.

Wreszcie zdarzyć się może, iż dobro publiczne bardziej jeszcze narażone byłoby przez nieroztropne jakieś usiłowania, zwrócone przeciw uzurpatorom, tak dalece, że prawo przyrodzone nawet, które nie dozwala bardziej jeszcze rujnować jednostki i ludy, w pewnych okolicznościach zabrania gwałtownie zmieniać zaprowadzony stan anormalny. Być może także, że nieprawne pochodzenie władzy, wydartej prawowitemu jej posiadaczowi, osłania jakieś przedawnienie, z którem się łączą inne jakieś okoliczności. Tego też często wymaga dobro i spokój narodu, *salus populi suprema lex;* dlatego też Kościół słusznie wnioskuje, że opór bierny, w niektórych okolicznościach uprawniony, nader rzadko ma prawo przemieniać się w opór czynny i w formalną napaść.

III. — Przeciw tym teoretycznym i praktycznym zasadom, które łatwo wywnioskować się dają z encyklik Grzegorza XVI i Leona XIII, z *szematów* Soboru Watykańskiego i z najpoważniejszych dzieł teologicznych, spotykamy niekiedy następujące zarzuty: 1-o Kościół, spekulatywnie bardzo obstający za władzą prawowitą, łatwo jej odstępuje, gdy mu wypadnie przystąpić do czynu. 2-o niegodnie pochyla czoło przed faktem spełnionym, gdy w tem swą korzyść znajduje. 3-o zdradza interesa tych, co w nim ufność pokładają, — interesa ludów i królów, ludów zwłaszcza, i wchodzi w przyjacielskie układy z oczywistymi uzurpatorami. 4-o tak naprzykład, zacząwszy popierać Burbonów przeciw rewolucyi francuskiej, konkordatem uprawnił przysięgę, mocą której zobowiązywano się względem Rzeczypospolitej francuskiej; artykułem 16 tegoż konkordatu przeniósł prawa Burbonów na Rzeczpospolitę; Napoleona I namaszczał na cesarza i t. d., i t. d. Jakże tedy można szanować Kościół, kiedy on tak mało szanuje innych i własne dane im słowo?

IV. *Odpowiedź.* — 1-o. Nie, Kościół nie ma podwójnej moralności względem uzurpatorów, jednej teoretycznej i spekulatywnej, drugiej dla czynów praktycznych, ale wierzy on—i słusznie—, że władza polityczna ginąć nie może, że dobro ludów jest prawem wyższem po nad wszelką organizacyę rządową, że zatem nieprawowita władza jakaś może przestać być nieprawą przez przedawnienie, tymczasem zaś poszczególne jednostki prywatne nie zawsze mają prawo opierać się jej siłą. Ta jest tedy jedyna i szczera teorya Kościoła rzymskiego; na to, żeby się zastosowała do praktyki, nie potrzebuje być zmienianą lub łagodzoną. Zasady jej były zawsze poszanowania godne w postępowaniu papieztwa względem rządów prawnych i rządów faktycznych.

2-o. Kościół nigdzie się nie zgadza na zasadę faktów spełnionych, ale jest roztropny i miłościwy, gdy się liczy z wypadkami o tyle, o ile tego wymaga dobro dusz i narodów. Niepodobna usunąć wszystkich faktów niemiłych i niesprawiedliwych, jakie się dzieją na ziemi, i najlepiej jest naśladować tego, który, jak powiada św. Augustyn, nawet ze złego umie wyprowadzić dobre.

Nadto, zważyć należy i to także, że takie zachowanie się Kościoła względem rządów faktycznych zgadza się z najpewniejszemi zasadami moralności. Boć rządy zaprowadzone są dla dobra naro-

dów. Tymczasem, zdarza się niekiedy, że osoby, obdarzone prawem rządzenia, z własnej winy lub z winy niektórych zbuntowanych poddanych, znajdują się w niemożliwości wykonywania swego prawa; w tym razie trzeba, by inny ktoś objął i wykonywał władzę; to właśnie nazywają rządem faktycznym. Rządy te są oczywiście prawowite aż do chwili, póki ten, co posiada prawo rządzenia, nie odzyska napowrót fizycznej i moralnej możności wykonywania utraconej władzy. Kościół zatem, wchodząc w układy z takimi uzurpatorami, uznając ich, postępuje tylko zgodnie z zasadami głoszonej przez się moralności.

3-o. Kościół zdawał się niekiedy poświęcać interesa władzy upadłej albo stronnictwa zwyciężonego: ale w rzeczywistości dbał on wówczas o dobro całego narodu i żałował bardzo, że nie mógł połączyć ich z interesami poszczególnych osób lub rodzin, często bardzo szanownych, niesłusznie pozbawionych przynależnych im praw, okrutnie krzywdzonych w rzeczach majątkowych i w starodawnych zaszczytach. Ale, powtarzam raz jeszcze, dobro całego narodu jest prawem najwyższem, przed którem czoło pochylić trzeba, choćby z uszczerbkiem swych upodobań i osobistych przywilejów. Kościół stara się o wszystkiem wszechstronnie myśleć i ubezpieczać przynajmniej prawa moralne i religijne, które końcem końców są najpewniejszym warunkiem ostatecznego zwycięztwa sprawy świętej i sprawiedliwej. Dla dobra ogólnego, dla swobodnego spełniania swego nadprzyrodzonego posłannictwa, zmuszony jest Kościół utrzymywać grzeczne stosunki z rządami faktycznymi; ale grzeczność nie oznacza przyjaźni, a tem mniej jeszcze uświęcania niesprawiedliwości i przywłaszczycielstwa. Zasadą jest w prawie kanonicznem, że żaden akt władzy papiezkiej nie przynosi ujmy czyimkolwiek prawom lub wymaganiom, chyba że wyraźnie na to jest spełniony.

4-o. Przyznajemy, że przyjęcie przez Stolicę Apostolską Konkordatu z r. 1801, uprawnienie przysięgi uległości i wierności względem rządu Rzeczypospolitej francuskiej, przyznanie pierwszemu Konsulowi nie tylko *wykonywania* praw i przywilejów dyplomatycznych, jakimi w obec Stolicy Apostolskiej cieszyli się królowie bardzo chrześcijańscy, ale nadto przyznanie samych tych *praw i przywilejów*, świadczy, że Pius VII już w owej chwili nie uważał rządu i pierwszego Konsula za nieprawych uzurpatorów, z którymiby sumienie nie pozwalało wchodzić w podobne układy. Ale powyższe czyny papiezkie bynajmniej nie dowodzą, aby Rzym nie uznawał doniosłości praw i dążności rodziny królewskiej, tylko, że ta ostatnia faktycznie nie była w posiadaniu władzy świeckiej, której ulegała Francya, przeto nie z tą rodziną królewską, lecz z innymi musiał papież zawierać Konkordat, nie jej też, ale innym musiał on przyznać naprzykład prawo mianowania biskupów. Prawo to, przyznane pierwszemu Konsulowi, nie świadczyło ani za ani przeciw prawowitości jego władzy, tylko przypuszczało poprostu prawidłowość jego *faktycznego* stanowiska. Tak samo się rzecz ma z koronacyą Napoleona: prawda, iż papież okazał w tym razie, że Cesarza nie uważał za jakiegoś awanturnika i rozbójnika bez żadnej władzy nad Francyą, ale również wcale tem nie dowodził, aby je-

go zdaniem spadkobiercy Ludwika XVI byli prawnie pozbawieni korony i aby nie mieli żadnego tytułu do ponownego odzyskania jej kiedyś. Wszystko-to są kwestye, do rozstrzygania których Kościół nie uważa się sam przez się ani obowiązanym ani nawet upoważnionym; teoretycznie i praktycznie musi on się w wielu razach powstrzymywać od zabierania w nich głosu, i jakoż rzeczywiście się powstrzymuje. Ta powściągliwość kościelna szanuje zarówno wszystkie ścierające się ze sobę prawa, i tak samo jak tymczasowa prawowitość rządów faktycznych powściągliwość ta polega na najpewniejszych zasadach moralności naturalnej.

(*Prw. Moulart*, L'Eglise et l'État.—*Taparelli*, Essai de droit naturel; *Signoriello*, Philosophia naturalis; *Mgr. Sauvé*, Questions religieuses et sociales de notre temps; etc...

(Dr. J. Didiot).

X. W. S.

W.

WARYANTY TEKSTU BIBLIJNEGO, ob. art. *Biblia.*

WIARA. — Wiara w ogóle jest pierwiastkiem poznania i pewności, opartej nie na oczywistości prawdy, lecz na twierdzeniu jakiegoś świadka, prawdy te znającego, objawiającego i stwierdzającego. — W szczególności zaś wiarę boską, o której tu mówić chcemy, tak określa Sobór Watykański: „cnota nadprzyrodzona, przez którą przy pomocy i pod działaniem łaski bożej, za prawdziwe uważamy rzeczy, które Bóg nam objawił, nie dlatego, że przyrodzonem światłem rozumu pojmujemy wewnętrzną ich prawdę, lecz dla powagi samego Boga, który je nam objawia i który ani omylonym być ani nas omylić nie może.“ (*Conslit.* I cap. III). Akt wiary zaś jest-to nadprzyrodzone na te prawdy objawione zgodzenie się, pochodzące z wiary, tak samo jak przyrodzone poznawanie nasze pochodzi z pierwiastków naszego rozumu.

A zatem wiara boska jest nadprzyrodzona: 1-o ze względu na przedmiot, który jest objawiony w sposób nadprzyrodzony, 2-o ze względu na swe pochodzenie, którem jest nadprzyrodzone działanie Boga, udzielającego nam moc i zdolność wierzenia w sposób nadprzyrodzony oraz łaski aktualne, konieczne na to, aby ta zdolność przeszła w czyn i stała się aktem wiary nadprzyrodzonej; 3-o ze względu na skutki, gdyż wiara boska jest początkiem zbawienia i źródłem sprawiedliwości, która zbawia dusze; bez wiary takiej nikt nie może podobać się Bogu, ani się uświęcić, ani życia wiecznego osiągnąć.

Jakkolwiek atoli wiara jest w ten sposób nadprzyrodzona, to jednak nie wyłącza ona naszego współdziałania, naszej pracy umysłowej, swobodnego a rozumnego wyrabiania naszego rozumu. Przedewszystkiem bowiem rozważać musimy rzeczy przedwstępne, to jest istnienie i przymioty Boga, oraz duszy naszej, fakt objawienia i jego rozciągłość. Wszystko zaś to jest zadaniem rozumu, choćby nas nawet wspierała wewnętrzna łaska w rozważaniu cudów, proroctw, słowem nadprzyrodzonych objawów Ducha bożego, w rzę-

dzie których—i to na pierwszem miejscu—postawić trzeba samo istnienie Kościoła katolickiego z jego wyraźnie nadprzyrodzonemi cechami i działaniem. Wydawszy swobodnie swój sąd o wiarogodności prawd przez Kościół podanych, rozum nasz pod wpływem łaski może swobodnie zgodzić się na nie przez akt swój własny, niezależny, niewymuszony, — akt, jakiego również swobodnie mógłby nie spełnić. Wreszcie, skoro już raz zgodził się swobodnie i przyjął prawdę objawioną, rozum ludzki może z roztropną i oględną wolnością szukać i zdobyć sobie cenne prawd tych zrozumienie; ta jednak znajomość wiary, to jej teologiczne poznanie nigdy nie będzie zdolne przeniknąć samej istoty dogmatu i dojść do całkowitego, oczywistego i właściwego jego zrozumienia,—zrozumienia, jakie się ma naprzykład o jakiemś zadaniu geometrycznem lub zjawisku fizycznem. — Ten szeroki udział wolności, zapewniony rozumowi ludzkiemu w genezie i rozwoju nadprzyrodzonego aktu wiary sprawia to, że akt ten jest zasługujący przed Bogiem, jakim nie mógłby być żaden akt ślepy, wymuszony, fatalistyczny, choćby nawet skądinąd nadprzyrodzony.

Do tej teoryi o wierze, którą czerpię z soboru Watykańskiego *(loc sit.)*, odnosi się teorya o zgodności rozumu i wiary, jaką tenże sobór wykłada (*Ibid.* cop. IV). Dwa te rodzaje poznania są różne względem siebie nie tylko pod względem swego pierwiastku czyli źródła,—dla jednego rodzaju poznania zdolność przyrodzona, dla drugiego siła nadprzyrodzona, — ale nadto są one różne pod względem przedmiotu,—w jednym rodzaju poznania prawda dostępna rozumowi drogą wewnętrznej oczywistości czyli drogą rozumowania, a dla drugiego prawda dostępna rozumowi drogą objawienia czyli świadectwa bożego. Z tego wynika niezaprzeczona wyższość wiary nad rozumem, z wykluczeniem wszakże jakiejkolwiek możliwej między niemi niezgodności, gdyż jedynem źródłem obojga jest jeden i ten sam Bóg. Nie może być zatem filozoficznie prawdziwem to, co jest ostatecznie i stanowczo potępione przez Kościół, nieomylny organ myśli bożej, albo co się oczywiście sprzeciwia wyraźnej i stanowczej jego nauce. Również i to także, co prawdziwie należy do zakresu wiary, nie może szkodzić rzeczywistemu postępowi rozumu; a to co jest prawdziwie rozumne, nie może się sprzeciwiać prawdziwej wierze. Rozum przeto nie jest powołany do urządzania wiary, ani do przepisywania jej, w jaki sposób powinna swe dogmaty rozumieć; tak samo i wiara, gdy rzuca swe rozstrzygające i orzekające światło w dziedzinę wiedzy, wprawdzie broni uczonych od zbaczania na błędne drogi, wskazane i potępione przez Boga, ale bynajmniej nie myśli narzucać tej wiedzy swych własnych zasad i swojej metody: i jedna i druga mają swoje zasady i swoje metody wielbienia Boga wszelkiej mądrości. W każdym zaś razie nic nigdy upoważniać nie będzie rozumu i wiedzy do podnoszenia chorągwi buntu przeciw wierze, ani też do wyznawania przekonań błędnych, które, nie będąc jeszcze formalnym ciężkim grzechem herezyi, do niej się mniej lub więcej zbliżają i skutkiem tego podlegają cenzurom kościelnym.

II. — Po tak wyraźnej nauce Soboru Watykańskiego, jakąśmy powyżej wyłożyli, zbyteczną byłoby rzeczą przedsiębrać jakieś dowodzenia teologiczne poszczególnych nauki tej punktów. Powiemy

tylko, że Pismo Św. w historycznych księgach Nowego Testamentu, a zwłaszcza w listach św. Pawła, dostarcza tak obfitych dowodów prawdy tej nauki, że pytać przychodzi, czy odwaga Lutra albo jego rozumienie rzeczywistego i tradycyjnego znaczenia Pisma Św. wystarczają do wyjaśnienia wprowadzonego przezeń systemu wiary, przerobionej na jakąś ufność w zasługi Chrystusa Pana, że grzechów naszych nam poczytywać nie będzie, a tem samem, że nas fikcyjnie usprawiedliwi i zbawi, Każdy poważny i bezstronny umysł przy czytaniu naprzykład listów do Rzymian lub do Żydów z łatwością przekonać się może, iż pomiędzy systemem protestanckim a Biblią niema nic wspólnego, lecz przeciwnie, że istnieje najzupełniejsza tożsamość pomiędzy systemem katolickim a Pismem św. Na ten punkt przeto nie będziemy kładli żadnego nacisku, pominiemy nawet milczeniem spory, prowadzone od XVI do XVIII wieku, a natomiast zajmiemy się tu głównymi zarzutami wolnodumstwa XIX w., stawianymi zasadom, wypowiedzianym na Soborze Watykańskim.

III. — Powiadają: 1-o że rozum ludzki jest niezależny, samodzielny, wcale nieobowiązany przyjmować takich rzeczywistych lub rzekomych objawień. 2-o że jedynie możliwą do przyjęcia wiarą jest uczucie, unoszące niektóre wrażliwsze duchy ku zamiłowaniu prawd oraz opowieści teologicznych i moralnych. 3-o że akt wiary pojmowany w znaczeniu katolickiem, nie jest prawdziwie rozumny, brak mu bowiem poważnych pobudek i naukowych podstaw, 4-o że tenże sam akt wiary, w ten sam sposób pojmowany, nie bywa swobodny i wolny, lecz wymuszony albo oczywistością przedmiotu, albo wpływem łaski wewnętrznej, do jego urzeczywistnienia koniecznej; 5-o że skądinąd łaska ta jest najzupełniej bezużyteczna dla wierzących, jak tego codzienne doświadczenie dowodzi, 6-o że w systemie katolickim zarówno dobrze się mówi, iż wierzyć zależy i nie zależy od nas samych. co jest oczywistą sprzecznością i pustą frazeologią; 7-o że na mocy naszej przyrodzonej wolności możemy podług upodobania powątpiewać o wierze, którąśmy przedtem żywili; 8-o że wiara jest poprostu wstępem do filozofii, mogącej często lepiej poznać, zbadać i wyjaśnić dogmaty, pokornie i ślepo przyjmowane przez wiarę; 9-o że filozofia, że wiedza a nawet opinia publiczna są prawdziwem światłem teologii, są prawdziwemi zasadami tłómaczenia dogmatów objawionych, 10-o że są prawdy niezawodne, w sprzeczności do wiary stojące, 11-o że badania rozumowe nie mają nic wspólnego z Kościołem i jego orzeczeniami, 12-o że ponieważ metoda naukowa z istoty swej opiera się na swobodnem poszukiwaniu i badaniu, przeto uczony nie może być chrześcijaninem, a chrześcijanin uczonym, 13-o że nie można dobrodusznie się zgadzać ani na potępienie wszystkich niewierzących, ani na zbawienie wszystkich wierzących, 14-o że wreszcie niedopuszczalną i nierozumną jest rzeczą chcieć zobowiązywać umysł ludzki do przyjmowania lub odrzucania przekonań, których nie uznaje lub nie potępia żadne wyraźne objawienie, żadne orzeczenie kościelne, czy to papiezkie, czy soborowe.—Rozumie się, że pomijamy tu wszystkie zarzuty przeciw poszczególnym prawdom wiary, lecz rozbieramy tu tylko i rozjaśniamy te zarzuty, które napadają na samą zasadę wiary i na jej ogólną teoryę.

IV. — Chełpi się tedy racyonalizm współczesny: 1-o bezwzględną i ogólną niezależnością w stosunku do objawienia, do tajemnic i do wiary; jeśli kto chce się niemi zajmować, niech się zajmuje, ale on nie troszczy się o nie. A przecież nic bardziej nierozumnego nad takie pretensye, boć Duch nieskończony więcej wie, aniżeli duch skończony, jakim jest w rzeczywistości umysł ludzki, ponieważ zaś Byt nieskończony w wiedzy jest także nieskończony w potędze, może zatem, jeśli chce, objawiać część swojej wiedzy duchowi skończonemu i wymagać odeń przyzwolenia, którego odmowa byłaby szczytem pychy i nierozumu. Co do nas, to mamy niezaprzeczone prawo sprawdzać, czy to co nam przedstawiono jako treść objawienia bożego, zasługuje w rzeczywistości na taką nazwę, ale nikt nie ma prawa mówić Słowu bożemu: nie chcę ciebie.

2-o. Myli się racyonalizm, kiedy mówi, że wiara katolicka jest uczuciem, smakiem, instynktem, na mocy którego jedni są bogobojni a drudzy niedowiarkowie; zdrowy rozum nie tylko nie przyjmuje tego rodzaju wiary, ale razem z Kościołem najkategoryczniej ją odrzuca. Kościół wymaga wiary takiej, jakiej-by rozum się nie wyrzekał: *rationabile obsequium*, tymczasem zaś rozum odrzeka się przeświadczenia, jeśli tego wyrazu użyć tu wolno, opartego na zasadach tak powierzchownych, tak lotnych i złudnych jak piasek morski i widziadła uczucia i wyobraźni.

3-o. Akt wiary katolików jest najzupełniej zgodny z wymaganiami najbardziej oświeconego rozumu. Boć wierzymy dlatego, iż wiemy najoczywiściej, że Bóg jest nieskończony w doskonałościach, że w błąd nas wprowadzić nie może, że raczył nam dać objawienie, którego historyczne istnienie, zawartość, znaczenie najmniejszej nie podlegają wątpliwości, że w dalszym ciągu poleca nam stosować do tego objawienia nasze myśli przez szczerą wiarę, zachęcając nas do tego skądinąd i czyniąc nam tę wiarę możliwą przez łaski nadprzyrodzone. Cóż nad to logiczniejszego i bardziej naukowego? Dziwnie się myli, kto sądzi, że ani cuda, ani proroctwa, ani inne znaki pewnego objawienia nie są dosyć uzasadnione; do nas samych zresztą należy uważniej badać pobudki wiarogodności, na jakich się wspiera wiara katolicka. Wprawdzie nie będą one tak oczywiste i tak kategoryczne jak jakiś szereg teorem matematycznych, ale są jakby szeregiem zdań filozoficznych i historycznych, tak samo pewnych i niezaprzeczonych, jak prawdy filozoficzne i fakta historyczne.

4-o. Nic dziwnego zaprawdę, że w tych przedwstępnych rzeczach wiary, oraz w prawdach, podawanych nam przez Boga i przez Kościół, bywają pewne rzeczy niejasne, pewne mgły święte, dla umysłu ludzkiego nieprzenikalne, a tem samem też nic dziwnego, że łaska boża i wola ludzka muszą przychodzić z pomocą umysłowi ludzkiemu, który słusznie sądzi, że te prawdy są do wierzenia możliwe i że trzeba w nie wierzyć, ale który w obec nich pozostawałby nieruchomym sam przez się i nie umiałby uczynić z nich prawa dla swych wierzeń i prawidła dla życia. I dla tego właśnie akt wiary jest wolny, a skutkiem łaski — zasługujący. Przedmiot wiary nie jest oczywisty, chociaż oczywistą jest jego wiarogodność. Akt wiary nie pociąga rozumu z nieprzepartą siłą jakiejś zasady pierwszej, lub zawartego w dwóch widocznych przesłankach oczy-

wistego wniosku. Sama nawet łaska poprzestaje na pobudzaniu nas do zgodzenia się na prawdę, na ułatwianiu nam tego przyzwolenia, na podnoszeniu go do porządku nadprzyrodzonego, akt wiary bowiem jest aktem nadprzyrodzonym, ale bynajmniej nie porywa nas gwałtownie, nie przygniata nas ciężarem jakiegoś nieskończonego i nieprzezwyciężonego nacisku; wierzymy z łaską i przez łaskę, ale wierzymy swobodnie i dobrowolnie.

5-o. Nie trzeba mówić, że wiara jest bezużyteczna i że dowodem tego jest doświadczenie, które uczy, że z pośród słuchających nauczania ewangelicznego, obdarzonych jednakowemi pomocami i otrzymujących jednakową zachętę do nawrócenia się, jedni się nawracają, a inni nie, ulegając zarówno swemu usposobieniu i skłonnościom naturalnym bez żadnego widocznego wpływu z wysokości. Sąd taki jest niedokładny, bo doświadczenie mówi, że aczkolwiek przyzwolenie na prawdy w ten sposób głoszone lub opór tym prawdom należy często od skłonności i usposobienia słuchaczów, to jednak często przeciwnie się dzieje. Niedokładnie się sądzi, gdy się myśli, że jedynie dla tego tylko ktoś szczerze i rzeczywiście wierzy, iż pragnie wierzyć: iluż-to chciałoby mieć lub odnaleść wiarę, a nie może! Niedokładnie wreszcie jest myśleć, że łaska zarówno jest rozdzielona wszystkim słuchaczom, i że nawrócenie ich lub niedowiarstwo zależy wyłącznie od nich samych; prawda, że niedowiarstwo jest wytworem samego tylko rozumu ludzkiego, ale nawrócenie przypuszcza koniecznie łaskę uprzednią, i to łaskę w pewnych warunkach, w pewnym stopniu obfitości i siły, bez czego rozum i serce nie zgodziłyby się skutecznie na prawdę objawioną. Jakiekolwiek przyjęlibyśmy systemy skuteczności łaski, to jednak przyznać trzeba, że nie wszyscy w jednakowy sposób otrzymują łaskę, że ona jest rzeczywistym darem i przywilejem w tych, w których osiąga całkowitą skuteczność. Wszyscy wszakże mają dosyć łaski, by osiągnąć zbawienie. Ale dlaczego Bóg nie sprawia, aby wszyscy osiągnęli je rzeczywiście? Jest-to tajemnica Jego nieskończonej sprawiedliwości i mądrości, której nikt nie powinien usiłować przeniknąć.

6-o. Z tego wynika, że niema żadnej sprzeczności pomiędzy powiedzeniem, iż człowiek jest panem swego wierzenia i że nim nie jest. Wszak z jednej strony ma on swobodę wierzenia lub niewierzenia: jest uzdolniony do wierzenia przez łaskę, a każdy z własnej winy jedynie pozostaje stale w niedowiarstwie, zważywszy, że łaskę, do wiary konieczną, otrzymują wszyscy w dostatecznym stopniu i w dostatecznej sile na to, aby wierzyć i duszę zbawić. Z drugiej strony jednak człowiek sam przez się nie zdoła wzbudzić w sobie nadprzyrodzonego aktu wiary do zbawienia koniecznej: nie wystarczają na to siły naturalne, trzeba się uciec do miłosierdzia bożego, które miewa swe chwile. Spotkanie się zaś tych dwóch nieodwołalnych pierwiastków: łaski bożej i wolnej woli człowieka, nie zawsze od nas zależy; trzeba zeń korzystać, skoro się tylko nadarzy.

7-o. Raz pozyskawszy prawdę objawioną i początkową przynajmniej sprawiedliwość, której zaczątkiem jest wiara nadprzyrodzona, człowiek nie ma już prawa się jej zrzekać, powątpiewać o niej lub ją zatracać; starannie przechowywać powinien ten skarb,

którego postradanie równałoby się moralnemu samobójstwu, razem z nim bowiem traciłby człowiek sam pierwiastek życia nadprzyrodzonego; nie wolno się człowiekowi usuwać od światła bożego i gardzić słowem bożem, raz w nie uwierzywszy. Odrzuci on więc wszelkie wątpliwości i przeczenie, do którego mógłby być kuszonym, a odrzuci jako bezrozumne, zgubne i grzeszne. Jedyną wolnością, której sobie pozwoli, jest owa logiczna wolność uczonego, teologa, który chcąc zbadać pobudki swej wiary, pyta naprzód, czy Bóg istnieje, czy jest jeden we trzech osobach, czy druga z tych trzech osób przyjęła naturę ludzką,—a skądinąd będzie dobrze wiedział i silnie wierzył, że tak jest a nie inaczej. W takich samych też warunkach znajduje się dziecko ochrzczone i wychowane w katolicyzmie: nie ma ono i nie może mieć, gdy dojdzie do rozumu, poważnych i dostatecznych motywów na to, aby powątpiewać o dogmatach, jakich się nauczyło od Kościoła; dowody chrześcijańskie i katolickie są zanadto oczywiste, zanadto pewne, zanadto do wszystkich umysłów zastosowane, aby mogły pozostawiać jakiekolwiek uzasadnione powątpiewanie. Co się zaś tyczy pogan, niedowiarków, heretyków, to jest dużo przyczyn zewnętrznych — podtrzymywanych wewnętrznym podmuchem łaski, które ich często zobowiązują do otwierania oczu na niepewność i nielogiczność ich błędnych doktryn; mają oni zatem prawo a niekiedy i obowiązek przyjrzeć się tym zasadom bliżej i powątpiewać o tem, co w nich znajdą widocznie wątpliwego.

8-o. Filozofia i wiara mają wiele przedmiotów wspólnych, nietylko tych, które służą za wstęp do wiary, ale i tych, które spodobało się Bogu—o ile one należą do porządku naturalnego — zawrzeć w swem objawieniu, udzielającem im zupełnie nowego światła, pewności i siły. Filozofia chrześcijańska albo raczej teologia, czyli nauka wiary, może także wyrabiać się na prawdach objawionych i zyskiwać z nich przedziwny rozwój teoretyczny i przedziwne wnioski praktyczne. Wszelako nic nie upoważnia do uważania wiary za proste tylko przygotowanie, za młodzieńczy wstęp do filozofii, którą dojrzały i wyemancypowany rozum nowożytny radby postawić na miejsce dziecinnego szczebiotania wieków poprzednich. Nie, filozofia sama przez się nie może poznać tajemnic i zawartych w objawieniu dogmatów nadprzyrodzonych. Myśl wyzwolona i swobodne badania nigdy dojść nie mogą do zgłębienia ukrytych tajników i niezbadanej woli Bytu nieskończonego. Świat widzialny, sam nawet świat ludzki nie ma ze światem bożym tak ścisłej łączności, iżby można suchą nogą niejako przejść z jednego świata na drugi. Kontrolowanie wiary nie należy do samego tylko Boga, który wymaga aktu wiary jako odpowiedzi ze strony umysłu i woli człowieka na swe nieomylne nauczanie. Ale natomiast kontrolowanie filozofii należy—w pewnej mierze przynajmniej — do wiary, która wie od samego Boga, w co trzeba wierzyć z tego mnóstwa rzeczy, jakich badanie stanowi męczarnię, a niekiedy prawdziwą rozpacz filozofii. Co się zaś tyczy wyjaśniania dogmatów wiary, to jest-to zadanie Kościoła nauczającego, jako urzędowego tłómacza wiary, oraz zadanie teologii, będącej drugorzędnym tłómaczem wiary przez prace naukowe, zostające pod ogólnym nadzorem tegoż Kościoła.

9-o. Teologia, nawet owa nieomylna teologia, której nauczają papieże, sobory ekumeniczne lub episkopat rozproszony po świecie ale zjednoczony węzłami hierarchii i karności kościelnej, z całą starannością obraca na swój użytek filozofię i nauki świeckie. Można się o tem przekonać choćby z tego znaczenia, jakie naukom tym nadaje panujący dziś Leon XIII. Jednakże teologia uważaje za nauki pomocnicze tylko. Posługuje się niemi, ale im nie ulega. Światło jej— to światło wiary, to znaczy—światło Boga objawiciela, światło tradycyi katolickiej, zdrowego i prostego rozumu. Założyciel Kościoła, powierzając mu dogmaty wiary i essencyonalne ich formuły, udzielił mu jednocześnie zrozumienia tych dogmatów. To rozumienie przechowuje się w Kościele przez nadprzyrodzoną asystencyę Chrystusa Pana. Nie należy zatem rozumienia tego szukać gdzieindziej, a zwłaszcza w opinii publicznej, której nieustanna chwiejność doskonale dowodzi jej nicości w wyjaśnianiu prawd niewzruszonych.

10-o. Jakkolwiek uważanoby tę opinię za dziwaczną i śmiałą, to przecież mogłyby się zdarzyć od czasu do czasu prawdy pewne, a jednak wierze przeciwne.—A toli, dla każdego, kto zna historyę dogmatu i dzieje wiedzy ludzkiej, sprzeczności te są czystą tylko wyobraźnią. Niema najmniejszego przykładu jakiejś prawdy naturalnie pozuanej i naturalnie pewnej, którąby zostawała w sprzeczności z nauką nadprzyrodzoną. Kiedy przypuszczano, że sprzeczność tę wykryto, wówczas albo za prawdę brano to, co było tylko hypotezą, a względnie błędem, formalnie potem uznanym, albo też za dogmat wiary uważano to, co było tylko jakąś opinią teologiczną, często nawet niezupełnie uznawaną, a niekiedy nawet prawie potępianą przez Kościół, co zdarzyło się niedawno jeszcze niektórym uczonym angielskim, którzy gotowi byli zerwać z chrystyanizmem w przekonaniu, iż ten chrystyanizm błądzi, a którzy za dogmaty chrześcijańskie brali najzwyklejsze mrzonki kartezyańskie lub marzenia szkoły szkockiej; albo wreszcie upatrywano oczywistą sprzeczność pomiędzy zasadą wiary a zasadą nauki, która—to sprzeczność była tylko pozorną i rzeczywiście żadną.

11-o. Zgodność zatem pomiędzy prawdami rozumowemi a dogmatami wiary nie jest żadną niemożliwością i urojeniem: a uczeni niczego się nie potrzebują obawiać ze strony Kościoła – o ile myślą i mówią jako prawdziwi uczeni. I owszem, nawet w zagadnieniach porządku przyrodzonego, ale dotyczących wiary nadprzyrodzonej, odnoszą oni olbrzymią korzyść z nieomylnego nauczania Kościoła, równie jak z komentarzy, jakie daje na te zagadnienia teologia. Wiedzą o tem wszyscy prawdziwi mężowie nauki. Wiedzą oni dobrze, iż wobec formalnego i bezwzględnego orzeczenia Kościoła powinni się zatrzymać w rozumowaniach, pod karą przekroczenia granic prawdy i popełnienia błędu; prawda bowiem nie bywa sobie samej przeciwna, a kiedy o jednym i tym samym przedmiocie mówi przez objawienie i przez rozum, daje o tym przedmiocie pojęcia też same albo przynajmniej ze sobą zgodne. W razie zaś kiedy objawienie nic nie zawiera, coby się zblizka lub zdaleka odnosiło do przedmiotu badanego przez rozum, to rzecz oczywista, że ten rozum zachowuje wszelką swobodę ruchów i za swe wnioski odpowiada jedynie przed trybunałem zdrowego rozsądku i logiki.

12-o. Jeśli prawdą jest, że nowożytna metoda naukowa opiera się na zasadzie swobodnego badania, to prawdą jest również, że metoda ta może wymagać dla siebie nie żadnej bezmyślnej swobody, ale swobody rozumnej. Czyżby metoda ta nie powinna szanować odwiecznych praw zdrowego rozsądku i logiki? Czyżby chciała poszukiwania swe zwracać w świat wyobraźni i marzeń, a nie w świat rzeczywistości i prawdy? Wolność badania zatem jest rzeczywiście ograniczona, a jednak nie przestaje być przez to prawdziwie naukową, nawet w nowożytnem znaczeniu wyrazu. A przez co jest ona ograniczona, jeśli nie przez dzieło boże, przez owo pierwotne objawienie, jakie Bóg dał o samym sobie w stworzeniu świata i człowieka? Lecz jeśli poszanowanie dla tego pierwotnego objawienia w niczem nie szkodzi swobodzie i naukowości metody nowożytnej, to czemużby drugie objawienie boże, przechowywane i wyjaśniane przez Kościół, miało bardziej niszczyć metody tej naukowy i wolny charakter? Czyżby Pan Bóg miał być mniej Bogiem kiedy przemawia, aniżeli kiedy stwarza? Poszanowanie więc dla religii pozytywnej wcale nie jest bardziej antinaukowe, aniżeli poszanowanie dla religii naturalnej. Cokolwiek by więc mówiono i czyniono, to nic nigdy nie będzie mogło zachwiać tego prawa, jakie nadaje Bóg, prawda, rzeczywistość, do poszanowania wiary ze strony wszelkiej nauki, która sama pragnie się szanować.—Kiedy przeto wiara uprzedza uczonego, że w zakresie jego badań istnieją dogmaty objawione, orzeczenia albo potępienia, wydane ze strony Kościoła, to powinien z niemi się liczyć, jak się liczy żeglarz ze znakami, dawanymi mu z latarni morskiej, wpośród skał płonącej. Czyżby zaś przez to miała się zmniejszać jego wolność wiedzy i naukowego badania? Wcale nie, chybabyśmy chcieli utrzymywać, co się utrzymać stanowczo nie da, że do istoty nauki należy możność błądzenia, i że ratowanie się od błędu jest rzeczą przeciwną nauce, ale w takim razie możnaby powiedzieć, że nieludzką jest rzeczą przeszkadzać człowiekowi rzucać się w przepaść przez otaczanie go stróżami i opieką. W ten sposób mamy rozwiązane zagadnienie o wolności filozofów i historyków w stosunku do wiary; nigdy nie mogą oni przypisywać sobie prawa przeczenia wierze oraz filozofowania lub pisania dziejów bez uwzględniania nauki Kościoła. Pomyślniejsze jeszcze pod tym względem jest położenie tych uczonych, którzy uprawiają nauki doświadczalne czyli ścisłe, i to z powodu braku lub rzadkości odnoszących się do ich prac dowodów nadprzyrodzonych. W istocie bowiem mało jest punktów stycznych pomiędzy temi naukami a wiarą, o ile nauki te ograniczają się w swoim zakresie i nie próbują wkraczać w dziedzinę wiary. Matematyk naprzykład lub botanik wie z góry, że na drodze swych badań nie napotka żadnego zagadnienia teologicznego, chyba żeby chciał się zapuszczać w pewne kwestye filozoficzne, które właściwie doń nie należą. W badaniach ich przeto posiada wszelką swobodę i niezależność.

Dodajmy nadto, że zastrzeżenia, stawiane wolności badań naukowych przez objawienie boże i dogmatyczną naukę Kościoła, wcale nie są tak liczne, jakby można sądzić z obszaru ksiąg biblijnych i zbiorów soborowych. Dużo jeszcze potrzeba, aby wszystko tam było objawieniem, orzeczeniem, potępieniem, a tem samem ogra-

niczeniem i zastrzeżeniem naszej wolności. Jest ustaloną zasadą w przedmiocie czynów soborowych i papiezkich, że same tylko decyzye mogą się stać nieomylnemi, a uwagi, motywy, wyjaśnienia tych decyzyi bynajmniej nie wychodzą z granic czysto teologicznych. Coś podobnego też dzieje się z Księgami świętemi. Pan Bóg, postanowiwszy w pisaniu ich posługiwać się narzędziami żyjącemi, osobowemi i wolnemi, nie zaś bezwiednemi, automatycznemi i przymusowemi, a z drugiej strony chcąc aby te narzędzia Jego były rozumiane przez tłumy, do których się zwracać mieli, pozostawił pisarzom natchnionym wszelką swobodę mowy, wszelką wolność wysłowienia, przenośni i porównań, zawsze jednak strzegł ich od błędu. Zapożyczali oni przeto od swych słuchaczy i czytelników wyrażenia dostępne dla tych ostatnich, celem przekazania im prawdy, którą podać im mieli. Nie chcieli oni ani Duch Św. nie chciał podawać ludziom wiadomości z zakresu geologii, geografii lub historyi politycznej; nie trzeba też żądać od nich tajemnic geogonii lub astronomii, chronologii lub fizyologii: wszystko to nie jest ich zadaniem, jak nie są zadaniem ich prawa gramatyczne lub zasady poetyki. Słowa ich zatem, ich zgłoski, same w sobie uważane, nie stanowią ciasnych i nieprzekraczalnych granic dla autonomii nauki, tembardziej że nawet same te słowa, że te zgłoski, nie bywają bezwzględnie dokładne i że chwieją się często pomiędzy odmianami języka hebrajskiego, greckiego i łacińskiego, nie licząc już innych przekładów i właściwych każdemu z nich waryantów. Sama tylko myśl wypowiedziana jest nieomylnie prawdziwa.

Wszędzie, gdzie teksty biblijne są jeszcze nieustalone i niejasne, gdzie egzegeza jest niepewna i chwiejna, trzeba się bardzo wystrzegać twierdzenia, że tam objawienie przemawia i że nauka zamilczeć powinna. Kościół rzymski nie ma zwyczaju w ten sposób postępować. Sędziowie Galileusza swą nieroztropnością dowiedli, ile roztropności w tych rzeczach potrzeba. Lekkomyślnością byłoby mniemać, że cała wiedza ludzka, zarówno święta jak świecka,—przynajmniej w głównych zasadach swoich—zawiera się w Piśmie Św., skoro ani Pismo Św., ani Kościół tego nie orzekł. Raz uznawszy, że celem objawienia jest zaprowadzenie i rozwój królestwa bożego na świecie przez Chrystusa, zgodzić się na to trzeba, że dowody tegoż objawienia są najzupełniej do celu odpowiednie. Ale któżby śmiał twierdzić, że dowody te są tak samo odpowiednie do celów objawieniu postronnych, do celów naukowych, historycznych, literackich rodu ludzkiego? I my przeto, katolicy szczerzy, nie wkraczajmy w dziedzinę cudzą, kiedy nie chcemy, aby inni w naszą wkraczali, i nie stawiajmy nauce granic, jakich Bóg jej nie postawił. Nie znaczy to przecież, aby wiedza nie miała obowiązku sama rządzić się wielką roztropnością i ostrożnością, kiedy spostrzega, że mogłaby się znaleść wobec jakiegoś dowodu bożego lub kościelnego: zwykła delikatność tego wymaga, a zdrowa wolność rozumowa skarżyć się na to nie może. Rzecz-to nawet zastanowienia godna, jak pożyteczny i płodny bywał dla wszystkich gałęzi wiedzy ludzkiej dobroczynny wpływ wiary, jej zagadnień, jej oczywistości i niejasności. Konieczność udowodnienia *negatywnej* przynajmniej zgodności pomiędzy wiarą a wiedzą, to jest najzupełniejszego braku sprzeczności pomiędzy niemi, duchowa rozkosz, a niekiedy nawet, gdy chodziło

o prawdy, wiedzy i nauce wspólne, obowiązek wykazywania ich zgodności *pozytywnej*, to znaczy harmonii ich poglądów i wniosków, stokrotnie zwiększały siłę, zapał i pomyślne wyniki wiedzy. Nie mają się więc czego obawiać przedstawiciele nauki, aby katolicyzm szkodził jej wolności i rozwojowi.

13-o. Wiara przeto nie jest więcej zakazana człowiekowi nauki, aniżeli prostemu robotnikowi, i wszyscy zarówno mogą być zbawieni, bo wszyscy zarówno mogą wierzyć. Bywa, że tak powiem, minimum wiary do zbawienia koniecznej, to jest wiara w Boga, w Jego sprawiedliwość i dobroć, wiara oparta na Jego nieomylnem świadectwie. Przypuściwszy nawet, że do zbawienia potrzeba doskonalszego pojęcia o odkupieniu, to i wówczas nie zwiększa się trudność osiągnięcia tego minimum wiary, żeby zaś nie zbrakło środków do osiągnięcia zbawienia,—a nie brak ich nigdy nikomu—można się powierzyć wszechpotędze, mądrości i nieskończonemu miłosierdziu bożemu. Jeśli cudu potrzeba do oświecenia duszy, dla której zwyczajne drogi zbawienia są niedostępne, to Bóg go uczyni. Dorosły człowiek zginie tylko wówczas, kiedy sam odrzuca zbawienie. Co do niemowląt zaś, to wiara ich rodziców i środek od początku ustanowiony przeciw grzechowi naturalnemu, a po Chrystusie Panu wiara Kościoła i chrzest, który niemowlętom udziela habitualnej cnoty wiary, otwierają im wrota zbawienia. Prawda, że dla tych, którzy nie będą mieli rzeczonych pomocy, wrota zbawienia będą zamknięte, ale nic nas nie zmusza do skazywania ich na drogę „prowadzącą do miasta śmierci“, nad wrotami którego czytał Dante owe straszne wyrazy: „lasciate ogni speranza.“ Nie będą oni ani zbawieni ani okrutnie karani, los ich będzie pośredni, i nie będą żałowali, że kiedyś istnieć zaczęli.

14-o. Brakiem logiki byłoby i pewną tyranią umysłową żądać od umysłu ludzkiego przyzwolenia *wiary* na zdania nie objawione, albo też żądać aktu *wiary*, przeciwnego zdaniom niepotępionym jako heretyckie przez najwyższą powagę, sądzącą nieomylnie i w ostatniej instancyi. To też nic podobnego, nie żąda się od rozumu ludzkiego. Ale kiedy zdanie jakieś, jakkolwiek nieobjawione, ma pewną łączność z jakąś prawdą wiary, i kiedy od tej ostatniej w mniejszym lub większym stopniu otrzymuje cząstkę nadprzyrodzonej pewności; kiedy inne jakieś zdanie, również nie objawione ale podane jest przez nadprzyrodzoną powagę Kościoła, działającego we właściwym sobie zakresie; kiedy wreszcie zdanie jakieś bezpośrednio sprzeciwia się tej pewności albo tej nadprzyrodzonej powadze, to czyż nie jest obowiązkiem rozumnego i spokojnego umysłu zgodzić się na to, co jest nadprzyrodzonym sposobem stwierdzone, a odrzucić to, co jest nadprzyrodzonym sposobem potępione, a zgodzić się wprawdzie nie jakimś aktem wiary bożej, skoro Bóg sam w tem zdaniu nie mówi, lecz aktem uległości i posłuszeństwa, aktem wiary kościelnej względem nauczycielstwa kościelnego, z religijną prawomyślnością schylając głowę przed nadprzyrodzonym charakterem tych wniosków teologicznych, które płyną z przesłanek, mających wartość nadprzyrodzoną? Skoro filozof szanuje nie tylko oczywistość zasad, ale także oczywistość wniosków, skoro szanuje świadectwa poważne i pewne, to czemuż-by miał uważać sobie za ujmę i poszkodowanie swych praw umysłowych, gdyby tak samo szanował wnioski teologiczne i świadectwa nadprzyrodzone?

(*Prw. Matignon.* Liberté de l'ésprit humain dans la foi catholique; *Heinrich*, Dogmatik; Kard. *Mazzella*, De Virtutibus infusis; *Kleutgen*, Die Theologie der Vorzeit, i t. p. i t. p.).

(Dr. J. Didiot).

X. W. S.

WIECZNOŚĆ PIEKŁA — ob. art. *Piekło.*

WIEDZA I KOŚCIÓŁ. — Zarzucają Kościołowi, że przyznaje sobie prawa przewodzenia nauce, narzucania uczonym opieki swej władzy. Nauka, powiadają, jest z natury swej niezależna i zwierzchnicza, nauka bowiem — to prawda, a przeciw prawdzie niemasz prawa. Władza przeto kościelna, która chce przewodzić nauce, potępiać lub potwierdzać systematy uczonych, przypisuje sobie władzę, jaka do niej nie należy; nauka nie powinna być poddaną, lecz panującą, a uczeni, jako uczeni, są niezależni od wszelkiej powagi.

Powiadają dalej, że Kościół nie jest nieomylny w przedmiotach naukowych; uznają to wszyscy teologowie. Kościół zatem, potępiając lub nakazując jakiś system naukowy, naraża się na potępienie prawdy, a narzucenie ludziom błędu. To mu się właśnie zdarzyło w sprawie Galileusza, której następstwem było powstrzymanie na całe lat sto postępu wiedzy astronomicznej w łonie narodów katolickich.

Próżno byłoby powtarzać tu deklamacye, jakie wywoływał i do dziś dnia wywołuje rozwój tego argumentu. Sięgnijmy do dna tej kwestyi i zapytajmy, czy Kościół ma prawo potępiać lub potwierdzać opinie naukowe? Czy rzeczywiście potępienie systemu Kopernika oraz potępienie Galileusza dekretami z lat 1616 i 1633 powstrzymało postęp astronomii? Odpowiedź na te dwa pytania posłuży za rozwiązanie postawionego wyżej zarzutu.

1-o Na pierwsze pytanie: czy Kościół ma prawo potępiać lub potwierdzać opinie naukowe, każdy katolik bez wahania odpowiedzieć powinien twierdząco. Prawda, że Kościół od swego boskiego założyciela nie otrzymał posłannictwa pracowania bezpośrednio nad postępem nauk świeckich, ani tem samem nie otrzymał powagi i przywilejów, koniecznych do nieomylnego osiągnięcia tego celu. To też Kościół, pomimo niezrównanych usług, jakie wyświadczył nauce, nie twierdził nigdy, aby otrzymał od Boga posłannictwo nauczania ludzi matematyki, astronomii, językoznawstwa i innych nauk ludzkich, nie wchodzących bezpośrednio w zakres rzeczy religijnych. Właściwym przedmiotem nauczania Kościoła jest prawda religijna, której głoszenie i strzeżenie Bóg Kościołowi powierzył.

Zauważyć jednak trzeba, że systemy naukowe, mające jakikolwiek związek z nauką chrześcijańską, z konieczności pomagają lub przeszkadzają rozszerzaniu i zachowywaniu prawdy religijnej. Kiedy te systemy są prawdziwe, Kościół wyciąga z nich pewną korzyść dla prawdy religijnej i dla dusz zbawienia; kiedy zaś są błędne, czynią wszelkie usiłowania więcej lub mniej bezpłodnemi, uzbrajając umysły opornie przeciw nauczaniu Kościoła. Oczywista rzecz naprzykład, że naukę chrześcijańską z trudnością przyjmie lub przechowa społeczeństwo, przejęte zasadami filozofii materyalistycznej, fatalistycznej, bezbożnej, — przesiąknięte systemami historycznymi,

przedstawiającymi katolicyzm za wroga cywilizacyi i wiedzy, — systemami naukowymi, wykluczającymi jedność rasy ludzkiej, wyprowadzającymi człowieka od zwierzęcia lub rośliny drogą transformacyi naturalnej, wyjaśniającymi cuda Zbawiciela i Świętych Pańskich samemi tylko siłami natury, które do działania przywiódł przypadek lub nadzwyczajna jakaś zdolność, — systemami, w imię dobra ludzkości potępiającymi naukę i zwyczaje chrześcijańskie odnośnie do małżeństwa, własności, lichwy, celibatu, powagi i władzy. Rozpowszechnienie tych błędów oddala ludy od prawdy ewangelicznej i stanowi ogromną zaporę spełnieniu się posłannictwa Kościoła. Konieczna więc, aby tenże Kościół mógł usuwać tę zaporę, przez potępianie błędu a głoszenie przeciwnej mu prawdy. I to jest właśnie istotna podstawa władzy, jaką sobie Kościół zawsze przyznawał i wykonywał, władzy zakazywania lub zalecania pewnych systemów naukowych; jest-to jego prawo i obowiązek, wynikający z jego posłannictwa, jako stróża i obrońcy prawdy.

Sobór Watykański w ten sposób się wyraża o tej sprawie [1]): „Kościół, który razem z apostolskiem posłannictwem nauczania otrzymał polecenie strzeżenia depozytu wiary, posiada także od Boga prawo i obowiązek potępiania błędnych nauk, iżby nikt nie był *w błąd wprowadzony przez filozofię i próżną sofistykę.* (Coloss. II. 8). Dlatego też wszyscy wierni chrześcijanie nie tylko nie powinni uważać za prawowierne wyniki naukowe tych opinii, które zostały uznane za przeciwne nauce wiary, zwłaszcza jeśli opinie te zostały potępione przez Kościół, ale nadto powinni je stanowczo uważać za błędy, osłaniające się złudnymi pozorami prawdy... Kościół nie broni naukom ludzkim posługiwać się — każdej w swym zakresie — zasadami i metodą, naukom tym właściwą, ale przyznając najzupełniej całą tym naukom wolność, czuwa nad tem starannie, aby one nie stawały w sprzeczności z nauką boską, wpadając w błąd albo przekraczając właściwe sobie granice...“

Sobór mówi tu tylko o błędnych systemach naukowych, bo systemy prawdziwe nie mogą nigdy być w sprzeczności z prawdą objawioną, jak-to wyjaśnia tenże sobór w tym samym rozdziale swej konstytucyi: „Jakkolwiek wiara jest ponad rozumem, to jednak nigdy nie może istnieć prawdziwa niezgodność pomiędzy wiarą a rozumem, gdyż jeden i ten sam Bóg objawia tajemnice i wiarę oraz udziela duszy ludzkiej światła rozumu; nie może Bóg przeczyć samemu sobie, a prawda nie może pozostawać w sprzeczności z prawdą. Próżne pozory sprzeczności tego rodzaju pochodzą głównie stąd, że ludzie nie pojmują i nie wykładają dogmatów wiary podług rozumienia Kościoła, albo też stąd, że biorą błędne przekonania za pewne zasady i wymagania rozumu.“

Taka jest dziś i taka zawsze była nauka Kościoła katolickiego; z temi zasadami zgadzała zawsze swe postępowanie władza kościelna, wyklinając opinie naukowe, wierze przeciwne lub szkodliwe, a popierając opinie wierze przychylne jako prawdziwe. Dowodem na to są liczne postanowienia Stolicy Apostolskiej, a zwła-

---

[1]) Constit. dogmat. *Dei Filius*, cap. IV. De fide et ratione.

szcza dekreta Indeksu. Stwierdził to prawo i fakt, o którym tu mowa, papież Leon XIII, ten wielki protektor nauki, w encyklice *Aeterni Patris*, wydanej r. 1879: „Jak zauważył apostoł, powiada papież, przez filozofię i czcze drobiazgowości dają się zwodzić często umysły chrześcijan, i czystość wiary się psuje wśród ludzi; dlategoż najwyżsi pasterze Kościoła uważali zawsze za swój obowiązek popieranie wszystkiemi siłami postępu prawdziwej wiedzy, a jednocześnie najstaranniejsze czuwanie nad tem, aby wszystkie nauki ludzkie wykładano wszędzie podług zasad wiary katolickiej, szczególniej zaś filozofii, od której w znacznej części zależy dokładność innych nauk.“

Takie prawo zawsze przypisywał sobie Kościół i z niego zawsze czynił właściwy użytek; na mocy też tego prawa wytoczono nieszczęśliwy ów proces Galileuszowi. Istnienia tego prawa nie wolno przeczyć katolikowi, jakkolwiek może on boleć nad jego stosowaniem w poszczególnych razach. Boć inna-to rzecz uznawanie jakiegoś prawa, stanowiącego przedmiot nauki Kościoła, a inna rzecz ocena tego lub owego zastosowania rzeczonego prawa. Prawda, że o takiem stosowaniu prawa należy mówić z całem poszanowaniem, winnem świętemu charakterowi pasterzy Kościoła, ale mądrości i roztropności nie poręczono nam w sposób bezwzględny. Zaprzeczać tego prawa, jest-to napadać na wiarę katolicką, zaprzeczać zaś z należnem poszanowaniem właściwości, roztropności lub skuteczności któregokolwiek z tych zastosowań omawianego prawa jest-to spełniać obowiązek historyka, przyjaciela prawdy, a tem samem — obowiązek dobrego katolika.

Co powiedziawszy, przejdźmy teraz do zarzutów. Powiadają, że nauka jest z natury swej niezależna, jest panią zwierzchniczą, gdyż jest prawdą. Uczeni, ze względu na cel, do którego dążą, powinni być tak samo niezależni jak ona, i w badaniach swych poddani samemu tylko prawu prawdy.

Dosyć tu kilku rozróżnień, aby wykazać słabe i silne strony tego zarzutu.

Wiedza, sama w sobie i w swej istocie uważana, jest pewnem poznaniem prawdy przez zasady pierwsze. Tak pojmowana, nie może ona rządzić żadną powagą, gdyż z jednej strony żadna powaga nie ma prawa orzekać za błędne tego, co jest prawdziwe, a z drugiej strony poznawanie prawdy jest najpierwszą potrzebą i ostatecznym celem rozumu. Można tylko powiedzieć, że nabywanie poznania prawdy podlega pewnym prawom, które wpływają na czas, środki i cel tego poznania. Pod tem zastrzeżeniem uznajemy, i Kościół uznaje niezależność i zwierzchniczość nauki. Atoli, rozróżnić należy pomiędzy nauką właściwie zwaną, a opiniami, to jest teoryami, których prawdziwość lub błędność nie jest znana z całą pewnością. Pomiędzy temi opiniami jedne są prawdziwe a drugie błędne, ale wszystkich zaprzeczać można dopóty, dopóki one nie zostaną uznane powszechnie i w sposób niezawodny za prawdziwe. Otóż Kościół względem tych tylko opinii żąda i wykonywa prawo potępiania lub zatwierdzania, podług tego, czy je uważa za korzystne lub szkodliwe dla prawdy religijnej. Prawo to zgadza się z samą naturą rzeczy, bo skoro prawda nie może przeczyć prawdzie, to wszelka opinia, przeciwna nauce wiary, jest błędna. Kościół

zatem, potępiając tego rodzaju opinię, potępia błąd, który niezaprzeczenie żadnego nie ma prawa przenikać i opanowywać umysłów. Popiera zatem Kościół prawdę religijną, ale tem samem też i prawdę naukową, gdyż wszelka zapora, stawiana szerzeniu się błędu w jakiejkolwiek materyi, jest przysługą, oddaną prawdzie. Względem prawdziwej nauki, to znaczy względem każdej opinii, powszechnie i niezachwianie uznawanej za prawdziwą, Kościół nigdy nie żądał i nigdy nie wykonywał innego prawa, tylko prawa podtrzymywania rzeczonej opinii i szerzenia takowej. Dowodem są teksty wyż-przytoczone i dokumenty historyczne. Słowem, względem błędu w przedmiocie nauk świeckich Kościół wymaga dla siebie prawa potępiania go, ile razy błąd ten napada na wiarę, a względem zaś nauki czyli prawdy Kościół wymaga prawa podtrzymywania jej i rozpowszechniania. I rzeczywiście, nic nad to słuszniejszego.

Pozostają nam jeszcze do rozpatrzenia prawa i przywileje uczonych. Powiadają, że każdy ma prawo być wolnym w poszukiwaniu prawdy. Tymczasem, prawa te gwałci Kościół, kiedy potępia tę lub ową opinię naukową, jak się-to stało w sprawie Galileusza. — Otóż, przesłanki większej tego argumentu przyjąć nie można, gdyż jest zanadto ogólna. Wszak rozróżnić trzeba pomiędzy prawdami, których poznanie jest konieczne człowiekowi do osiągnięcia celu ostatecznego, a pomiędzy innemi prawdami. Człowiek, który wcale nie zna prawd koniecznych, ma bezwzględne prawo a nawet nieodzowny obowiązek ich poszukiwania; dlatego-to każdy, nie znający zasadniczych prawd religii chrześcijańskiej, ma prawo starać się o ich poznanie, i w tem poszukiwaniu prawdy żadne uczciwe prawo przeszkadzać mu nie powinno. Ale tenże człowiek nie ma takiego samego prawa do poszukiwania i badania prawd innych, gdyż poznanie prawd innych nie jest dlań stanowczo konieczne, a nawet w pewnych razach może mu być szkodliwe. Tak więc poznanie zarzutów, religii czynionych, nie jest wcale konieczne dla wszystkich, i owszem, dla olbrzymiej większości chrześcijan przedstawia ono bardzo poważne niebezpieczeństwo, albowiem większa część wiernych nie ma ani czasu ani przygotowania, koniecznego do wynalezienia i zrozumienia właściwych odpowiedzi. Podobnie również poznanie mnóstwa wydarzeń gorszących bywa najczęściej szkodliwe. Skądinąd wiadomo, że dla bardzo wielu jednostek mnóstwo wiadomości żadnej nie przynosi korzyści; takie naprzykład językoznawstwo, astronomia, znajomość różnych wiar i religii, nauki wojskowe, prosodia grecka i t. p. nauki tylko dla bardzo niewielu wybranych mogą być konieczne lub pożyteczne.

Błędne jest zatem mniemanie, stawiane jako zasada ogólna, że każdy ma prawo, aby mu niestawiano przeszkód w poszukiwaniu prawdy; trzeba ograniczyć to prawo do prawa poszukiwania *prawdy koniecznej*. Tymczasem Kościół nigdy nie żądał dla siebie prawa przeszkadzania komukolwiek w poszukiwaniu prawdy koniecznej.

Ale powie kto może, że dla dobra społeczeństwa ludzkiego jest rzeczą konieczną, aby wszelkie nauki uprawiano swobodnie i aby tem samem mogły się szerzyć wszelkie opinie naukowe: tymczasem, prawo, jakiego żąda dla siebie i jakie wykonywa Kościół, prawo potępiania pewnych opinii naukowych, znosi albo przynajmniej krępuje swobodę sądu, a tem samem i postęp wiedzy ludzkiej; prawo

to zatem sprzeciwia się przyrodzonemu i niezaprzeczonemu prawu społeczeństwa ludzkiego.

Na to rozumowanie przeciwników możemy dać podwójną odpowiedź. Popierwsze, dla postępu wiedzy ludzkiej żadnej nie przynosi korzyści swobodne szerzenie systemów lub opinii, przeciwnych prawdzie. Siły, poświęcone obronie i rozszerzaniu tych błędów, są nie tylko dla postępu wiedzy zmarnowane, ale nawet szkodliwe. Władza zatem, która tych opinii zakazuje, żadną miarą nie szkodzi postępowi naukowemu, ale raczej wyraźne oddaje mu usługi. Kościół, jakeśmy rzekli, przypisuje sobie prawo potępiania tylko błędnych opinii; innemi słowy, przypisuje on sobie prawo zakazywania i potępiania tego, co wstrzymuje postęp wiedzy i cywilizacyi.

Powtóre, każdy rozumny człowiek zgodzić się powinien, że gdyby—co jest zresztą niemożliwe — rozwój którejkolwiek gałęzi wiedzy ludzkiej miał szkodzić prawdzie religijnej, a tem samem oddalać ludzi od celu ostatecznego, to wiedza taka powinna być zniesiona. Boć zdrowy rozum powiada, że troska o cel ostateczny przodować powinna wszystkim innym staraniom, że wiedza jest o tyle dobra, o ile pośrednio lub bezpośrednio zbliża nas do ostatecznego celu naszego istnienia.—Gdy więc Kościół, który ma odrębne posłannictwo prowadzenia nas do celu ostatecznego, sądzi, że nauka jakaś od celu tego nas odwodzi, wówczas ma prawo i obowiązek naukę tę potępić.

Wszelako, przypuszczenie to jest nierozumne, bo podług nauki katolickiej pomiędzy wiedzą a prawdą wiary żadna sprzeczność istnieć nie może, a Kościół nigdy nie potępił i nigdy nie potępi żadnej gałęzi wiedzy ludzkiej, przeciwnie, wspiera on i naprzód posuwa wszystkie nauki ludzkie. Tak mówi o tem Leon XIII, wierny spadkobierca tradycyi swych poprzedników [1]): „Ponieważ wszystko, co prawdziwe z konieczności pochodzi od Boga, przeto Kościół w każdej prawdzie, jaką odkryć zdołają badania ludzkie, widzi pewien rodzaj śladów rozumu bożego. Ponieważ zaś w prawdach porządku przyrodzonego nic nie osłabia nauki objawionej przez Boga, podczas gdy, przeciwnie, dużo rzeczy takową umacnia, ponieważ każde odkrycie prawdy może przyczyniać się do poznania i wielbienia Boga, przeto Kościół będzie zawsze chętnie i radośnie witał wszystko, co będzie rozszerzało granice wiedzy ludzkiej. Przychylnie, jak to zawsze czynił z innemi naukami, sprzyjać będzie i popierać naukę, mającą za przedmiot poznanie przyrody. W tym zakresie nauk nie sprzeciwia się Kościół żadnemu odkryciu, chętnie patrzy na poszukiwania, zmierzające do zwiększenia świetności i wygód życia, co więcej, jako wróg wszelkiego próżniactwa i gnuśności, Kościół gorąco pragnie, aby umysł ludzki przez pracę i kulturę zyskiwał obfite owoce; posiada on sposoby popierania wszelkiego rodzaju sztuki i prac; zwracając swym wpływem wszystkie te poszukiwania ku jednemu szlachetnemu i zbawiennemu celowi, usiłuje on przeszkadzać, aby umysł i zdolności człowieka nie odwracały go od Boga i korzyści niebiańskich.“

---

[1]) Encyklika *Immortale Dei.*

Takie szlachetne uczucia ożywiały zawsze postępowanie Kościoła; wyraźnym zaś dowodem ich szczerości jest ten szlachetny głos najwyższego pasterza Kościoła, i to w czasach, kiedy tylu ludzi nadużywa wiedzy dla napadania na religję.

Ale, powie kto może, Kościół nie ma prawa potępiać jakiejś opinii naukowej jako przeciwnej prawdzie religijnej, gdyż jest niekompetentny w przedmiocie nauk świeckich i może się mylić, przypuszczając nieistniejącą sprzeczność pomiędzy jakimś systemem naukowym a prawdą wiary. To właśnie spowodowało nieszczęście dla wiedzy i religii w procesie Galileusza.

Pytamy tedy, czy Kościół jest niekompetentny w przedmiocie nauk świeckich? Tak jest, jest niekompetentny, jeśli przez to chcemy powiedzieć, że Kościół nie czyni nauk świeckich właściwym i odrębnym przedmiotem swych prac i usiłowań, jako też, że nie posiada on powagi bożej do wypowiadania sądu bezpośredniego w tych przedmiotach. Natomiast, jest Kościół kompetentny w tych rzeczach, jeśli przez tę kompetencyę chciałby ktoś rozumieć, że sądy kościelne, obowiązane badać zagadnienia naukowe, składają się z ludzi, pozbawionych nauki i niezdolnych do wypowiadania sądu o niej z całą znajomością rzeczy. Kościół zawsze liczył w szeregach swego duchowieństwa, a zwłaszcza wśród członków kongregacyi rzymskich pewną, względnie znaczną ilość uczonych. W XVII wieku szczególnie olbrzymia większość uczonych należała do kleru zakonnego lub świeckiego. Dziś, niestety, stosunek nie jest już ten sam co dawniej, ogromne zmniejszenie się ilości duchowieństwa i materyalnych zasobów kościelnych pociągnęło za sobą odpowiednie zmniejszenie się liczby duchownych, poświęcających się naukom świeckim. Nie mniej jednak i dziś jeszcze Kościół katolicki jest społeczeństwem, ze stanowiska naukowego najbogatszem.

Prawda to jednak, że Kościół nigdy nie był i nie jest nieomylny w zakresie nauk świeckich; tego przywileju nie otrzymał on od swego boskiego Założyciela i nigdy go sobie nie przypisywał. Prawda, że w tym zakresie uczy się on tak samo, jak wszystkie inne społeczeństwa, w miarę tego jak wysiłki umysłu ludzkiego posuwają naprzód naukę, i prawdą jest niezaprzeczoną, że w rzeczach świeckich bierze udział w ogólnej wiedzy swych czasów.

Ale czy Kościół jest nieomylny w orzekaniu sprzeczności, zachodzącej pomiędzy jakimś systemem naukowym a jakimkolwiek punktem objawienia? Na to pytanie trzeba odpowiedzieć twierdząco. Przywilej nieomylności w zakresie wiary i obyczajów pociąga za sobą albo raczej zamyka w sobie przywilej możności orzekania, bez niebezpieczeństwa błędu, o sprzeczności pomiędzy zasadami naukowemi a prawdami wiary. Kościół w tym razie nie orzeka wprost o prawdzie naukowej i podług zasad naukowych; orzeka on o błędności jakiejś opinii przez oświadczenie, że opinja ta przeczy prawdzie objawionej. Rozum nam mówi, że nauka jakaś nie może być jednocześnie błędna w oczach wiary i prawdziwa w oczach rozumu naturalnego. Zasadę tę zdefiniował Kościół na piątym Soborze La-

teraneńskim [1]) w słowach, przytoczonych przez Sobór Watykański [2]): „Orzekamy, że wszelkie twierdzenie przeciwne prawdzie, wyraźnie nauczanej przez wiarę, jest absolutnie błędne.“ Władza kościelna zatem posiada przywilej nieomylności w zakresie nauk świeckich w tem mianowicie znaczeniu, że bez niebezpieczeństwa błędu może wypowiadać zdanie niezgodności jakiegoś systemu lub teoryi naukowej z prawdą objawioną, a tem samem o błędności rzeczonej teoryi. Taką jest odnośna nauka katolicka, przyjęta bezspornie przez wszystkich teologów.

Ale, jakeśmy to wyjaśnili w artykule *Galileusz*, przywilej nieomylności nie rozciąga się do wszystkich postanowień władzy kościelnej; dotyczy on tylko postanowień ostatecznych, najwyższych, nieodwołalnych, któremi Kościół zakreśla swym dzieciom regułę wiary, od której im nigdy odstępować nie wolno.

Po za temi najwyższemi i nieodwołalnemi postanowieniami władza kościelna czuwa nad zachowaniem całości wiary przy pomocy postanowień prowizorycznych, które nie posiadają przywileju nieomylności; takiemi są dekreta Indeksu, postanowienia Kongregacyi rzymskich i odezw papiezkich. Kiedy w ten sposób Kościół potępia tę lub ową opinję i zakazuje rozszerzających ją książek—to może się mylić; dekrety, jakie w ten sposób wydaje, są odwołalne i błędowi podległe. Prawda, że przy tych także postanowieniach otaczał się Kościół bardzo wielkiemi ostrożnościami, ale te ostrożności nie mogły usunąć wszelkiego niebezpieczeństwa błędu, i rzeczywiście, omylił się już raz, mianowicie w sprawie Galileusza. Odtąd podwoił swe środki roztropności i ostrożności w zakazach i cenzurach prowizorycznych, i być może, iż potępienie Galileusza a pośrednio systemu Kopernikowego pozostanie jedynym wypadkiem tego rodzaju w dziejach Kościoła; jednakże nie jest rzeczą niemożliwą, aby się jeszcze powtórzył kiedy błąd tego rodzaju.

Czyż jednak wnosić z tego trzeba, że przez tę władzę, jaką sobie Kościół przyznaje, władzę zakazywania jakiegoś systemu naukowego przez postanowienie omylne, jakie nieszczęśliwie zastosowane zostało przeciw Galileuszowi, narusza Kościół w czemkolwiek prawa uczonych? Bynajmniej! Ponieważ czystość wiary, koniecznej ludziom do osiągnięcia celu ostatecznego, jest najwyższej doniosłości, musi być ona przeto za wszelką cenę od wszelkiego niebezpieczeństwa broniona. A zatem, skoro tylko władza, do której należy zadanie obrony wiary prawdziwej, przypuszcza, że opinia jakaś naukowa przyprawia tę wiarę o pewne lub prawdopodobne niebezpieczeństwo, powinna tej opinii zakazać, i to pod grozą chwilowego powstrzymania rozwoju jednej z gałęzi wiedzy świeckiej. Nikomu nie wolno się wahać w wyborze pomiędzy niebezpieczeństwem chwilowego zatamowania postępu nauki, która nie jest bezwarunkowo konieczna do osiągnięcia ostatecznego celu człowieka, a niebezpieczeństwem uszkodzenia czystości wiary, bez której zbawienie jest niemożliwe. Tu właśnie zastosować można zasadę Chrystusową: „Co pomoże człowiekowi, choćby świat cały pozyskał, a na duszy swojej szko-

---

[1]) Concil. Lateran. V, sess. 8, w bulli *Apostolici regiminis*.
[2]) Constit. *Dei Filius*, cap IV, de Fide et Ratione.

dę poniósł?“ przez te drugie słowa Zbawiciela, które Galileusz nie wahał się stosować do samego siebie: „Jeśli oko twoje gorszy cię, wyrwij je i odrzuć od siebie.“ [1]) Zresztą szkoda, jaką może przynosić wiedzy ludzkiej wykonywanie tego prawa kościelnego, jest z konieczności bardzo niewielka ze względu na nadzwyczajną rzadkość błędów tego rodzaju w działalności Kościoła i na prowizoryczny charakter zakazów, takimi błędami objętych.

2-o. W ciągu dziewiętnastu wieków jeden jedyny błąd tego rodzaju stwierdzono w procesie Galileusza; a rzeczywiście, potępienie systemu Kopernikowego i Galileusza nie wywarło żadnego znaczniejszego wpływu na postęp wiedzy ludzkiej. Widać to z okoliczności, wśród których nastąpiło to potępienie, a zwłaszcza z tego niezaprzeczonego faktu, że ruch naukowy zamiast osłabnąć w latach następujących po dekretach z r. 1616 i 1633, przybrał zwłaszcza we Włoszech nadzwyczajne rozmiary.

System Kopernikowy był w czasach Galileusza śmiałą tylko hypotezą, której prawdziwe dowody nie zostały jeszcze odkryte; [2]) te bowiem dowody, na jakie powoływał się Galileusz, nie były dobre i musiały być zaniechane albo przerobione. Otóż, dla postępu naukowego jest rzeczą niekorzystną, kiedy hypotezy nie dość udowodnione są uważane za prawdy; to też nie pozostał bez pewnej korzyści dla nauki ów dekret tymczasowy, który nakładał kwarantannę na opinię Kopernika o obrotach ziemi.

Nie chcemy mówić, aby dekrety z lat 1616 i 1633 nie przyniosły absolutnie żadnej szkody postępowi nauki, ale to pewna, że one szkodziły wiedzy w bardzo nieznacznej mierze — i nie można z dokumentami w ręku oznaczyć żadnego symptomu powstrzymania lub osłabienia ruchu naukowego, któreby dekretom rzeczonym przypisać należało. To jedno tylko można powiedzieć z pewnym pozorem słuszności, że gdyby Kościół nie był zakazał opinii Kopernika, to ruch naukowy, jaki dziś podziwiamy, byłby może znaczniejszy.

I to jeszcze zresztą zauważyć trzeba, że dla rozwoju wiedzy w pierwszej połowie XVII wieku najważniejszą rzeczą była obserwacya, doświadczenie, nie zaś jakieś systemy à priori, z góry powzięte, lub wnioski pośpieszne, jak ten naprzykład wniosek o ruchu ziemi. Tymczasem dekrety kongregacyi w niczem nie przeszkadzały swobodzie obserwacyi i doświadczeń. Zamiłowanie do tej nowej metody badań i jej zastosowanie, pomimo oporu arystotelików, rozszerzało się wszędzie i przygotowywało piękne odkrycia Newtona i szczęśliwe przekształcenie wiedzy, jakiego świadkami jesteśmy. Aby się o tem przekonać, dość rzucić okiem na uczone Włochy w ciągu tej połowy stulecia, która nastąpiła bezpośrednio po dekretach kongregacyi. [3])

---

[1]) *Opere*, t. II, str. 17.

[2]) Ob. *Laplace*, Essai sur les probabilités: Paris 1820, str. 247; świadectwo O. Sechi w *Manuale didattico—storico* Schiavi'ego 1874, str. 389, przytocz. „*Grisar*'a, str. 30.

[3]) Piękny obraz ruchu naukowego w owym czasie, we Włoszech, znajdujemy w *Question de Galileé* przez De l'Epinois, str. 272 — 300, oraz w dziele O. Grisar'a o tym samym przedmiocie, str. 337—356.

Galileusz po swem potępieniu porzuca zagadnienie o ruchu ziemi, a namiętnie pogrąża się w teoryi naukowej o ruchu, której staje się twórcą. W 1637 r. czyni odkrycia o ruchu księżyca; w 1638 ogłasza wielkie swe dzieło: *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nove scienze attenenti alla mecanica e ai movimenti locali*, o którem to dziele sam powiada, że jest ono „zbiorem badań całego jego życia.“ [1]) Gromadzi wkoło siebie mnóstwo uczonych, którym udziela kierunku wiernie dochowywanego i którzy oddają wiedzy znaczne usługi. Pomiędzy uczniami jego znajdował się od r. 1641 sławny Torricelli, wynalazca barometru.

We Florencyi, drugiej ojczyźnie Galileusza, książę Leopold Medyceusz, późniejszy kardynał, zakłada akademię Cimento, mającą na celu postęp nauk przyrodniczych, a w szczególności astronomii. Instytucya ta istniała krótko, ale pomiędzy członkami swymi liczyła Rinaldini'ego, Oliva i sławnego Borelli.

W Bolonii, mieście papiezkiem, słynęło dwóch zasłużonych matematyków: Ricci i Montalbani; O. Riccioli, jezuita, autor *Almagestum;* O. Grimaldi, także jezuita, który odkrył diffrakcyę czyli łamanie się światła; Cassini, który niedawno Rzym opuścił, a niebawem miał uświetnić obserwatoryum paryzkie; Costelli, Davisi i mnóstwo innych mniej znanych uczonych. W Bolonii też Mezzavacca ogłaszał *Gazetę astronomiczną* i badania nad gwiazdami wygasłemi. W Rzymie Cassini odkrywał satelitów Saturna; Magalotti badał komety, a O. Plati robił znakomite spostrzeżenia nad eklipsami słońca; OO. Kircher, Fabri i Gottignies podnieśli wysoko sławę Kollegium Rzymskiego; Campani i Divini budowali teleskopy, uważane w całym świecie za najlepsze, których też Cassini używał przy swych odkryciach. Na miejsce akademii dei Lincei, dobrze zasłużonej dla wiedzy i religii, a zwiniętej w r. 1630 ze śmiercią jej założyciela, księcia Cesi, przyjaciela Galileusza, założono akademię fizyko-matematyczną Ciampini'ego, daleko sławniejszą jeszcze akademię królowej Krystyny i akademię „Miłośników przyrody.“

Pisma tego czasu wspominają o częstych obserwacyach astronomicznych, dokonywanych u św. Piotra in Montorio, na górze św. Onufrego i na górze Celius. Ci uczeni i te towarzystwa uczone, których z wykazu ledwieśmy dotknęli, udzielali sobie wiadomości o swych odkryciach za pomocą pism i pamiętników, ogłaszanych często w *Efemerydach*, drukowanych w Rzymie przez Nazzari'ego. Władza kościelna, która była potępiła Galileusza, nie tylko nie powstrzymywała zapału wiedzy, a w szczególności stosowania metody obserwacyjnej, która przygotowała żywioły, przy pomocy których wiek XVIII zbudował swój system naukowy, ale owszem, podniecała ten zapał wszędzie, a zwłaszcza w państwie kościelnem. Jest-to prawda dziś już udowodniona, której chyba zła wola tylko i gruba niewiadomość zaprzeczyćby mogła.

Słowem, przyznać trzeba, że jeśli dekrety z lat 1616 i 1633 mogły przynieść jaką szkodę rozwojowi nauki astronomii, to w rze-

---

[1]) *Opere*, t. VIII, str. 70.

czywistości żadnego znaczniejszego uszczerbku jej nie przyniosły. Opatrzność, która dozwoliła na błąd władzy kościelnej, nie pozwoliła, aby ten błąd sprowadził szkodliwe następstwa dla wiedzy.

3-o. Wreszcie, jedna jeszcze pozostaje nam do rozwiązania trudność. Czy-to nie jest rzeczą niemoralną zobowiązywać kogoś do odrzucenia opinii, która może się z czasem okazać prawdziwą? A to prawo, jakie sobie Kościół przyznawał w XVII w., przyznaje sobie dziś jeszcze; w dzisiejszych jeszcze czasach wkłada Kościół na katolików obowiązek wewnętrznego poddawania się omylnym wyrokom kongregacyi rzymskich, jak go wkładał ongi. „Nie dość jest uczonym katolickim, powiada Pius IX, uznawać i szanować dogmaty Kościoła [1]), trzeba nadto koniecznie, aby poddawali się postanowieniom, dotyczącym nauki, wydawanym przez kongregacye papiezkie.“

Podstawą tego prawa, jakie przyznaje sobie władza kościelna, oraz pobudką obowiązku, jaki ona nakłada, jest konieczność bronienia prawdy katolickiej, usuwania z umysłów tych pojęć, które władza rzeczona uznaje za szkodliwe wierze. Roztropność każe jej zabraniać swym dzieciom uważania za prawdziwe lub prawdopodobne tych opinii, które się jej wydają przeciwnemi prawdzie religijnej. Prawda, że taka ocena opinii może się okazać błędną dopóki nie zacznie należeć do zwyczajnej nauki Kościoła, albo też dopóki się nie stanie przedmiotem nieodwołalnej doktrynalnej decyzyi Kościoła, ale jest ona moralnie pewną, a pewność moralna wystarcza do ustanowienia zasady prowizorycznego postępowania. Toż samo widzimy w całej dziedzinie moralności. Rodzice, przełożeni, nauczyciele mają prawo zakazywania podwładnym tych rzeczy, które uważają dla tych ostatnich za niebezpieczne lub wrogie, jakkolwiek do wydania odnośnego zakazu mieliby tylko pewność moralną, lub nawet poważne tylko prawdopodobieństwo. Podwładni znów są ze swej strony obowiązani do posłuszeństwa, aczkolwiek mają tylko moralną pewność o słuszności rozkazów lub nawet praw tych osób, które im rozkazują. Pewność moralna wystarcza zazwyczaj do uzasadnienia prawa przełożonych i obowiązku podwładnych w społeczeństwie ludzkiem; wystarcza też ona do uzasadnienia prawa władzy kościelnej i obowiązku wiernych.

Prawda-to wielka, że pewność moralna nie wyklucza stanowczo wszelkiego niebezpieczeństwa błędu i że władza kościelna nie może rozumnie wymagać, aby wierni uważali za najzupełniej pewne to, co pewnem nie jest, i wyrzucali z umysłów swych myśl, że może się mylą, udzielając żądanego od nich przyzwolenia. To też przyzwolenie, wymagane przez Kościół w razie jakiegoś prowizorycznego wyroku doktrynalnego, nie jest żadnem przyzwoleniem bezwzględnem, jakiem bywa przyzwolenie, wymagane na decyzye nieomylne—i jakie wyklucza wszelką obawę możliwego błędu, lecz jest ono przyzwoleniem prowizorycznem, zgadzającem się z myślą, że może to, na co teraz przyzwalamy, zostanie uznane z czasem za

---

[1]) Sapientibus catholicis haud satis esse, ut Ecclesiae dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse, ut se subijciant tum decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a pontificiis congregationibus proferuntur, tum etc. (Epist. *Tuas libenter*, ad Archiep. Monac.).

niedokładne.[1]) W ten sposób, wymagane przyzwolenie umysłowe stosuje się do pobudki, na jakiej się ono wspiera; że zaś pobudką tą jest oświadczenie władzy kościelnej ulegające zmianie, przeto też i owo przyzwolenie umysłu nie może być bezwzględne. Ulega rozum pod wpływem woli, opierając się na ufności, jaką w nim budzą prowizoryczne nawet orzeczenia Stolicy Apostolskiej; ufność ta zaś opiera się na wypróbowanej mądrości papieży, na łaskach, jakie im Bóg zwykle udziela do odpowiedniego rządzenia Kościołem, na uczciwości i wiedzy członków kongregacyi rzymskich, którzy służą papieżom za doradców i narzędzia kościelnego działania. W tem właśnie znaczeniu powiedział Galileusz w ciągu indagacyi dnia 21 Czerwca 1633 r., że po decyzyi z r. 1616 porzucił system Kopernika „opierając się na mądrości swoich zwierzchników."[2])

Uległość przeto rozumu, wymagana przez postanowienia doktrynalne, nie zaś nieomylne, Kościoła, najzupełniej się zgadza z rozumem. Uległość ta przynosi właśnie tę korzyść, jaką Kościół otrzymać pragnie. Chrześcijanin, ulegający z głębi serca postanowieniom władzy kościelnej, uważa błędność potępionej opinii za moralnie pewną, i w praktyce, w działaniu swego umysłu, w swych słowach i pismach odwraca się od niej, jako od błędu.

Ale, powiedzieć ktoś może, pewność moralna, taka, jaką nam przedstawiono, powinna ustąpić przed przeciwną jej pewnością naukową. Skutkiem tego, od uczonego, który posiada całkowitą, naukową pewność, nie wolno wymagać żadnego przyzwolenia wewnętrznego, żadnego wyprzysiężenia się błędu, zawartego w omylnej decyzyi władzy kościelnej.

Hypoteza ta, dotychczas nigdy się nie urzeczywistniła, ale nie jest bezwarunkowo niemożliwa. W takim wypadku uczony nie tylko nie jest obowiązany, czy to wewnętrznie, czy zewnętrznie zgadzać się na dekret kościelny, ale nawet nie może tego uczynić bez grzechu; może on tylko zachowywać posłuszne milczenie. Z drugiej znów strony, władza kościelna, która się myli, również nie jest winna, jeśli przedsięwzięła wszelkie środki ostrożności, jakie były w jej mocy, aby się oświecić w prawdzie, aczkolwiek nie powiodło się jej prawdy odsłonić. W takim razie błędu i wynikającego zeń złego nie należy przypisywać ani prawu kościelnemu, ani przewrotności sędziów, ale poprostu tylko słabości ludzkiej. Wszak zdarza się to samo od czasu do czasu w orzeczeniach sądów świeckich, a jednak nikomu nie przychodzi na myśl, aby z tego powodu można było rozsądnie oskarżać prawo państwowe lub sędziów.

(J. B. Jaugey).

X. W. S.

WIEK ZŁOTY LUDZKOŚCI. — Większość ludów starożytnych przekazała nam mniej lub więcej przeinaczone wspomnienie jakiejś ery szczęścia i sprawiedliwości, przez którą w początkach przecho-

---

[1]) Pièces du procès. str. 999, 4.

[2]) „...Qua cognitione existente, nequit habere locum certitudo metaphisica, Dicimus itaque, assensum esse moraliter certum." (*Palmieri*, Tractatus de Romano Pontifice, Romae 1877, thes 32, schol. 2).

dziła ludzkość, a którą zowią złotym wiekiem ludzkości. „Wówczas, powiada Hezyod *(Dies et Opera)*, jakoby bogowie żyli ludzie bez trosk i niepokojów, bez boleści i pracy; nie znane im były towarzyszące starości niedomagania; po zażywaniu uciech młodości nawet w najbardziej podeszłym wieku przechodzili oni do śmierci, jakoby do snu słodkiego; śmierć ich była tylko snem błogim; urodzajna ziemia sama im dostarczała najsmaczniejszych owoców; obfitość wszystkiego nie dawała powodów do zazdrości; łagodne, dobrowolne starania, jakie podejmowano około potrzeb własnych, usuwały znudzenie i próżniacze używanie.“

Po owym złotym wieku, w którym wolno dopatrywać jakiegoś niewyraźnego wspomnienia raju ziemskiego, nastąpił, zdaniem poety greckiego, wiek srebrny, wiek miedziany albo bronzowy i wiek żelazny, ostatni i ze wszystkich najgorszy, nacechowany zmęczeniem, kłopotami i nieszczęściami bez liku.

W pojęciu zatem starożytnych istniałoby w ludzkości ciągłe obniżanie się. Dziś wszystko dzieje się inaczej. Zamiast wskazanych wyżej. czterech okresów—archeologia przedhistoryczna stawia okresy: kamienia łupanego, kamienia gładzonego czyli szlifowanego, bronzu i żelaza, które-to okresy są bezwzględnem zaprzeczeniem okresów pierwszych, gdyż zamiast ciągłego zwyrodniania się mówią o ciągłym pochodzie ludzkości ku wyżynom postępu. Prawda, że i w drugiej teoryi wiek bronzu i żelaza kończy seryę okresów, ale w rzeczywistości jednakowe te nazwy odpowiadają w obu teoryach pojęciom najzupełniej różnym, a to dlatego, że w drugiej teoryi nazwy te są brane w znaczeniu dosłownem, podczas, gdy w pierwszej stoją w znaczeniu przenośnem. Kiedy mówimy dziś o wieku kamienia, bronzu i żelaza, chcemy przez to powiedzieć poprostu, że w odnośnym czasie człowiek używał broni i narzędzi domowych z kamienia, bronzu i żelaza, bez żadnego stosowania tych pojęć do mniej lub więcej pomyślnych lub niepomyślnych warunków jego istnienia lub sposobu życia.

Stawiamy tedy pytanie, czy dwa te pojęcia—starożytne i nowoczesne, są zupełnie ze sobą sprzeczne? Otóż nie zupełnie. Aczkolwiek ani jednego ani drugiego z tych pojęć nie można przyjmować bez pewnych zastrzeżeń, to natomiast oba te pojęcia razem są częściowo zgodne z rzeczywistością faktów. Razem ze starożytnymi trzeba zgodzić się na to, boć samo objawienie to stwierdza, że człowiek był stworzony w stanie niezrównanej szczęśliwości, którą przez grzech postradał. Rozumie się, że na to, aby być szczęśliwym, nie potrzebował on nic z tego wszystkiego, co stanowi dzisiejszą naszą cywilizacyę. Pomimo to nie był on ani dzikim, ani nawet barbarzyńcą. Jakikolwiek mógłby być zakres jego wiadomości naukowych, był on obdarzony najpodnioślejszymi przymiotami umysłowymi i moralnymi, a to samo wystarczało, aby był istotą cywilizowaną... Można przypuszczać nawet, że przymioty te i własności nie znikły bezpośrednio po grzechu, i że człowiek w zasobach swej przedziwnej inteligencyi znalazł sposób zapobiegania wszystkim swym najkonieczniejszym potrzebom. Atoli same te wymagania życia materyalnego powoli odwróciły umysł jego od prawd oderwanych i wytworzyły z czasem pewne względne barbarzyństwo.

Z tego względu możemy mówić, że człowiek rozpoczął istnienie od wieku złotego; tylko niedokładnością byłoby twierdzić, że to

obniżanie się ludzkości postępowało we wszystkich czasach, a zwłaszcza, że widoczne było u wszystkich narodów. Już za czasów Hezyoda wiele grup narodowych podniosło się materyalnie z pierwotnej nizkości, która zresztą prawdopodobnie nigdy nie była całkowitą i bezwzględną: Chaldea, Fenicya, Egipt zwłaszcza protestowały wówczas przeciw głoszonemu przez greckiego pisarza systemowi zwyrodnienia.

Dziś byłby ten system jeszcze bardziej do przyjęcia niemożliwy. Zachodnia nasza cywilizacya, zaszczepiona przez chrześcijaństwo na ludach niezaprzeczenie barbarzyńskich, doskonale dowodzi, że naród w postępie iść naprzód może. Wiedza nowoczesna, która niesłusznie zapomina o pierworodnym upadku i stosuje swój system do całego świata, ma słuszność przynajmniej gdy twierdzi, że postęp społeczny, rzeczywisty jeśli nie ciągły, dokonywał się w krajach Europy Zachodniej od czasu, kiedy człowiek objął je w posiadanie. Toż samo twierdzą jednozgodnie historya i archeologia. Pierwsza okazuje nam Gallów barbarzyńcami, nie ustępującymi w dzikości wielu afrykańskim plemieniom, zwiedzanym i opisywanym przez podróżników współczesnych. Archeologia znów, bardziej od historyi owych epok dokładna, okazuje nam na wielu miejscach poukładane jedne nad drugiemi warstwy różnych wyrobów przemysłu, z których najdoskonalsze wyroby są w warstwach zwierzchnich, a najgrubsze w warstwach niższych.

Z całości faktów tego rodzaju zawnioskowano: 1-o że ludzie, zamieszkujący kraje Europy zachodniej wyrabiali początkowo sprzęty swe wyłącznie z drzewa, z kości i z kamienia tylko łupanego; 2-o że później zaczęli kamień gładzić; 3-o że jeszcze później do kamienia dołączali wyroby z bronzu; 4-o że wreszcie przyszli inni ludzie, którzy znali żelazo i stosowali je do wyrobu sprzętów domowych.

Stąd cztery epoki: 1-o epoka kamienia łupanego czyli paleolityczna (od παλαιος dawny, i λιθος kamień); 2-o kamienia gładzonego czyli neolityczna (νεος nowy, λιθος kamień), 3-o epoka bronzu; 4-o epoka żelaza. W odnośnych artykułach badamy fakta, potwierdzające lub zwalczające taki podział pierwotnych epok ludzkości (ob. art. *Dawność człowieka*).

(Hamard).

X. W. S.

WINNICE. — Księga Rodzaju mówi o winnicy w dwóch ważnych okolicznościach, a zgodność tych miejsc biblijnych z danemi naukowemi jest tak dokładna, że można ją słusznie uważać za potwierdzenie prawdziwości tej księgi świętej.

I. — Księga Rodzaju wskazuje Noego, jako pierwszego człowieka, który się oddawał uprawie wina (IX 20). Jakoż, trzymając się danych naukowych, zmuszeni jesteśmy wierzyć, że istotnie Semici pierwsi zaczęli uprawiać winnice. U Aryów były początkowo w powszechnem użyciu napoje fermentowane inne, aniżeli wino; u Semitów, przeciwnie, od początku ukazują się nazwy wina; a pierwotna nazwa wina, *Yaïn*, przechodzi do ludów aryjskich, gdzie ją spotykamy pod rozmaitemi formami; skoro więc tak, to Semici za-

poznali Aryów z winem. Dodać przytem trzeba, że Armenia, którą Biblia wskazuje jako kolebkę winnic, do dziś dnia jeszcze przedstawia bardzo pomyślne warunki dla uprawy wina.

II. — Jeden z urzędników faraona, uwięziony razem z Józefem, w następujących słowach opowiada słudze bożemu sen, jaki go męczył: „Widziałem przed sobą winny szczep, na którym były trzy gałązki, znienagła wyrastając w pąkowie, a po kwieciu jagody dostawające: i kubek Pharaonów w ręce moiey; wziąłem tedy iagody i wycisnąłem w kubek, którym trzymał, y podałem kubek Pharaonowi.“ (Gen. XL 9—11). Miejsce to jest jednem z tych, które dały sposobność niewierzącym ostatnich dwu wieków do najgwałtowniejszych napaści na Biblię. Rzeczywiście, Herodot powiada, że w Egipcie nie było winnic, aczkolwiek w pięciu innych miejscach mówi wręcz co innego, Plutarch zaś twierdzi, że tuziemcy Egipscy mieli wstręt do wina. Dla niedowiarków było tego dosyć: Herodot miał słuszność, choć sam był ze sobą w niezgodzie, Plutarch też miał słuszność przeciw Diodorowi, Strabonowi, Pliniuszowi, Horacemu i in., i z tego powodu było już rzeczą widoczną, że Księga Rodzaju była późniejsza od czasów Jozyasza, w których usiłowano wprowadzić winnice do Egiptu. Sami nawet obrońcy Biblii zgadzali się na świadectwo Herodota i aby wytłómaczyć sen piwniczego przypuszczali, że królowie-pasterze na dwór swój wprowadzili używanie wina, które już byli znali, zanim zdobyli Egipt. Ale dziś, nie ma już potrzeby uciekania się do tego przypuszczenia, aby usprawiedliwić opowiadanie Mojżesza; najdawniejsze bowiem pomniki egipskie, jak grobowce piramid i Beni-Hassana świadczą: 1-o że w Egipcie było wiele winnic; 2-o że używanie wina było tam bardzo rozpowszechnione zarówno u bogatych jak u biednych, zarówno u kobiet jak u mężczyzn; 3-o że tam nie tylko używano wina, ale go nawet nadużywano; a pomniki często przedstawiają nam pijane kobiety i pijanych mężczyzn. W ten sposób stwierdzoną została prawdomówność Biblii na tym punkcie, dawniej tak napadanym. Co więcej, piwniczy faraona w opowiadaniu snu swego mówił: „wziąłem jagody i wycisnąłem w kubek... y podałem kubek Pharaonowi.“ Szczegół ten odnaleziono w r. 1807, powtórzony w napisach świątyni Edfu; widać tam króla, trzymającego kubek w ręku, a tekst, figurę tę wyjaśniający, rozpoczyna się w ten sposób: „Wyciśnięto jagody w wodę, król je pije.“ Używano zatem nie tylko wina, ale także moszczu, co również wskazuje opowiadanie Genezy.

(Ob. *Wiseman*, Disc. sur les rapports entre la science et la réligion, 9-e disc.; *Vigouroux*, Bible et découvertes, t. II; *Glaire*, La vigne et le vin chez les Semites (*Revue des langues romaines*, Lipiec, 1870).

(Duplessy).

X. W. S.

WŁADZA (Wzajemny stosunek władzy świeckiej i władzy duchownej.)....

WŁADZA ŚWIECKA....

WŁADZA DOCZESNA PAPIEŻY....

WOLNA WOLA. — Wolną wolą nazywamy zdolność działania lub nie działania, czynienia wyboru pomiędzy rzeczami różnemi a nawet wręcz sobie przeciwnemi.

I. — Nauka Kościoła o wolnej woli. — Kościół zawsze nauczał o istnieniu w nas wolnej woli. Sobór Trydencki w następujących wyrazach ją określa przeciwko Protestantom (sess, VI, can. 5): „Ktoby mówił, że po grzechu Adama wolna wola człowieka została zatracona i zniszczona, niech będzie wyklęty.“ Wznowili to orzeczenie papieże Innocenty X i Aleksander VII, potępiając jako heretyckie trzecie z pięciu zdań, wyjętych z księgi Janseniusza „Augustinus“, a utrzymujące, że „dla zasługiwania lub niezasługiwania w stanie natury upadłej wystarcza brak wszelkiego przymusu i nie potrzeba wolności od wewnętrznej konieczności.“

II. — Pojęcie wolnej woli podług nauki św. Tomasza z Akwinu.

Zanim udowodnimy istnienie wolnej woli, należy oznaczyć, na czem ona polega; przedstawimy to na zasadach nauki św. Tomasza z Akwinu.

Zastanawiamy się zarówno nad postępowaniem, jakiego się trzymać winniśmy, jak nad zagadnieniami oderwanemi. Sądzimy w skutek tego, że pewne czynności są godziwe lub niegodziwe. Otóż za temi tylko czynnościami wola nasza może się oświadczać, które uważamy za dobre pod jakimkolwiek względem. Ilekroć zaś działamy bez uprzedniego poznania godziwości lub właściwości naszych czynów, wówczas nie wola, lecz ślepy popęd skłania nas do czynu; przedmiotem woli bowiem jest dobro, poznane przez rozumowanie, a wola jedynie ku temu dobru się skłania. Z drugiej znów strony, nie każdy akt dobrowolny jest swobodny; są bowiem dobra bez przymieszki żadnej niedoskonałości, ku którym wola nasza skłania się z konieczności i nie swobodnie. Takim aktem np. jest szczęście całkowite, szczęście w ogólności. A zatem wolna wola nasza dokonywa się względem tego tylko dobra, które się nam okazuje z pewną przymieszką braków, względem dobra niezupełnego. W dobrem tem nie znajdujemy całej pełni tego, co może zadosyć uczynić naszym pragnieniom, a tem samem możemy dobro to uważać za niekonieczny i niebezpośredni warunek posiadania najwyższego szczęścia. Dlatego też jesteśmy w możności dobro to przyjąć lub odrzucić. To właśnie stanowi wolną wolę naszą.

Istnieją wprawdzie cztery rodzaje przyczyn, skłaniających nas do takiego raczej, niż innego postępowania, i pozornie tamujących naszą wolną wolę, a mianowicie: 1-o natchnienia i łaski, jakiemi Bóg działa na naszą wolę; 2-o siła pobudek, przedstawianych nam przez rozum; 3-o nawyknienia nasze nabyte; 4-o wreszcie namiętności, temperament i inne pobudki, należące do niższej części natury naszej. W pewnych razach przyczyny te mogą nawet działać na nas z siłą iście nieprzepartą, ale zazwyczaj pośród najrozmaitszych pokus pozostajemy wolnymi panami samych siebie i czynów naszych; wola-to bowiem nasza stanowi o naszym czynie.

A zatem wolna wola nie polega, jak utrzymywali Janseniści, na jakiejś nieprzezwyciężonej, aczkolwiek wolnej od zewnętrznego przymusu, skłonności, ale polega na wyborze, niezależnym od skłonności i od pociągających nas przedmiotów, słowem, polega ona na wyborze, skutkiem którego w naszej jedynie mocy leży czynić coś lub nie czynić, albo czynić coś wręcz przeciwnego.

III. Dowody istnienia wolnej woli.

Powiedzieliśmy, że istnienie wolnej woli jest prawdą, wielokrotnie już określoną; tu zaś wyłożymy główne dowody rozumowe, stwierdzające istnienie wolnej woli. Są one i liczne i różnorodne, niemniej jednak sprowadzić się dają do trzech klas następujących: 1-o jedne z tych dowodów wynikają z warunków, w jakich dokonywa się wolna wola ludzka; 2-o inne—ze świadomości, jaką o wolnej woli mamy w nas samych; 3-o inne wreszcie wynikają z następstw, jakie sprowadziłoby zaprzeczenie istnienia moralnej wolności naszej.

1-o Dowody wynikające z warunków, w jakich dokonywa się wolna wola nasza. — Św. Tomasz z Akwinu przedstawia ten dowód pod wieloma postaciami. Podług niego (II *Cg. c.* 48), trzy rodzaje jestestw rozróżnić można. Jedne — bezuczuciowe; te obrane są z wszelkiej świadomości siebie i tem samem nie mogą posiadać wolnej woli. Inne—to zwierzęta: mają one pewną świadomość zmysłową, zawsze konkretną i szczegółową, nad którą zastanawiać się nie mogą i która tem samem z konieczności wskazuje im sposób działania; tego rodzaju jestestwem jest owca naprzykład, która instynktowo czuje, że trzeba uciekać od wilka i która nie ma wolności nieuciekania. Inne wreszcie jestestwa—to byty rozumne. Posiadają one oderwane pojęcie o dobrem w ogólności; postawione wobec szczegółowego jakiegoś dobra, sądzą, że to jest dobro, ale nie sądzą, aby to było dobro jedyne; sądzą więc, że mają powód chcenia tego dobra, ale przytem sądzą również, że żaden powód nie czyni im tego dobra koniecznem. Prócz tego, jestestwa rozumowe są zdolne ocenić sąd, jaki same wydają o swem postępowaniu, i ponieważ widzą, że to postępowanie wcale nie narzuca się im z konieczności, przeto najzupełniej pozostaje w ich mocy trzymać się tego postępowania lub nie trzymać; dlatego to właśnie jestestwa rozumowe są obdarzone wolną wolą.

Dowód ten, jak widzimy, wzięty jest z charakteru pobudki, skłaniającej nas do działania; pobudka sama przez się nie ma siły do zmuszenia naszej woli, gdyż odpowiada tylko pewnej części naszych pożądań; a zatem nic innego, tylko sama wola nasza się zmusza do działania; a więc wola nasza jest wolna.

Ten sam argument, pod inną tylko postacią, podaje Kant, wykazując, że najszlachetniejsza ze wszystkich pobudek naszego działania—obowiązek—przedstawia się woli naszej jako coś zobowiązującego, to jest jako coś, co musi być spełnione swobodnie. „Przypuśćmy, powiada on w *Krytyce praktycznego rozumu*, że mniema ktoś, jakoby nie mógł się oprzeć namiętności: a jednak, gdyby przed nim wzniesiono gilotynę, aby go natychmiast po zaspokojeniu na-

„Wszystkie pierwiastki naszego jestestwa wywierają wpływ na nasze postanowienia," nie przeczymy temu bynajmniej. „Kiedy w postanowieniach naszych skłaniamy się na jedną stronę, nie zdajemy sobie sprawy z tych wszystkich wpływów," – i to jeszcze jest prawdą. Ale czyżby z tego wynikać miało, że wolna wola nasza jest złudzeniem? Być to może, a nawet z pewnością bywa w pewnych jakichś czynnościach, albowiem niekiedy bywamy ofiarami przyczyn naszych błędów, które to przyczyny mylą nas co do charakteru, a także i co do przedmiotu naszych czynów. Ale te przyczyny błędów można usunąć, a skoro tylko raz zostały one usunięte, nie wolno już podawać w wątpliwość twierdzeń naszej wewnętrznej świadomości, inaczej należałoby wątpić o wartości wszystkich sądów naszego rozumu.

Obaczmyż tedy, jakim sposobem te rozliczne wpływy działają na wolę naszą. Przedstawiają się one woli pod postacią sądu doraźnego, który stwierdza wobec woli wszystkie pobudki, jakie ona ma do skłonienia się na tę lub ową stronę. Istotnie, trzeba sobie przypomnieć, że czyny, którychby nie poprzedził ten sąd praktyczny i doraźny, nie posiadałyby warunków tych czynów, w których mamy świadomość, że działamy swobodnie; powiedzieliśmy już zresztą, gdyśmy dawali pojęcie o wolnej woli, że nie byłyby to już akty woli, lecz akty instynktowne, podobne do czynów zwierzęcych.

Trzeba atoli wyjaśnić, jakim sposobem tyle pierwiastków może wchodzić do tego sądu praktycznego, albo do tych pobudek. Dwie trudności zdają się tu stawać na przeszkodzie: jedna ta, że ani pierwiastki, które nazywamy *sprężynami* a które pochodzą od zmysłowej części naszego jestestwa, ani pragnienia naszej woli, z których nie zdajemy sobie sprawy, nie zdają się módz wchodzić do sądu praktycznego ani do tych pobudek; drugą trudnością jest ta, że jeśli one do sądu tego wchodzą, to niepodobna, aby one były w nim jasno sformułowane i aby je tam można było rozróżnić. Zbadajmy kolejno te dwie trudności, idąc wślad za nauką św. Tomasza z Akwinu. Naprzód niech idzie pierwsza trudność.

Zanim dalej pójdziemy, zaznaczmy naprzód, że dobro, stanowiące przedmiot woli, nie jest przedmiotem wyłącznie samej tylko woli, ale także przedmiotem wszystkich innych władz naszych, słowem, jest dobrem całego człowieka [1]), albo mówiąc językiem naszych przeciwników, jest dobrem całego naszego *ja*.

Zauważmy następnie, że coś może być dla dwóch względów uważane za dobre i jako dobre przedstawione woli: ze względu na rzecz, uważaną w sobie samej, i ze względu na człowieka, którego wola ma działać, właściwość bowiem jakiejś rzeczy zależy jednocześnie i od tej rzeczy i od nas samych. Każdy przeto sądzi o rzeczach podług swego usposobienia. Z tego św. Tomasz wnioskuje, że namiętności nasze (1, 2, 9, 9, art. 2), a nawet to, co w naszym stanie psychologicznym obce jest rozumowi naszemu, jak tem-

[1]) Summa theol. I, 2, q. X, art. 1.

perament nasz i wpływy, jakim ciało nasze podlega (I p. q. 83 art. 1 od 5), że te wpływy nieznane i ukryte biorą pewien udział w naszem ocenianiu właściwości każdego z wolnych czynów naszych, że one zatem mają pewne znaczenie w naszym praktycznym sądzie o rzeczy, w którym się streszczają rozmaite nasze pobudki.

Kiedy więc Cezar mówił: „Lepiej będzie przekroczyć Rubikon i iść na Rzym," słowa te: *lepiej będzie* — streszczały w sobie cały ogół zbiorowych pragnień, wytworzonych przez jego temperament, dziedziczne jego instynkta, przez jego przeszłość i położenie obecne, słowem, przez ogólną tę całość, która stanowiła w owej chwili *ja* Cezara. Tak samo się rzecz ma ze wszystkiemi przyczynami, wpływającemi na postanowienia wolnej woli naszej; wchodzą one jako ważny pierwiastek do naszego sądu praktycznego, stwierdzającego, że to lub owo postanowienie będzie właściwe i dobre, — *właściwe i dobre dla mojego ja*, z tem wszystkiem, co stanowi mnie, wszystkie moje potrzeby, nawet najluźniejszej natury. Niema więc nawet dwóch ludzi, dla którychby ta właściwość i dobroć rzeczy była jednakową i tą samą, bo niema dwóch ludzi, którzyby działali pod absolutnie tymi samymi wpływami.

Jeśli prawdą jest zatem, że nie możemy zanalizować wszystkich podniet, działających na wolę naszą w chwili, kiedy ona coś postanawia, ani zdać sobie sprawy z ich ukrytego źródła, to niemniej jest prawdą, że wszystkie te podniety są w pewien sposób świadome i że streszczają się i grupują w ogólnej całości pobudek, jakie rozum przedstawia naszej woli.

Ale, powiadają determiniści, nie wiele na tem zależy, czy te głuche podniety znajdują się między pobudkami, i czy się uprzytomniają w świadomości człowieka. Skoro nie da się ich analizować i skoro nie znamy zakresu ich mocy, to samo już wystarcza, byśmy byli owładnięci złudzeniem, zwanem wolnością, i abyśmy własnemu wyborowi przypisywali postanowienia, do których mimo wiedzy naszej zmusza nas ta moc ukryta. Cezar czuł się pchanym do przejścia Rubikonu, ale nie mógł zmierzyć siły tego pociągu i dlatego mógł się uważać za człowieka wolnego, aczkolwiek działał pod wpływem konieczności.

Odpowiadamy na to, że aby się nie potrzebować obawiać podobnego złudzenia, niema konieczności analizowania pobudek, jakie nas podniecają do czynu; wystarcza mieć świadomość, że siła tych pobudek nie jest tak wielka, aby aż zmuszała nas koniecznie do pewnych postanowień. Otóż tego rodzaju świadomość mamy zawsze, ilekroć działamy z przekonaniem, że jesteśmy wolni.

Kiedy Cezar postanowił pójść na Rzym, pchało go do tego postanowienia mnóstwo wpływów i względów, których całej siły może wymiarkować nie mógł, ale kiedy sądził, że działa swobodnie, zdawał sobie sprawę jednocześnie z tego, że mógł przedsięwziąć inną drogę postępowania i że tem samem siła pobudek, jakim ulegał, nie była tak wielka, iżby z konieczności pociągała jego wolę. Faktem jest zresztą, że o tyle czujemy się więcej swobodni, o ile lepiej poznajemy pobudki, jakie nas do czynu skłaniają. Jeśli więc mamy poczucie wolności czynów naszych, to poczucie wcale nie jest jakiemś złudzeniem, wynikającem z nieznajomości przyczyn danego naszego postanowienia.

Odpowiedzieliśmy więc na pierwszą część dylemmatu, pozostaje nam jeszcze do zbadania część druga. Powiadają nam determiniści tak: „Mówią nam, że człowiek dokładnie poznaje, dlaczego działa,—przypuśćmy, ale wolę jego pociągają zawsze najsilniejsze pobudki; nasza mniemana wolna wola jest tylko nieprzezwyciężoną jakąś przynętą, skłaniającą nas do pójścia za temi pobudkami; jestto, podług określenia Leibnitza, pewna mimowolność przymusowa, lecz siebie świadoma: podobni jesteśmy do żywej i rozumnej bussoli, którąby się uważała za wolną dlatego, że przyjmuje zawsze ten kierunek, w jakim się czuje silniej pociąganą.“

Aby sprawiedliwie ocenić ten drugi argument determinizmu, trzeba rozróżnić pomiędzy samą chwilą postanowienia woli, a chwilą, poprzedzającą to postanowienie. W chwili, kiedy wola czyni wybór, przywiązuje się do tego dobra, jakie wybrała, a odmawia swego przyzwolenia wszystkim pobudkom, któreby ją od tego dobra oddalały. Kiedy Cezar przedsiębierze swe postanowienie, odwraca oczy od tych względów, które go skłaniały do uległości dla senatu, i stwierdza, że woli przejść Rubikon. Nic nam nie przeszkadza sądzić, że w chwili, kiedy się przedsiębierze i formułuje nasze postanowienie, pobudki, skłaniające nas do działania, mają największy wpływ na nas. Ale nie o to nam idzie. Dlaczegóż-to bowiem te właśnie pobudki mają w tej chwili wyboru największy wpływ na nas? Oto dlatego, że wolny nasz wybór dodaje im siły. Wszak całe zagadnienie na tem polega, czy mianowicie w chwili poprzedzającej nasz wybór, kiedyśmy mieli przed oczyma duszy nasze pobudki działania i kiedy wola nie przechyliła się jeszcze ani na jedną ani na drugą stronę, czy była w możności wybrać podług upodobania jedno lub drugie? Tego właśnie zaprzeczają determiniści, zaprzeczenie to ich wszakże nie jest uzasadnione, bo, jak powiada św. Tomasz (*Sum. th.* I, II, q. 10, a. 2), gdyby się przedstawił woli jakiś przedmiot, któryby nie był pod każdym względem dobry, wola nie byłaby zmuszona koniecznie do jego wyboru. A ponieważ brak wyższej dobroci może być uważany za *nie dobro*, przeto też tylko dobro doskonałe, któremu nic nie brak, jest tem dobrem jedynem, którego wola nie może nie chcieć. Wszystkie inne dobra szczegółowe, o ile są niedostateczne, mogą być uważane jako *nie dobra*, i pod tym względem mogą być odrzucane.“ Nie zawsze więc pobudki najsilniejsze zdobywają nasze przyzwolenie. Pobudki, skłaniające wolę w samem jej postanowieniu, dlatego właśnie działają potężniej, aniżeli inne przeciwne im pobudki, że wola udzieliła im całkowitego panowania nad sobą samą, że nie chciała, jak-to była mogła, usunąć się od ich wpływu, a poddać się natomiast wpływowi innych pobudek przeciwnych lub nawet zupełnie powstrzymać się od działania. Że się tak a nie inaczej dzieje, udowodniliśmy, gdyśmy mówili o istnieniu wolnej woli ludzkiej.

I rzeczywiście, z jednej strony analiza skłaniających nas do czynu pobudek dowodzi, że one nie powinny naruszać naszej wolności, jakeśmy-to udowodnili w pierwszym dowodzie istnienia wolnej woli człowieka, z drugiej znów strony wewnętrzna świadomość nasza stwierdza, żeśmy istotnie wolni, cośmy właśnie udowodnili w drugim dowodzie powyższym. Utrzymywać zatem, że fakt jakiś jest zwodniczy, kiedy rzeczywistości jego dowodzą zasady rozumu łą-

cznie z najgłębszem przeświadczeniem wewnętrznem, znaczyłoby to się zrzekać wszelkiego sprawdzianu pewności.

3-o. *Odparcie zarzutów determinizmu, wymierzonych przeciw dowodom istnienia wolnej woli.* — Determiniści sądzą, że wywracają powyższe dowody nasze, bądź przez dowodzenie *à priori* niemożliwości wolnej woli, bądź przez wykazanie, że ona nie podlega świadomości i doświadczeniu naszemu, bądź wreszcie przez wmawianie w nas różnymi sposobami, że u mnóstwa ludzi, przekonanych o swem wolnem i swobodnem działaniu, wolna wola wcale nie istnieje.

Pierwszy zarzut. — „Czyn wolny, powiada Kant, byłby pogwałceniem zasady przyczynowości i determinizmu natury. Boć rzeczywiście, czyn jakiś wolny znaczy tyle, co zjawisko nie wynikające podług koniecznego prawa przyczynowości ze zjawisk poprzednich; wszelki zatem czyn wolny stanowiłby pewne zerwanie ciągłości, początek absolutny, prawdziwy cud w przyrodzie.“ Ten sam zarzut w ostatnich czasach przyjął nową postać. „Siła, powiadają dziś determiniści, przechowuje się w przyrodzie zawsze w jednakowej ilości; z tego wynika, że wszelkie zjawisko jest zawarunkowane ilością siły, zużytej przy jego wytworze, nie można zatem się zgodzić na istnienie wolnej woli, gdyż takowa wytwarzałaby zjawiska, nieokreślone siłami, działającemi w chwili powzięcia postanowienia...“

Odpowiedź. — Zasada przyczynowości nie twierdzi bynajmniej, aby wszelka przyczyna wytwarzała z konieczności ten lub ów skutek. Wszelki czyn wolny ma przyczynę w wolnej woli naszej, ale z tego wcale nie wynika, aby wolna wola nasza wypełniała koniecznie swe czyny. Istnienie przeto wolnej woli nie sprzeciwia się zasadzie przyczynowości, i owszem stwierdza ją raczej, gdyż dostarcza nam przyczyny naszych postanowień, które bez wolnej woli wytłómaczyć-by się nie dały.

Co się zaś tyczy zasady przechowywania się jednakowej ilości sił we wszechświecie, to jest-to hypoteza, której wyjaśnienie pozostawiamy badaniom naturalistów (ob. art. *Cuda*, gdzie jest mowa o tej zasadzie, jak również art. *Materyalizm*); ale to pewna, że zasadę tę porzucić trzeba, skoro przeczy jej fakt takiej doniosłości, jak istnienie wolnej woli człowieka. Przyznać musimy zresztą, że sprzeczności tej nie znajdziemy, jeśli wolną wolę pojmować będziemy tak, jak ją pojmują spirytualiści. Boć wolna wola jest potęgą rozumową, najzupełniej różną od fizycznych sił natury. Nie przeczymy, że w organach naszego ciała zachodzi pewna zależność sił fizycznych, towarzyszących wykonywaniu wolnej woli; oczywista rzecz również, że spełnianie postanowień woli wymaga pewnej zależności sił fizycznych; ale wolna wola jest siłą duchową, działającą po nad i po za siłami fizycznemi nawet wówczas, kiedy te ostatnie działają jednocześnie z wolą. Zresztą, czyżby Cezar musiał spotrzebowywać więcej sił fizycznych dla zdecydowania się na przejście Rubikonu, aniżeli na posłuszeństwo senatowi? Gdyby mu ich było więcej potrzeba, użyłby ich niezawodnie; znajdował je w tych siłach, jakiemi rozporządzał, a przecież przez to ilość sił fizycznych, będących w naturze, ani się zwiększyła ani umniejszyła. Słowem, prawo przechowywania się sił fizycznych jest hypotezą, którąby należało porzucić, gdyby się jej sprzeciwiała wolna wola

nasza; ale tak nie jest; skoro bowiem wolna wola może wpływać na zastosowanie pewnych sił fizycznych, używanych rozmaicie podług naszych postanowień, to ona sama nie jest siłą fizyczną, dorzucającą cośkolwiek do ogólnej ilości sił fizycznych, znajdujących się w świecie materyalnym. Co się zaś tyczy sposobu, jakim wolna wola kieruje naszemi siłami fizycznemi, to jest to zagadnienie pełne tajemnic, jak wogóle zagadnienie o stosunku naszych sił życiowych i władz naszych umysłowych do materyi; jakkolwiek jednak tajemniczy jest ten stosunek, to przecież jest on faktem niezawodnym, który przyjąć i uznać należy.

2 Zarzut. — Stuart Mill w ten sposób formułuje zarzut, zaprzeczający możliwości posiadania świadomości o wolnej woli: „Mieć świadomość o swej wolnej woli znaczy tyle, co zanim się coś obierze mieć świadomość możności innego wyboru. Taka zaś mniemana świadomość jest niemożliwa. Świadomość mówi mi to, co czynię lub to co czuję. Ale to, że jestem zdolny coś czynić, nie wchodzi w zakres mojej świadomości... To że możemy być świadomi jakiejś siły, że możemy czuć jakąś zdolność niezależnie od wszelkiego teraźniejszego lub przeszłego wykonywania tej zdolności, jest-to fakt jedyny w swoim rodzaju, nie mający sobie podobnego w całej naturze naszej.“ [1])

Odpowiedź. — Zarzut ten przypuszcza, że nasza świadomość i nasza pamięć nie rozciąga się do sposobu, w jaki się wytwarzają nasze czyny. Tymczasem przypuszczenie to gołosłowne, któremu przeczy wewnętrzne przekonanie nasze, upewniające nas, że działamy swobodnie i wolnie. W jaki zaś sposób to przekonanie się w nas wyrabia? — czy jest ono skutkiem pamięci, przypominającej nam, ze zanimeśmy powzięli jakieś postanowienie, staliśmy wobec pobudek przeciwnych, skłaniających nas nie mniej silnie niż te, na któreśmy się zdecydowali,—czy przekonanie to wynika z poczucia niezależności, z jakąśmy działali, kiedyśmy się oświadczali za jedną stroną raczej, niż za drugą, — czy też może dochodzimy do tego przekonania przez porównywanie czynu, któryśmy spełnili, z innymi czynami, którebyśmy mogli spełnić, — to rozwiązanie tego zagadnienia pozostawiamy uczonym, ale jakąkolwiek daliby oni na to odpowiedź,—czyby wyjaśniali to poczucie naszej wolnej woli przez pamięć, czy przez jakiś akt wewnętrznej świadomości lub rozumowania, albo-by uznali te zagadnienia za nierozwiązalne, nie mniej jednak to przekonanie pozostaje niezaprzeczonym faktem. Cokolwiek myśli Stuart Mill, posiadamy głębokie wewnętrzne przekonanie, żeśmy wolni. Nie przypuszczano nigdy, aby należało zaprzeczać faktu dlatego, że jest do wyjaśnienia trudny, w takim razie bowiem należałoby przeczyć prawie wszystkiemu, co jest na świecie.

3 Zarzut. — Determiniści zarzucają nam również czyny, spełniane w stanie anormalnym, które widocznie są nieuniknione, a które przecież spełniają się z zupełnem przekonaniem, że się jest wolnym; to właśnie miałoby dowodzić, że wszelka wolność jest złudzeniem. W ostatnich czasach zwłaszcza kładziono wielki nacisk na złudzenia, wywoływane przez hypnotyzm (ob. ten artykuł). Rzecz

---

[1]) Examen de la philosophie de Hamilton, ch. 26.

ta wszakże nie przedstawia żadnej szczególnej trudności, i dlatego mówić tu o niej nie będziemy, aby nie zaciemniać omawianej tu kwestyi.

Odpowiedź. — Powiadają tedy, że w stanie pomieszania zmysłów lub sennego marzenia sądzimy, iż mamy świadomość, że swobodnie działamy, kiedy przeciwnie, jest rzeczą pewną, że działamy z wewnętrzną koniecznością. Ale czegóż to te złudzenia dowodzą? Czy dowodzą one, że człowiek nigdy nie jest wolny i że zawsze się łudzi, kiedy sądzi się być wolnym? Wcale nie; tak samo więc te marzenia i choroby umysłowe, które każą nam widzieć przedmioty fantazyjne, nie dowodzą wcale, abyśmy się mylili, kiedy widzimy te przedmioty na jawie po za wszelkiem chorobliwem czy sennem marzeniem. I owszem, tak samo jak, aby doświadczyć złudzeń wzroku i słuchu, trzeba uprzednio widzieć barwy i słyszeć dźwięki, tak podobnież o tyle tylko można nabrać przekonania, że czyn jakiś jest wymuszony lub wolny, o ile się poprzednio miało świadomość swej wolnej woli. A zatem, złudzenia nasze w tym przedmiocie nie tylko nie burzą, ale raczej umacniają nasze założenie. Dodajmy nadto, że jak są ludzie, którzy się uważają za wolnych w tem co czynią z konieczności, tak również są tacy, co sądzą, że z konieczności podlegają podnietom namiętności, a którzy jednak, przekonawszy się, że są to złudzenia ich grzesznej słabości, spostrzegają, iż mogą się im opierać. Ci, co zbadali do głębi serce ludzkie i kierowali mnóstwem sumień ludzkich, mogliby może sądzić, że te drugie złudzenia bywają częstsze niż pierwsze, ale czegóż to dowodzi? wszak przeciw stałemu świadectwu sumienia wszystkich ludzi nie wolno się powoływać na złudzenia, jakim podlegamy w pewnych szczególnych okolicznościach, trzeba bowiem albo się zgodzić na wewnętrzne świadectwo sumienia wszystkich, albo przypuścić, że cała natura nasza w błąd nas wprowadza i wyrzec się wszelkiej pewności na zawsze.

4 Zarzut. — Wreszcie, zarzucają nam jeszcze, że czyny, uważane za wolne, nie wychodzą po za zakres naszego przewidywania. Już z góry wiemy, jak w tym lub owym wypadku postąpi ten lub ów człowiek cnotliwy lub grzeszny, a kiedy chodzi o tłumy, to statystyka wykazuje, że ilość zbrodni podlega pewnym określonym prawom, co właśnie, podług deterministów, miałoby dowodzić, że postępowanie nasze nigdy nie jest wolne, lecz że ulegamy zawsze pewnej konieczności.

Odpowiedź. — Można doskonale spełniać swą wolną wolę, a przecież nie wyrzekać się postępowania mądrego, logicznego i statecznego. Gdybyśmy z góry chcieli omylić rachuby tych, co usiłują przewidzieć nasze postanowienia, moglibyśmy z łatwością to uczynić, ponieważ wszakże o tem nie myślimy przy spełnianiu naszych czynności, a działamy podług pewnych zasad stale wyznawanych, siłą nabytych skłonności lub pewnych wpływów zewnętrznych, nic przeto dziwnego, że z góry można z pewnem prawdopodobieństwem przewidzieć, na co się zdecydujemy. To wszakże bynajmniej nie przeszkadza, aby każde nasze postanowienie było wolne i niezależne.

Co się zaś tyczy tłumów, których usposobienie bywa lepiej znane i powolniej się zmienia, aniżeli usposobienie jednostek, to tem

łatwiej przewidzieć można, jakie będzie w pewnych razach postępowanie danej jakiejś ilości ludzi, i w szczególności, jaka będzie ilość zbrodni. Słabość ludzka to sprawia, że moralny poziom mass ludowych nie bywa zbyt wysoki, a ponieważ okoliczności, prowadzące do zbrodni, objawiają się w pewnym stosunku mniej-więcej stałym, przeto nic dziwnego, że i zbrodnie dzieją się w stosunku nieledwie tym samym. Z tego jednakże wcale nie wynika, aby zbrodniarze nie mieli wolności działania, lecz tylko, że nie mieli oni siły dobrego używania swej wolności. Najlepszy zresztą dowodu tego szczegół, że pewni ludzie postępują niekiedy inaczej, aniżeli po nich się spodziewano: najwięksi zbrodniarze od czasu do czasu okazują bohaterską wielkoduszność, podczas gdy ci, których uważano za cnotliwych i którzy takimi rzeczywiście byli, wpadają w największe błędy. Któżby zaś mógł to wszystko z góry przewidzieć?

Również i o tem zapominać nie trzeba, że człowiek, postawiony w pewnem otoczeniu i w pewnych okolicznościach, które go bezustannie pchają do pewnych czynów, prawie niechybnie da się w końcu pociągnąć do tego czynu, jeśli się nie usunie od tych okoliczności. Stwierdzają to wszyscy moraliści, zachęcając najgoręcej do unikania sposobności. Już to samo tłómaczyć-by mogło stałość ilości pewnych zbrodni. Ale przecież ci, co się dali porwać złemu, zanim mu ulegli, mogli byli dwadzieścia, trzydzieści razy opierać się pokusie. Po stu czynach cnoty, skoro złe okazye popychały zawsze, dość było jednego osłabienia woli, by się stać zbrodniarzem. Jakże więc można mówić, że ludzie ci nie byli wolni w danym jakimś czynie, kiedy jest rzeczą widoczną, że i tym jeszcze razem mogli się byli oprzeć pokusie, jak się opierali tysiącznym innym pokusom, jakie ją poprzedzały! Ale jednocześnie któż nie widzi, że gdyby nawet i tym razem jeszcze się oparli, w dalszym ciągu daliby się ustawicznie pokonać walce, chyba że byliby bohaterami. Jeśli zatem chcemy odgadnąć, jakiem będzie postępowanie pewnej grupy ludzi, postawionych w tem lub owem niebezpiecznem położeniu, to z całem prawdopodobieństwem będziemy mogli o każdej takiej grupie ludzi powiedzieć, że pokusie ulegnie; toż samo też z całą pewnością będziemy mogli twierdzić o większości tych, co tę grupę stanowią. Będzie-to statystyka, ale statystyka czynów wolnych. Widzimy więc, że czyny ludzkie mogą się dać przewidzieć, a tem samem jeszcze nie przestawać być czynami wolnymi, zwłaszcza kiedy chodzi o massy ludowe.

Zawnioskujmy tedy, że żaden zarzut nie nadweręża dowodów, jakieśmy wyżej podali o istnieniu wolnej woli.

(J. M. A. Vacant).

X. W. S.

WOLNOMULARSTWO. — I. Pod nazwą wolnomularstwa rozumiemy pewne stowarzyszenia tajne, których cele, środki działania i uczestnicy ukrywają się zarówno przed władzą duchowną jak świecką. Obecnie stowarzyszenia te uważają za swój pierwowzór i środek ciężkości masoneryę czyli wolnomularstwo, której zgubność dla społeczeństwa pierwszy ogłosił światu Klemens XII papież w r. 1738. W ślady jego poszło wielu następców tego papieża,

a niedawno Leon XIII w encyklice *Humanum genus* gruntownie tę sprawę omówił.

II.—Zdaniem tego uczonego papieża sekty massońskie 1-o sprzeciwiają się sprawiedliwości i przyrodzonej uczciwości już samą swą tajemną organizacyą i surową karnością, posuwającą się aż do zobowiązywania sekciarzy do zbrodni. 2-o. Przesycone są zasadami naturalizmu i wszędzie usiłują go szczepić; odchrystyanizowywują władzę świecką, zmniejszają wpływy Kościoła, uderzają zwłaszcza na Stolicę Apostolską, podkopują religijne i duchowe wierzenia, uwielbiają moralność świecką i niezależną, rozwiązują cugle namiętnościom, sprzyjają małżeństwom cywilnym i rozwodom, ześwieczczają wychowanie młodzieży, wprowadzają zasady rewolucyjne do opinii publicznej, świadomie lub nieświadomie torują drogę komunizmowi i socyalizmowi. — To też 3-o Leon XIII z całą stanowczością potwierdza środki, jakie poprzednicy jego przedsiębrali przeciwko massonii, a szczególnie ekskomunikę, wydaną przeciw „tym, którzy się łączą z sektą wolnomularzy, karbonarów i innych sekt tegoż samego rodzaju, sekt, które jawnie lub skrycie działają przeciw Kościołowi lub przeciw wszelkiej prawowitej władzy;“ potwierdza również ekskomunikę przeciwko „tym, którzy w jakikolwiek sposób popierają rzeczone sekty i którzy nie donoszą do władzy ukrytych przywódców i zwierzchników massonii.“ [1])

III. — *Zarzuty.* 1-o. Wolność ludzka nie powinna być krępowana żadnem widzimisię jakiegoś papieża lub króla; jeśli chce ona zaprowadzać towarzystwa tajne, ma wszelkie po temu prawo.— 2-o. Jakież-bo zresztą niebezpieczeństwo przedstawiają te towarzystwa?—3-o. Massonia nie zaprząta się ani polityką, ani religią; niechże więc polityka i religia nią się nie zajmują.—4-o. Massonia przygarnia towarzyszy, należących do wszelkich kast i wszelkich wyznań; dowód-to oczywisty jej nieszkodliwości. — 5-o. Stara się ona tylko czynić dobrze dla umysłów i ciał ludzkich.—6-o. Obrzędy jej i zwyczaje nie są wcale śmieszniejsze od obrzędów i ceremonii rozmaitych religii, z których przecież nikt się nie natrząsa.— 7-o. Wszak sam Kościół katolicki zaczął swój byt od towarzystwa tajnego i za odstępców uznawał tych, którzy zdradzali jego księgi święte i tajemnice. — 8-o. Zakony religijne są przecież także stowarzyszeniami ukrytemi, nie chcącemi odsłaniać państwu swych konstytucyj i ustaw świętych.—9-o. Jakże tedy papieże, ci słudzy Boga miłości i pokoju, jak mówią sami, mogą prześladować niewinne korporacye, a zwłaszcza ekskomunikować takowe? Skutek-to chyba zazdrości i współzawodnictwa.

IV. — *Odpowiedź.*

1-o. Prawda, że wolności ludzkiej nie powinien krępować żaden kaprys jakiejkolwiek władzy, ale mogą i powinny ją krępować wymagania samego już choćby porządku społecznego. Tymczasem zaś rzecz oczywista, że porządek społeczny istnieć-by nie mógł, gdyby mogły powstawać stowarzyszenia bez wiedzy jednej lub drugiej władzy, i używać swej strasznej potęgi ku wywrotowi podstawowych zasad religii, rodziny, cywilizacyi. Jedno z dwojga tedy:

---

[1]) Constit. *Apostolicae Sedis*, cap. II, § 4.

albo te stowarzyszenia są pożyteczne pod względem społecznym, a wówczas nie potrzebują się okrywać tajemniczością, albo też są one niebezpieczne i złe, a w takim razie niech się rozwiązują same, jeśli nie chcą być zniesione drogą prawowitej władzy.

2-o. Złe, jakiego przyczyniają społeczeństwom towarzystwa tajne, wykazuje się od czasu do czasu strasznemi rewolucyami religijnemi i politycznemi. Ale choćby nawet nie bywało tych przerażających wybuchów rewolucyjnych, to i wówczas jeszcze złe to nie byłoby mniej rzeczywiste, doczegóż bowiem służyć mają owe tajemnicze obsłony, owe przysięgi straszne, oddające stowarzyszonych na łaskę i niełaskę mniej lub więcej znanych przywódców, owa karność żelazna, prowadząca niekiedy stowarzyszonych aż do mężobójstwa? Ukrywanie się z rozważaniem i działaniem nie przedstawia ani dobrego przykładu ani nie rokuje dobrych nadziei.

3-o. Oświadczeniu massonów o niewtrącaniu się ich do polityki i religii zadają kłam liczne fakta i wyznania samych nawet massonów; zresztą sam fakt usuwania się z przed oczu i władzy społeczeństwa i Kościoła jest aktem wyraźnej nieprzyjaźni względem tych ostatnich, a przeto zaniedbywałyby one jeden ze swych najważniejszych obowiązków, gdyby obojętnie patrzały na istnienie i działalność towarzystw tajnych.

4-o. Rekrutowanie stowarzyszonych w rozmaitych stanach społecznych i religijnych jest dosyć zręcznym manewrem ze strony towarzystw tajnych. Oddala ono od nich podejrzenia, a przytem przez to pomieszanie przekonań i stanów osłabia zasady moralności i wiary jednostek, wcale zaś nie dowodzi niewinności massonii.

5-o. Dobro materyalne, jakie massonia szerzy, jedyne, które widzą zwolennicy najniższej klassy i słabej intelligencyi, dąży zawsze do osiągnięcia jakiegoś celu moralnego, albo raczej niemoralnego, a mianowicie do postawienia naturalizmu, materyalizmu, oraz ich teoretycznych i praktycznych wniosków na miejsce chrystyanizmu i jego instytucyi. Oto jest rzeczywista prawda, jaką głośno stwierdzają wypadki, spełnione lub przygotowywane za dni naszych przez towarzystwa massońskie.

6-o. Obrzędy i ceremonie massońskie w porównaniu z obrzędami i ceremoniami Kościoła katolickiego są wprawdzie niesłychanie śmieszne, ale śmieszność ta niewielkiej byłaby wagi, gdyby nie była uzupełnieniem i obsłoną wielkiej bezbożności i niemoralności.

7-o. Kościół katolicki nigdy nie był stowarzyszeniem tajnem pod względem politycznym. Głosił on jawnie i otwarcie, spełniał swe zasady społeczne, stosunek do państwa, posłuszeństwo swych członków prawowitym rozkazom władzy świeckiej. Nawet wówczas, kiedy był zmuszony ukrywać się w katakumbach przed tyranią prześladowców, pod względem politycznym był najzupełniej prawomyślny. Spisków i rewolucyi nigdy nie knował. Pod względem religijnym również nie był Kościół Stowarzyszeniem tajnem. Boski Założyciel jego występował wobec Synagogi — instytucyi tymczasowej wprawdzie, ale jeszcze prawowitej—i prawił bezustannie a jawnie to wszystko, co chciał i musiał czynić zgodnie z przechowywanem i, przyjętemi i przez sam judaizm głoszonemi proroctwami. Skoro zaś tymczasowa ta instytucya znikła i miejsce jej zajął chrystyanizm, potępiał on zawsze tajemne wszelkiego rodzaju zbory,

koncyliabula i sekty. Od uroszczeń ich odwoływał się zawsze i jawnie chrystyanizm do zdania papieża widomego, do nieomylnego zwierzchnika Kościoła widzialnego. Dlatego zaś jedynie wzbraniał się wydawać swe wierzenia i księgi święte na łup poganizmu, że ten ostatni był wówczas prześladowczy i że mógł z nich wyciągnąć jedynie nowe jakieś pobudki do tysiącznych bluźnierstw i okrucieństw.

8-o. Zakony religijne tak dalece nie są stowarzyszeniami tajnemi, że Kościół dopóty nie udziela im naprzód tolerancyi, a następnie swej aprobaty, dopóki nie przedstawią biskupowi i papieżowi celu, rodzaju życia, reguły, wszystkich szczegółów nawet finansowej swej organizacyi. Jeśli zaś niektóre z tych zakonów nie chciały w pewnych okolicznościach wypraszać sobie u tego lub owego rządu świeckiego potwierdzenia swych statutów, to wcale nie z chęci pozostawania stowarzyszeniami tajnemi, lecz jedynie aby uniknąć upokarzającej odmowy lub też aby zachować drogocenną niezależność, nieodzowną swobodę działania, a niekiedy coś bardziej jeszcze cennego i koniecznego, to jest same prawa katolickiego Kościoła.

9-o. Stolica św. wcale nie przez współzawodnictwo, nienawiść lub bojaźń wydawała cenzury kościelne i ekskomuniki na zwolenników massoneryi. Wydawała takowe jedynie z powodu nieobliczonych szkód, jakie massonia sprowadza na społeczeństwo ludzkie, z powodu olbrzymich zgorszeń, jakie zwolennicy jej wyrządzają duszom, z powodu wiecznych, naprawić się nie dających krzywd, jakie rzeczeni zwolennicy massoneryi sami sobie wyrządzają. Ekskomunika nigdy nie była bardziej niż w tym razie usprawiedliwiona, a Kościół przy jej głoszeniu pragnie jedynie nawrócenia i zbawienia zbłąkanych.

(*Prw.* Przytoczoną wyżej encyklikę Leona XIII i wspomniane w niej dawniejsze dokumenta papiezkie; *Dechamps* et *Janet.* Les Societés secrètes et la société; *Neut,* La Franc-Massonnerie au grand jour de la publicité à l'aide de documents autentiques; *Negroni,* Storia... della... Massoneria. Anonimowa *Historya Towarzystw tajnych.* Kraków).

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

WRÓŻBIARSTWO.—Poznawanie rzeczy ukrytych nie jest z natury swej wzbronione, staje się ono takiem wówczas dopiero, kiedy się doń dochodzi środkami zakazanymi; w tym razie nosi ono nazwę wróżbiarstwa. Któż tedy może poznawać rzeczy ukryte przed oczyma ludzkiemi? Oto z jednej strony Bóg i aniołowie dobrzy, z drugiej zaś — szatan. Kiedy więc, przy zachowaniu pewnych przepisanych reguł, uciekamy się do Boga lub aniołów dobrych celem poznania rzeczy ukrytej, nie popełniamy rzeczy nierozumnej, ale kiedy, przeciwnie, używamy w tym samym celu środków, wprost lub pośrednio przypuszczających pewne porozumienie z szatanem, stajemy się wówczas winnymi ciężkiego grzechu.

W starożytności wszystkie ludy pogańskie, jakie ze wszech stron otaczały Hebreów, radziły się swych bożyszcz celem poznania przyszłości: raz milczały wyrocznie, drugi raz pomagali im do mó-

wienia kapłani, niekiedy zaś dawały one same odpowiedź, która mogła pochodzić tylko od szatana. W każdym z tych wypadków takie radzenie się bożyszcz było niegodziwe i stanowiło wróżbiarstwo. Ale jak poganie mieli środki zasięgania rady bożyszcz, tak samo Hebrajczycy znali sposób zapytywania Jehowy: dowiadujemy się z Biblii, że arcykapłan zasięgał rady Jehowy za pośrednictwem *Ephod*, *Urim* i *Thummim*; jakich zaś przy tem sposobów używał, nie wiemy, a zresztą kwestya-to na razie małego dla nas znaczenia; ważnym wypadkiem jest to, że i Hebrajczycy mieli swe „radzenie się“ o przyszłości.

Wobec tego faktu nie omieszkali racyonaliści porównywać pogańskiego *wróżbiarstwa* z tem, co my tu nazwiemy *radzeniem się* u Hebrajczyków i próbowali wyciągnąć stąd wniosek, że religia hebrajska nie była wyższą od religii pogańskich. Atoli przy pomocy podanych wyżej zasad nie trudno wywrócić to utożsamienie, jakie racyonaliści chcą przeprowadzić pomiędzy wróżbiarstwem a *radzeniem się* Jehowy. Pierwsze było wspólnictwem z szatanem i skutkiem tego było czemś niegodziwem, drugie zaś — przeciwnie. Cóż bowiem mogło być niegodziwego w owem *radzeniu się* Hebrajczyków? Czy może sam fakt zapytywania o przyszłość? Bynajmniej, skoro bowiem poznawanie przyszłości jest samo w sobie rzeczą dobrą, można godziwie go pragnąć, byle godziwymi środkami. Czy może niegodziwym był fakt zwracania się do Boga w celu poznania Jego tajników? I to nie, sam Bóg bowiem zgadzał się na pouczanie żydów o przyszłości w pewnych danych warunkach. Tym sposobem więc w *radzeniu się* Boga przez Hebrajczyków wszystko było godziwe—i cel sam i środki doń prowadzące. Nie wolno przeto logicznie utożsamiać tej religijnej praktyki żydowskiej z wróżbiarstwem pogańskiem.

(Prw. Ephod. Vigouroux, Manuel biblique, t. I. n. 385).

WSZECHRZECZY POCHODZENIE. Zagadnienie o pochodzeniu wszechrzeczy od najdawniejszych czasów zajmowało umysły filozofów. Z natury rzeczy stawiano je sobie w początkach badań nad naturą jestestw, trudno bowiem określać rzecz jakąś, kiedy się nie zna ani jej pochodzenia, ani jej celu.

Na zapytanie tedy, skąd pochodzą jestestwa świata, dawano trzy główne odpowiedzi. Jedni odpowiadali, że na początku czasów nastąpiło całkowite wytworzenie jestestw, *stworzenie*, ponieważ wszechmocna wola boża wyprowadziła wszechrzeczy z nicości. Inni mówili, że jestestwa przez *emanacyę* wychodzą z Boga, będącego jedynem źródłem wszelkiego bytu; że w gruncie rzeczy jest jeden tylko byt, jedyna substancya, objawiająca się w świecie pod najrozmaitszemi formami. Inni wreszcie twierdzili, że świat nigdy nie zaczął istnieć, że jestestwa świata nie mają żadnej przyczyny sprawczej po za granicami wszechświata. Do tej ostatniej kategoryi odnoszą się systemy *dualistyczne*, które obok Boga stawiają materyę odwieczną, oraz systemy materyalistyczne, które zaprzeczają istnienia Boga. Rzućmy okiem na *dzieje* systemów.

I. — Kreacyanizm był religijną i filozoficzną nauką żydów. Przekształcenie tej nauki wytworzyło emanacyanizm Persów, Medów, Egipcyan i Hindusów. Ponieważ takie wyjaśnianie początków

rzeczy jest religijnym dogmatem każdego z tych rozmaitych ludów, przeto nie potrzebujemy się tu nimi po szczególe zajmować. Około VI w. przed Chr. pierwsi fizycy Jońscy głosili ten gruby błąd o materyi odwiecznej, o świecie, będącym przyczyną samego siebie. *Primi naturales non posuerunt nisi causam materialem* (św. Tomasz). W połowie V w. przed Chr. Empedokles nauczał, że w materyi znajdują się *zarodki*, czyli pierwiastki wszechrzeczy; wylicza on ich cztery przedewszystkiem: ziemię, wodę, powietrze i ogień. Początkowo są one pomieszane w jednej jedynej *sferze*, lecz skutkiem wzajemnego przyciągania i odpychania łączą się z sobą i rozłączają w nieskończoność. Ta sfera Empedoklesa, jak sądzi Arystoteles (*Metaph.* 3, 4), jest bóstwem samem. Leucipes i Demokryt Abderytański, ojcowie filozofii atomistycznej, Epikur i Lukrecyusz, ich kontynuatorowie, wszyscy dawni i nowi materyaliści nie porzucili twierdzenia, że materya jest odwieczna, że po za nią nic nie istnieje, że pod działaniem sił bądź wewnętrznych, bądź zewnętrznych, pierwiastki materyalne w rozmaity grupują się sposób i okazują najrozmaitsze właściwości.

Ale począwszy od VI w. przed Chr. jedność bytu głosili Eleaci, Xenophanes i Parmenides. Zdaniem ich, różnice i przypadkowości nie mają rzeczywistego istnienia. Istnieje, powiada Parmenides, byt jedyny, wieczny, nieruchomy, a po za nim niema żadnego bytu. Melissus zaś (444 r. przed Chr.), uczeń Eleatów, w idealizmie swym zachodzi tak daleko, że nawet ruchowi zaprzecza rzeczywistości. Wszechświat jest nieruchomy, nieskończony, wieczny. Ocellus Lucanus powiada również, że świat jest wieczny, że nie ma ani początku, ani końca, że nikt powiedzieć nie może, skąd powstał i na jakie rozpłynie się części [1].

Pytagoras twierdził, że składowymi i substancyalnymi pierwiastkami rzeczy są liczby: ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα (*Arist. Metaph.*) Liczby są naturą wszechrzeczy. Liczba zaś jest przyczyną samej siebie, gdyż sama siebie rodzi. Ze zdziwieniem zapytać można, jak mógł Pitagoras powziąść myśl taką i przypuszczać, że liczba jest zarazem substancyą i przymiotem, przyczyną i skutkiem, rzeczywistością i czystą *relacyą rozumową*.

Dokładniejsze pojęcie miał Archytas z Tarentu, jakkolwiek sam pytagorejczyk. Utrzymywał on, że istnieją trzy pierwiastki rzeczy: Bóg, materya i forma. Bóg, jego zdaniem, jest twórcą i motorem [2].

Heraklites z Efezu nauczał w początkach V w. Nauka jego o początkach wszechrzeczy jest dosyć ciemna. Pierwszym pierwiastkiem rzeczy jest ogień pierwiastkowy, ginąć nie mogący, niestworzony, pierwiastek wszystko wytwarzający i niszczący. Po zniszczeniu następuje rodzenie, a z niczego nic nie powstaje. Jest-to ślepa konieczność wszystkiem rządząca.

Wreszcie zjawił się Anaxagoras z Klazomeny. Nauczał on, że w materyi pierwszej znajdują się cząstki do siebie podobne i cząstki różne, razem pomieszane, i że Rozum, νοῦς, wprowadził do niej ruch, który przybliża cząstki podobne do podobnych, który przewodniczy pięknu świata i udziela życia. O tym Anaxagorasie

---

[1]) Fragm. philos. graec. p. 382. Wyd. Firmin. Didot.
[2]) Fragm. philos. p. 568.

powiada św. Tomasz: Nie wyraził on dostatecznie siły i godności tego oddzielonego od materyi Rozumu, nie uznawał tego Rozumu za początek całości bytu, lecz tylko za pierwiastek różności w bycie *ut principium distinctivum* [1]). Ponad to tłómaczenie początków wszechrzeczy nie wzniósł się Sokrates, który był uczniem Anaxagorasa.

Plato i Arystoteles nie znali stworzenia *ex nihilo*. Plato upatruje trzy pierwiastki wszechrzeczy: *materyę*, jako substratum powszechne, *Boga* jako twórcę świata, oraz *idee*, jako przyczyny przykładowe. Proces tego tworzenia świata szeroko opisuje Plato w swym Timeusie i Theetecie. Jakkolwiek podziwiać można w tym opisie piękne szczegóły niektóre, to przecież mamy tu przed sobą błąd zasadniczy. Pierwotna ta materya, po za Bogiem istniejąca, opiera się działaniu demiurga i staje się potęgą kosmiczną, wobec której sam Bóg widzi się bezsilnym. Koniecznem następstwem tego położenia rzeczy jest zło na świecie. Skądinąd znów świat w tej filozofii zdaje się nie posiadać rzeczywistości; materya bowiem, podług Platona, o tyle tylko jest czemś rzeczywistem, o ile bierze udział w ideach, które same są prawdziwemi rzeczywistościami. Czemże tedy jest materya przed współudziałem rzeczonym? Plato nie daje na to pytanie odpowiedzi, jak również niejasno się wyraża o tem, czy idee te jego znajdują się w Bogu, czy też gdzieindziej.

Arystotelesowi nie zdaje się, aby istniał jakiś *świat idei* lub jakiś początek świata. Ani materya ani ruch nie rozpoczynały się wcale. Materya nie mogła się zaczynać, gdyż jest substratum wszechrzeczy, każda zaś poczynająca się rzecz od niej tylko rozpocząć się może. Ona przyjmuje w siebie formę, ta ostatnia zaś udziela materyi aktu istnienia. Materya zatem musiałaby istnieć zanim istnieć zaczęła, co wszak jest sprzecznością [2]). — Ruch tak samo jest odwieczny, jak odwieczna jest materya. Gdyby się ruch kiedykolwiek rozpoczął, to musiałby był przejść od potencyi do aktu pod działaniem jakiegoś motoru, ale ten motor już przedtem posiadał ruch w sobie. I ruch przeto musiałby był istnieć, zanim się rozpoczął, co jest sprzecznością. Sam czas także nigdy się nie zaczynał, gdyż jest on miarą ruchu od *przedtem* do *potem*. Ponieważ zaś ruch jest odwieczny, przeto i czas również musi być odwieczny [3]). Skoro tedy nie zaczynały się nigdy, a zatem istnieją odwiecznie obok pierwszego nieruchomego motoru [4]).

Podobnież pojąć się nie da wytworzenie świata przez przyczynowe działanie Boga. Boć niema w Bogu odwiecznej *preformacyi*, czyli uprzedniego odwiecznego wytworu rzeczy w ich ideach, niema pierwowzorów odwiecznych. Rozum (Bóg) nie zmienia przedmiotu; rozważa on siebie samego i świata wcale nie zna. Poznawanie zależy od przedmiotu poznawanego. Bóg, co do swej wiedzy, nie mógłby zależeć od czegokolwiek po za nim, a więc też nic po

---

[1]) De subst. separat. Opusc. 14.
[2]) *Phisic.* lib. I. c. 10.
[3]) *Ibid.*
[4]) Comment. s. Thom. in *Metaph.* lib. 2. lect. 5.

za sobą nie poznaje. Nie znając zaś rzeczy, nie oddziaływa na nie. Działanie jego jest wyłącznie kontemplacyjne [1]).

Tym sposobem tedy w nauce Arystotelesa niema wytworzenia świata, niema Opatrzności. Bóg jest jedynie pierwszym motorem. Ten pierwszy wszakże motor nie porusza tak, jak motor jakiś mechaniczny, lecz „jako pożądany.“—Dlatego też to jedynie sprawia, iż rzeczy poruszają się ku niemu i starają się uczestniczyć w jego doskonałości [2]). Moralność wiąże się z kosmologią.

Czy ta nauka Arystotelesa o pochodzeniu rzeczy stanowi postęp w stosunku do takiejże nauki Platona, trudno powiedzieć.

Epikurejczycy odtwarzają atomizm Demokrita, podczas gdy Stoicy wyznają pewien rodzaj panteizmu, według którego życie Boga utożsamia się z rzeczami wszechświata. Pierwiastek boski, istniejący we wszechrzeczach, bezustannie tworzy i bezustannie niweczy aż do ostatniego zaniku, po którym nastąpi nowe tworzenie.

Zdaje się, że panteistyczny błąd o pochodzeniu wszechrzeczy rozpoczął się w Indyach pod formą emanatystyczną. Wszystko na świecie wychodzi z Brahmy i wszystko doń bezustannie powraca przez wieczne krążenie. Według panteizmu Eleatów byt jest jeden. Przemiany zaś, wszelkie ruchy i różnice są złudzeniem tylko. Zdaniem neoplatoników aleksandryjskich rzeczy świata biorą początek od Boga, ale przez pewien rodzaj emanacyi, która się zgadza z ich *immanencyą*, czyli przebywaniem w substancyi bożej. Podług Erigeny Skota, żyjącego w V w. po Chr., ową nicością, z jakiej zostały wyprowadzone rzeczy świata, jest sama natura boża, która sama się określa, przyjmuje różne pozory i bezustannie *staje się*. Amaury z Chartres sądzi, że Bóg jest formalnym pierwiastkiem rzeczy, a Dawid z Dinantu,—że Bóg jest pierwiastkiem materyalnym czyli materyą pierwszą tego wszystkiego, co naszemi oczyma widzimy.

Czasy nowożytne obfitują w systemy panteistyczne. Spinoza (1632—1677) utrzymuje, że substancya jedyna jest nieskończona i że ma dwa główne *przymioty*: myśl i rozciągłość w odrębnych postaciach, któremi są wszystkie rzeczy po szczególe. — Fichte twierdzi, że *jaźń* jest *absolutna* i że uprzedmiotowując się, nadaje ona sobie *granice* i pewne określenie, które jest *nie-jaźnią*, czyli światem. — Schelling porzuca stanowisko podmiotowe i umieszcza się w samem łonie podmiotu—przedmiotu, który jednocześnie jest ideą i rzeczywistością, rozwijającemi się zarazem w świecie ducha i w świecie przyrody. — Hegel wychodzi z pojęcia bytu nieokreślonego i szeregiem sofistycznych argumentów usiłuje przekonać się, że byt, który nie istnieje, *staje się*, że staje się *essencyą*, a logiczny jego rozwój pcha go do *istnienia*. Taki jest, jego zdaniem, początek wszechrzeczy. Zdaje się, że to grube i niezrozumiałe wyjaśnienie przyswoili sobie współcześni ewolucyoniści: H. Spencer, Darwin, Hoeckel, którzy przypuszczają siłę rozwojową, tkwiącą w materyi, która sama tylko jest wieczną i *rozwija się* bezustannie. Błędne te

---

[1]) *Metaphis.* lib, 12; c. 9; *Ethic. ad Nicom.* lib. 10. c. 8.
[2]) *Metaphis.* 12, 7; *Phisic.* lib. 2. c. 7. *De Coelo*, lib. 2. c. 12.

systemy, zarówno ubliżające Bogu, Stwórcy i zachowawcy wszechrzeczy, jak przeciwne zdrowemu rozsądkowi, sprowadziły najopłakańsze następstwa w świecie moralnym.

Panteistycznem jest również owo pojęcie, które potępiła Kongregacya Officium dn. 14 Grudnia 1887 r. w czterdziestu zdaniach, wyciągniętych z pism pośmiertnych księdza Rosmini'ego Serbati, pochodzącego z Roveredo. Przytoczymy tu pokrótce te tylko zdania, które się odnoszą do stworzenia. „To co się bezpośrednio umysłowi ludzkiemu przedstawia w porządku rzeczy stworzonych, *jest samo w sobie czemś boskiem*, to znaczy należącem do natury bożej.—Nazwa ta boskości nie bierze się w znaczeniu przenośnem, lecz w znaczeniu dosłownem.—Owem czemś istoty koniecznej i wiecznej, przyczyny, który stwarza, określa, ogranicza wszystkie jestestwa przypadkowe, jest Bóg. — Bóg czyni rzeczywistość ograniczoną, dodając do niej rzeczywistość nieograniczoną. — Stwarzając, Bóg *spełnia* tylko jeden całkowity akt bytowania stworzeń. Właściwie mówiąc, akt ten nie jest *spełniony*.

Nie trudno dostrzedz, że w wyrażeniach powyższych, jak powiada O. Cornoldi [1]), znajduje się synteza idealizmu i panteizmu. Podług rozminianistów, rzeczy przypadkowe mają zewnętrzny tylko byt formalny i gatunkowy, podczas kiedy wewnętrzną mają essencyę czyli to, przez co istnieją. Tym zaś bytem essencyonalnym, początkowym, nieokreślonym, jest *byt wspólny Bogu i stworzeniom*. Byt ten nie jest stworzony, lecz *spełniony*.

Błąd Gioberti'ego polegał na tem, że utrzymywał, iż Bóg objawia się wprost i bezpośrednio jako Stwórca, i to w ten sposób, że my, poznając rzeczy stworzone, tem samem poznajemy akt twórczy; Rosmini natomiast sądził, że widzimy Boga o tyle, o ile On jest ideą rzeczy, i że w ten sposób rozum nasz łączy się z owem czemś, co jest Bogiem. Ponieważ zaś w Bogu istota jest nierozłączalna od istnienia, przeto kto pojmuje istotę boską, bezpośrednio pojmuje naturę boską, formalny byt Boga. W potępionym więc przez Kościół systemie Rosmini'ego znajduje się podwójny błąd ontologizmu i panteizmu.

Przeciw tym błędnym naukom o pochodzeniu wszechrzeczy Sobór Watykański w 1870 r. wyraził w następujących słowach niezmienną prawdę dogmatu chrześcijańskiego:

„Święty Kościół katolicki, apostolski i rzymski wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg prawdziwy i żyjący, Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmocny, wieczny, niezmierzony, niepojęty, nieskończony w rozumie, w woli i wszelkiej doskonałości, który, będąc substancyą duchową, jedyną, absolutnie niezłożoną i niezmienną, powinien być uznawany jako rzeczywiście i istotowo różny od świata, sam w sobie i sam przez się najszczęśliwszy, wyniesiony do niewypowiedzianej wysokości ponad wszystko, co po za Nim pojąć się może.—Ten zatem jedynie prawdziwy Bóg dobrocią swoją i potęgą wszechmocną, nie dla zwiększenia swej szczęśliwości lub zdobycia jakiejkolwiek doskonałości, lecz dla objawienia swych przymiotów

[1]) Il Rosminianismo, Roma. Befani, 1881.

przez dobro, jakiego użyczył stworzeniom, wolną wolą swoją w początkach czasów odrazu wyprowadził z nicości oba stworzenia, duchowe i cielesne, naturę anielską i świat widzialny, a następnie naturę ludzką, złożoną z ciała i z ducha. Skutkiem tego, ktokolwiek zaprzecza jednego Boga prawdziwego, Stwórcę i Pana rzeczy widzialnych i niewidzialnych, jeśli ktokolwiek nie wstydzi się twierdzić, że po za materyą jest tylko jedna i taż sama substancya lub essencya Boga i wszystkich rzeczy, jeśli ktokolwiek mówi, iż rzeczy skończone, czy-to duchowe, czy cielesne, są emanacyą substancyi Boga, albo ewolucyą essencyi bożej, albo też pewnem określeniem przez rodzaje, gatunki i osobniki bytu powszechnego i nieokreślonego, który jest czystą tylko abstrakcyą: jeśli ktokolwiek nie uznaje, że świat i wszystko co w nim się zawiera, rzeczy duchowe i rzeczy materyalne, zostały z całą swą substancyą aktem woli bożej wyprowadzone z nicości; albo jeśli kto mówi, że Bóg nie stworzył świata wolną wolą swoją, lecz tą samą koniecznością, jaką z konieczności miłuje swą naturę; albo wreszcie jeśli kto przeczy, aby świat został stworzony dla chwały bożej, niech będzie wyklęty."

Widzimy więc, że Sobór nie omieszkał potępić żadnego z tych wielkich błędów, jakie dotyczą pochodzenia wszechrzeczy.

II.—Przedewszystkiem, potępienie materyalizmu lub utworzenia się wszechrzeczy za pomocą kombinacyi czyli grupowania się materyi niestworzonej jest najzupełniej uzasadnione, jak-to nie trudno będzie udowodnić. Aby módz twierdzić, że ogół materyi ze wszystkiemi siłami, jakiemi ona jest obdarzona, jest niewytworzony, trzeba koniecznie przypuścić, że każda cząstka tej materyi jest również niewytworzona i niezależna od jakiejś przyczyny niemateryalnej. Ale materya podobna, od żadnej przyczyny transcendentalnej niezależna, musi mieć przyczynę swego istnienia sama w sobie, nie zaś w sile jakiegoś czynnika zewnętrznego. W tym razie zaś musi być absolutnie niezłożona, konieczna, niezmienna, nieskończenie czynna, słowem musi być aktem czystym *(actus purus)*. Tymczasem, materya okazuje się nam zawsze i wszędzie złożoną, a nie prostą, przypadkową, niezliczonym zmianom podległą i ograniczoną tylko ilość własności mającą; nie jest ona zatem niewytworzoną i niezależną od jakiejś przyczyny, ponad nią nieskończenie wyższej.

Gdyby materya była niewytworzona i od wszelkiej przyczyny sprawczej niezależna, trzeba byłoby powiedzieć, albo, że ruch jest essencyonalny czyli z natury jej przynależny, ale wówczas nie można byłoby jej pojąć w stanie spoczynku; albo też, że ona sama przez się przeszła od stanu możności poruszania się do aktu ruchu, i że w takim razie każda z jej cząstek była razem *możnością* czynu i *samym czynem (in potentia et in actu)*, przyczyną i skutkiem, materyą czynną i materyą bierną — i to w jednym i tym samym czasie i pod jednym i tym samym względem, co jest rzeczą sprzeczną i niemożliwą.

Co się zaś tyczy moralności materyalizmu, to mowy nawet o niej być nie może. Cóż bowiem może być za stosunek pomiędzy wzajemnemi uderzeniami o siebie atomów, pomiędzy ich grupowaniem się, a czynami odwagi, umiarkowania i poświęcenia?

Również żadną miarą nie tłómaczy pochodzenia wszechrzeczy panteizm, czy-to uważany pod postacią *emanacyi*, czy pod formą *monizmu*, czy wreszcie pod postacią nowożytnych *pojęć sofistycznych*, wylęgłych z filozofii Kanta. Przedewszystkiem nie zgadza się on z pojęciem Boga. Wierzyć w tożsamość Boga i świata znaczy to samo, co zaprzeczać natury bożej. Albo ten Bóg, identyczny ze światem, jest materyą wszelkiego jestestwa, albo jest pierwiastkiem formalnym wszelkiego bytu, albo jest *bytem wspólnym* wszelkiemu jestestwu. Nie można mówić, aby Bóg był materyą wszelkiego jestestwa, gdyż materya jest zdolna przyjmować nowe składniki, raz więcej, drugi raz mniej doskonałe, ale zawsze nieskończenie niższe od istoty boskiej. Również nie może być Pan Bóg pierwiastkiem formalnym wszelkiego bytu, choćby nawet sam był formą form. Wchodząc bowiem w skład czegokolwiek, staje się On cząstką tej rzeczy złożonej, wpada w zależność i przestaje być bytem absolutnym. Nie jest Bóg również owem pojęciem *dyalektycznem*, które nazywają *bytem wspólnym*. Ma on bowiem rzeczywistość po za umysłem naszym, czego dowodzą różne argumenta, podane w odnośnych artykułach niniejszego *Słownika* o istnieniu Boga.

Nadto różnorodność przymiotów i własności zmysłowych prowadzi umysł nasz do wniosku, że istnieją różne substancye, nie zaś jedna tylko substancya. Co się zaś tyczy naszego rozumu, to on z pewnością nie jest substancyą boską, gdyż jest nieświadomy wielu rzeczy, gdyż powątpiewa i myli się. Wreszcie panteistyczne owo twierdzenie, przypuszczające w tym samym bycie i pod tymi samymi względami rzeczy sprzeczne i niemożliwe, wywraca pierwszą zasadę rozumu i w niwecz obraca sam rozum.

Panteizm, tak samo jak materyalizm, nie może zbudować żadnego systemu moralności. Skoro Bóg jest jedynym czynnikiem odpowiedzialnym, to pozostaje jedno z dwojga: albo trzeba zaprzeczyć istnienia złego na świecie, albo powiedzieć, że Bóg jest sprawcą złego, co się równa zaprzeczeniu istnienia Boga.

Jak niepodobna zgodzić się na panteizm, tak również niepodobna nim wytłómaczyć pochodzenia wszechrzeczy.

Ponieważ tedy hypoteza o materyi niewytworzonej i twierdzenie o bycie jedynym, któryby był zarazem Bogiem i światem, przyjąć się nie da, pozostaje zatem jedno tylko rozumne tłómaczenie zagadnienia o pochodzeniu wszechrzeczy, to jest nauka o stworzeniu *ex nihilo*. Wyjaśnimy tę naukę pokrótce podług wskazówek św. Tomasza z Akwinu. Obaczmy naprzód podstawy tej nauki.

III. — Zależy nam bardzo na dokładnem określeniu wyrazu *stworzenie* i na rozróżnieniu go od wszystkich tych wyrazów, które mają jakiekolwiek z nim podobieństwo. Stworzenie nie znaczy tyle co *rodzenie*, *wytworzenie*, *urobienie*. Jest w Bogu rodzenie odwieczne, rodzenie się Słowa, i to rodzenie się nie jest ani stworzeniem, ani urobieniem. Jest prócz tego jeszcze, na mocy jedności woli dwóch pierwszych osób boskich, odwieczne *pochodzenie* Ducha Św., które jest aktem immanentnym. Ale *wytworzenie*, *urobienie*, przypuszczają pewną zmianę w bycie wprzód istniejącym; to co po-

przednio nie istniało, staje się. Tymczasem stworzenie nie jest żadną zmianą; jest ono *całkowitem* wytworzeniem jakiegoś bytu i co do materyi i co do formy. Przed swem stworzeniem byt ten nie posiadał żadnej rzeczywistości, nie miał ani aktu essencyi, ani aktu egzystencyi, był poprostu tylko możliwy, nie istniał po za swemi przyczynami, *in linea entis*. Akt twórczy urzeczywistnił jego essencyę i jego egzystencyę i uczynił go istniejącym w pewnym określonym gatunku.

Ale rzeczy stworzone nie mogą się nigdy, w żadnym czasie, uchylać od poznania ze strony Boga. Istotowe, essencyonalne ich rysy czyli *przyczyny*, zrozumieć się dające, zależą od essencyi boskiej, jako od ich pierwszego pierwiastku czyli wewnętrznego, wirtualnego, ich pierwowzoru. I ta właśnie boska essencya, uważana jako coś, dające się zewnętrznie i nieskończenie naśladować, jest źródłem i podstawą, wirtualnym wzorem wszelkich essencyi możliwych. Te rzeczy *możliwe*, essencyi boskiej wewnętrzne jako przedmiot nieskończonego rozumienia boskiego, są wieczne, niezmienne, konieczne. Nie zależą one od dowolnego dekretu woli bożej, tak, że gdyby Bóg był chciał, jak mówili Kartezyanie, rzeczy stworzone mogłyby być wręcz przeciwne temu, czem są. Człowiek nie jest miarą możliwości. Wewnętrzna możliwość rzeczy nie zależy ani od pojęć naszych, ani nawet od potęgi, czyli od wolnej woli bożej; zależy ona tylko od essencyi boskiej. Bóg bowiem jest pierwiastkiem absolutnie pierwszym wszechrzeczy, w essencyi swej zamyka wszystkie doskonałości i wszystkie własności jestestw, i to w stopniu najwyższym, gdyż jest pierwowzorem odwiecznym. Ta więc tylko rzecz może być możliwa, która posiada jakiekolwiek podobieństwo z tym pierwowzorem.

Ale Bóg, jak jest w najwyższym stopniu rozumny, tak również w najwyższym stopniu jest chcący i wolny. *In quolibet habente intellectum est Voluntas... Et sic in Deo oportet esse voluntatem, cum sit in eo intellectus* [1]). Jakoż wola ta dotyczy nietylko natury boskiej, lecz także innych rzeczy, nie będących Bogiem. Ta zaś wola boża, w najwyższym stopniu dobra, skłonna jest do udzielania swego własnego dobra innym jestestwom, podczas jednak, gdy Bóg chce samego siebie i miłuje samego siebie z konieczności jako cel najdoskonalszy, *ut finem*, innych rzeczy może chcieć tylko w odniesieniu ich do celu. *Vult se Deus ut finem, alia vero ad finem.* Inne bowiem rzeczy pozostałe są tylko środkami zwiększania chwały bożej; tych więc nie chce Bóg z konieczności, lecz dowolnie, nie są one *koniecznymi* środkami wielbienia Boga, lecz środkami *dowolnie wybranymi*. Tym sposobem więc stworzenie rzeczy jest absolutnie dowolne ze strony Boga, gdyż od Boga zależy objawiać swą dobroć w ten lub w inny sposób.

Bóg w najwyższym stopniu jest rozumny i kochający, jest nadto nieskończenie potężny. Może spełnić to, czego chce. Wszechmoc jego jest nieskończona zarówno intensywnie jak i ekstensywnie.

---

[1]) *Contr. Gentill.* lib. I. c. 74.

Na mocy tej wszechmocności może Bóg powołać rzeczywiście do bytu to, co rozumiemy pod *ratio entis*, co nie zawiera w sobie sprzeczności.

IV.—Ale jakże się dzieje owo przejście od istnienia możliwego do istnienia rzeczywistego? To właśnie cudownie tłómaczy św. Tomasz, twierdząc, że w każdej rzeczy stworzonej essencya rzeczywista, stanowiąca byt w pewnym określonym rodzaju lub gatunku, różni się od aktu istnienia tego bytu różnicą nie czysto *przedmiotową* czyli *czysto rozumową*, lecz różnicą *rzeczywistą*.

Każda rzecz stworzona jest złożona; essencya jej łączy się z rzeczywistem istnieniem tej rzeczy. Essencya w porządku idealnym, rozumowym, daje *posse existere actualiter*. Istnienie rzeczywiste jest współudziałem w essencyi. Ani istnienie, oddzielone od essencyi, nie jest bytem, gdyż byt istnieje tylko przez swą essencyę, ani też essencya, oddzielona od istnienia, nie jest bytem w rzeczywistości. Dopiero połączenie essencyi i istnienia stanowi byt rzeczywisty. Pomiędzy tymi dwoma pierwiastkami bytu rzeczywistego, a pomiędzy pierwiastkami składnika materyalnego, t. j. materyi i formy, liczne zaznaczano podobieństwa. W każdym składniku fizycznym materya przyjmuje i udoskonala formę, forma znów ze swej strony urzeczywistnia i uzupełnia materyę. Tak samo również essencya jest tem, co przyjmuje istnienie, co staje się przedmiotem bytu istniejącego, co umożliwia temu ostatniemu istnienie po za jego przyczynami i bytowanie rzeczywiste.

Bóg poznaje jako możliwe wszystkie natury rzeczy, poznając zaś rzeczy jako możliwe *in ordine existentiae*, widzi, że do ich essencyi może być dołączone istnienie rzeczywiste. Wówczas, aktem wszechmocnej swej woli postanawia, że zamiast, innym rzeczom, udzieli istnienie rzeczywiste tym a tym rzeczom możliwym. I kiedy wypowiada i stwierdza, że w tych bytach istnienie połączone zostało z essencyą, rzeczy te nabierają istnienia rzeczywistego, podług znanych słów Pisma św: *dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt.*

Każdy więc byt stworzeń wytworzony został przez przyczynę pierwszą; Bóg jest całkowitą przyczyną bytu stworzeń wszystkich i każdego bytu poszczególe. W rozumie bożym stworzenia mają byt prawdziwszy, odwieczny, niezmienny, nie zniszczalny. Same w sobie zaś i w akcie swego bytowania chylą się one, jako stworzenia, ku nicości; są one jak żeby *początkiem* czegoś. „Prawdą to jest zarówno dla gwiazdy jak dla skrytopłciowego wymoczka, powiada Bonniot..., atomy, zarodki, własności czynne i bierne—oto są pierwsze byty stworzone. Rozwój, ewolucya, jest dziełem przyczyn drugich. Tak więc dąb rodzi się z żołędzia, tak płód poroniony wstrzymany jest w swym rozwoju, tak człowiek *obowiązany jest* się udoskonalać własną pracą, tak w pewnych razach człowiek *chybia* celu.“

Tym sposobem tedy byt stworzony nie presuponuje absolutnie nic, coby było z jego natury, albo coby do niej należało. Po za Bogiem niema „bytu początkowego.“ Essencya boska jest wzorem

jedynym, a po za nią jest nieskończona mnogość i rozmaitość kopii. Przyczyna sprawcza, która wytwarza różnorodność gatunkową, nie posiada formalnie bytu przeinaczającego się. Formalny i gatunkowy byt rzeczy jest już wirtualnie zawarty w essencyi rzeczy; ten atoli formalny byt essencyi jest poprostu tylko pewną zdolnością przyjmowania w siebie, jakby w podmiot jaki, różnic gatunkowych. Akt istnienia, który aktualizuje, urzeczywistnia essencyę, najbardziej wewnętrznej części stworzeń pozostawia ich byt formalny; stworzenia te nie są pozorem bytu, jakimś cieniem bytu; mają one swój własny byt *w essencyi;* są one w essencyi jako w swym podmiocie: jednakże ten formalny byt stworzeń, który im daje substancyę aktualną, tak jest różny od essencyi, jak akt jest różny od potencyi. I to jest właśnie rys charakterystyczny, dzielący stworzenia od stwórcy, w którym *essencya jest istnieniem*, w którym istnienie nie było *przyjęte* przez essencyę, lecz jest ono tem samem co essencya.

Takie są więc podstawowe zasady nauki św. Tomasza z Akwinu o stworzeniu. Pokrótce odpowiemy tu na niektóre zarzuty.

V.—1-o. „Pojęcie stworzenia, to-jest całkowitego wytworzenia bytu z nicości zarówno pod względem materyi jak formy, jest absolutnie niezrozumiałe, a przeto stworzenie jest niemożliwe.“

Odpowiadamy. Przyznajemy, że wyobraźnia nie może przedstawić sobie aktu stworzenia, ale żeby ten akt twórczy zawierał w sobie sprzeczność i był absolutnie niezrozumiały, na to się zgodzić nie możemy. Alboż-to znów tak trudno pojąć, że nicość poprzedzała istnienie stworzeń i że w istnieniu rzeczy stworzonych niema nic, coby pochodziło z substancyi bożej? Tymczasem-to są właśnie essencyonalne pierwiastki pojęcia o stworzeniu. Doświadczenie przedstawia nam zmiany substancyalne, mocą których materya przyjmuje nowe formy. Stworzenie jest całkowitem wyprowadzeniem z nicości substancyi i pod względem materyi i pod względem formy. Polega zaś ono na tem, że formalne istnienie rzeczy zostaje dodane do możliwości istnienia i daje tej możliwości akt istnienia. Wszak niema w tem nic niepojętego.

2-o. „Arystoteles twierdził i dowodził, że świat jest odwieczny, a św. Tomasz wyznaje, że ściśle mówiąc, nie można udowodnić, aby świat nie był odwieczny.“

Odp. Rzekome dowody odwieczności świata nie mają żadnej wartości. Ani materya, ani czas ani ruch nie zawierają w sobie pojęcia wieczności. I owszem, nadzwyczaj łatwo pojąć czas, kiedy one wcale nie istniały. Św. Tomasz słusznie utrzymywał, że nie można podać argumentów ścisłych (*rationes necessarias*) na to, że stworzenie nie jest odwieczne. Ale powiada on, że jest rzeczą bardzo właściwą, aby świat otrzymał początek w czasie, *jak nas tego wiara naucza*, żeby tym sposobem bardziej się ujawniła przypadkowość rzeczy stworzonych i wolność stwórcy.

3-o. „Bóg zna od wieków essencyę rzeczy stworzonych. Ponieważ zaś dla Boga znać jest to samo co kazać istnieć, przeto stworzenie jest odwieczne.“

Odp. Bóg poznaje odwiecznie essencye rzeczy stworzonych, i to poznawanie aktualizuje, urzeczywistnia te essencye,—na to się nie zgadzamy. Bóg poznaje te essencye jako mogące być aktualizowane, urzeczywistnione aktem Jego woli, — na to się zgadzamy. I rzeczywiście, poznawanie ze strony Boga essencyi rzeczy bynajmniej nie daje im rzeczonej aktualności, lecz prostą tylko możliwość istnienia rzeczywistego przez akt wszechmocnej woli bożej. Rosminianie mniemają, że *ograniczenie* istnienia wystarcza na to, aby sprawić istnienie bytu po za Bogiem, aby go stworzyć, że granice czyli określenie bytu jest zewnętrzne rzeczom stworzonym, podczas kiedy byt nieokreślony jest najbardziej ich istnieniu wewnętrzny. Ale wszystko-to są błędy na żadnym dowodzie nieoparte, a przeciwnie, bardzo poważnymi argumentami zwalczane.

4-o. „Wszystko, co posiada istnienie, *bierze współudział* w istnieniu Boga. Otóż brać współudział w istnieniu Boga znaczy to samo, co istnieć absolutnie, odwiecznie.“

Odp. Jeśli *brać współudział* w istnieniu bożem znaczy to, że Bóg odwiecznie poznaje essencye rzeczy w ich istnieniu idealnem, w ich możliwości istnienia, albo innemi słowy, że wszelkie stworzenie ma pewne podobieństwo ze swą przyczyną sprawczą i przykładową, i że to podobieństwo, rozumem pojęte, jest *ideą* tego stworzenia, to zgadzamy się na ten *współudział* rzeczy w istnieniu bożem. Ale jeśli przez ten współudział rozumiałby kto, że wszelkie stworzenie ma w sobie coś z formalnego istnienia Boga, albo, że substancya tego stworzenia jest mieszaniną bytu stworzonego z substancyą bożą, wspólnością z substancyą bożą, to tego rodzaju współudział w istnieniu bożem odrzucamy. Gdyby Bóg udzielał stworzeniu cośkolwiek ze swego bytu, to jakże mogłoby to stworzenie być jednocześnie skończonem i nieskończonem?

5-o. „Bóg jest aktualnością wszystkich form, skąd wynika, że formy stworzeń są *in actu* w Jego essencyi jeszcze przed istnieniem stworzeń, a przeto stworzenia są odwiecznie aktualizowane, czyli rzeczywiście istniejące w Bogu.“

Odp. Słowu tylko niestworzonemu przynależy mieć *ut intellectum* odwieczne istnienie w naturze bożej. Co się zaś tyczy esencyi rzeczy, nie będących Bogiem, to one jako przedmiot poznawania nie mają żadnej aktualności, żadnego rzeczywistego istnienia; są one tylko możliwościami; mają owo *posse existere actu*, ale nie mają aktu essencyi ani egzystencyi.

6-o. „Wreszcie powiada Rosmini, „byt jest,“ *esse est esse*, i to jest prawdą konieczną. Ponieważ zaś bytowanie jest wspólne zarówno Bogu jak stworzeniom, przeto stworzenia są konieczne.“

Odp. Są-to istotnie dwa niewątpliwe aksyomaty: akt chronologicznie i ontologicznie bywa poprzedzany przez możliwość. Od możliwości do aktu przechodzi się jedynie przez byt jakiś, będący już w rzeczywistości, *in actu*. Akt czysty, to jest Bóg, jest istotnie bytem koniecznym i pierwszym. W nim essencya nie da się rozłączyć od istnienia. Ale żeby z Jego istnienia trzeba było zawnioskować konieczność jakiegoś *bytu wspólnego* Bogu i stworze-

niom, na to zgodzić się nie można. Byt wspólny Bogu i stworzeniom jest-to *ens dialecticum*. Jeśli posiada jaką rzeczywistość ontologiczną, to chyba jedynie w znaczeniu analogicznem, Bóg *jest* bytem, podczas kiedy stworzenia *mają* byt, jaki mieć mogą, to znaczy byt skończony. Co się zaś tyczy jakiejkolwiek konieczności bytu stworzeń, niezależnie od woli bożej, to o takiej konieczności mowy być nie może; stworzeń nie wytworzyły z konieczności ani ich materya, ani ich forma, ani ich przyczyna sprawcza. Istnienie swe zawdzięczają one tylko nieskończonej dobroci bożej.

Słowem, sama tylko nauka o stworzeniu wykładana podług filozofii chrześcijańskiej, daje dostateczne wyjaśnienie pochodzenia wszechrzeczy.

(L. K. Bourquard).
X. W. S.

V.

VANINI (Lucilio) ur. r. 1586 w Taurisano, w królestwie Neapolitańskiem, został kanonikiem Lateraneńskim i przebiegł całą Europę pod przybranemi nazwiskami. Z powodu zepsutych obyczajów wypędzony z Gaskonii, osiadł w Paryżu, gdzie wydał książkę *De admirandis naturae arcanis.* Gdy Sorbona potępiła tę książkę, autor jej zbiegł do Tuluzy, gdzie został oskarżony przed parlamentem Tuluzkim w 1618 r. o ateizm. Skazany na stos, dn. 16 Lutego tegoż roku stracony został.

Oba dzieła, jakie Vanini drukiem ogłosił *(Amphitheatrum aeternae Providentiae divino—magicum; De admirandis naturae arcanis)* dowodzą, że był-to sceptyk, materyalista i człowiek zepsuty. Mówi on szczerze, iż „czas, poświęcony czemu innemu, niż miłości, jest czasem straconym.“ Rozum, jego zdaniem, nie może nadać ruchu materyi, a zatem Bóg nie może być twórcą świata. Co się tyczy człowieka, to powstał on ze zgnilizny drogą samorodztwa. Męczennicy są-to ludzie egzaltowani, Chrystus był hypokrytą, Mojżesz—oszustem, prorocy—błaznami. Wszystko jest zdolne się udoskonalać, nawet Pan Bóg, ale dyabeł jest potężniejszy od Boga. Jak w lesie wycinają się drzewa bezużyteczne, tak samo należałoby każdorocznie skazywać na śmierć jakiś milion ludzi, starców, włóczęgów i próżniaków.

Pobieżne to streszczenie pojęć Vanini'ego wystarcza, jak sądzę, do uzasadnienia wyroku parlamentu m. Tuluzy. Wszelako, dobrze tu będzie zaznaczyć usiłowania, jakie podejmował Vanini i jego przyjaciele, aby sprawa jego była przeniesiona przed sąd inkwizycyi kościelnej. Miał nadzieję Vanini, że się tam uwolni drogą abiuracyi; wiadomo bowiem, że Inkwizycya wydawała w ręce władzy świeckiej samych tylko heretyków upartych lub powrotnie upadłych. Zresztą nie był on zbyt wybredny w wyborze środków obrony; okazawszy w ciągu procesu uczucia najbardziej prawowierne, po swem potępieniu odsłonił przyłbicę i otwarcie przyznał się do ateizmu.

(*Prw. Gramond* (wówczas prezes parlamentu w Tuluzie) Historia Galliae ab excessu Henrici IV. lib. III.—La vie et les sentiments de Lucilio Vanini, Rotterdam, 1717.—*Fuhrmann*, Leben des Vanini, Leipzig 1800.—*Emile Veisse*, Lucilio Vanini, sa vie, sa doctrine, sa mort w Mémoires de l'Académie de Toulouse.—*César Cantu*, Les hérètiques d' Italie, t. III. str. 583—590).

(Jules Souben).

X. W. S.

VEDY I VEDYZM.—I.—Vedy, wspominane często w rozprawach apologetycznych, stanowią najdawniejszą literaturę ludów indo-europejskich. Składają się z hymnów religijnych i z modlitw, rozdzielonych na cztery księgi: Rig, Yadjur, Atharvan i Sâma-Veda. Hymny Rig-Vedy przedstawiają całe życie narodu, jego wierzenia, legendy, hymny liturgiczne, a nawet nieco historyi. Yadjur składa się z modlitw ofiarnych; Atharvan—z formuł zaklęć i zażegnywań, a Sâma-Veda—z wyjątków, zebranych do ofiary Sômy.

Rig-Veda zdaje się być najdawniejszą częścią Vedów, dawniejszą jest nawet od powstania właściwie zwanego braminizmu. Pierwsze jej części odnoszą zazwyczaj do XVI-go, a nawet do XVIII wieku przed Chr., koniec zaś do VII lub VI w. przed Chr. Dawność ta jednak zdaje się być bardzo podejrzaną. To też dzisiejsi indyaniści francuscy, a zwłaszcza Bergaigne, odnoszą je do czasów daleko mniej dawnych. Odnajdywane w nich jakoby cechy narodu pierwotnego, jak mniema ten uczony, są poprostu naśladownictwem. Możnaby dodać, że i drugi argument, przytoczony na poparcie wielkiej starożytności Vedów, jest również mało poważny. Powiadają mianowicie, że w Vedach odbija się pochód ludu aryjskiego od Indu aż do wschodnich granic zachodniego półwyspu Indyjskiego, opisy bowiem idą od jednego krańca do drugiego. Tymczasem, aby ten fakt wytłómaczyć, wystarcza zrobić przypuszczenie, że te hymny bywały układane w rozmaitych miejscach, nie zaś w rozmaitych epokach czasu.

Atharvan jest również bardzo dawny. Składa się z formuł magicznych, mających sprowadzać skutki nadprzyrodzone; działać cuda, usuwać nieszczęścia, odpędzać złe duchy i t. p. Tymczasem wiele z tych formuł znajduje się w liturgii starych ludów germańskich. Prawdopodobnie zatem sięgają one czasów, kiedy Indo-Europejczycy stanowili jeszcze jeden tylko lud, chyba, że nie jeden i ten sam lud rozszerzał je na zachodzie i na wschodzie. Atharvan-Veda należy przedewszystkiem do zachodu Indyi i nie zdaje się, aby wszędzie był całkowicie przyjęty.

Gdy kapłaństwo hinduskie stanęło na trwałych podstawach i utworzyło kastę, t. zw. kastę braminów, ci ostatni ułożyli mnóstwo traktatów, wyjaśniających księgi święte i wszystko, co ich dotyczyło: język, zwyczaje, liturgię, legendy, zasady religijne i filozoficzne; traktaty te stanowią to, co nazywają *Brahmanami*. Twórcy tych ksiąg tworzyli rozliczne szkoły, które się odróżniały od siebie nie tylko osobistością swych kierowników, ale także odrębnemi zasadami, podczas bowiem gdy jedni z nich byli prawowiernymi, zachowawcami, inni byli postępowcami i sekciarzami, posuwającymi się aż do ateizmu. Pomiędzy znów księgami *Brahmana* rozróżniają

jeszcze *Upaniszady*, czyli rozmyślania filozoficzne, przypisywane temu lub owemu *Brahmana*... Nauka w nich staje się coraz bardziej panteistyczna. bogowie Rig-Vedy zlewają się w jeden byt absolutny, powszechny, o którym już Rig-Veda wspomina—ale tylko dodatkowo—w niektórych hymnach specyalnych. Osobistości, byty odrębne rozpływają się w jednym bycie, którego całą osobliwością jest pewna modyfikacya, kończąca się wreszcie złudzeniem, *Mâyâ*.

II.—Dosyć trudno niestety ułożyć systematyczny jakiś wykład religijnej nauki Vedów, a to z tego powodu właśnie, że Vedy nie mają żadnego systemu. Są tam pomieszane ze sobą najsprzeczniejsze pojęcia bez żadnej troski o prawdę, o całość lub zgodność przedmiotów.

Teologia Vedów jest mieszaniną politeistycznego i panteistycznego naturalizmu. Uznaje ona mnóstwo bogów, które są tylko siłami lub jestestwami fizycznemi, uosobionemi i czczonemi. Bogowie ci wszakże ukazują się niekiedy, jako różne objawy bytu powszechnego. Niewielkie, względne znaczenie, nadawane temu pojęciu, i rozwój jego w późniejszych czasach dowodzą, że jest ono późniejszego pochodzenia.

Pośród tych sprzeczności nietrudno rozeznać śladów epoki dawniejszej, kiedy religia Aryów hinduskich była politeizmem, podobnym do politeizmu Greków. Na pierwszem miejscu, ale nie zwierzchnikiem bogów jak Jowisz helleński, ukazuje się Indra, bóg atmosfery i piorunu. Na drugim planie i jakoby dawniejsze bóstwo ukazuje się Niebo i Ziemia; Niebo ojciec, *Dyâus pitar*, i Ziemia matka *Prthivi mâtar*, przypominające *Zeus pater* i Δημητερ.

Zajmującym wyjątkowe stanowisko i spełniającym bardzo doniosłe aczkolwiek drugorzędne zadanie, jest bóg *Varuna*, który prawa *(vrâta)* przepisuje ludziom, czuwa nad ich zachowaniem, dogląda ich z głębi nieskończoności i karze pogwałcicieli swych rozporządzeń. To też śmiertelnicy starają się w szczególny sposób złagodzić gniew jego i zjednać sobie jego względy. Jego w szczególności proszą o przebaczenie swych błędów i o zwolnienie od kar niezasłużonych. W nim też najlepiej urzeczywistnia się pojęcie bóstwa. Zdaje się on być mniej lub więcej wydziedziczonym spadkobiercą jakiegoś poprzedniego monoteizmu.

Pozostała reszta bóstw są-to w ogólności uosobione siły natury, albo, mówiąc dokładniej, są-to byty boskie, pojęte jako czynniki zjawisk przyrodzonych.

Jestestwa fizyczne, którym jest w ten sposób przypisywane działanie nadprzyrodzone, są-to jestestwa same w sobie, pojmowane w swej powszechności: ziemia, słońce i księżyc, jutrzenka, ogień ziemski i ten ogień, który, ukrywając się w chmurach, sprowadza błyskawicę, wiatr, burze, deszcze, płyn upajający, życiodajną siłę żywiołu płynnego i t. d.

Wiele z tych jestestw bywa w rozmaity sposób uosobionych i rodzi rozliczne bóstwa, Niebo w ogromie swym jest *Dyâus*, ale sklepienie niebieskie jest *Varuna;* niebo atmosferyczne ma innego rządcę, *Indrę*, pana grzmotów. Słońce bez promieni jest *Puszan;* Światło w oderwaniu od słońca i od brzasku dziennego jest *Mitra*, różnią się od niego oba zmierzchy dzienne, poranny i wieczorny, i tworzą *Aswinów*, rycerzy niebieskich, dioskurów, Kastora i Pol-

luxa. Wiatr zwyczajny jest *Vayu*, ale wiatr nawałnic i burz jest *Rudra*, któremu towarzyszy całe mnóstwo *Marutów*, czyli duchów wiatru.

Poeci więc wedyjscy opiewają i wielbią *Dyâus* (niebo) i *Prthivî* (ziemię), *Mitra* (rządcę nieba dziennego), *Varuna* (rządcę nieba nocnego), *Uszas* (jutrzenkę), *Asvinów* (zmierzchy), *Sûrya* (słońce, o ile świeci), *Savitri* (życiodajną siłę słońca), *Puszan* (słońce bez promieni), *Indra* (rządcę atmosfery), *Apâm napâd* (ogień ukryty w chmurach), *Vidyut* (błyskawicę), *Parjanya* (rodzica deszczu), *Vâyu* (wiatr), *Rudra* (nawałnicę), *Marut* (wiatr burzliwy), *Agni* (ogień), *Sôma* (upajającą siłę płynów), *Kandra* (księżyc), *Aditi* (ogrom świata widzialnego), oraz mnóstwo innych bytów podrzędnych, które tu trudno wyliczać. Wiele z nich jest tylko odbiciem słońca. I wszystko-to były nie jakieś abstrakcye lub przenośnie, ale bóstwa uważane jako rzeczywiste i potężne. Podajemy tu kilka cytat, aby pokazać, jak pojmowano ich naturę.

Dyaus i *Prthivi* są wielcy, są mędrcy, którzy zaprowadzają porządek, którzy razem z bogami, swojemi dziećmi, wytworzyli tyle rzeczy znakomitych; są święci i potężni, którzy dają wszelką pomyślność. Jako ojciec i matka wszechrzeczy, podtrzymują oni jestestwa i zwyciężają wszystko (*Rig-Veda*, I, 157—160).

Indra jest bogiem, który przewyższa wszystkich bogów i wobec którego drżą obydwa światy. On-to umacnia chwiejącą się ziemię i wstrząśnięte góry; on wytworzył ogień. Zabija smoka powietrznego i sprawia, że płyną rzeki; niebo i ziemia ustąpiły mu panowania (*R.-V.* I, 32, II, 12); przy urodzinach jego drżały niebo i ziemia. Jest-to pan jestestw, zwierzchnik nieba i ziemi, którego potęgi nie mogli nigdy pojąć bogowie (I, 10); niemasz nic, czegoby nie podbił (I, 165, 9) on utworzył światła niebieskie i na właściwych postawił je miejscach; trzyma niebo i ziemię oddzielnie, jakgdyby dwa koła jednego wozu; jest on okiem wszechświata (X, 89, 4 i 102).

Varuna urobił wszystkie rzeczy i utrzymuje niebo i ziemię, jest on panem świata (VIII, 42, 1). On sprawia, że słońce świeci na firmamencie, wiatr szumiący w powietrzu jest jego tchnieniem; on urobił drogi słońca i wyżłobił łożyska rzekom. Na nim, jakoby na niewzruszonym filarze, polega porządek wszechświata (VII, 87, 1, 2; II, 28, 8). Przenika on tajniki myśli, widzi prawdę i kłamstwo (VII, 49, 3), karze winnych i daje życie (II, 28, 5: I, 24, 11).

Sûrya (słońce) jest stróżem i zachowawcą wszystkich jestestw, widzi wszystko, czyny dobre i złe zarówno. Podtrzymuje niebo, jest zwierzchnikiem bogów, budowniczym wszechświata.

Savitri ma władzę niezależną, której ani Indra ani Varuna oprzeć się nie mogą (V, 28, 2). Chwałę jego wyśpiewują najwyżsi bogowie. Jest on panem stworzeń, podporą nieba i ziemi (X, 149, 1, 4). On utworzył sferę ziemską (V, 81, 3), on daje nieśmiertelność bogom (IV, 54, 2).

Agni (ogień) jest bogiem *par excellence*, znającym jestestwa, wiedzącym wszystko (X, 91, 3), posłem bogów, regulatorem religijnego kultu (III, 33; X, 64). Opiekuje się swymi sługami i udziela im wszelkiego dobra (I, 1, 3). Ci, którymi się on opiekuje, bywają

zwycięzcami we wszelkich walkach (I, 27, 7). Strzeże on i daje nieśmiertelność (I, 31, 7). Jego się prosi o przebaczenie błędów popełnionych, o uśmierzenie gniewu Varuny (IV, 12, 14; IV, 1, 4).

Największą część Rig-Vedów zajmują opowiadania o walkach *Indry*, piorunującego Jowisza indyjskiego, boga nieba chmurnego, przeciwko demonowi *Vritra*, złodziejowi chmur i wytwórcy posuchy i bezpłodności. Większość hymnów poświęcona jest chwale tego boga, oraz modłom, wzywającym jego wstawiennictwa przeciwko wrogowi powietrznemu. Również i ogień bierze wielki udział w hołdach piewców—kapłanów Vedyjskich.

W tych różnych ustępach jasno się okazuje natura bogów vedycznych. Widać w nich również niekonsekwencye tej teogonii. Treść jej taka: Bogowie są nieśmiertelni, ale nie są ani wieczni, ani też sami przez się istniejący. Zrodzili ich Dyâus i Prthivi (I, 157, 1). W innem znów miejscu matką ich jest jutrzenka (I, 113, 19). Sôma jest ich ojcem (IX, 87, 2). Zrodzeni są bezpośrednio po stworzeniu wszechświata, tak dalece, że nikt nie wie, jaki był ich początek. W innem znów miejscu bogini Aditi jest matką głównych bogów. W r. IV, 44, 27 nieśmiertelność udzielił bogom Savitri; w r. IV, 7, 4, udzielił ją Agni; dalej jeszcze (IX, 106, 8) udzielił ją Sôma, a r. X, 167, 1 przypisują ten dar skutkom umartwienia. Sam Indra nawet otrzymuje nieśmiertelność tylko za pomocą surowej pokuty *tapas paritapaya* (X, 161, 1).

Pośród bogów są jedni wielcy, drudzy mali, jedni starzy drudzy młodzi (I, 27, 13); wprawdzie w innem znów miejscu powiedziano, że wszyscy oni są między sobą równi (VIII, 30, 1). Są też między nimi różne pokolenia (X, 72, 2).

Zachodzi pytanie, jakie pochodzenie tych bogów? Po za kilku tekstami, tchnącymi panteizmem, poeta wedyjski odpowiada ogólnie, że to tajemnica. Co do pochodzenia świata niższego, daje nam najsprzeczniejsze odpowiedzi. Wytworzenie, urobienie wszechświata raz bywa przypisywane Varunie, drugi raz Savitri, to znów Sômie, Indrze,—wszystko względnie do osobistej pobożności poety. W r. V, 1, 89, 10, powiedziano, że bóg Aditi jest niebem, że jest powietrzem, że jest ojcem, matką i synem; że Aditi są wszyscy bogowie, ale w innych miejscach bóstwo to jest podane jako całkowicie różne od nieba i od bogów (X, 63, 10 etc.).

Jeśli zapytamy Rig-Vedy o pochodzenie nieba i ziemi, które z nich wpierw zostało stworzone i kto był ich twórcą, otrzymamy odpowiedź: O mędrcy! któż-to może wiedzieć! *Kavayô Kô vivêda*, I, 185, 1). Toż samo pytanie postawiono w V, 317 w następujących słowach: Co za las, co za drzewo było, z którego zrobiono niebo i ziemię? Ale na to pytanie niema odpowiedzi. Toż samo w r. X, 81, 4, tylko, że tu owo *urobienie* przypisuje się bogowi *Visva Karman* (Omnium factor), które-to imię abstrakcyjne nie ma żadnego znaczenia. Pieśń X, 72 atoli rozwiązuje to pytanie w następujący sposób: „wychwalając je w pieśniach naszych, zwiastujmy narodziny bogów tym, którzy ich oglądają znacznie później. Wytworzył ich Brahmanaspati [1]), dmuchając jak kowal. W pierwszych

[1]) Uosobienie kultu religijnego.

czasach bogów byt narodził się z niebytu; w pierwszych czasach bogów istniejący narodził się z nie-istniejącego, sfery powietrzne narodziły się następnie z Uttanapad [1]). Ziemia narodziła się z Uttanapad i sfery powietrzne narodziły się z Uttanapad; Daksza narodził się z Aditi, a Aditi z Daksza; była ona bowiem wytworzona, Aditi twa córka, o Dakszo! Po niej narodzili się bogowie szczęśliwi, nieśmiertelni! Gdyście się znajdowali na oceanie, o bogowie, wówczas gęsty pył wydobył się z was, jak gdyby z tancerzy. Gdyście gęstymi uczynili światy, wówczas wyprowadziliście słońce, ukryte w oceanie.

Ośm jest synów Aditi, z jej ciała zrodzonych. Z tych wprowadziła ona siedmiu do rzędu bogów, a odrzuciła *Mârttanda*. Z siedmioma synami doszła do wieku pierwotnego, celem stworzenia (jestestw), następnie Mârttanda doprowadziła do śmierci."

Uttanapad jest „rodzicielką,"—nazwa nieokreślona i abstrakcyjna. *Daksza* jest siłą? Mârttanda ma być słońcem. Przyznać trzeba, że wszystko-to jest bardzo niejasne, i nic wytłómaczyć nie może.

W epoce późniejszej, czy też może w innej szkole nauczano tego, co spotykamy w *Rig-Ved*, X, 129, a co w całości tu przytaczamy:

1. Wówczas nie było ani bytu, ani nie-bytu, ani przestrzeni, ani nieba nad nią. Któż-to utworzył granice? Gdzie, przy czem był zbiornik wód? Co-to była za przepaść głęboka? Nie było ani śmierci, ani nieśmiertelności, ani różnicy dnia od nocy. Ów Sam jeden [2]) oddychał bez tchnienia w samym sobie, a prócz niego nie było nic innego.

2. W początkach były tylko ciemności; pogrążone w ciemnościach, wszystko było jednem morzem bezbarwnem. Pogrążony w próżni, nie mający istnienia, narodził się *Sam jeden* przez potęgę ciepła. Naprzód wytworzyło się pragnienie, pierwszy ów zarodek ducha. Gdy zaś mędrcy zaczęli rozważać w swem sercu, wynaleźli pochodzenie bytu w nie-bycie.

3. Sznur ich mierniczy był wyciągnięty ukośnie, był u dołu, był u góry. On był rodzicielami, on był potęgami, essencya u spodu, dążność u góry.

4. Któż go zna w rzeczywistości? Kto go tu ogłosił? Skąd się wytworzyła ta produkcya jestestw? Bogowie istnieją na mocy tej produkcyi; kto może powiedzieć, skąd ona pochodzi? Skąd pochodzi ta produkcya (te jestestwa wytworzone)? Czy on ją urobił lub nie? Czy zna ją, czy też jej nie zna ten, który ją rozważa w przestrzeni wyższej?...

Następująca zaś jest nauka życia: W początkach było coś niepojętego, określić się i nazwać nie dającego, coś, co nie było ani bytem, ani nie-bytem, co miało życie, dające się tylko przyrównać do jakiegoś oddychania bez tchu, a zrodziło się samo z próżni przez ciepło. W tem czemś bez nazwy (nie możemy powiedzieć

---

[1]) Uosobienie siły życiodajnej.

[2]) To pojęcie bytu nieokreślonego, bezkształtnego, wyraża się poprostu przez zaimek *tad, hoc, to.*

w „tym bycie," gdyż to nie było żadnym bytem) powstało w pewnej chwili pożądanie. Dlaczego? W jaki sposób? Nikt tego nie wie. I to pożądanie zrodziło ducha. Tym sposobem byt wyszedł z nie-bytu na mocy nie-bytu. Aby dojść do tego rozwiązania, mędrcy wytężyli swą myśl od dołu ku górze. I wówczas byli rodziciele i siły; essencya była u spodu, działanie zwracało się ku górze. W jaki sposób świat został wytworzony? Nikt tego nie wie, gdyż sami nawet bogowie są późniejsi, a byt najwyższy prawdopodobnie również nic o tem nie wie.

Oto jest szczególniejszego rodzaju nauka o życiu, wobec której musimy powtórzyć za Bergaigne'em, doskonałym indyologiem, że mędrcy indyjscy ukrywają ubóstwo myśli pod osłoną napuszystych wyrażeń.

Nie mówiliśmy o bogach niższego rzędu, którzy przecież mają ważne znaczenie w Vedach, ale też nie możemy milczeniem pominąć bogiń przepełniających Olimp indyjski. Boć i Vedy mają również boginie. Sam Indra ma czułą małżonkę, a pieśń vedyczna odzywa się do niego: „Kobieta jest *domkiem własnym*, jest-to mieszkanie, które twe zaprzężone konie ci sprowadzają. Ale skorośmy zaczęli wyciskać Sôma, aż tu Agni, twój poseł, cię wzywa. Idź więc, przybywaj ku nam. Z obu stron masz powód istnienia; gdzie się zatrzymał twój wóz podniosły, tam koń twój winien być wyprzężony."

„Piłeś Sôma, Indro, wróć do twego mieszkania. Masz tam piękną małżonkę i przyjemności, a tam, gdzie się zatrzymał twój wóz podniosły, tam twój rumak winien być wyprzężony," (III, 53, 4—6). A w innem miejscu: „Idź, pijany, do twej kochanej małżonki; upajaj się twoją małżonką (I, 82, 5, 6).

Również i Agni, Varuna, Asviny mają swe małżonki. Ale boginiami, najczęściej wspominanemi, są nimfy wodne, rzeki i wody niebieskie. „Przyjm łaskawie mój śpiew pochwalny, powiada poeta, o Gangesie! Yamuno, Sarasvati, Satudri, Paruszni! Wysłuchaj mnie, o Marudvridha razem z Asikni, Arjikiya z Vitastą!"

Wspomnieć trzeba jeszcze o *Aranyâni*, bogini poetów, *Rakâ* i *Sinîva*, przedstawiających noc ciemną na nowiu.

Co atoli szczególniej zajmuje wiernego wyznawcę i ofiarnika w Vedach, to wytwarzanie ognia, tego tajemniczego bytu bożego, wszędy się kryjącego, który człowiek może zmusić do ukazania się, a którego siła jest tak straszna. Zajmuje go również zjawisko burzy, która na tę rolę, jaśniejącą i wyschłą, zwiastuje i sprowadza deszcz, a z nim razem płodność roli. Kiedy niebo suche, a ziemia wysuszona, to znaczy, że szatan, duch *Vritra*, porwał chmury. Ale śmiertelny wróg jego, Indra, ściga go na prośby śmiertelników, zwalcza, pokonywa i zobowiązuje do zwrócenia chmur, — tych krów niebieskich — jak powiadają Vedy, następnie je oddaje, a z niemi zsyła deszcz na opustoszałą ziemię. Szczególną też uwagę Vedyjczyka zwraca cedzenie soku Sômy, czyli rośliny upajającej, której następstwa, pozornie nadprzyrodzone, każą wierzyć w jakieś szczególne działanie boskie: sok ten, ofiarowany bogom, daje im potęgę i zwycięztwo. Już w Rig-Vedzie ukazują się rodziny i szkoły Piewców ofiarników. Każda z nich ma swe własne bogi, którym cześć oddaje i które się nią szczególniej opiekują.

Aryjczyk vedyczny nie zna stałości praw natury. Z podziwem i z młodzieńczym zachwytem spogląda na porządek i stałość tych praw, ale nie jest absolutnie pewny ich niezłomności; modli się, aby nazajutrz słońce wzeszło, aby nie wywrócił się porządek pór roku i t. p.

Religia vedyjska opiera się z jednej strony na poczuciu słabości człowieka i jego potrzeb, na zależności jego od jestestw wyższych w potędze, a z drugiej na poczuciu konieczności jakiejś potęgi lub potęg, przejawiających się w zjawiskach naturalnych. Prócz tego religia ta ma za zasadę świadomość wolnej woli człowieka, grzeszności złych czynów, konieczności wysługiwania sobie pomocy bożej przez cnotę, przez modlitwę, przez czyny nabożne, mające łagodzić gniew bogów, wzbudzony grzechami ludzkimi. Nadto bóstwo pojmuje się tu w świetle pomyślnem; bogowie są przyjaciołmi i opiekunami człowieka; sam tylko grzech powstrzymuje ich życzliwe uczucia. Człowiek niewinny idzie do nich pełen radości i miłości: gdy cierpi, wie, że mu ulgę przyniosą, gdy się w niebezpieczeństwie znajduje, wie, że go wspomogą; zawiniwszy nawet, otrzyma przebaczenie i powrót do przyjaźni bożej, bogowie bowiem są człowiekowi przyjaciołmi, ojcami, a nawet matkami.

Wierzyli również aryowie hinduscy w nieśmiertelność duszy i w przyszłą zapłatę, i dwa te wierzenia stanowiły sankcyę moralności i praw kultu bożego. Do tej myśli Rig-Veda często powraca. Po śmierci człowieka każda z części jego powraca tam, skąd przyszła; ciało oddaje się ziemi, temu łonu macierzystemu, gdzie ono spoczywać będzie w spokoju, ale dusza, która z nieba pochodzi, niebu oddana być winna; dusza nie może zostawać w grobie: inne mieszkanie przygotowali jej bogowie i praojcowie ludzkości. Pierwszy człowiek, Yama, syn Vivasvata, wstąpił na wyżyny eteryczne, by swym pobożnym i cnotliwym następcom przygotować miejsce spoczynku i nagrody, do których utorował im drogę. Oba światy dzieli szeroki potok, od jednego do drugiego świata prowadzi długa i urwista droga; umieszczone przez Yamę dwa psy czuwają nad tem, aby żaden bezbożnik nie przekroczył i nie wszedł do miejsca pobytu błogosławionych. Duszę cnotliwą prowadzi przez potok bóg Puszan, chroni ją od napaści psów i przywodzi ją aż do świata niebieskiego, gdzie świeci światłość nieustająca, gdzie płyną niewyczerpane źródła wody żywej, gdzie wszystko jest radością, szczęściem, spokojem i zadowoleniem, gdzie wszelkie pragnienie ziszcza się, wszelkie oczekiwanie spełnia. Tam nowe ciało uzupełni jestestwo ludzkie, które złączone ze swemi rodzicami w towarzystwie bogów, cieszyć się będzie szczęściem bez końca.

I przeciwnie, ludzie źli, których życie było jednym ciągiem niesprawiedliwości, kłamstw, żony niewierne, wszyscy ci, co pogwałcili prawa Varuny, pójdą do ciemności wiecznych. Ale pokuta może zgładzić grzechy i przywrócić człowieka do świata bogów. Wiarę tę wyraźnie przedstawiają rozmaite ustępy Vedów.

Cześć zewnętrzna składa się z modlitw i z ofiar. Modlą się do bogów rano, w południe i wieczór, aby od nich otrzymać wszelkie dobrodziejstwa: zdrowie, długie życie, obronę od nieszczęść, albo też uleczenie, piękność ciała, szczęśliwe potomstwo, bogactwa, zwycięstwo oręża, zarówno jak przebaczenie grzechów i szczęście przy-

szłe. Do modłów dodają ofiary względnie do swej możności: woły lub krowy, owce, miarkę mleka, miodu lub masła, wiązkę kwiatów i ziela lub śpiew pobożny. Przedmiotem ceremonii kultu zewnętrznego jest wyprowadzenie ognia przez tarcie dwóch drewien, środkiem o siebie opartych, cześć oddawana bogom domowym i ofiara, czyli przecedzanie soku Sôma, który razem z przetopionem masłem wylewają na ogień ołtarza.

W epoce pierwotnej nie było jeszcze stanu kapłańskiego, ale czynności kapłana ofiarnika nie powierzano byle komu; rodziny posiadały swych ofiarników, śpiewaków i t. p., którzy się przyuczali u starszych od siebie, posiadających umiejętność kultu religijnego.

Pierwszy okres przejściowy pomiędzy epoką wedyczną a brahmaniczną zaznaczony jest przez księgi *Brahmana*, czyli traktaty religijne (*Brahmana*, modlitwa, pobożność), dołączone do różnych Vedów. Kierunek i wykonywanie coraz liczniejszych ceremonii religijnych, znajomość magicznych formuł zaklęć, złorzeczeń i t. p. ześrodkowywały się coraz więcej w ręku ministrów kultu. Ponieważ wszystko to ostatecznie wymagało nauki i znacznego przygotowania, przeto z konieczności musiała się utworzyć odrębna klasa ludzi wyłącznie poświęconych tym studyom, i ludzie ci stać się musieli nauczycielami ludu. Wojownicy, zajęci rzemiosłem wojennem, lud zajęty rękodzielnictwem, uprawą roli, i t. p., z konieczności musiał wszystko oddać w ręce tych, którzy sami jedni byli zdolni poznać we wszystkich szczegółach wolę bogów i podania praojców. Tę klasę ludzi utworzyli Brahmini, czyli ludzie, oddani *brahmie*, kultowi, pobożności, a stawszy się raz nauczycielami ludu, urabiali go podług swej woli. Dla uwiecznienia swej władzy utworzyli Kasty, na podobieństwo może ludu, który zamieszkiwał Indye przed najściem Aryów i podbity został przez zdobywców.

Okres przejściowy pomiędzy Vedyzmem, a właściwie zwanym Brahmanizmem, jest jeszcze dziś i prawdopodobnie zawsze pozostanie pokryty tajemnicą. Indye nie pisały swych dziejów. Same tylko przypuszczenia wyciągać można z ich ksiąg religijnych lub bohaterskich. Po resztę szczegółów możemy odesłać czytelnika do art. *Braminizm*.

(K. de Harlez).
X. W. S.

Z.

ZABOBON. — I. Ogólną tą nazwą oznaczamy w teologii całą grupę błędów i zboczeń uczucia religijnego: zepsucie zewnętrznego kultu bożego, bałwochwalstwo, gusła, wróżby, magię i t. d. W zwyczajnej zaś mowie wyraz ten oznacza przedewszystkiem łatwowierność i ciemnotę, przypisujące pewne przesadne lub imaginacyjne znaczenie pewnym czynom lub wypadkom. Któż nie zna rozmaitych zabobonów ludowych odnośnie do dnia piątkowego lub poniedziałkowego, do liczby 13, do złego spojrzenia czyli uroku, odnośnie do pewnych dziwnych leków, modlitw, zażegnywań i t. p.?

II.– Niepodobna tu nam wchodzić w szczegółowy rozbiór tych zabobonów oraz ich pochodzenia. Musimy tu tylko zaznaczyć zasady Kościoła w tym przedmiocie i usprawiedliwić je przed pewnymi upartymi zarzutami.—1-o. W religijnym swym kulcie Kościół nie dopuszcza nic, coby nie było rozumne, właściwe, godne zatwierdzenia z jego strony.—2-o. Nie dopuszcza on również, aby dla osiągnięcia jakiegoś celu używano środków nieodpowiednich do tego celu, albo też środków wyraźnie lub ubocznie dyabelskich. — 3-o. Kościół nie dozwala, aby się rządzono w życiu moralnem, a zwłaszcza w życiu religijnem pobudkami bez żadnej wartości, albo też faktami czysto przypadkowymi lub fikcyjnymi.—4-o. Ale natomiast zgadza się na czyny i na przedmioty pobożne, na zwyczaje religijne i ludowe, którym się nie sprzeciwia zdrowy rozum, wiara, doświadczenie, a nawet na te lub owe objawienia prywatne, potwierdzone przez kogo należy.

III.—*Zarzuty.*—1-o. Kościół jest wielką szkołą zabobonu: nie są-ż bowiem owocami i przyczynami zabobonów owe tajemnice i dogmata Kościoła, jego kult zewnętrzny i sakramenta, niezliczone owe benedykcye i pielgrzymki, połączone ze śmiesznemi zwyczajami, owe różańce i skaplerze, medaliki i *Agnus Dei* i t. d.?—2-o. Opowieści i roczniki kościelne są przepełnione wydarzeniami tego samego rodzaju, przypominającemi łatwowierność czasów przedhistorycznych, oraz baśnie pogaństwa.—3-o. Kościół wierzył w astrologię, czarnoksięstwo i magię.—4-o. Jeszcze dziś lęka się magnety-

zmu, spirytyzmu, hypnotyzmu.—5-o. Kościół wierzy w siłę zaklęć, egzorcyzmów i t. p., wbrew prawom i zjawiskom porządku czysto fizycznego i biologicznego.—6-o. Kościół wierzy w nadprzyrodzoną skuteczność swych krzyżów wysokich i dzwonów przeciw piorunom, które właśnie te rzeczy ściągają.—7-o. Cóż mogą pomódz owe procesye, suplikacye, wystawianie relikwii świętych, przeciw posusze lub deszczom? — 8-o. W ten sposób ulega Kościół we wszystkiem temu zabobonnemu instynktowi, który w każdym nadzwyczajnym lub niezrozumiałym objawie przypuszcza istnienie jakiegoś pierwiastku nadprzyrodzonego. Jakiemże prawem tedy może on potępiać i zwalczać zabobon u innych? Niechby tę sprawę pozostawił wiedzy ludzkiej do rozwiązania.

IV. *Odpowiedź.*

1-o. Urzędowa nauka Kościoła, zatwierdzony przezeń rytuał w ceremoniach kościelnych i w sprawowaniu Sakramentów św. nie zawierają w sobie absolutnie nic zabobonnego. Tajemnice Kościoła są pewnemi rzeczywistościami niewidzialnemi, ceremonie jego są godłami, Sakramenta św. są nadprzyrodzonemi przyczynami skutków również nadprzyrodzonych, ale ani niewidzialnego pierwiastku tajemnic, ani nadprzyrodzoności, ani symbolizmu nie należy mieszać z zabobonem. Indziej powiedzieliśmy co należy sądzić o pielgrzymkach *(ob. t. art.);* jeśli miesza się do nich pierwiastek zabobonny, dzieje się to wbrew wyraźnej woli Kościoła, ale jakiż sposób wykorzenienia w jednym dniu wielowiekowych błędów i praktyk? Nie masz ani cienia zabobonu w błogosławieniu mnóstwa przedmiotów pobożnych lub nawet rzeczy, do codziennego użytku służących; jest-to tylko prośba o opiekę nad tymi, którzy przedmiotów tych używają, oraz zachęta do używania ich rozumnie i po chrześcijańsku. Zaufanie wiernych do krucyfiksów, różańców, skaplerzy, medalików, *Agnusków* i t. p. powinno być roztropne, i Kościół pragnie, aby takiem było, pod tym tylko warunkiem są one najzupełniej usprawiedliwione; że pomiędzy temi rzeczami zdarzają się niekiedy rzeczy podejrzanej wartości nie znaczy to bynajmniej, aby inne nie miały rzeczywistej wartości. Co do modlitw, powtarzanych w pewnym porządku i w pewnej określonej ilości, mogą być potemu, i są rzeczywiście bardzo poważne powody; dość zajrzeć do pierwszego lepszego podręcznika nabożeństwa różańcowego naprzykład, aby się przekonać, że niema w niem nic zabobonnego. Zresztą, każdy katolik wie dobrze, że ta lub owa liczba, to lub owo nagromadzenie pewnych określonych wyrazów, same przez się żadnego wpływu wywierać nie mogą.

2-o. Nie przeczymy, że w opowiadaniach, a nawet w rocznikach kościelnych zdarzają się pewne ślady naiwności, a względnie nawet zabobonu; ale Kościół nigdy nie potwierdził wyraźnie tych opowiadań, ani nam w nie wierzyć rozkazywał. Również nie twierdził nigdy Kościół, aby u żywotopisarzy lub kronikarzy, opisujących rzeczy religijne, nie napotykało się nigdy żadnej łatwowierności, żadnego przywidzenia, żadnej hallucynacyi lub nawet przekształcenia prawdy.

3-o. Poza zakresem dogmatu i moralności, gdzie Kościół jest nieomylny, dzieli on mniej lub więcej pojęcia tego środowiska i czasu, w którym żyje. I dziwić się temu nie można, chybabyśmy wymagali od Boga cudu bez żadnej konieczności i bez pożytku. Ale

co uznać trzeba, to, że Kościół nigdy nie okazał się zabobonnym w nauce swej urzędowej, to, że surowo zabraniał wszelkich zabobonów, skoro je tylko mógł przeczuć, a rzeczywiście przeczuwał je prędzej, aniżeli ktokolwiek inny. Poszczególne błędy jego członków albo nawet sług jego tak samo w tym przedmiocie jak w innych wcale go nie zobowiązują. Wypada również zauważyć, że dawna wiara, dotycząca możliwych i rzeczywistych stosunków człowieka z szatanem, miała poważną podstawę, której niesłusznie zaprzeczano i która w wypadkach doby dzisiejszej znajduje wyraźne potwierdzenie. Zdaje się, że pod tym względem niektórzy z naszych katolickich teologów, sam nawet uczony Bergier (w art. *Superstition)* zrobili zanadto wolnomyślne ustępstwa niewierzącym. Odnośnie do astrologii trzeba uznać przedewszystkiem, że ona zawierała znaczną część astronomii, która nie była do pogardzenia na owe czasy, jako też, że zasadnicza teorya astrologii o oddziaływaniu świata, gwiazd i planet na świat ziemski nie była ze wszech miar błędna. Nadto, uczeni autorowie artykułu *Astrologia* w nowem wydaniu Fryburskiego *Kirchenlexikon'u* stwierdzają z jednej strony stanowczą niechęć Ojców św. i teologów katolickich do astrologii sądowej, stosującej obserwacye astrologiczne do spraw ludzkich, a z drugiej strony ponowne ukazanie się tejże astrologii w prywatnych i publicznych obyczajach za czasów Schyzmy zachodniej i renessansu, wreszcie—ogromne wzięcie, jakie nauka ta miała u rzekomych reformatorów i reformowanych w XVI w.; to wszystko zaś aż nadto dowodzi, na kim ciąży odpowiedzialność za ten zabobon.

4-o. Magnetyzm, spirytyzm, hypnotyzm niepokoją nie tylko sam Kościół, ale także filozofię, prawodawstwo i medycynę. Opinia Rzymu i teologów nie skłania się do upatrywania w tych praktykach wyłącznie tylko samego dyabelstwa i czarnoksięstwa, ale bywają w tych praktykach pewne fakta, pewne stany, pewne następstwa, których charakteru trudno ściśle określić i które zuchwalstwem byłoby uważać za coś czysto naturalnego. Stąd też zakazy i upomnienia wychodziły ze strony Kościoła nie wskutek zabobonu, ale dla zażegnania zabobonu (ob. art. *Hypnotyzm*, *Hysterya*, *Opętanie*, *Spirytyzm*, *Czarnoksięztwo)*.

5-o. Kościół bynajmniej nie wierzy i nie naucza, aby modły jego i egzorcyzmy wywierały bezpośredni wpływ w porządku rzeczy fizycznym i fizyologicznym; naucza on tylko, że modły jego mogą być warunkiem pewnych opatrznościowych zarządzeń w zakresie tego porządku rzeczy, i że egzorcyzmy kościelne mogą oddziaływać na szatanów, których wpływ na świat materyalny jest niezawodny (ob. art. *Dyabeł*, *Cuda*, *Modlitwa)*. W tem wszystkiem zaś niema nic zabobonnego.

6-o. Katolicy wiedzieli, co wszyscy zresztą wiedzą, że piorun uderza przeważnie w przedmioty wyniosłe i ostro zakończone. Nigdy również nie wierzyli, aby krzyże i dzwony wywierały bezpośredni wpływ na burze. Ale sądzili — i słusznie—że odgłos dzwonów i widok krzyża stanowił pożyteczną zachętę do modlitwy; słusznie wierzyli oni, że błogosławieństwa kościelne i godła odkupienia ludzkiego wskutek miłosiernego rozporządzenia Opatrzności mogły być cenną zaporą przeciw szatanom i złowrogim ich wpływom.

Możemy polecić pod tym względem uwagi godną naukę synodu prowincyonalnego, odbytego w Kolonii r. 1536.

7-o. Zastosujmy tę zasadę do processyi, suplikacyi, wystawiania relikwii świętych, a zrozumiemy, w jakiem znaczeniu Kościół je uznaje, a nawet nakazuje w razach klęsk publicznych.

8-o. Wiedza, odłączona od wiary, sama jest zanadto zabobonna, abyśmy na nią wyłącznie liczyć mogli w naszych zapasach z zabobonem, jakie prowadzimy od początku chrześcijaństwa. Kościół jednakże starannie korzystał zawsze z odkryć i wynalazków rzeczywistych, by wykazać ludom całą bezpodstawność pewnych praktyk lub wierzeń, które się mu uporczywie przypisują. Kościół tak niechętnie upatruje pierwiastek nadprzyrodzony we wszelkich wydarzeniach nadzwyczajnych i niewytłómaczonych, że pierwszorzędni doktorowie kościelni, tacy jak św. Tomasz z Akwinu, jak episkopat katolicki, Kongregacye rzymskie, papieże, przyjęli za zasadę upatrywać zawsze przyczyny naturalne w skutkach zadziwiających, dopóki nie okaże się niepodobieństwem dalsze upatrywanie przyczyn naturalnych w skutkach tego rodzaju. Takie zaś postępowanie jest czemś wręcz przeciwnem zabobonowi.

(*Prw. Bergier*, Dict. de Théologie, *wyr.* Superstition, · *Kirchenlexicon* Fryburski, *wyr.* Aberglaube; *Lehmkuhl*, Theologia moralis, i t. d.).

(*Dr. J. Didiot*).
X. W. S.

ZACHARYASZ (*Proroctwa Z'a*). — Zacharyasz spełniał posłannictwo prorockie i otrzymał pierwsze swe wizye w tym samym roku co prorok Aggeusz. Ośmiu pierwszym rozdziałom Zacharyasza racyonaliści nie odmawiają autentyczności, ale za to sześć ostatnich rozdziałów, pełnych przepowiedni messyanicznych, na wszelkie sposoby rozbijali w puch racyonaliści. I rzecz szczególna, podczas gdy jedni z nich, nie zgadzając się ze sobą, usiłowali odświeżyć przepowiednie proroka i odnosili je do różnych epok czasu, dzielących Zacharyasza od Chrystusa, inni odsuwali je w czasy dawniejsze i umieszczali w epoce poprzedzającej niewolę babilońską.

Nic zabawniejszego nad te sprzeczności racyonalistowskich pisarzy, wyraźnie dowodzące błędności i jednych i drugich. Już to samo dostatecznie odpiera zarzuty racyonalizmu, wykazując bezradnością napaści jego bezpodstawność. Nie zatrzymujemy się też dłużej nad nimi, gdyż o przepowiedniach Zacharyasza powątpiewali tylko ci, którzy albo przez złość, albo przez uprzedzenie przeciw pierwiastkowi nadprzyrodzonemu, nie przypuszczają żadnego proroctwa.

W ciągu jednej nocy Zacharyasz otrzymał szereg widzeń o losach Izraela, które-to widzenia zapełniają sześć pierwszych rozdziałów jego książki. W jednym z tych widzeń anioł odzywa się do arcykapłana, Jezusa syna Josedecha: *„Słuchaj Jezusie, kapłanie wielki, ty y przyjaciele twoi, którzy mieszkaią przed tobą, bo są mężowie znaczący przyszłe rzeczy. Bo oto ia przywiodę sługę mego wschodzącego... y odeymę nieprawość ziemie iego dnia iednego.* (Zach. III, 8—9). W innem znów widzeniu rozkazuje Pan Zacharyaszowi włożyć wieniec na głowę tegoż arcykapłana i powiedzieć:

To mówi Pan zastępów rzekąc: Oto mąż wschód imie iego. A pod nim wnijdzie y zbuduie Kościół Panu. A on zbuduie Kościół Panu, y on nosić będzie sławę, y siędzie, a panować będzie na stolicy swoiey: y będzie kapłanem na stolicy swoiey, a rada pokoiu będzie między onymi dwiema (pomiędzy kapłaństwem, a królewskością). (Zach. VI, 12—13).

Hebrajski wyraz צֶמַח *wschodzący*, w dwóch przytoczonych miejscach parafraza chaldejska tłómaczy przez wyraz „Messyasz.“ Św. Hieronim tłómaczy go przez wyraz „Oriens,“ który rozumie w znaczeniu *oriri*, rodzić się, jak zarodek, który kiełkuje [1]).

Hebrajski wyraz צֶמַח *cemach*, *zarodek*, latorośl, jest u proroków jedną z nazw Messyasza, jak-to doskonale pojął autor parafrazy chaldejskiej. *W on dzień*, powiada Izaiasz (IV, 2), *będzie płód Pański w wielmożności y chwale, a owoc ziemie wyniosły...* Jeremiasz dodaje: „Oto dni przychodzą, mówi Pan, *a wzbudzę Dawidowi płód sprawiedliwości, a będzie królował król, y mądrym będzie, y będzie czynił sąd y sprawiedliwość na ziemi. W one dni zbawion będzie Juda, a Izrael bezpiecznie mieszkać będzie, a to iest imię, którym go zwać będą, Pan sprawiedliwy nasz*, (XXIII, 5).“ W one dni y w onym czasie uczynię, że spłodzi Dawid płód sprawiedliwości, a będzie czynił sąd y sprawiedliwość na ziemi“ (XXXIII, 15). Niema w tem nic dziwnego, że Messyasz nazywa się *płodem*, przez wcielenie bowiem wyjdzie on z pokolenia Dawida jako płód. W tem samem też znaczeniu nazywa go Izaiasz „różczką z korzenia Jessego, kwiat korzenia iego.“ (Iz. XI, 1—10; LIII, 2).

Niektórzy rabini z czasów św. Hieronima sądzili, że płodem był Zorobabel, gdyż powiedziano w proroctwie, że zbuduje świątynię Panu. Również i św. Efrem przypuszczał, że o tyle tylko tu mowa o Messyaszu, o ile Zorobabel był Jego figurą. Atoli w czasie, kiedy Zacharyasz głosił to proroctwo, świątynia była prawie ukończona. Nie było więc tu mowy o świątyni, którą odnawiano, ale o jakiejś świątyni przyszłej, o świątyni duchowej, do której „przydą, którzy są daleko“ (Zach. VI, 15). Skądinąd znów, „płód“ jest nazwą Messyasza u innych też proroków, przeto i w tem miejscu nie kogoś innego, lecz jego oznaczać musi.

Ale szczególniej w ostatnich sześciu rozdziałach Zacharyasz widzi sprzeczne pozornie losy tego płodu czyli latorośli Dawida, która będzie królem i kapłanem, i zbuduje Panu tę świątynię duchową, która się nazywa Kościołem. Bóg, ukazawszy prorokowi upokorzone i zniszczone ludy, sąsiadujące z Judeą, przyobiecuje opiekować się Jerozolimą i zapowiada mu pokojowe królestwo Messyasza: *Raduy się wielce córko Sion, wykrzykay córko Jeruzalem: Oto król twóy przydzie tobie sprawiedliwy y zbawiciel* [2]), *on ubogi*

---

[1]) „Quod hebraice dicitur „sema“... qui idcirco *Oriens*, id est ἀνατολή vel ἀναφύη vel βλάστημα nuncupatur, id est *germen*, quia ex se repente succrescet et ex radice sua in similitudinem germinis pullulabit.“

[2]) Tekst hebrajski mazoretów ma נוֹשָׁע *zbawiony*, ale LXX tłómaczy, przekład syryjski, parafraza chaldajska i wulgata mają „zbawiciel.“

a wsiadaiący na oślicę y na źrzebię, syna oślice. Y wytracę poczwórny z Ephraim, y konia z Jeruzalem, a połamany będzie łuk woienny, y będzie mówił pokóy narodom, a władza jego od morza aż do morza, a od rzek aż do kończyn ziemi. (Zach. IX, 9). Wyrazy te znajdują tak doskonałe uzupełnienie w tryumfalnym wjeździe Zbawiciela do Jerozolimy i w nawróceniu się narodów do Chrystusa, że dość je tu zaznaczyć, jak-to uczynił św. Mateusz (XXI, 4). Skądinąd znów krytycy nowocześni, jak Rosenmüller, Ewald, Hitzig, Keil, Delitsch i Pusey uważają to miejsce za messyaniczne, tylko, że ci panowie usiłują stosować je albo do Szymona Machabejczyka, albo do Jana Hirkana, albo nawet do jakiegoś Messyasza idealnego, którego zawsze oczekiwać można, jak to czynią żydzi, nigdy się go doczekać nie mogący. Po tryumfalnym wjeździe Zbawiciela prorok widzi przesuwający się przed jego oczyma obraz wręcz odmienny: po zwycięztwie następują zniewagi. Mękę z jej cierpieniami i smutkami, oraz upadek żydów, będący jej następstwem przedstawia Zacharyasz pod formą czynności symbolicznych. Prorok przekształca się w pasterza. Bóg mówi do niego: *Paś owce zabicia.* Zacharyasz jest posłuszny. Wszystkie szczegóły widzenia dowodzą, że owym pasterzem jest Messyasz, owcami są żydzi. Trzoda okazuje się oporną, a pasterz jej mówi: *Nie będę was pasł: co umiera niech umiera, a co wysieczono, niech będzie wysieczone, a drudzy niech źrzą każdy mięso bliźniego swego!* I to właśnie się stało przy oblężeniu Jerozolimy, to był właśnie obraz poszarpanych wnętrzności, które zakrwawiły miasto odrzucone za to, że odrzuciło swego pasterza.

Pasterz atoli znów się zwraca do owiec buntowniczych i żąda od nich zapłaty za swą pracę. Czyni to w tym celu, aby im dać możność ocenienia go. Ale owce go odpychają, gardzą nim i dają mu cenę, jaką dawano niewolnikowi: *Y rzekłem do nich: Ieśli iest rzecz dobra w oczach waszych, przynieście zapłatę moię, a ieśli nie, niechayciеż... Y rzekł Pan do mnie: Porzuć to do garncarza* [1]) *piękną zapłatę: którąm iest od nich oszacowan, y wziąłem trzydzieści srebrników y porzuciłem ie w domu Pańskim do garncarza.* (Zach. XI, 12—13). Widać w tem niewdzięczność żydów względem Messyasza, który się ustawicznie przyrównywał do pasterza, widać zdradę Judasza, opłaconą trzydziestu srebrnikami, i użycie tej sumy pieniędzy na kupno pola garncarzowego, dokonane przez Sanhedryn w świątyni (Mat. XXVI, 14; XXVII, 3—10). Prorok szczegółowo widział tę okoliczność. Za karę owce zostały wydane na łup złemu pasterzowi.

Niebawem otrzymuje prorok nową przepowiednię, Pan zaopiekuje się Jerozolimą przeciw jej wrogom zewnętrznym, mieszkańców miasta świętego zdejmie skrucha na widok Boga, którego przeszyli, a źródło łaski obmyje grzeszników (Zach. XIII, 9—11; XIV, 1): *Y wyleię ie na dom Dawidów y na obywatele Jeruzalem ducha*

---

[1]) Racyonalista Reues zmienia wyraz יוצר na אוצר robi z garncarza skarbonkę świątyni i przez ten mały podstęp zmienia całe znaczenie proroctwa.

łaski y modlitw: y patrzéć będą na mię, którego przebodli: y płakać go będą płaczem iako nad iednorodzonym, y będą nad nim żałować, iako więc żałuią przy śmierci pierworodnego. Onego dnia wielki będzie płacz w Jeruzalem, (XII, 10—11). Niektóre manuskrypty mają zamiast: „patrzyć będą na mię“ — „patrzyć będą na niego.“ Autorowie przekładu angielskiego robią tę uwagę na marginesie, nic nie dodając od siebie. Ale tego czytania marginesowego przyjąć niepodobna. Wszystkie przekłady starożytne mają: „patrzyć będą *na mnie* אֵלַי.“ To tylko żydzi w IX w. probowali wprowadzić ten waryant: „na niego, אֵלָיו.“ Ale odważyli się zapisać go tylko na marginesie. Raymund Martini świadczy w XIII w., że wszystkie dawne manuskrypty hebrajskie mają *na mnie*. Ponieważ więc niepodobna usunąć w ten sposób znaczenia messyanicznego, przeto racyonalizm znajduje się w wielkim kłopocie. Słowa proroka są jasne i dokładne: „Żydzi patrzeć będą na swego Boga, którego przebodli.“ Jeśli Siedmdziesięciu czytało „którego wyszydzali,“ to błąd ten pochodzi z pomieszania podobnych do siebie dwóch liter hebrajskich, jak-to już dawno zauważył św. Hieronim [1]). Również i Gemara Jerozolimska uznaje, że w omawianych słowach proroka mamy lamentacyę na temat Messyasza. Z Gemarą rzeczoną zgadza się Gemara Babilońska, ale ta uwalnia się od koniecznego wniosku przez wymyślenie dwóch Messyaszów: jednego, syna Judy, który ma żyć wiecznie, i drugiego, syna Dawida, który ma cierpieć i umrzeć. Ten wynalazek podwójnego Messyasza przyjęli rabini średniowieczni, Aben-Ezra i Abarbanel. Rosenmüller a za nim inni racyonaliści stara się nawiązać swe tłómaczenie do tłómaczenia Siedmdziesięciu, stawiając na miejsce wyrazu „przebodzony“ wyraz „okryty zniewagami.“ Ale wyraz hebrajski odpycha to błędne tłómaczenie. Wyraz „*Dogar*“ znaczy *przeszywać mieczem* i nie ma żadnego innego znaczenia. Kontekst zresztą nie dopuszcza innego tłómaczenia. Wszak mowa tu o śmierci wskutek uderzenia mieczem, nie zaś wskutek zwykłej zniewagi, żydzi bowiem opłakiwać będą śmierć jego jako śmierć syna jedynego. To też racyonalista Reuss znajduje tylko jeden sposób wyjścia z kłopotliwego położenia przez nazwanie tego wyrażenia „zagadką, której klucza nie zdobędziemy nigdy.“ „Pomijamy, powiada on, messyaniczne tłómaczenie tych wyrazów, które chce w nich widzieć alluzyę do męki Jezusa; i to poprostu dlatego, że tekst wspomina o żalu ludu przy sposobności świetnego uwolnienia Jerozolimy po najeździe bar-

---

[1]) Ad h. loc. Zamiast וְדָקָרוּ Siedmdziesięciu mają וְרָקְרוּ. Jest-to uwaga św. Hieronima. Św. Jan, który przytacza Pismo św. podług LXX, wypowiada tę przepowiednię wyrazem ἐξεκέντησαν, odpowiadającym hebrajskiemu, nie zaś wyrazem κατωχήσαντο, który dziś mają LXX, co zdawałoby się—oznaczać, że dzisiejsze czytanie LXX jest późniejsze od św. Jana albo przynajmniej, że go nie było w jego manuskrypcie. Akwila, Symmach i Theodocyon mają ἐξεκέντησαν. Również i kodeks 22, 36, 51 i inne wersyi LXX mają także ἐξεκέντησαν, (ob. *Field. Origen. Hexapl ad.* h. loc).

barzyńców; omawiana zatem zbrodnia powinna być spełniona przed tą klęską, która sama miała być karą za zbrodnię. Zbrodnia ta zatem była w oczach proroka faktem historycznym należącym do przeszłości.“ Następnie szuka Reuss tego buntu przeciw Bogu w epoce królów i nie znajduje. I nic w tem dziwnego, gdyż prorok mówi o wypadku przyszłym, i napróżno szukam, gdzie ten przeciwnik proroctw mógł znaleźć, że Zacharyasz mówi o wypadku przeszłym. Św. Jan Apostoł inaczej rozumiał proroka, aniżeli Reuss, wspomniawszy bowiem, że jeden z żołnierzy krzyżujących Chrystusa przebódł dzidą jego serce wobec żydów na to patrzących, dodaje, że czyn ten spełniono, aby się dopełniło proroctwo Zacharyasza. (Jan, XIX, 37). I rzeczywiście, słowa proroka są tak jasne, że trzeba mieć w oczach bielmo przesądu przeciw proroctwom, aby się temu światłu opierać. Skądinąd znów już Izaiasz widział Messyasza „zranionego dla nieprawości naszych i startego dla złości naszych“ (LIII, 5—7) i „prowadzonego jako owca na zabicie.“ Zacharyasz zaś nieco dalej widzi „pasterza uderzonego i owce rozproszone.“ Nie napróżno też na widok ukrzyżowanego żydzi uderzać się będą w piersi i oddawać się boleści, bo *onego dnia będzie źrzódło otworzone domowi Dawidowemu y mieszkaiącym w Jeruzalem na omycie grzesznego y miesiącznice.* Wówczas nawrócą się narody do Chrystusa: *Y będzie dnia onego, mówi Pan zastępów, wytracę imiona bałwanów z ziemie, y nie będą więcey wspominane, y fałszywe proroki y ducha nieczystego zniosę z ziemi.* (Ibid. XIII, 2).

Zacharyasz, który już w jednej z poprzednich wizyi widział Messyasza pod postacią pasterza, widzi go ponownie jeszcze pod tem samem godłem w ostatniem widzeniu. *Mieczu, ocknij się na pasterza mego y na męża przyległego mi, mówi Pan zastępów: uderz pasterza, a rozproszą się owce: y obrócę rękę moią na malutkie.* (Zach. XIII, 7). Słowa te zawierają głębokie znaczenie i podniosłą tajemnicę. To Bóg sam zsyła krwawą śmierć na pasterza, boć Chrystus cierpiał, aby uczynić zadość woli ojca swego, odwiecznemu wyrokowi Boga, „factus obediens usque ad mortem.“ (Philipp, II, 8). Pasterzem tym, który na śmierć będzie wydany, jest człowiek, ale jest-to człowiek, który jest „bratem“ עֲמִית czyli najbliższym krewnym Jehowy. Nie mógł prorok lepiej oznaczyć boskiej i ludzkiej natury Boga-Człowieka, Messyasza. Skutkiem śmierci Chrystusa będzie rozproszenie całej trzody. Owce rozproszone zostaną, bogobójczy naród zostanie zniszczony przez Rzymian. Bóg *zgromadzi wszystkie narody do Jeruzalem ku bitwie, y będzie wzięte miasto, y zburzą domy, y niewiasty pogwałcą, y wynidzie połowica miasta w niewolę, a ostatek ludu nie będzie wzięt z miasta.* (Zach. XIV, 2). Żydzi zostaną rozproszeni, ale niektórzy z nich się nawrócą: *dwie części będą rozproszone y ustaną, a trzecia część zostanie.* (Zach. XIII, 8). Ale ta trzecia część, część nawróconych, ulegnie prześladowaniu: *y powiodę część trzecią przez ogień y palić ie będę iako palą srebro, a doświadczać ich będę iako doświadczaią złota. On będzie wzywał imienia mego, a ia go wysłucham. Rzekę: lud móy iesteś a on rzecze: Pan Bóg móy.* (Zach. XIII, 9)

Wszyscy tłómacze rozumieją Messyasza przez „pasterza uderzonego.“ Sam Zbawiciel stosował to proroctwo do swojej męki.

(Mąt. XXVI, 31). Żydzi na równi z chrześcijanami odnoszą te słowa do Messyasza. Ale, jak uważa św. Hieronim, ta zachodzi pomiędzy nimi a nami różnica, że dla nich męka ta ma się dopiero spełnić, kiedy dla nas już się oddawna spełniła.

(T. J. Lamy).

X. W. S.

ZAJĄC. *(Mniemany błąd Biblii o Z'u).* — Mojżesz po dwakroć oświadcza, *(Levit.* XI, 5; i *Deuter.* XXV, 7), że zając żuje i że ma nogę rozłupaną, tymczasem w rzeczywistości zając nie żuje i nie ma nogi rozłupanej. Omylił się więc Mojżesz, a tem samem nie jest pisarzem natchnionym.

Na ten zarzut można przedewszystkiem odpowiedzieć, że nie ma pewności, aby zwierzątko, o którem mówi Mojżesz, było zającem, niektórzy bowiem hebraiści przeczą, aby hebrajski wyraz *arnebeth* oznaczał zająca; spór na tym punkcie nie jest dotychczas stanowczo rozstrzygnięty. Lepszą jeszcze i ogólniejszego znaczenia odpowiedź daje na tę trudność Schaefer w książce *Bibel und Wissenschaft.* A mianowicie:

Anatomia nas uczy, że w skielecie zająca palce nie są spojone, ale kiedy się patrzy na zewnętrzną stronę nogi, pokrytej muszkułami, skórą i siercią, widzi się, że cztery jej palce łączą się z sobą pod siercią, z pod której ledwie widać cztery paznogcie. Wyrażenie Mojżesza stosuje się do tego zewnętrznego wyglądu, i przez to jest daleko bardziej zrozumiałe dla czytelników, aniżeli inne, któreby wyrażało budowę nogi, ujawnioną przez dyssekcyę.

Toż samo prawie powiedzieć trzeba o żuciu. Ten szczególny sposób trawienia, jaki dziś oznaczamy wyrazem żucia, nie zbyt oddawna jest naukowo zbadany, ale zawsze rzucał się w oczy ów ruch szczęk i całego pyszczka, jaki dostrzegamy u zwierząt żujących, kiedy przeżuwają pokarm. Otóż zając, nie przeżuwając pokarmu, żuje, i w tem właśnie znaczeniu zaliczony został do przeżuwających, nie zaś w fizyologicznem znaczeniu zwierzęcia o czterech żołądkach. Jeśli tedy nazwa ta zawiera jaki błąd w Biblii, to go zawiera ze stanowiska dzisiejszego języka naukowego, ale to stanowisko było najzupełniej obce zadaniom Mojżesza i jego ludu. Mojżeszowi i Panu Bogu chodziło o urobienie ludu wybranego w szkole umartwienia i posłuszeństwa jak również o wskazanie mu w tym celu pewnych prawideł wstrzemięźliwości. Nie pojedynczy lub poczwórny żołądek, noga rozłupana lub nierozłupana, czyni zwierzę nieczystem i nie dozwala używania jego mięsa, lecz wola Boga, który zakreśla linię graniczną pomiędzy mięsem dozwolonem i niedozwolonem, żeby zaś ją ujawnić przed oczyma wszystkich, kładzie Bóg różnicę na znakach zewnętrznych i łatwo dostrzegalnych: na nodze rozłupanej, na ruchu szczęk; nic to nie znaczy, że zaprowadzony w ten sposób rozdział mniej lub więcej dokładnie się zgadza z zoologicznemi grupami Cuvier'a lub Blainville'go.

ZAKONY. — I.—Nazwą tą oznaczamy stowarzyszenia mężczyzn lub kobiet, mających za zadanie udoskonalenie duchowe, za główne środki potemu—trzy śluby: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, za odrębne prawodawstwo—regułę, konstytucye lub statuty, za porękę

wreszcie—potwierdzenie ze strony władzy kościelnej. Zakony właściwie zwane, czyli zakony wielkie, ustanawiane bywają kanonicznie przez samego papieża i składają śluby uroczyste, oddzielające je całkowicie od życia świeckiego. W szerszem zaś znaczeniu, zakony obejmują mnóstwo kongregacyi czyli stowarzyszeń zakonnych, w których składają się tylko śluby prywatne i które mogą zatwierdzać sami biskupi. Co się zaś tyczy stowarzyszeń, nawet potwierdzonych przez Kościół, ale nie składających ślubów zakonnych, a tem samem ani prawdziwej professyi zakonnej, to one w rzeczywistości nie są zakonami, lecz bractwami raczej, rządzonemi pewną regułą i naśladującemi życie zakonne.—Istnieje wielka różnorodność zakonów, które można sprowadzić do trzech głównych kategoryi: 1-o zakony kontemplacyjne czyli bogomyślne, zajęte przedewszystkiem kontemplacyą prawdy bożej; 2-o zakony czynne, zajęte przedewszystkiem potrzebami ludzkości; 3-o zakony o charakterze życia mieszanym, łączące kontemplacyę prawdy z rozlicznemi dziełami miłosierdzia.

II. — Terapeuci i szkoły prorockie Starego Testamentu zdają się być jakżeby zaczątkami i szkicami życia zakonnego. Formalnie i wyraźnie zostało ono ustanowione przez *rady ewangeliczne*, jakie Odkupiciel dodał do prawa chrześcijańskiego i uroczyście ogłosił w Ewangelii oraz w natchnionych pismach Nowego Testamentu [1]). Życie boskiego Zbawiciela, dwunastu apostołów i siedmdziesięciu dwu uczniów, życie pierwszej gminy chrześcijańskiej w Jerozolimie przedstawia tak uderzające podobieństwo z życiem zakonnem, że wielu pisarzy kościelnych bierze je za jedno. To pewna w każdym razie, że era zwycięztwa Kościoła była również erą potężnego i płodnego rozrostu życia mniszego. Na wschodzie św. Bazyli, a na zachodzie św. Benedykt i św. Grzegorz Wielki urządzają i systematycznie organizują to, co się samodzielnie rozwijało przed nimi. To ich prawodawstwo zostaje uznane przez prawo kanoniczne i prawo świeckie, przez sobory i edykta cesarskie, które mu przyznają olbrzymie przywileje świeckie.

W średnich wiekach, kiedy powstają nowe formy życia zakonnego, najwięksi doktorowie kościelni, Tomasz z Akwinu i Bonawentura, zwycięzko biorą w obronę nowe zakony wobec ich przeciwników. W XVI, w XVIII i w XIX wieku też same napaści ze strony przeciwników natrafiają na też same odpowiedzi, podpisane często głośnemi nazwiskami. W ciągu zaś tego czasu Duch św. wyprowadza nowe świetne rodziny zakonne, a odnawia i odświeża dawne. Nasze stulecie, które się zdawało zachowywać dla siebie ostateczne zwycięztwo sensualizmu i racyonalizmu, patrzy na mnożące się coraz bardziej, liczniejsze i żarliwsze niż kiedykolwiek, przybytki umartwienia i nadprzyrodzonego życia. Nad tym zaś cudownym wzrostem zakonów zblizka czuwa Kościół z wielką roztropnością i miłością, potwierdzając tym sposobem nanowo i uroczyście samą zasadę życia zakonnego.

---

[1]) *Prw. Mat.* XIII, 45, 46; XIX, 21; I *Cor.* VII, 32—34; *Philip.* III, 7—8; *Hebr.* XIII, 17 i t. d.

III. — Wykazawszy pokrótce prawowitość zakonów, posłuchajmy głównych przeciw nim zarzutów. 1-o. Życie zakonne ma pochodzenie raczej braministyczne, niż chrześcijańskie. 2-o Sprzeciwia się ono duchowi ewangelicznej wolności, przyniesionemu przez Chrystusa. 3-o. Na ludzką naturę wkłada ono nieznośne jarzmo, i chyba sam tylko fanatyzm ze swem krótkowidztwem i zaślepieniem może nasuwać i podtrzymywać ducha zakonnego. 4-o. Rzym, znajdujący w zakonnikach użyteczne i zręczne narzędzie swego panowania, przeciwstawia ich episkopatowi, duchowieństwu świeckiemu, władzy świeckiej; to jest cała jego mądrość. 5-o. Zakony są bardzo szkodliwe dla życia rodzinnego, które rozstrajają i niszczą,— dla państwa, które zubożają i nabawiają kłopotu w dążeniu do postępu, wymaganego przez rozum. 6-o. Jeśli one oddały państwom pewne usługi umysłowe, naukowe, a względnie nawet materyalne, to natomiast licznymi występkami przyczyniły się do moralnego zepsucia średnich wieków, epoki odrodzenia, a nawet czasów dzisiejszych. 7-o Pocóż zwłaszcza owe zakony bogomyślne, złożone z mężczyzn lub kobiet? Czyż nie widać w nich zjawiska atawizmu i powrotu do luźnych i próżnych rozmyślań Hindusów?

IV. — Odpowiadając na te zarzuty, będziemy się strzegli powtarzania rzeczy już raz powiedzianych i drobiazgowego ich roztrząsania, wiele bowiem artykułów niniejszego *Słownika* porusza omawiany tu przedmiot. Trzymać się więc będziemy w zakresie teoryi oraz filozofii prawa i historyi.

1-o. Chcieć, aby wszystkie instytucye chrześcijańskie były pochodzenia bramanistycznego, jest oczywiście śmiesznem żądaniem. Istnienie hinduskiego życia zakonnego dowodzi tylko, że to zakonne życie ma wspólne swoje źródło w samym rozumie naturalnym, co wymownie przemawia na jego korzyść. Gdyby zgromadzenia religijne, opisywane i podziwiane przez Philona, miały swe źródło prawdziwie w religii żydowskiej, to wnosićby z tego należało, że te zakonne instytucye kościelne znajdowały poprzedników swych w Synagodze. Z tego atoli bynajmniej nie wynika, aby Chrystus do przykazań swoich nie dorzucił *rad ewangelicznych*, aby sam nie dał przykładu wprowadzenia ich w życie — aby nie pociągnął potężnie apostołów i uczniów na drogę doskonałości, aby utworzenie reguł zakonnych przez św. Bazylego i Benedykta nie było logicznem następstwem boskiej zachęty ze strony Chrystusa Pana. Nasze zatem chrześcijańskie życie zakonne jest najzupełniej samodzielne i nieskończenie wyższe od innych.

2-o. Wolność ewangeliczna wcale nie wyklucza heroicznego usiłowania duszy, pragnącej na wieki połączyć się z Bogiem: nie wyłącza ona ani ślubów w ogólności, ani poszczególnych ślubów czystości, ubóstwa, posłuszeństwa. I owszem, w ślubach tych znajduje potężne środki uwolnienia się od grzechu, od świata, od namiętności, których jarzma i tyranii w najwyższym stopniu się lęka.

3-o. Po ludzku biorąc, brzemię życia zakonnego byłoby dla wielu nie do zniesienia, ale przy pomocy łaski bożej, staje się ono lekkiem i słodkiem. Od piętnastu wieków miliony chrześcijan i chrześcijanek nosiły je z radością. Nie działał tu fanatyzm, bo fanatyzm z istoty swej jest właśnie gwałtowny i nie trwa długo,

zaczyna ale nie kończy, wyklucza wszelki spokój, który właśnie jest najmilszą nagrodą życia zakonnego. Nowicyat zakonny między wielu celami ma i ten cel poważny, że oświeca wstępujących do zakonu o ciężarach i przywilejach życia zakonnego. Wielu się tam rozczarowywa i poznaje że na niewłaściwą wstąpiło drogę. Niema tu mowy o jakiemś zaślepieniu i złudzeniu. Podejrzany o fanatyzm kandydat może być zawsze pewny, że skoro tylko mistrz nowicyuszów pozna jego charakter, każe mu natychmiast pożegnać klasztor.

4-o. Św. Bazyli i św. Benedykt nie byli narzędziami papiestwa w znanych swych przedsięwzięciach. Rzym okazywał się zawsze i dziś jeszcze się okazuje bardzo oględnym, bardzo ostrożnym, bardzo nawet trudnym w potwierdzaniu reguł zakonnych i najmniejszych stowarzyszeń zakonnych. Moglibyśmy przytoczyć na to prawie tyle dowodów, ilu było założycieli i założycielek zakonów. W czasach nowożytnych, a zwłaszcza za dni naszych, przełożonymi mnóstwa zakonników i zakonnic są biskupi. Wykluczenie z pod władzy biskupiej nie jest zwykłym warunkiem nowożytnych zgromadzeń zakonnych. Zakonnicy zatem w Kościele nie służą papieżowi za narzędzie, jak mniema wielu pisarzy. Co się zaś tyczy przeciwstawiania zakonników episkopatowi i duchowieństwu świeckiemu, to nawet przypuszczać nie można, aby papieże o czemś podobnem myśleli, — ci sami papieże, którzy z obowiązku swego i dla własnego dobra muszą żyć w zgodzie i z jednym i z drugiem. Co zaś do posługiwania się zakonnikami przeciw państwu, to trzebaby naprzód, żeby Rzym zgodził się na to, na co nigdy zgodzić się nie może, aby potargać węzły, łączące państwo z Kościołem i Kościół z państwem. Ale czego zaprzeczyć nie mogę, to tego, że Rzym uczy zakonników, iż powinni być wzorami życia chrześcijańskiego, a ponieważ to życie pojąć się nie da bez całkowitego i synowskiego posłuszeństwa względem Stolicy Apostolskiej, że przeto są oni więcej niż ktokolwiek obowiązani do tej uległości ducha i serca. Że zaś rozumieją to zakonnicy i do tego się stosują, to któż może się temu dziwić lub na to uskarżać? Chyba sami tylko nieprzyjaciele Chrystusa i Kościoła!

5-o. Dziwna-to rzecz, że oskarża się zakonników i zakonnice o wprowadzanie do swych rodzin rozstroju i o rujnowanie takowych przez swe wstąpienie do zakonu, kiedy powinnoby się raczej naprzód i słusznie oskarżać marnotrawców, karciarzy, rozpustników, a później synów i córki wychodzące za mąż, zabierające posag rodzinie, porzucające swych rodziców, a często zapominające o nich w ciężkiej ich potrzebie; wszak zakonników i zakonnice przyjmują do nowicyatu pod tym jedynie warunkiem, jeśli nie są potrzebni moralnie lub materyalnie swym rodzicom, wnoszą oni do zakonu po większej części posag bardzo mały, a i wtedy zachowują dla swoich zazwyczaj uczucie daleko żywsze, aniżeli ich żonaci bracia i siostry zamężne, w potrzebie zaś obowiązane wracać do ogniska domowego, jeśli obecność ich staje się tam konieczną dla egzystencyi lub dobra rodziców. Bywają wprawdzie niekiedy poważniejsze cząstki dziedzictwa wynoszone z kółka rodzinnego i wnoszone do klasztoru lub obracane na cele miłosierdzia, ale sądzimy, że tak samo w zakonniku jak w człowieku świeckim szanować należy wolność przekazywania testamentem swojej własności, i że ta wolność po-

winna być większa, aniżeli wolność trwonienia majątku na orgie i wszelkiego rodzaju szaleństwa. Co się tyczy państwa, to nie sądzimy, aby dziś, po wielkich rewolucyach bieżącego stulecia, wolno było komukolwiek przedstawiać państwa Europy jako smutne ofiary chciwości zakonów i nagromadzenia przez nie majątków martwych. We wszystkich czasach spełniały zakony wielkie i kosztowne zadania miłosierdzia, nauczania, prac naukowych lub materyalnych, kiedy zaś tych zadań nie spełniały, to nie omieszkały w potrzebach państwowych napełnić kass państwa bądź-to dobrowolnemi ofiarami, bądź też olbrzymimi podatkami, jakie na nie nakładano. A kiedy dzisiejsze massońskie Włochy wyobraziły sobie, że się pozbędą kłopotów pieniężnych przez konfiskatę majątków zakonnych, nabawiły się więcej kłopotu niż przedtem: bankructwo konfiskującego idzie wślad za upadkiem konfiskowanego. Całkowite i ogólne zniesienie zakonów powiększa tylko złe w narodach, i zamiast przyspieszyć urzeczywistnienie prawdziwego postępu — w rzeczywistości zgodnego z rozumem, wiedzie naród do najopłakańszego upadku: do bankructwa finansowego przyłącza się bankructwo polityczne i moralne; pod tym względem najwidoczniejszym i najbardziej pouczającym dowodem jest historya Rewolucyi francuskiej.

6-o. Niezaprzeczone i olbrzymie są usługi, jakie zakony wyświadczyły społeczeństwom chrześcijańskim. Cywilizacya europejska w trzech czwartych swej całości była ich dziełem; w ciągu długich stuleci one same prawie były jedynymi nauczycielami, jedynymi rolnikami, jedynymi uczonymi. Sam Kościół nawet do pewnego stopnia był ich lennikiem. Z czasem wcisnęły się do klasztorów i do zgromadzeń zakonnych pewne błędy i nadużycia: należy je opłakiwać, ale im się nie dziwić, gdyż łaska boża nie usuwa natury ludzkiej, przedewszystkiem zaś nie należy wierzyć przesadnym opowiadaniom złośliwości ludzkiej, złośliwych kronikarzy i nienawistnych sekciarzy. W każdym razie zaś nie klasztor był zepsuciem dla świata, lecz świat był zepsuciem dla klasztoru. Reguły i statuta zakonne, postanowienia i kanony reformacyjne stoją ponad wszelką krytyką; a przeto instytucya zakonów jest sama w sobie rzeczą znakomitą i najzupełniej odpowiednią do urabiania dusz znakomitych: a właśnie nic nad to więcej nam nie potrzeba. Jeśli naprzykład Templaryusze zostali słusznie potępieni i zniesieni, cóż to może stanowić przeciw czystości ich reguły, świętości zasad zakonnych i przeciw ich pierwotnemu duchowi? Zresztą, z samego tylko dekretu kassacyjnego nie należy wnioskować o słuszności oskarżeń i o zarzutach czynionych zakonnikom. Kiedy Klemens XIV, ulegając naciskowi i groźbom wstrętnej polityki massońskiej, zgadzał się na zniesienie Towarzystwa Jezusowego, czyż upoważniał tem samem do uważania Jezuitów za winnych w stawianych im zarzutach? Wcale nie, a przedsięwzięte przez Piusa VII i uzupełnione przez Leona XIII środki wznowienia rzeczonego Towarzystwa, usprawiedliwiły je i uczciły może lepiej, aniżeli gdyby Klemens XIV okazał był względem wrogów zakonu Loyoli stałość Klemensa XIII.

7-o. Aby sprawiedliwie ocenić istnienie i racyę bytu zakonów bogomyślnych, nie powinno się stawać ani na stanowisku utylitaryzmu, materyalizmu i grubej bezbożności, ani też na bardziej pod-

niosłem ale niedostatecznem stanowisku filozofów i moralistów, którzy w tych instytucyach chętnie uznają poważną korzyść dla dusz zmęczonych światem, złamanych wielkiemi doświadczeniami życia, bólami moralnymi i strasznemi przejściami, ale wobec tych zakonów stawać należy na stanowisku katolickiego i teologicznego powołania do życia najdoskonalszego w świecie,—życia ofiary i ekspiacyi za Kościół i za świat cały. Tak jest, najwyższą doskonałością na ziemi jest stała i uczuciowa kontemplacya Boga, tej najwyższej piękności i najwyższej dobroci; przeto też i najpodnioślejszem ze wszystkich powołaniem na ziemi, powołaniem podobnem do powołania wybranych w niebie, jest powołanie do życia kontemplacyjnego. Największą zaś usługą, jaką można oddać bliźniemu, jest modlitwa o jego zbawienie i o środki do tego zbawienia wiodące, jest cześć i dziękczynienie, składane Bogu w imieniu bliźniego, jest wypraszanie miłosierdzia i litości dla niego, jest cierpienie i ekspiacya za jego grzechy i zbrodnie; skutkiem też tego niema żadnego w świecie powołania pożyteczniejszego dla Kościoła, dla społeczeństwa i dla jednostek, nad powołanie do życia adoracyjnego i ekspiacyjnego. Siły tych zasad nie są zdolne wstrząsnąć żadne przesądy, żadna ignorancya, żadne przeczenia, jak również nie są one zdolne zaprzeczyć wniosków, jakie z tych zasad logicznie wyprowadzić się dają. Ponad wszelkiemi wrażeniami i troistem przeczeniem stoi niezwruszona przedmiotowa prawda.

Prw. Ravignan, „De l'Existence de l'Institut des Jésuites.“ *Lacordaire*, „Mémoires sur le rétablissement des Frères Prêcheurs.“ *Montalembert*, „Les Moines d'Occidents. *Jules Didiot*, „L'état religieux.“

(*Dr. I. Didiot*).
X. W. S.

ZASTRZEŻENIE MYŚLNE, ob. *Restrykcya myślna.*

ZBAWIENIE, ob. *Kościół.*

ZBAWIENIE WIECZNE. — I. Jest-to uwolnienie od doświadczeń ziemskiego żywota i od zguby wiecznej, a nadto jest-to posiadanie wiecznej chwały, szczęścia ostatecznego i błogosławionego oglądania Boga.—O tej sprawie mówimy w wielu artykułach niniejszego *Słownika*, tu zaś rozważać ją będziemy z bardzo odrębnego stanowiska stosunku, zachodzącego pomiędzy wejściem w posiadanie życia szczęśliwego a wyjściem z życia obecnego.—Kościół naucza, że szczęśliwa lub nieszczęśliwa nasza wieczność zależy od ostatniej chwili ziemskiego naszego istnienia, że stan łaski ostatecznej w chwili śmierci jest nieodzownym warunkiem stanu chwały i wiecznej szczęśliwości, że tem samem od tej ostatniej chwili zależy nasz los na wieki, że z tą chwilą zamyka się ostatecznie dla nas okres doświadczenia i próby, i że Bóg wypowiada nieodwołalny swój wyrok podług tego dobrego lub złego zakończenia. Słowem, mówiąc językiem Kościoła, po *status viae*, który jest obecnie naszym stanem, następuje wówczas *status termini*, który prędzej lub później będzie udziałem wszystkich ludzi.

II. Zasady powyższe są nauką Pisma św., podług którego dzisiejsze życie nasze jest czasem pracy i zasługi (*Ekkl.* IX, 10;

Ekkli. XIV, 17; XVIII, 19 nst.; *Jan* IX, 4); dzień zaś śmierci jest dniem nagrody lub kary (*Ekkl.* XII, 7; *Ekkli.* XI, 28; *Łuk.* XVI, 9; *Hebr.* IX, 27), nagrody lub kary, które nigdy końca mieć nie będą (*Jan* III, 36; *Mat.* XVIII, 8; XXV, 41 nst. *Mar.* IX, 42 — 43; *Apok.* XIV, 10, 2; XX, 10; *prw.* XXII, 5, etc). Ob. art. *Niebo, Piekło.*

III. — Przytoczmy tu kilka zarzutów przeciw tej nauce Pisma św. stawianych. — 1) Rzeczą jest niesprawiedliwą czynić całą wieczność zależną od jednej chwili. — 2) Coby to była za dziwna rzecz ujrzeć sprawiedliwego potępionym za tę jedną chwilę po całem życiu starannem i bogobojnem, podczas kiedy nałogowy grzesznik dzięki tej ostatniej chwili osiągnąłby zbawienie. — 3) Daleko racyonalniej będzie wierzyć i daleko miłosierniej będzie przypuszczać, że po tej fatalnej chwili pozostaje ludziom jeszcze pewien czas, z którego mogą korzystać dla sprawy zbawienia. — 4) Tego właśnie skądinąd dowodzi dogmat o czyścu. — 5) Sam wielki Orygenes nie wahał się nauczać o powszechnem nawróceniu się wszystkich ludzi i o powszechnem przebaczeniu. — 6) A zresztą, niema nic ostatecznego i skończonego na świecie: wszystko ma początek, wszystko się odradza, wszystko się przemienia; nigdzie niema celu ostatecznego.

IV. *Odpowiedź.* — 1-o. Gdyby chwila, od jakiej zależy nasza wieczność, nie zależała od nas samych — w tem mianowicie znaczeniu, że wola nasza sprawia, aby ona była dobrą lub złą, przyznaję, że Bóg niesłusznie wyprowadzałby z niej wyrok wiecznego naszego szczęścia lub nieszczęścia; ale właśnie od nas zależy, aby nas Bóg w owej chwili znalazł w stanie łaski lub w stanie grzechu śmiertelnego; nie brak nam nigdy przestróg z wysokości; do nas należy trzymać się w pogotowiu. Z pewnością bylibyśmy jeszcze mniej wierni Bogu, gdybyśmy po pierwszej przegranej mieli możność naprawy wiecznych losów naszej duszy. Mądry zatem i dobry był Bóg, kiedy nam tej nadziei odmówił.

2-o. *Jakie życie taka śmierć*, powiada przysłowie. Stać się może jednak, że sprawiedliwy potępi się w ostatniej chwili życia, co jest tylko dowodem nieskończonej nędzy człowieka; również zdarzyć się może, iż grzesznik nałogowy nawróci się w tej ostatniej chwili, co znów dowodzi nieskończonego miłosierdzia bożego; cóż w tem więc nadzwyczajnego i rozumowi przeciwnego?

3-o. Bóg chce, aby czas naszej próby kończył się śmiercią; wolę tę swoją nam objawił; Kościół nas o tem nieomylnie naucza, a przeto, przeciw tej wyraźnej nauce cóż mogą znaczyć jakieś przypuszczenia próżne, zmyślone, w najwyższym stopniu niebezpieczne?

4-o. Mrzonkom tym bynajmniej nie sprzyja dogmat o czyścu, gdyż pozostawia on nietkniętą a nawet stwierdza tę prawdę, że od chwili naszej śmierci wieczne losy nasze są nieodwołalnie postanowione. To też wszystkie dusze posłane do czyśca są zbawione; zbawienie ich jest bezwarunkowo pewne; nie mogą one nie wejść kiedyś do nieba, tylko że muszą jeszcze Boga przebłagać, czyli muszą się oczyścić.

5-o. Jakkolwiek Orygenes i uczniowie jego nauczali, że piekło jest tylko tymczasowe, to nieodwołalnie potępił ich piąty i szó-

sty Sobór ekumeniczny; symbol wiary św. Atanazego nie zostawia pod tym względem najmniejszej wątpliwości.

6-o. Wiemy dobrze, iż teorye ponteistyczne sprzyjają tym wszelkim błędom, do ożywienia których za naszych czasów nie mało przyczynił się spirytyzm. Ale któż nie wie, że pseudofilozoficzne teorye spirytyzmu i okkultystyczne praktyki jego nie mają żadnej wagi wobec wiary, a nawet wobec zdrowego rozumu?

(*Prw.* Schemata Concilio Vaticano parata, w *Martin'a Collectio documentorum*. *Wiest*, Institutiones Theologicae; *Hurter*, Theol. dogm. compendium; art. nin. *Słownika*: *Piekło*, *Wieczność piekła* i in.)

(*Dr. I. Didiot.*)
X. W. S.

ZŁE. (*Istnienie złego*).—W art. *Bóg*, *Piekło*, *Opatrzność* obszernie roztrząsamy zarzuty, wyprowadzane z istnienia złego przeciw nauce katolickiej o Bogu i Jego Opatrzności. Główny zarzut można w ten sposób streścić ze Stuart'em Mill'em (*Essais sur la Réligion*): Wszystkie nędze (cierpienia, choroby, niewiadomość, śmierć), na jakie zmienna i okrutna natura skazuje człowieka, należy przypisać Stwórcy takiemu, jakim go religia nam przedstawia. Skoro bowiem Stwórca jest wszechmocny, skoro może wszystko co zechce, to On jest sprawcą wszystkich nieszczęść, jakie tu cierpimy. Żeby pogodzić nędze tego życia z pojęciem o Bogu życzliwym i dobrym, trzeba odmówić mu wszechmocności. Logika nasuwa nam okropną alternatywę: albo zaprzeczyć potęgi, albo dobroci Stwórcy. Natura bowiem przedstawia nam Boga, który jeśli jest wszechmocny, to nas nie miłuje, gdyż jest sprawcą naszych nieszczęść, albo jeśli nas kocha, to nie jest wszechmocny, gdyż nie może oszczędzić nam nieszczęść, jakie nas przygniatają.

Przeciw temu zarzutowi metafizyka chrześcijańska stawia następujące założenie. Aby pogodzić istnienie złego z doskonałościami bożemi, trzeba koniecznie rozróżnić złe *fizyczne* (boleści, choroby, śmierć) od złego *moralnego*, od grzechu. Pierwszego nie może Bóg chcieć jako *celu*, chce go jako *środka*. Drugie złe, złe moralne, *dopuszcza* Bóg, nie chcąc go wszakże ani jako celu ani jako środka.

O każdej części tej propozycyi powiemy słów parę.

Sprzeciwia się dobroci bożej cieszenie się cierpieniem i nieszczęściem stworzeń, pragnienie dla nich kar i nędz, towarzyszących zazwyczaj ich istnieniu, stawianie sobie za cel męczarnię jestestw, jakie sam uczynił. Natomiast doskonale się zgadza z dobrocią bożą pragnienie złego fizycznego, jako środka dziwnie silnego do urzeczywistnienia dobra wyższego rzędu, do moralnego mianowicie udoskonalenia stworzeń. Czyż-to bowiem cierpienia nie są szkołą najpodnioślejszych cnót i najodpowiedniejszym środkiem w ręku sprawiedliwości do odpokutowania za winy? Cierpienie jest warunkiem postępu działalności ludzkiej; ono nas poucza, że ziemia nie jest miejscem wypoczynku i szczęścia. „Dobro całkowite, powiada św. Tomasz, przeważa nad dobrem częściowem. Dowód-to zatem mądrości bożej, że pomija brak dobroci w części, aby zwięk-

szyć doskonałość w całości... Gdyby Bóg usunął złe ze świata, wszechświat dużoby stracił na doskonałości“ [1]).

Ale Bóg, powie kto może, siłą swej wszechmocy *mógł* przeprowadzić swe cele bez chcenia i bez dopuszczania złego fizycznego. Zgoda na to, ale należałoby naprzód udowodnić, że tenże Bóg na mocy swych doskonałości *powinien był* stworzyć świat możliwie najdoskonalszym i usunąć wszystkie przyczyny złego fizycznego. Tymczasem zaś tego rodzaju udowodnienie, występujące wprost przeciw wolności aktu stworzenia, jest niemożliwe.

Co się zaś tyczy złego moralnego, to oczywista rzecz, że Bóg, nieskończenie święty, nie może go chcieć ani jako celu ani jako środka; może On go jednak *dopuszczać*, to znaczy, że żaden z Jego przymiotów nie wymaga tego, aby przeszkadzał wolnej woli człowieka w uchylaniu się od spełniania prawa moralnego.

To dopuszczenie grzechu nie sprzeciwia się świętości Boga, żadną miarą bowiem Bóg nie chce grzechu, owszem, nienawidzi go i karze. Dopuszczenie grzechu zgadza się również z dobrocią bożą, boć złe moralne nie koniecznie wynika z wolności ludzkiej, tylko przez nadużycie swych władz przyrodzonych staje człowiek w sprzeczności z zasadą swych obowiązków; on sam tylko jest całkowitą przyczyną grzechu. Dobroć boża dostarcza wszystkim stworzeniom środków urzeczywistnienia swych przeznaczeń. Nigdy nie znajduje się człowiek w niemożliwości zachowania prawa; z własnej winy jedynie je gwałci. Tem samem przeto grzech jest dziełem wyłącznie woli ludzkiej, i bez pewnej niesprawiedliwości nie można odpowiedzialności zań przypisywać Bogu.

Dopuszczanie złego zgadza się z wszechmocą bożą. Prawda, że mógł Pan Bóg nie dopuścić złego, ale idzie o to, czy miał obowiązek go nie dopuszczać. Tymczasem tego nikt udowodnić nie zdoła.

Dopuszczanie złego nie sprzeciwia się mądrości bożej. Gdy bowiem postanawia Bóg nie przeszkadzać człowiekowi nadużywać swej wolności, postanawia jednocześnie spożytkować to nadużycie na swoją chwałę. Bóg nie chce grzechu ani jako celu ani jako środka, ale przypuściwszy, że człowiek grzechu się dopuścił, znajduje w skarbnicy swej mądrości i wszechmocności sposoby wyprowadzenia zeń dobrego i przyczyniania się grzechu do ogólnego celu wszechświata, którym jest ujawnienie doskonałości bożych. Przy sposobności bowiem grzechu objawia Bóg swe miłosierdzie, kiedy grzech przebacza, i swą sprawiedliwość, kiedy go karze. Oczywiście mógłby Bóg stworzyć świat wolny od fizycznego i moralnego złego, mógłby zachować ludzi od grzechu, w niczem nie uszkadzając wolności woli ludzkiej, ale nie był on obowiązany stwarzać takiego świata i rzeczywiście też takiego nie stworzył. Tak samo mógł był stworzyć człowieka w warunkach daleko mniej pomyślnych, aniżeli dzisiejsze, a tego nie uczynił. Z pośród wszystkich światów możliwych wybrał ten, jaki istnieje, dla tego, że tak chciał. Złe zatem, jakie wśród nas istnieje, nie sprzeciwia się ża-

---

[1]) *Contra Gent.* lib. III, cap. 71.

dnej z doskonałości, jakie wiara w Boga przypuszcza, i owszem, okazuje ono Jego niezależność, potęgę, mądrość i miłosierdzie.

ZŁOTY WIEK LUDZKOŚCI, ob. *Wiek złoty.*

ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA PANA.—Udowodnienie bóstwa Chrystusa Pana i Jego Kościoła opiera się na cudach i spełnionych proroctwach, jakby na głównej swej podstawie. Pominąwszy nadprzyrodzoną cechę nauki i zasad chrystyanizmu, jego skuteczności w moralnem odrodzeniu świata, jego przedziwnej żywotności,—pominąwszy to wszystko, oczom naszym przedstawia się ten chrystyanizm przyobleczony w podwójny znak boży: w dowody wzięte z faktów i przepowiedni, wszelkie siły natury przechodzących.

Z tego stanowiska zmartwychwstanie Chrystusa Pana w najwyższym stopniu zasługuje na uwagę apologety: jako cud i jako urzeczywistnienie rozlicznych proroctw przewyższa ono wszelkie, jakieby można w tym zakresie przytoczyć, dowody. Aby usprawiedliwić twierdzenie nasze odnośnie do cudów, wystarczy udowodnić historyczną rzeczywistość zmartwychwstania, — i to będzie treścią drugiej i trzeciej części niniejszego artykułu. Tymczasem zaś przypomnijmy sobie niektóre przepowiednie, jakie już oddawna z góry ukazywały światu to wielkie wydarzenie.

Izaiasz w głośnem proroctwie rozdziału LII i LIII przedstawia nam głębokie upokorzenie Chrystusa, cierpienia Jego i przebłagalną ofiarę śmierci, jako pewną drogę do chwały; tę zaś chwałę lepiej uwydatnia w r. XI, w. 10, gdzie czytamy: „Onego dnia korzeń Jesse, który stoi na znak narodów, iemu się narodowie modlić będą, y będzie grób iego sławny.“ Uprzedził Izaiasza Dawid, gdy w usta Chrystusa włożył następujące wyrazy (Ps. XV, 10): „Abowiem nie zostawisz dusze moiey w piekle ani dasz świętemu twemu oglądać skażenia.“ (Prw. *Dzieje Apost.* II, 25 nst.)

To też sam Chrystus, wielokrotnie i najwyraźniej zapowiadając, że wyjdzie zwycięzcą z uścisków śmierci, powołuje się ustawicznie na święte księgi żydowskie: zmartwychwstanie tak samo jak męka jest nieodzowne do uzupełnienia dawnych przepowiedni. Piśmiennym i faryzeuszom, żądającym nadzwyczajnego dowodu, jakiegoś niebieskiego znaku boskiego Jego posłannictwa, odpowiada Chrystus (*Mat.* XII, 38—40): „Rodzay zły y cudzołożny znaku szuka, a znak mu nie będzie dan, iedno znak Jonasa proroka. Abowiem iako był Jonas w brzuchu wieloryba trzy dni y trzy nocy, tak będzie syn człowieczy w sercu ziemie trzy dni y trzy nocy.“— Tęż samą przepowiednię pod tym samym obrazem powtarza w innych okolicznościach (*Mat.* XVI, 14 i *Łuk.* XI, 29). Kiedy żydzi zapytywali Chrystusa i żądali usprawiedliwienia owej władzy, jaką wykonywał przeciwko kupczącym w świątyni, Chrystus daje podobnąż odpowiedź (*Jan* II, 18—22): „Rozwalcie ten Kościół, a we trzech dniach wystawię je. Lecz—dodaje Ewangelista — on mówił o kościele ciała swojego. Gdy tedy zmartwychwstał, wspomnieli uczniowie iego, iż to mówił, y wierzyli Pismu y mowie, którą wyrzekł Jezus“. W innem miejscu znów: (*Łuk.* XVIII, 31—33; *Prw. Mat.* XX, 17 nst. i *Mar.* X, 32 nst.) czytamy, że „wziął z sobą Jezus dwunaście i rzekł im: oto wstępujemy do Jeruzalem, a skoń-

czy się wszystko, co napisano iest przez proroki o Synie Człowieczym, bo będzie wydan poganom, y będzie naigrawan, y ubiczowan, y uplwan, a ubiczowawszy zabiią go, a dnia trzeciego zmartwychwstanie.“ Wreszcie św. Marek (XIV, 28; XVI, 7) powiada, że Jezus, uprzedziwszy uczniów o ich blizkiem odstąpieniu go, dodał: „Ale gdy zmartwychwstanę, uprzedzę was do Galileiey.“ Trzeba było istotnie wytartego czoła Renana, aby wobec tak dokładnych i licznych tekstów pisać: „Jezus, jakkolwiek ustawicznie rozprawiał o zmartwychwstaniu, o nowem życiu, nigdy jednak nie powiedział wyraźnie, że zmartwychwstanie we własnem ciele“ [1]).

Te Chrystusowe przepowiednie, po większej części publiczne, jakkolwiek przeważnie były niezrozumiałe dla zwykłych słuchaczy Jezusa, nieokrzesanych jeszcze i cielesnych, nie uszły przecież uwagi zręcznych i złośliwych Jego wrogów. Wspominają też o tych przepowiedniach w czasie męki Chrystusowej (*Mat.* XXVI, 71, XXVII, 40), a strach przed ich spełnieniem się sprowadza w dzień szabbatu książąt kapłańskich i faryzeuszów do Piłata i wywołuje następującą przemowę (*Mat.* XXVII, 63, 64): „Panie, wspomnieliśmy, iż on zwodziciel powiedział ieszcze żyjąc: po trzech dni zmartwychwstanę. Przetoż rozkaż, aby strzeżono grobu aż do dnia trzeciego, aby snadź nie przyszli uczniowie iego y ukradli go y powiedzieli ludowi: powstał zmartwych; y będzie ostatni błąd gorszy niż pierwszy.“ Aniołowie, ukazujący się świętym niewiastom po zmartwychwstaniu, dowodzą im, że spełnienie się wypadku tak wyraźnie przepowiedzianego nie powinno ich dziwić, a tem mniej niedowierzanie budzić (*Łuk.* XXIV, 6, 7): „Wspomnicie, iako wam powiadał, gdy ieszcze był w Galileiey, mówiąc, iż potrzeba, aby Syn Człowieczy był wydan w ręce ludzi grzesznych, y był ukrzyżowan, a trzeciego dnia aby zmartwychwstał.“ Tęż samą myśl znajdujemy w wymówce, jaką Chrystus czyni uczniom z Emmaus (*Łuk.* XXIV, 25—27): „O głupi a leniwego serca ku wierzeniu temu wszystkiemu, co powiedzieli prorocy! Izaliż nie było potrzeba, aby to był cierpiał Chrystus y tak wszedł do chwały swoiey? A począwszy od Mojżesza i wszystkich proroków wykładał im we wszystkich piśmiech co o nim było.“ Tęż samą jeszcze prawdę wypowiada Pan do *dwunastu* zebranych w wieczerniku (*Łuk.* XXIV, 45—46), gdy „im zmysł otworzył, żeby rozumieli pisma, y rzekł im: iż tak iest napisano, y tak było potrzeba, aby Chrystus ucierpiał y wstał od umarłych dnia trzeciego.“ Św. Piotr w pierwszem kazaniu do żydów (*Dz. Ap.* II, 25 nst.) głosi Messyasza zmartwychwstałego, którego był Dawid przepowiedział w ps. XV; a św. Paweł w Antyochii Pizydyjskiej powołuje się w następujących wyrazach na powagę króla-proroka (*Dz. Ap.* XIII, 32—35): „Y my opowiadamy wam tę obietnicę która się oycom stała: że ią Bóg wypełnił dziatkom naszym, wzbudziwszy Jezusa. Iako też iest napisano w psalmie wtórym: Syn moy iesteś ty, iam cię dziś porodził. A iż go wzbudził od umarłych, że się iuż nie ma wrócić do skażenia, tak powiedział: żeć wam dam święte Dawidowe wierne.

---

[1]) Les Apotres, Paris, 1866, str. 1.

Przeto y indziey powiada: Nie dasz świętemu twemu oglądać skażenia.“

Słusznie przeto w zmartwychwstaniu Chrystusa Pana wielbimy obok najświetniejszego cudu, stwierdzającego wszystkie inne cuda, nadto jeszcze wypełnienie się długiego szeregu proroctw i przepowiedni.

Zmartwychwstanie Chrystusa Pana jest tak wielkiej doniosłości, że apostołowie uważali sobie za najważniejsze zadanie świadczyć o niem przed całym światem (*Dz. Ap.* XIII, 31), i że istotnie kładą je jako podstawę swych pierwszych kazań apostolskich. Albożto bowiem Mistrz ich nie powiedział (*Łuk.* XXIV, 46–48): „Tak było potrzeba, aby Chrystus ucierpiał y wstał od umarłych dnia trzeciego, ażeby była przepowiadana w imię iego pokuta i odpuszczenie grzechów po wszystkich narodziech począwszy od Jeruzalem, a wy iesteście świadkami tego?“ To też Maciej na to tylko został wybrany na miejsce zdrajcy Judasza (*Dz. Ap.* I, 21—22), „z tych mężów, którzy się z nami schodzili przez wszystek czas, którego Pan Jezus wchodził y wychodził między nami, począwszy ode chrztu Janowego aż do tego dnia, w który iest wzięt od nas,—aby ieden z nich był z nami świadkiem zmartwychwstania iego. A ieśliż Chrystus nie powstał, próżne tedy iest przepowiadanie nasze, próżna iest y wiara wasza; znajdujemy się też fałszywymi świadki bożymi, iżeśmy świadczyli przeciw Bogu, że Chrystusa wzbudził, którego nie wzbudził, ieśliże umarli nie powstaią.“

Ale nie sami tylko apostołowie rozumieli doniosłość zmartwychwstania Chrystusa ze stanowiska rozszerzania i obrony Ewangelii: toż samo przekonanie dzielili z nimi wszyscy wogóle wierni, a trzy pierwsze wieki widziały mnóstwo męczenników, streszczających wśród męczarni swe chrześcijańskie wierzenia w wyznawaniu jednego Boga umarłego i zmartwychwstałego.

Dlatego-to właśnie zawzinali się od dawna przeciwnicy chrystyanizmu, aby wywrócić powagę dowodów historycznych tego wielkiego wypadku. Już Cels bezbożny, zwalczany przez Orygenesa, zwracał swe napaści w tę stronę. Założenie epikurejskiego filozofa podjęli na nowo zeszłowieczni deiści, ponowili dawne wątpliwości i przeczenia, próbując je poprzeć nowymi dowodami. Współczesny wreszcie racyonalizm nie szczędzi żadnego wysiłku, aby zburzyć tę nieodzowną podstawę gmachu objawienia. Wszyscy więc, zarówno przyjaciełe jak wrogowie, wierzący i niewierzący uznają doniosłość omawianego tu zagadnienia.

II. — Zmartwychwstanie Chrystusa Pana, jak każdy inny wypadek historyczny, udowadnia się naprzód:

1-o. Powagą świadków naocznych, to jest tych, którym dano było własnemi oczyma oglądać chwalebne ciało Chrystusowe, z grobu powstałe. Ilość tych świadków jest znaczna; do nich należy jedenastu apostołów, należą święte niewiasty, które szły za Jezusem z Galilei do Judei, stu dwudziestu uczniów, o jakich wspomina Łukasz św. (*Dz. Ap.* I, 15, 21, 22), pięciuset widzów, o jakich mówi św. Paweł (I *Cor.* XV, 16), należy do nich wreszcie sam św. Paweł. Zeznania tych świadków są spisane w pomnikach historycznych niezaprzeczonej powagi, a mianowicie w czterech *Ewan-*

geliach, w *Dziejach Apostolskich* (ob. ten art.) i w pierwszym *Liście do Koryntyan.*

Podług zasad krytyki oraz zdrowego rozsądku, wszelkie świadectwo zasługuje na wiarę, kiedy pochodzi od osoby, która, znając prawdę, wiernie ją przekazuje. Innemi słowy, aby wolno było odmawiać wartości jakiemuś świadectwu, trzeba, żeby świadkowie mogli byli się mylić lub w błąd innych wprowadzać. Tymczasem zaś bezpośredni świadkowie zmartwychwstania nie podlegają najmniejszemu podejrzeniu o błąd lub oszustwo; nie omylili się sami, nie chcieli innych omylić, a gdyby nawet chcieli, nie byłoby się to im udało.

1-o. Każdy znający okoliczności, towarzyszące zmartwychwstaniu i ukazaniu się Chrystusa Pana, rozumie, że wszelki błąd ze strony świadków bezpośrednich był niemożliwy. Po tem, gdy uczniowie widzieli Mistrza cierpiącym i umierającym na krzyżu, gdy go sami spowili i do grobu złożyli — ponownie ujrzeli go żyjącym, i to nie w chwili jakiegoś przemijającego uniesienia, nie w sennem marzeniu podczas ciemnej nocy, ale w biały dzień, przy świetle słonecznem. O każdej dnia godzinie, w chwilach najzupełniejszej przytomności umysłu, gdy skłonni byli raczej do zniechęcenia i niedowierzania, aniżeli do złudzeń ślepej i naiwnej ufności.

W ciągu czterdziestu dni ukazywanie się Chrystusa Pana zmartwychwstałego powtarzało się często i w najróżnorodniejszych okolicznościach *(Dz. Ap.* I, 3 nst.). Jakkolwiek Dzieje Apostolskie najprawdopodobniej nie wymieniają wszystkich wypadków ukazywania się Pana, nie mniej jednak znamy ich aż jedenaście. Ukazał się naprzód 1-o Maryi Magdalenie płaczącej przy grobie *(Mar.* XVI, 9; *Jan* XX, 11—18), 2-o świętym niewiastom powracającym od grobu do miasta *(Mat.* XXVIII — 9, 10); 3-o głowie Apostołów (*Łuk.* XXIV, 34; I *Cor.* IV, 5); 4-o uczniom z Emmaus, z którymi podróżował i wieczerzał, którym Pismo św. wyjaśniał i niedowiarstwo wyrzucał (*Łuk.* XXIV, 13 — 35; *Mar.* XVI, 12, 13); 5-o uczniom zgromadzonym w wieczerniku i siedzącym przy stole, pod nieobecność Tomasza *(Mar.* XVI, 14; *Łuk.* XXIV, 36—43; *Jan* XX, 19—23; I *Cor.* XV, 5). Chrystus jadł i długo z nimi rozmawiał, karcił ich za niewiarę i udzielił władzy odpuszczania grzechów w sakramencie pokuty. Te pięć wypadków ukazania się Chrystusa zaszło w sam dzień zmartwychwstania. W tydzień potem ukazał się Chrystus nanowo: 6-o uczniom zgromadzonym; wówczas kazał niewiernemu Tomaszowi dotknąć ran nóg swoich, rąk i boku *(Jan* XX, 24—29). Ukazał się następnie 7-o pięciu apostołom i dwom innym uczniom, łowiącym ryby w jeziorze Genezareth, a św. Jan temu wydarzeniu poświęcił cały ostatni swój rozdział. Ukazał się dalej 8-o w sposób bardziej uroczysty i w dopełnieniu obietnicy często powtarzanej w Ewangelii — na jednej z gór Galilei (*Mat.* XXVIII, 16 nst.), gdzie było zebranych przeszło pięćset osób (I *Cor.* XV, 6). Ukazał się jeszeze 9-o Jakóbowi „bratu Jana“ (I *Cor.* XV, 7). Wreszcie 10-o poraz ostatni ukazał się w Jerozolimie, zasiadł do stołu z Apostołami, polecił oczekiwać w mieście świętem zesłania Ducha św.; następnie, idąc z nimi ku Betanii, wstąpił do nieba w obecności co najmniej stu dwudziestu uczni *(Mar.* XV, 19; *Łuk.* XXIV, 50, 52: *Dz. Ap.* I, 1—15). Jeśli jeszcze dodamy 11-o uka-

zanie się Chrystusa Pana św. Pawłowi (*Dz. Ap.* IX, 3 nst.; I *Cor.* XV, 8), to będziemy mieli w porządku chronologicznym szereg objawień się Chrystusa zmartwychwstałego, opowiedzianych w Nowym Testamencie.

Niepodobna tedy przypuścić, aby tylu świadków różnego wieku, płci, charakteru, wychowania i społecznego stanowiska, w tylu rozmaitych miejscach i czasach dało się uwieść jakiemuś złudzeniu zmysłów, niepodobna, aby wszyscy razem sądzili, że widzą, słyszą, dotykają to, co wcale nie istniało, aby z dziwną jakąś zgodnością brali czcze jakieś widziadło, wytwór swej chorobliwej wyobraźni, za rzeczywistość żyjącą, za osobę, którą znali z wieloletnich codziennych relacyi. Gdyby można się zgodzić na taką hypotezę, natenczas trzebaby się zrzec wszelkiej doświadczalnej pewności, księgi dziejów zamknąć na zawsze i zwątpić, czy światło dzienne nam świeci. Wymagać tak dziwnej stałości i zgody w błędzie podobnym, byłoby ze strony racyonalisty chcieć uniknąć cudu przez przypuszczenie innego cudu.

2-o. Pierwsi świadkowie zmartwychwstania nie chcieli oszukiwać. Najsurowsi krytycy uznają prawdomówność i dobrą wiarę ewangelistów, stwierdzoną całym rozwojem myśli i kolorytem ich opowiadania, jak również wielokrotnem a szczerem wyznaniem swej niewiadomości i błędów. Nikt nawet z pośród racyonalistów nie śmiał zaprzeczać prawdomówności św. Pawłowi, ani też autentyczności jego świadectwa. Uczniowie Chrystusa dali niezaprzeczoną rękojmię swej szczerości, gdy umierali za wiarę, a każdy człowiek myślący musi powiedzieć z Pascal'em: „Wierzę świadkom, którzy pozwalają się mordować.“ Zresztą, jakiż cel mogłoby mieć w tym razie oszustwo? Takie pytanie postawić tu wolno, bo człowiek nie zdradza prawdy z nadmiernej wesołości serca, nie mając żadnej pobudki do kłamstwa. Tymczasem, w tym razie żadnej takiej pobudki wskazać nie można, zważywszy położenie uczniów po śmierci ich Mistrza. Jedno z dwojga bowiem, albo uczniowie wierzyli w niebiańskie posłannictwo i w bóstwo Chrystusa Pana, i spodziewali się, że niebawem strząśnie On więzy śmierci, albo też wcale w to nie wierzyli, a tem samem niczego się po Nim nie spodziewali.

W pierwszem przypuszczeniu powinni byli Jemu samemu pozostawić troskę o udowodnienie swego zmartwychwstania, jak to im był przepowiedział, a gdyby ich oczekiwanie spełzło na niczem, pozostawało im tylko porzucić sprawę i wyrzec się pamięci człowieka, który ich tak niegodnie zawiódł. Że tak postąpiliby z pewnością, dowodem słowa uczniów z Emmaus: „A mychmy się spodziewali, iż on miał był odkupić Izraela; a teraz nad to wszystko dziś trzeci dzień iest iako się to stało“ (*Łuk.* XXIV, 21).

W drugiej hypotezie trzebaby było, aby jakaś korzyść, jakieś wyrachowanie zachęcało ich do zmyślenia baśni o zmartwychwstaniu, i aby prócz tego jeszcze przewidywali możliwość zjednania mu zwolenników. Atoli z obu tych warunków żaden się nie sprawdzał. Przedsięwzięcie takie mogło ściągnąć na nich same tylko zasłużone nieszczęścia i kary. Ze strony ludzi mogli oczekiwać tylko nienawiści Żydów, prześladowań, hańbiącej i okrutnej śmierci, podobnej do śmierci Chrystusa. Ze strony Boga zaś, wystawiali się na karę

doczesną i wieczną, należną za kłamstwo, bluźnierstwo, bałwochwalczą bezbożność. Wreszcie, jakkolwiek byli-to ludzie prości, nie byli jednak tak dalece ślepi i zuchwali, aby nie pojmowali, że usiłowania ich z góry byłyby skazane na całkowite niepowodzenie.

3-o. Tak samo jak dziś, tak i wówczas było rzeczą widoczną, że świadkowie zmartwychwstania, choćby nawet chcieli, nie mogli oszukiwać. Ażeby bowiem rzucić w świat takie oszustwo, trzeba było 1-o zabrać z grobu i ukryć ciało Chrystusa, 2-o wmówić w rodzaj ludzki, że to ciało wyszło żywe z grobu. W tem jednak były rzeczywiście, jak powiada Rutten, dwie nie do przezwyciężenia trudności.

1-o. Grób, jak wiemy, był przywalony głazem olbrzymim starannie opieczętowanym, a przed nim żołnierze na straży. W takich zaś warunkach jakim sposobem można było zabrać ciało Jezusowe? Mogli byli uczniowie użyć przekupstwa straży, jawnego gwałtu lub podstępu. Ale żadnego z tych trzech sposobów przypuścić nie można.

a) Aby chcieć zapewnić sobie współdziałanie straży, uczniowie Chrystusa, tacy jakimi ich znamy, nie posiadali ani tyle bezwstydu, ani przewrotności, ani bogactw po temu koniecznych. Czyż mogli się spodziewać, że wszyscy żołnierze dadzą się przekupić, że żaden ich nie zdradzi, że Sanchedryn milczałby uparcie, zamiast poszukiwać winnych i karać ich surowo? Sanchedryn zresztą przedsięwziął tyle ostrożności na wypadek oszustwa; zażądał straży od Piłata, do grobu przyłożył pieczęć rządową, najwidoczniej chodziło mu o niedopuszczenie żadnego oszustwa. Czyż więc można było przypuszczać, że Sanhedryn w danym razie okaże się bezczynnym? Już choćby to samo nie mogło postać w umysłach uczniów.

b) Może kto zechce z większem prawdopodobieństwem przypuścić, że uczniowie mogli użyć gwałtu względem żołnierzy? Ale czyż nie pamiętamy, jak bojaźliwi byli apostołowie? Drżą wszyscy za zbliżeniem się żydów, w czasie męki wszyscy uciekają, niegodnie opuszczając Mistrza; Piotr zapiera się Go na głos prostej służącej, sam tylko Jan znajduje się z Matką Ukrzyżowanego pod krzyżem. I jakże tu chcieć, aby tacy ludzie jawnie napadali zbrojnych przedstawicieli prokuratora! I zresztą w jakimże celu? Czyżby przedsięwzięcie podobne nie wywołało wielkiej wrzawy i nie zburzyło wszelkiej nadziei oszukania publiczności?

c) Co do podstępu, to ileż wobec tego przypuszczenia gromadzi się niemożliwości! Aby się uciec do podstępu, trzeba było, żeby wszyscy żołnierze spali tak silnie, iżby żaden się nie przebudził! Taką chwilę snu musieli wybrać uczniowie, aby się tłumnie między strażą wcisnąć do grobu, pocichu odjąć kamień grobowy, i uwolniwszy ciało Jezusa od prześcieradeł i przepasek, spiesznie je unieść ze sobą. Zgodzi się każdy, że takie postanowienie i taki czyn każą przypuszczać w wykonawcach wielką nieustraszoność ducha i zimną krew, jakiej uczniowie wcale nie złożyli dowodów. Przy tem nie zapominajmy, że trzeba było aby ci słabi i bojaźliwi ludzie, aż do owej chwili prości i ograniczeni, nie zmieszali się i nie zdradzili samych siebie, czy-to skutkiem wyrzutów sumienia, czy-to pośród niepokojów, na jakie z pewnością wystawieni być musieli, czy wobec gróźb i złego obchodzenia się z nimi, jakie ich spotkać miało.

Wreszcie, musieli ukryć ciało Chrystusa w miejscu tak pewnem, iżby nikt nie mógł go odnaleźć!—Widzimy więc, że dziwny musiałbyto być podstęp i myśl prawdziwie szalona.

2) „Drugą trudnością byłoby wmówienie w świat, że Jezus zmartwychwstał, podczas gdy ciało Jego ukryto. Ale na to potrzeba było—a) aby naprzód oszukano licznych uczniów Chrystusa nie należących do spisku," i owszem, aby im dano nie wiem już jakim sposobem częste złudzenia fantastycznego ukazywania się Mistrza, aby ich przywiedziono „do wierzenia w te imaginacyjne apparycye wiarą tak silną, iżby się odważali raczej stawiać czoło najokropniejszym męczarniom, samej śmierci nawet, aniżeli budzić najmniejsze nawet powątpiewanie w rzeczywistość zmartwychwstania Chrystusa. I nie koniec na tem. Trzeba było nadto b), aby wszyscy spiskowcy — zarówno sprawcy jak poplecznicy tej samej intrygi — porozumieli się ze sobą i zgodzili się na to, że wszyscy z jednakową stanowczością świadczyć będą, a świadczyć przeciw własnemu sumieniu, i za nieprawdę będą oddawali się na śmierć..., to wszystko zaś jedynie dla przyjemności zapewnienia powodzenia bezecnemu oszustwu.—Trzeba było jeszcze c), aby uczniowie narzucili to swoje twierdzenie żydom, którzy nienawidzili Jezusa, oraz poganom, którzy lękali się Jego surowej moralności, gardzili Jego ubóstwem, i szydzili z głupoty śmierci na krzyżu. — Wreszcie trzeba było d), aby apostołowie Chrystusa nawrócili świat cały tem prostem twierdzeniem swojem, nie popierając go żadnymi cudami, których nie mogli byli oczekiwać, gdyż Bóg nie mógł ich czynić na korzyść nikczemnych oszustów" [1]).

Widzimy tedy, na ile-to nieprzezwyciężonych trudności natrafiłby wszelki zamiar oszustwa, gdyby nawet uczniowie byli zdolni go powziąść. Wnioskujemy więc z tego, że świadectwo to świadków naocznych, z którejkolwiek rozważalibyśmy je strony, stanowi niewzruszoną podstawę historycznej pewności o zmartwychwstaniu Chrystusa.

2. Po tem pierwszem świadectwie, które samo aż nadto wystarczyćby mogło, przybywa nam świadectwo nieprzyjaciół Chrystusa, zarówno żydów jak pogan. Niektórzy legioniści rzymscy, stróże grobu Chrystusa, opowiadają przywódcom kapłańskim cuda, jakie zaszły na Kalwaryi (*Mat.* XXVIII, 11—15), że było trzęsienie ziemi, że ukazali się aniołowie, że grób Jezusa jest próżny, że wielki kamień, zamykający wejście do grobu, został usunięty i wywrócony; wobec tego zaś książęta kapłańscy, zamiast podawać w wątpliwość to, co im opowiadają, nie próbując nawet wyjaśniać tych wypadków sposobem naturalnym, nie znajdują nic nad to lepszego, jak po namyśle przekupić żołnierzy i przy ich pomocy rozgłaszać wieść, że kiedy straże spały, uniesiono ciało Jezusa. Gdyby twierdzenie podobne było prawdziwe, sami członkowie Sanhedrynu pośpieszyliby donieść prokuratorowi rzymskiemu o wykradzeniu ciała Jezusowego, żądaliby ukarania i sprzeniewierczych stróżów i uczniów, ciało unoszących. A zatem, nie można znaleść

[1]) *Rutten.* Cours élémentaire d'apologétique chrétienne.

lepszego dowodu zmartwychwstania Chrystusa nad tę postawę Wielkiej Rady żydowskiej.

Ale nie dosyć na tem przymusowem wyznaniu przedstawicieli Sanhedrynu, posiadamy nadto wyznanie całej Jerozolimy. Tu właśnie w pięćdziesiąt dni po Zmartwychwstaniu zaczynają apostołowie publicznie i uroczyście głosić Chrystusa zmartwychwstałego. Cud zmartwychwstania Pańskiego kładą za podstawę swej wiary, a z pośród tych tłumów, do których się zwracają, nikt nie powstaje, aby im kłam zadać. Wszak chodziło o wypadek nadzwyczajnie ważny, świeży, uderzający, dla zbadania którego nie brak było sposobów bardzo łatwych; tymczasem zaś apostołowie o nim twierdzą, a nikt im nie przeczy. Przepowiadanie apostołów sprzeciwiało się najbardziej zastarzałym przesądom, najpoważniejszym dążnościom ogółu żydowskiego; uderzało ono, że tak powiem, w samą pierś Sadduceuszów, zaciętych przeciwników wszelkiego zmartwychwstania; ranić musiało kapłanów, starszych ludu, piśmiennych, których powagę wywracało; oskarżało cały naród żydowski o opór posłanemu przez Boga Messyaszowi i o bogobójstwo; a wobec tego wszystkiego naród ten nie podnosi żadnych zarzutów błędu lub oszustwa. Wprawdzie napadają na apostołów, wielokrotnie zabraniają im przemawiać do ludu, chłostają rózgami za to, że opowiadali zmartwychwstanie Chrystusa (*Dz. Ap.* IV, V), ale nie wchodzą z nimi w rozprawy ani nie zaprzeczają prawdziwości ich twierdzeń. Widać w tem bardzo kłopotliwe a znaczące milczenie. Opór żydów trwać będzie dalej, ale objawiać się będzie zawsze prześladowaniami, więzieniami, zabójstwami, nigdy zaś choćby najmniejszą chęcią odpierania kłamstwa apostołów (*Dz. Ap.* VI—IX). A Paweł, początkowo najgorliwsze narzędzie tego prześladowczego fanatyzmu, nie omieszka wzmocnić prawdy chrześcijańskiej świadectwem, ponad wszelkie zaprzeczenia wyższem.

3. Zmartwychwstanie Chrystusa ściśle się wiąże z innymi wypadkami wcześniejszymi i późniejszymi, skupiającymi się wkoło niego tak, iż tworzą razem z niem całość i wiązankę niezbitych dowodów.

Znane są uzdrowienia i inne czyny cudowne, zapełniające publiczne życie Chrystusa, zwłaszcza trzy wypadki wskrzeszenia umarłych: córki Jaira, syna wdowy z Naim i Łazarza. Widoczna, że cuda te zmierzają do jednego celu, do wykazania bóstwa ich sprawcy, że się wszystkie wspólnie łączą i wzajemnie umacniają. Raz stwierdzona rzeczywistość jednych jest już rękojmią rzeczywistości innych.

Atoli innem jeszcze zjawiskiem, stanowczo niezrozumiałem bez zmartwychwstania Chrystusa, jest ustanowienie samego chrystyanizmu, jego szybkie rozpowszechnienie, ilość, różnorodność i niewzruszone przekonanie jego zwolenników, ich stałość niezłomna wpośród męczarni i wobec śmierci. Wskutek dwóch pierwszych kazań św. Piotra w Jerozolimie nawróciło się ośm tysięcy ludzi (*Dz. Ap.* II, 41; IV, 4), i tym sposobem spełniło akt publicznego przystąpienia do zmartwychwstania Chrystusowego. Przyjmują oni chrzest św. właśnie dlatego, że im ten wypadek udowodniono, że widzieli chromego od urodzenia uzdrowionego odrazu w imię i przez wiarę Jezusa ukrzyżowanego (*Dz. Ap.* III, 6, 15, 16; IV, 10). Zda-

niem św. Piotra i wszystkich towarzyszów jego, prawda o zmartwychwstaniu jest podstawą wszelkiego przepowiadania ewangelicznego. Żydzi wtrącili apostołów do więzienia za to, że „opowiadali w Jezusie powstanie od umarłych“ *(Dz. Ap.* IV, 2—3); ale zaledwie wypuszczono ich na wolność, natychmiast „z wielką mocą dawali świadectwo zmartwychwstania Jezusa Chrystusa Pana naszego“ *(Dz. Ap.* IV, 33); Książętom kapłańskim, którzy im wyrzucali, że nie uwzględniali pierwszego zakazu i gróźb Sanhedrynu, odpowiadają: „Więcy trzeba słuchać Boga niż ludzi. Bóg oyców naszych wzbudził Jezusa, któregoście wy zabili, zawiesiwszy na drzewie. Tego książęcia y Zbawiciela wywyższył Bóg prawicą swoją, aby dał pokutę Izraelowi y odpuszczenie grzechów. A myśmy są świadkowie tych słów: „y Duch święty, którego dał Bóg wszystkim, którzy mu są posłuszni“ *(Dz. Ap.* V, 29—32). Widać tedy, że to należycie sprawdzony fakt zmartwychwstania Jezusa Chrystusa tak raptownie zgromadził wokoło grona apostolskiego liczną rzeszę wiernych wyznawców.

Ci nowonawróceni znajdowali się wszak na miejscu samego wypadku; mogli więc zapytywać żydów i straży, zwiedzać grób Chrystusowy, stwierdzić jawność wydarzenia, porównywać świadectwa apostołów ze świadectwami ich nieprzyjaciół; objawiali tedy swe zdanie z całą znajomością rzeczy. W tem wszystkiem atoli był zaledwie początek olbrzymiego przewrotu w religijnych pojęciach ówczesnej epoki. Niebawem nauka chrześcijańska rozpowszechni się po całej Judei, Syryi, a szczególnie w Antyochii: dzięki żarliwości przedewszystkiem Pawła przejdzie ona niezadługo do Efezu, Koryntu, Aten, Philippów, Alexandryi, do Rzymu i innych miast znaczniejszych; wszędzie powstaną legiony neofitów, objawiających swą miłość dla Boga ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Czyż można przypuszczać, aby tylu ludzi wszelkiej narodowości, wszelkiego stanu i położenia, mogło bez potężnych pobudek, bez poważnych dowodów, bez nieprzepartej podniety oczywistości, bez cudów ze strony głosicieli prawdy, aby mogło, powiadam, wyrzec się swych nawyknień, swych zastarzałych wierzeń lub zabobonów, by się rzucić na oślep w jakąś sektę nieznaną? Czy można przypuszczać, aby takie mnóstwo żydów i pogan lekkomyślnie przyjmowało chrystyanizm, zwłaszcza, że ten chrystyanizm ani dla Izraelitów ani dla pogan nie mógł przedstawiać jakiegokolwiek naturalnego powabu, przeciwnie, wszystko musiało ich odeń odstręczać. Nie był on żadną z tych nowości, które, schlebiając namiętnościom ludzkim, ambicyi, próżności, pożądaniu przyjemności, jednają sobie zwolenników. Dla cielesnego i nieokrzesanego żyda znaczyło to wyrzec się nadziei owego sławnego, potężnego Messyasza, jakiego sobie mieć wyobrażał, należało uznać i jako jedynego Syna Bożego uznać tego, którego Wielka Rada żydowska na śmierć skazała, i który skonał na hańbiącem drzewie krzyża, trzeba było pokochać naukę i przykład Mistrza, który rzekł: „Moje królestwo nie iest z tego świata.“ — Poganie zaś zmysłowi i pyszni, przez przyjęcie chrztu św. zobowiązywali się do wyznawania religii zaparcia się i poświęcenia, religii, która zalecała ubóstwo, nakazywała czystość, przebaczenie uraz, miłość dla nieprzyjaciół. Potężne zaiste być musiały pobudki, które zniewalały do przyjęcia instytucyi tego rodza-

ju. Skoro zaś wszystkie pobudki opierały się ostatecznie o cud zmartwychwstania, skoro koniecznie i wyraźnie odeń zależały, to z jakże baczną uwagą musieli badać ten fakt interesowani! Dlatego-to największej w oczach naszych wagi musi być głęboka wiara pierwszych pokoleń chrześcijańskich i stałość ich w umieraniu na świadectwo prawdy.

Znamy dwa zarzuty, jakie racyonalizm współczesny przeciwstawia temu argumentowi. Zdaniem racyonalistów 1-o cuda, wspominane bądź w *Ewangeliach* bądź też w *Dziejach Apostolskich*, nie na większą zasługują wiarę, niż samo zmartwychwstanie, a to głównie dlatego, że cuda te noszą cechę cudowności. „Jakże można żądać, powiada Renan [1]), aby dosłownie pojmowano dokumenta, w których się znajdują niemożliwości? Dwanaście pierwszych rozdziałów *Dziejów Apostolskich* są tkaniną cudów. Tymczasem bezwzględna zasada krytyki zabrania udzielać miejsca w opowiadaniach historycznych okolicznościom cudownym.“

Ale, odpowiemy na to Renanowi i jego przyjaciołom: cała ta sprawa polega na tem, czy wypadki i opowiadania Nowego Testamentu są nam poręczone przez świadków wiarogodnych. Jeśli tak jest—co my twierdzimy (ob. art. *Ewangelie*), i co sami nawet racyonaliści przyznają tam, gdzie nie chodzi o wydarzenia cudowne, to czemuż mamy robić wybór między tymi świadkami? Nie trudniejsze są do spostrzeżenia i do wiernego opowiedzenia wypadki przypuszczalne cudowne, aniżeli wypadki tego samego rodzaju, wywołane przyczynami naturalnemi: jak w każdem zjawisku zmysłowem, tak samo i tu wystarczy mieć dobre oczy, dobry słuch, zdrowy rozum zresztą, oraz chcieć świadczyć o całej prawdzie i o prawdzie tylko. Czemuż więc robić wyjątek na niekorzyść faktów, przedstawionych jako nadprzyrodzone? Jest w tem albo najzupełniej samowolna niekonsekwencya, albo też apriorystyczne wyłączanie cudów. Napróżno broni się od tego Renan, dodając w dalszym ciągu po przytoczonych wyżej słowach, że „to nie jest następstwem jakiegoś metafizycznego systemu,“ że „jest-to poprostu rzeczą spostrzeżenia;“ sam sobie z góry zaprzecza, jakiem bo prawem nazywa cud *niemożliwością*, skoro się nie opiera na zasadzie czy na przesądzie metafizycznym? Jeśli Renan nie odrzuca cudów *à priori*, to niechże powie, dla czego dowody i świadectwa, w każdym innym razie ważne, są niedostateczne i bezwartościowe, kiedy mowa o cudach; dlaczego żąda „cudu w Paryżu, wobec uczonych specyalistów“ (*Ibid.* 44), jakgdyby fakt materyalny, zewnętrzny, publiczny, jak natychmiastowe uzdrowienie ślepego, paralityka, przywołanie do życia umarłego i t. p., nie mógł być zarówno dobrze stwierdzony przez tłumy ludu, jak przez uczonych specyalistów.

Renan z krzyczącym prawdziwie bezwstydem usiłuje tu odwrócić role: nie znajduje on mianowicie dość słów potępienia dla umysłów uprzedzonych i stronnych; jego zdaniem „spory religijne bywają zawsze sporami złej woli; nie chodzi w nich o jakieś rozprawy niezależne, o staranne poszukiwanie prawdy, lecz o obronę

---

[1]) Les Apotres, Introd. str. XLIII.

wstecznej jakiejś nauki“ (*Les Apôtres*. Introd. str. LI). Ten sam jednak człowiek, który tak pogardliwe wypowiada słowa, kilka kart dalej nie waha się pisać: „Nie poruszam nigdy sprawy objawienia i nadprzyrodzoności, albowiem nauka niezależna uważa je z góry za rozwiązane.“ Rozumiemy, w jakiem znaczeniu Renan rozwiązał z góry tę kwestyę zasadniczą, a tem samem pojmujemy, o ile słusznie zalicza się on do owych „umysłów, które prowadzą swe poszukiwania bez uprzedzeń, bez uporczywych upodobań, bez trwałej nienawiści, z wolnością bezwzględną.“

Nie będziemy się zatrzymywali nad przypomnieniem dowodów możliwości cudu (ob. art. *Cuda*). Nie może ich podawać w wątpliwość człowiek, wierzący w istnienie Boga wolnego i osobowego. Znane jest wyrażenie Rousseau'a, który chciałby zamknąć do domu obłąkanych każdego, ktoby odmawiał bóstwu mocy czynienia cudów. „Zgadzam się na to, powiada jeden z wcześniejszych pisarzy, że dlatego właśnie, iż Bóg ustanowił prawa, mające rządzić światem fizycznym, może dowolnie zawiesić ich działanie, jeśli jakikolwiek potemu znajduje powód. Jakto! więc maszynista miałby możność zwolnić, przyspieszyć lub powstrzymać bieg lokomotywy, którą mu powierzono, a Bóg byłby skrępowany swem dziełem, tak iż nie byłby już jego panem, lecz niewolnikiem! Dlatego że postanowił, żeby wilgoć i ciepło były warunkami kiełkowania roślin, nie mógłby przez to kazać kiełkować ziarnu zboża bez ciepła i wilgoci! Takie wnioskowanie byłoby poprostu bezmyślne.“

2-o. Racyonalizm, odrzucający cuda w porządku fizycznym, odrzuca również dowód, wzięty z wydarzeń porządku moralnego; tak samo w ustanowieniu chrystyanizmu jak w zaprowadzeniu wszystkich innych religii, widzi on tylko wypadek czysto ludzki i naturalny, który tem samem żadną miarą nie może wzmocnić rzeczywistości zmartwychwstania Chrystusowego. „Utworzenie chrystyanizmu, powiada Renan, którego umyślnie przytaczamy z powodu wziętości i rozgłosu, jakim się cieszy, jest największym wypadkiem religijnych dziejów świata. Ale dla tego nie jest ono cudem. Buddyzm, babizm miały tak samo jak chrystyanizm męczenników, i ani mniej licznych, ani mniej egzaltowanych, ani mniej odważnych. Innej natury były cuda przy założeniu islamu, i przyznaję, że one mnie wcale nie wzruszają. Trzeba jednak zauważyć, że uczeni muzułmańscy tak samo rozumują o założeniu islamu, o rozszerzeniu jego i szybkich podbojach, o sile, jaką mu wszędzie nadaje panowanie bezwzględne, jak rozumują apologeci chrześcijańscy o założeniu chrystyanizmu, oraz sądzą, że w tem okazuje się widocznie palec boży“ [1]).

Wszelako, podobne porównanie żadną miarą usprawiedliwić się nie da wobec rozumu i wobec dziejów.

1) Jakże bowiem można porównywać rozszerzenie się islamu z rozszerzeniem chrystyanizmu? Czyż nie wiemy, że chrystyanizm podług rozkazu samego Chrystusa miał się rozszerzać i rzeczywiście się rozszerzał jedynie drogą przeświadczenia, słodyczy i cier-

---

[1]) Les Apôtres. Introd. XLIX i LX.

pliwości? Chrystus rozsyłał apostołów „jako owce między wilki," przepowiadał uczniom swoim, że znosić będą za wiarę same tylko prześladowania i pogardę, a wiemy, jak się urzeczywistniły te przepowiednie w ciągu trzech pierwszych wieków Kościoła. — Zupełnie zaś inne były środki rozszerzania islamu; w pierwszym rzędzie szedł zawsze gwałt i siła oręża, nie mówiąc już o zasadach i urządzeniach islamu takich, jak rozwód i wielożeństwo, które mu zapewniały poparcie tłumów i namiętności ludzkich. Dość zajrzeć do ksiąg świętych islamu, aby się naocznie przekonać, jakie obowiązki wkłada on na każdego muzułmanina w przedmiocie wojny z niewiernymi, podbijania ich w niewolę, a w razie potrzeby zupełnego ich tępienia. „Gdy spotkacie niewiernych, powiada Mahomet, zabijajcie ich aż do rzezi krwawej, i zaciskajcie pęta więźniów, których-eście wzięli do niewoli" [1]). Różne są zatem początki obu religii, i one nam właśnie tłómaczą owo rozumowanie Pascal'a: „Wreszcie, są-to rzeczy tak dalece sobie przeciwne, że o ile Mahomet, po ludzku mówiąc, szedł drogą rozwoju, o tyle Chrystus, po ludzku mówiąc, szedł drogą zaguby; i zamiast stawiać taki wniosek, że ponieważ Mahometowi się powiodło, to i Chrystusowi powieść się mogło, trzeba powiedzieć, że ponieważ Mahometowi się powiodło, chrystyanizm musiałby zginąć, gdyby go nie podtrzymywała siła prawdziwie boża."

Co do cudów przy założeniu islamu, to, pytamy, w kogóż chce Renan takowe wmawiać? Co do nas, to wiemy, że zdaniem niektórych biografów arabskich, życie proroka było nieprzerwanem pasmem cudowności. Ale żaden historyk nie brał nigdy tych twierdzeń poważnie; przyczyna zaś tego niedowierzania jest zarówno prosta jak przekonywająca: sam *Koran*, który wyraźnie uznaje boskie posłannictwo Jezusa i Jego cudotwórczą potęgę (*Sur.* II, 254; III, 48), nie mniej wyraźnie zeznaje, że potęgi tej nie posiadał Mahomet. Żydom, chrześcijanom, poganom Mekki, którzy go często błagali, aby utrwalił swą powagę czynami nadprzyrodzonymi, ten syn Abdallaha niezmiennie jedno i to samo zawsze odpowiadał [2]). W jednem z przytoczonych miejsc Koranu powiedziano: „Niewierni mówią: Nie uwierzymy ci nigdy, jeśli nie uczynisz, aby źródło wody żywej wytrysło z ziemi, aby kawał nieba spadł na nas, albo jeśli nie sprowadzisz Boga i aniołów, jako poręczycieli słów twoich; jeśli nie ujrzymy cię posiadaczem jakiegoś domu lub ogrodu, zarosłego palmami i winnicami, i jeśli nie uczynisz, aby z tego ogrodu wytryskały potoki wody; jeśli nie wstąpisz na niebiosa po drabinie i nie przyniesiesz nam stamtąd księgi, którą wszyscy moglibyśmy czytać. Odpowiadam im na to: Chwała Bogu memu! azaż nie jestem człowiekiem tylko i apostołem?" — To atoli przyznanie się do niemocy, jakie prawda i konieczność wymusiły na założycielu islamu, nie przeszkadza Renanowi pisać ku wygodzie sprawy racyonalistowskiej [3]): „Cuda Mahometa opisano tak samo jak cuda Jezusa, a zaś arabskie życiorysy Mahometa, taki naprzykład życiorys

---

[1]) *Sur.* XLVII, 4. *prw. Sur.* IV, wiersz 69—76; 83, 88, *passim.*
[2]) Ob. *Sur.* XXI, 5, 6; VI, 7—10; 34; XIII, 28, 34; XVII, 91—94.
[3]) Vid de Jésus. przedm. do XIII wyd. str. VIII.

napisany przez Jbn Hiszama, noszą na sobie cechę z pewnością więcej historyczną, aniżeli Ewangelie. A pomimo to wszakże, alboż przyjmujemy jakie cuda Mahometa?“ Co warte takie twierdzenia Renana, możemy sądzić z przytoczonych zeznań Mahometa.

2) Męczennicy buddyjscy, których mnóstwo, stałość i t. d. chcą nam przeciwstawiać racyonaliści, wcale nie istnieli. Tak dziś utrzymują specyaliści najpoważniejsi i najmniej podejrzani o czułość dla chystyanizmu. Dla wytłómaczenia całkowitego i raptownego zaniku buddyzmu w Indyach w VII wieku mogli niektórzy historycy niegdyś przypuszczać, że zanik ten spowodowały krwawe prześladowania. Ale przypuszczenie to, jako najzupełniej dowolne, odrzuca bardzo wybitny indyolog, Barth, w dziele swem o *Religiach Indyi*. „Dotychczas, powiada on, nie przedstawiono żadnego poważnego dowodu na to, żeby buddyzm był kiedykolwiek przedmiotem trwałego i ogólnego prześladowania. I owszem, najpoważniejsze dowody, jak medale i napisy, dowodzą wyjątkowo szlachetnej ze strony władz świeckich tolerancyi buddyzmu. Nawet w tych czasach, kiedy podług bezmyślnych legend Sanikara miał jakoby wytępić buddystów na całej przestrzeni od Himalajów aż do przylądka Kumarskiego, spotykamy nazwiska książąt visznuickich i należących do dynastyi visznuickich, którzy szczodrobliwością swoją wzbogacali siostrzaną religię buddyzmu, jainizm, który bramini na równi z buddyzmem nienawidzili; szczegóły te znajdują też potwierdzenie w zabytkach piśmiennictwa współczesnego“ [1]).

3) Renan nie wydaje się nam też szczęśliwszym w tem, co wspomina o babizmie. Zwolennicy tej sekty panteistycznej, rewolucyjnej w polityce, a nowatorskiej w religii, rzucili się do oręża, by bronić się przeciw królowi perskiemu. Dzięki swej sile i wprawie, zdobytej przez walkę, mogli oni czas jakiś podtrzymywać zapał nadzwyczajnego fanatyzmu. Ale w końcu zwyciężeni, ujrzawszy pewną ilość swoich na śmierć skazanych, po kilkoletniej egzystencyi (1847—1852) przestali występować jawnie, utworzyli stowarzyszenie tajne, i nie wiadomo nawet, czy ta sekta nie została całkowicie wytępiona. Czy można wszakże z dobrą wiarą przyrównywać kilka setek zapaleńców, którzy, pochwyciwszy broń w rękę, okazali pewną odwagę wobec śmierci, z męczennikami, jakich liczył chrystyanizm w ciągu trzech pierwszych wieków? *Acta martyrum*, wydane z wielką wiedzą krytyczną przez Dom Ruinart'a, tchną wielką pogodą i spokojem prawdy, nie zaś fanatyzmu; jeśli się tam widzi jakie wzruszenie, to z pewnością zrodzone głębokiem i poważnem przeświadczeniem. Kary, stosowane do pierwszych chrześcijan, nie tylko nie powstrzymują rozszerzania się chrystyanizmu, ale przyśpieszają je i uświetniają, podług znanego wyrażenia Tertuliana: *Sanguis martyrum semen christianorum.*

Wolno więc nam powrócić do wniosku, opartego na założeniu Kościoła. Oczywistość tego wniosku jest tak wielka, że nie mógł jej nie uznać nawet Edward Reuss, protestant szkoły liberalnej, racyonalista, doskonale wyćwiczony w rzeczach krytyki i egzegezy.

---

[1]) Barth przytoczony podług tł. angiel. *I. Wood'a*. Londyn. 1822. str. 133—134.

Cokolwiek kto myśli, powiada on, o niejasności szczegółów opowiadania o zmartwychwstaniu Jezusa, „pozostanie zawsze niezaprzeczonym ten fakt, że Kościół, trwający od dziewiętnastu wieków, na tej podstawie zmartwychwstania zbudowany został, że jest on zatem jakżeby żyjącym świadkiem tego zmartwychwstania, i że, prawdę mówiąc, wyszedł on z grobu Chrystusa, z którym pozostałby pogrzebany na zawsze, gdyby nie było zmartwychwstania Chrystusowego“ [1]).

4) Czwartym dowodem zmartwychwstania Chrystusowego jest sama słabość i chwiejna niestałość zarzutów, jakie mu od czasów apostolskich stawiano, a jakie tu szczegółowo zbadać zamierzamy. Prawda, że ten dowód jest sam przez się dowodem tylko negatywnym, nie mniej wszakże jest zdolny wobec myślącego człowieka wzmocnić nasze założenie. Z rozwoju tego dowodu zobaczymy, że całe owe zastępy niewierzących, którym nie zbywało ani na głębokiej wiedzy, ani na różnorodnej erudycyi, ani na silnej woli dojścia do celu, mogły nędzne tylko sofizmaty przeciwstawić zasadniczemu dogmatowi apologetyki chrześcijańskiej. Przekonamy się, jak te sofizmaty, pracowicie wyszukiwane i zręcznie przedstawione, roztrącają się jednocześnie o zdrowy rozum i o historyę, jak bywały zwalczane i wyszydzane w samych nawet szeregach niewiary, jak niekiedy sami nawet ich twórcy je porzucali. Wówczas naturalnym i logicznym okaże się wniosek, że bezpodstawnemi są te napaści i bardzo odmiennemi od historycznej rzeczywistości faktu, przeciw któremu występują, oddawna bowiem mieliby słuszność tak straszni i tak liczni przeciwnicy zmartwychwstania Chrystusowego, gdyby to zmartwychwstanie nie urągało wszystkim napaściom racyonalistycznej krytyki.

III. — Rozważaliśmy już trudności, jakie stawia racyonalizm przeciw naszemu trzeciemu dowodowi, wziętemu z początków chrystyanizmu. Zarzuty zaś, mające się tu wskazać i odeprzeć, sprowadzić się dadzą do trzech głównych, względnie do tego, czy zmierzają wprost do zaprzeczenia lub podania w wątpliwość śmierci Jezusa, albo powrotu Jego do życia, albo wreszcie wartości świadectwa apostołów i innych uczniów. Przekonamy się, że wszystkie te zarzuty są *à priori* podwójnie bezwartościowe, wszystkie bowiem wychodzą z tego czczego przypuszczenia, że cuda są niemożliwe, i powtóre, wszystkie lekceważą wyraźne i autentyczne teksty biblijne, stawiając na ich miejsce fantazyjne i dowolne hypotezy.

I. Naprzód tedy Paulus i szkoła naturalistyczna mówią tak: Jezus nie umarł: pozostawał on na krzyżu mniej niż sześć godzin, a tymczasem w Józefie Flaviuszu znajdujemy przykład skazanego na śmierć krzyżową, który po całodziennem zawieszeniu na krzyżu, zdjęty zeń przyszedł do życia. Barth posuwa się aż do przypuszczenia, że Jezus przez wyrachowanie dał się ukrzyżować, „licząc na to, że zawczasu pochylając głowę, niebawem zostanie z krzyża zdjęty, i następnie uleczony przez ludzi ze sztuką lekarską obeznanych, a do jego tajemnych zwolenników należących; jednocześnie

---

[1]) Histoire évangélique. Paris, 1876, str. 701.

zaś przez pozorne zmartwychwstanie myślał wzbudzić uwielbienie dla siebie między ludem prostym“ [1]). Inni racyonaliści ograniczają się na przypisywaniu tego planu uczniom Chrystusowym: ci ostatni mieli jakoby przez upojenie przyprawić Chrystusa o śmierć pozorną i zawczasu zdjąć go z krzyża.

1-o. Zbyteczna prawie wspominać, że zarzut niniejszy, podobnie jak zarzuty następujące, pochodzą jedynie z konieczności uniknięcia za jakąbądź cenę cudu i cudowności. Strauss otwarcie to wyznaje (*Ibid.* 668). Przypuszczać, powiada on, aby umarły powrócił do życia, jest-to przypuszczać „bezpośrednie wdawanie się Boga w prawidłowy bieg życia natury, — wdawanie się niezgodne z oświeconemi pojęciami o stosunku Boga do świata.“ To też nowożytni uczeni postawili bardzo wyraźnie następującą alternatywę: „Albo Jezus nie umarł prawdziwie, albo nie zmartwychwstał prawdziwie.“

2-o. Ale w podobnym systemie jakież znaczenie przypisuje się świadectwu czterech ewangelistów, którzy bardzo wyraźnie stwierdzają śmierć Chrystusa Pana? Wszak nie mniej od innych znali oni powolne działanie ukrzyżowania. Św. Jan powiada, że aby ciała nie pozostawały na krzyżach w dniu następnym, który był pierwszym dniem świąt i dniem szabbatu, żądali żydzi, aby posłano żołnierzy, którzyby połamali golenie skazańców, t. j. aby śmierć ich przyśpieszyli (XIX, 31); skądinąd znów, kiedy Józef z Arymatei zażądał od Piłata ciała Chrystusowego, zdziwił się Piłat, że Chrystus już umarł (*Mar.* XV, 44).

3-o. Centurion, zapytany urzędownie przez rządcę, potwierdził mu śmierć Jezusa (*Mar.* XV, 44, 45).

4-o. Żołnierze oszczędzili Jezusowi łamania kości, gdyż spostrzegli go już umarłym; natomiast zagłębili żelazo dzidy w bok Jego! Najznakomitsi lekarze, między innymi dwaj Grimm'owie z Jeny, wykazali, że podobne uderzenie włócznią, zadane człowiekowi tak wyczerpanemu, jak był Chrystus Pan po ubiczowaniu, po cierniem ukoronowaniu, po zmęczeniu drogą bolesną, po mękach wycierpianych w pretoryum Piłata, które często bywały same przez się śmiertelnymi dla cierpiących, musiałoby nieomylnie dobić Ukrzyżowanego. Zresztą, uderzenia włócznią dokonano właśnie dla upewnienia się o rzeczywistości skonania.

5-o. Jakże Chrystus nie miałby umrzeć w grobie, gdyby Go tam pochowano za życia? Osłabiony i wycieńczony mękami, jakżeby mógł wytrzymać w uściskach bandaży i prześcieradła, wśród nadmiernego zimna groty wykutej w skale? Silne przytem zapachy, z jakimi był pogrzebany, doskonałe do zachowania od rozkładu ciała umarłego, w szczupłym i starannie zamkniętym grobie musiałyby mieć niezawodnie ten skutek, że przyprawiłyby o śmierć żyjącego.

6-. Co do przykładu zaś, przytoczonego w zarzucie o powadze Józefa, to już sam Strauss sprowadza go do właściwej miary. Ocenia go mianowicie w następujących wyrazach (*Op. cit.* t. II,

---

[1]) U *Strauss'a.* Vie de Jésus, 2 wyd. franc. t. II, 670.

669): „Z trzech ludzi ukrzyżowanych, którzy, jak się zdaje, zdjęci byli z krzyża jeszcze z oznakami życia, pomimo najusilniejszych starań lekarzy, jeden tylko ocalał. Trudno więc pojąć, aby to było prawdopodobne, żeby Jezus, który był zdjęty z krzyża ze wszystkiemi oznakami śmierci, powrócił do życia najzupełniej sam przez się, bez żadnej pomocy lekarskiej."

7-o. Następnie, któż-to zechce uwierzyć, aby Sanhedryn pozwolił, żeby go wyprowadzono w pole i żeby oszukano całą publiczność żydowską w przedmiocie tak doniosłego znaczenia? Na tę uwagę zgadzają się sami nawet racyonaliści. „Najlepszą poręką, jaką może posiadać historyk o szczególe tak ważnym, powiada Renan, jest podejrzliwa nienawiść wrogów Jezusa. Musieli oni dobrze czuwać nad tem, czy aby Chrystus umarł. Jakiekolwiek mogło być w pewnych czasach starożytnych niedbalstwo w tem wszystkiem, co dotyczy prawnej akuratności i ścisłego prowadzenia spraw, to przecież niepodobna uwierzyć, aby w tym razie interesowani nie przedsięwzięli jakichkolwiek ostrożności w przedmiocie, na którym tak wiele im zależało" [1]). Gdybyśmy nawet przeciwko wszelkiej oczywistości zgodzili się na niepewność śmierci Jezusa, to i w tym razie jeszcze przeciwnicy nasi mogliby nam powiedzieć, jakim że sposobem tak prędko Chrystus tak dalece ozdrowiał, że wyszedł niepostrzeżony z grobu czy-to sam, czy też przy pomocy swych uczniów, że bezpośrednio potem ukazywał się na różnych miejscach, i to w okolicznościach niewytłómaczonych i naturalnym sposobem wytłómaczyć się nie dających, że odbył długą podróż tegoż samego dnia, w niedzielę wieczorem pomimo głębokich ran na nogach, że poszedł niebawem do Galilei, a następnie powrócił do Jerozolimy i czterdziestego dnia wstąpił do nieba czy też znikł w sposób najzupełniej tajemniczy... Przykro patrzeć, powiada apologeta, na te wybiegi, jakimi sumienie ludzkie stara się uwolnić od boskiej pewności.

8-o. Jeszcześmy nic nie powiedzieli o oszustwie, jakie naprózno przypisują Jezusowi i uczniom Jego. Któż nie odczuwa, że przypuszczenie to jest jedną więcej niedorzecznością? Najlepiej z tą sprawą obeznani niedowiarkowie nie mogli w tem przypuszczeniu nie uznać dowolności i nieprawdopodobieństwa. „Dokumenta nie wykazują nam nic z tego wszystkiego, powiada Strauss (*Op. cit.* II, 670), i nie mamy żadnej podstawy do czynienia podobnych przypuszczeń." Przypuszczenia te nazywa on nieco dalej „potwornymi wyrobami systemu, który bez żadnego hamulca przekręca historyę." Inni racyonaliści rozciągają tę samą ocenę do całego tego pierwszego zarzutu. Renan dał nam swe zdanie o tej sprawie. Posłuchajmy Reuss'a, jeszcze wyraźniej mówiącego: „Dziś już apologetyka może sobie oszczędzić zachodu zwalczania pewnych wyjaśnień, podejmowanych niegdyś do obalenia możliwości cudów, jak naprzykład przypuszczenia zwykłego letargu, z którego jakoby miał Jezus powoli przychodzić do siebie, albo przypuszczenia jakiejś fantazmagoryi, jaką mieliby rzekomo urządzić tajni przywódcy stron

---

[1]) Vie de Jésus, wyd. 13, str. 90, 444, 445.

nictwa w celu zmylenia śladu uczniom, albo wreszcie przypuszczenia jakiegoś kłamstwa, świadomie przez rzeczonych przywódców w obieg puszczonego, albo wreszcie innych podobnych przypuszczeń, zarówno romantycznych jak dziwacznych. Oddawna już wyjaśniły tę sprawę historya i psychologia, fizyologia i zdrowy rozum ludzki" (*Op. cit.* str. 701).

2. Wobec oczywistej niemożliwości zaprzeczenia śmierci Chrystusa Pana, większość przeciwników naszych rzuciła się do zwalczania historycznej pewności samego zmartwychwstania. Przedewszystkiem tedy postawiono pytanie, dlaczego nikt nie widział, żeby Jezus zmartwychwstawał, to znaczy żeby się z grobu podnosił i zeń wychodził.

Odpowiadamy: 1-o. Nic to nieznaczy, że Go nie widziano wychodzącym z grobu, skoro Go na pewno widziano, słyszano i dotykano po Jego wyjściu z grobu. Wszak-to jedno wystarczać powinno, że na pewno stwierdzono Jego życie po stwierdzonej na pewno Jego śmierci. Wyobraźmy sobie człowieka, któregośmy znali niewidomym lub sparaliżowanym, a który teraz widzi i tak samo jak my się porusza. Czyż będziemy wątpili o jego uzdrowieniu dlatego, żeśmy nie byli przy nim, kiedy oczy jego otworzyły się na światło dzienne, kiedy członki jego poraz pierwszy dały dowód giętkości i samodzielności ruchów.

2-o. Gdyby ktoś natarczywie się dopytywał, co też mogło skłonić Jezusa do wyjścia z grobu niepostrzeżenie, to, pominąwszy, że straże mogły wyjście to widzieć, wobec milczenia o tym szczególe ewangelistów, odpowiadamy: nie do nas należy badanie tajemnych pobudek działania bóstwa; Bóg nie ma obowiązku udzielać nam żadnego pod tym względem objaśnienia. Czego możemy z całą prawomyślnością wymagać, to dostatecznej podstawy dla naszej wiary, aby uległość naszego umysłu była rozumna. Temu zaś warunkowi czynią zadość aż nadto przytoczone wyżej świadectwa.

Ale 3-o przy sposobności zarzutu, jaki nieco niżej rozwiniemy, wykażemy powody opatrznościowe, jakie tu zachodzić mogły.

3-o. Powiadają jeszcze racyonaliści: Gdyby Jezus był rzeczywiście zmartwychwstał, to czyżby poprzestał na ukazaniu się uczniom? Czyżby nie powinien ukazać się publicznie, a tym sposobem wszelką wymówkę wytrącić z rąk bezbożności, wstydem okryć swych bezbożnych sędziów i nieprzyjaciół, czyniąc ich naocznymi świadkami swego zwycięztwa nad śmiercią?

1-o. Powiedzieliśmy wyżej i powtarzamy tu jeszcze: Chrystus chciał, aby wierzono w Jego bóstwo; bóstwa zaś tego najwyższą rękojmią miało być zmartwychwstanie. Nie może zaś od nas Chrystus wymagać, i rzeczywiście nie wymaga, abyśmy przez jakąś nieuzasadnioną zgodę umysłu naszego zapierali się naszej natury istot rozumnych; powinien był zatem dać ludziom pewne dowody swego zmartwychwstania. Jakoż, udzielił nam takich dowodów. A nad to cóż więcej żądać możemy? Jakiem prawem odrzucać możemy ukazanie się Chrystusa aż nadto wystarczające, i to pod pozorem, że Bóg mógłby uczynić je świetniejszem i bardziej urozmaiconem? Wszak nie wolno nam chyba samowolnie przepisywać prawideł postępowania temu, kto stoi nieskończenie wyżej od nas!

2-o. Gdyby można się zgodzić na podobne żądanie racyonalistów, to zmartwychwstały Chrystus powinienby był się ukazać wszystkim wogóle narodom, wszystkie bowiem jednakowo powołał do wiary, powinienby był się przedstawić nie tylko władzom i żydom jerozolimskim, lecz wszystkim prześladowcom swych uczniów, wszystkim wrogom rodzącej się wiary, gdziekolwiekby się takowi znaleźli. Dziś nawet powinienby zmartwychwstać nanowo przed oczyma niewierzących, aby ich uczynić posłusznymi na głos Kościoła. Niema zatem powodu nie podzielać zdania Jana Jakuba Rousseau, gdy mówi: „Ja tak samo jak inni znam ten cud tylko przez ludzi. Kto cud ten widział? Ludzie. Kto mi o nim mówi? Ludzie. Zawsze ludzie między mną a Bogiem. Czyżby to nie prostsza była droga, żeby Bóg sam do mnie przemawiał?“ — Pojmujemy więc teraz, ile niedorzeczności zamykają w sobie te wnioski, z logiczną ścisłością wyprowadzone z zasady, zawartej w powyższym zarzucie.

3-o. Rzecz-to zgodna z mądrością bożą i ze zwyczajnemi drogami Opatrzności, iż w pierwszorzędnym dowodzie boskości religii, jakim jest zmartwychwstanie Chrystusa, pozostawił Bóg pewne szczegóły, w których wyrabiać się może prawomyślność rozumu i pokora. Chcianoby, aby Jezus zmusił niejako swych wrogów do milczenia nieprzezwyciężonym blaskiem swej chwalebnej obecności. Żądać czegoś podobnego znaczy-to zapominać o sposobach, jakimi Bóg umie godzić wymagania swego miłosierdzia z wymaganiami swej sprawiedliwości. Jeśli wiara nasza musi opierać się na rozumie, to musi również być zasługującą, a tem samem wolną. Nigdy Bóg nie gwałci woli naszej w rzeczach religii; wola nasza zawsze może albo rozumnie wierzyć albo też zarozumiale się naigrawać. Takie jest odwieczne prawo boże.

4-o. Gdyby członkowie Sanhedrynu własnemi oczyma widzieli Jezusa ztrząsającego obwiązki i prześcieradła i chwalebnie wychodzącego z grobu, czyż wszyscy uwierzyliby w tego sądownie karanego Messyasza? Gdyby zmartwychwstały Chrystus przebiegł był ulice Jerozolimy, jak tego żąda Strauss, czyż wówczas dzisiejsi krytycy racyonalistowscy uwierzyliby jednozgodnie w bóstwo Chrystusowe? I jedni i drudzy wynajdywaliby tysiące pozorów, by nadal trwać w swym uporze. Przypomnijmy sobie postawę żydów wobec cudów Jezusa: przypisywali je potędze książęcia dyabelskiego. Wspomnijmy na owe głębokie słowa w przypowieści o złym bogaczu: „Jeśli Mojżesza y proroków nie słuchają, ani, by też kto z martwych powstał, nie uwierzą“ (*Łuk.* XVI, 31). Alboż-to nie powiedział Rousseau, że oszalałby chyba, gdyby ujrzał cud własnemi oczyma? a po nim Euzebiusz Salverte i Pecaut czyż nie oświadczyli, że tego rodzaju cudowny wypadek nicby nie zmienił w ich niedowiarstwie?

4. Inne zarzuty występują wprost przeciw ważności głównego świadectwa, t. j. przeciw świadectwu świadków naocznych. Niektórzy z pośród racyonalistów, którzy zuchwalstwem zdają się chcieć zastąpić brak zdolności, wślad za Samuelem Reimarus'em oskarżają apostołów i pierwszych uczniów Chrystusowych o oszustwo. Według zdania tych racyonalistów, zwolennicy Jezusa pokry-

jomu unieśli ciało Jego, a następnie rozpuścili wieść, że Jezus zmartwychwstał.

1-o. Na to śmiałe przypuszczenie odpowiedzieliśmy już dostatecznie przy wyjaśnieniu pierwszego dowodu, gdzieśmy wykazali, że uczniowie ani chcieli ani mogli w błąd nas wprowadzić. Nie chcieli tego, bo szczerość ich skądinąd nam znana, a innego celu nie mieli prócz poznania prawdy i zgodnego z nią postępowania. Gdyby nawet chcieli, nie mogli nas oszukać, gdyż przeprowadzeniu takiego zamiaru wszystko stało na przeszkodzie, zarówno żydzi, jak prokurator i żołnierze rzymscy, a nawet sami uczniowie. Widzieliśmy, jakie ostrożności przedsiębrał Sanhedryn, aby wszelkiemu oszustwu zapobiedz. Wprawdzie racyonaliści wspominają czas piętnastu godzin, obejmujących całą noc, zanim synagoga zarządziła pewne ostrożności, dopiero bowiem na drugi dzień (*Altera autem die quae est in Parasceven. Mat.* XXVII, 62), grób opieczętowano i straże postawiono wokoło.

Ale naprzód, czyż można przypuścić, ażeby żydzi, tak staranni a tak nienawiści pełni, nie zwracali uwagi na grób, żeby się upewnić, że się nie stało to, czego się obawiali i czemu zapobiedz chcieli? Szabbat nie przeszkadzał odwiedzaniu grobu, skoro to odwiedzanie było usprawiedliwione względami religijnymi; stwierdzają to uczeni żydowscy Majmonides i Józef Caro. Wszak chodziło tu o zbawienie całej teokracyi. Jakże przypuścić zresztą, że ten szabbat trzymał zdala od grobu Jezusa tych, którym nie przeszkadzał wchodzić do domu Piłata? (*Mat.* XXVII, 62—65). Jedne i te same względy usprawiedliwiały i jeden i drugi postępek.

Skądinąd znów, przeciąg piętnastu godzin jest czczem przywidzeniem. Owo ewangeliczne *nazajutrz* oznacza *szabbat prawny*, rozpoczynający się w sam dzień śmierci Jezusa o zachodzie słońca. Wiadomo bowiem, a Księga *Lewityku* (XXIII, 32) wyraźnie to stwierdza, że dzień u żydów oznaczał czas pomiędzy dwoma po sobie następującymi zachodami słońca. Przygotowanie do szabbatu, o jakiem mówi św. Marek (XV, 42) i św. Mateusz, kończyło się w piątek popołudniu. Grób zatem opieczętowano i strażą obstawiono, podług naszego sposobu liczenia, w piątek wieczorem. Pomocnicza ta więc uwaga racyonalistów nie ma żadnego znaczenia, jako polegająca na błędzie egzegetycznym.

2-o. Ale pocóż nam zwalczać przypuszczenie, które sami najwybitniejsi przeciwnicy nasi uważają za niedorzeczne? Renan, pomimo swego powszechnego sceptycyzmu, prawie się zgadza ze wspomnianem powyżej kategorycznem zdaniem Reussa (*ob. wyżej*). Podług niego (*Les Apôtres* str. 40), nigdy się nie dowiemy, jakim sposobem znikł Jezus z grobu, ale „bynajmniej przypuszczać nie można, iżby ci, co tak silnie wierzyli w zmartwychwstanie Jezusa, byli tymi samymi, co ciało jego unieśli.“ Szczerzej wypowiada swe zdanie Strauss, poprzednik i mistrz Renana. Wykazuje on doskonale (*Op. cit.* t. II. 672), że tem bardziej znika wszelka możliwość dobrowolnego oszustwa, iż sami uczniowie Chrystusa po śmierci swego Mistrza stracili wszelką nadzieję. „Jakkolwiek, powiada Strauss dalej, żadna z ewangelii nie pochodzi bezpośrednio od któregokolwiek z apostołów Jezusowych, to jednak rzecz pewna z *Listów* Pawła i z *Dziejów Apostolskich*, że sami apostołowie mieli to przekonanie,

iż widzieli Jezusa zmartwychwstałego.“ Dalej znów nieco Strauss przeciwstawia jako dowód decydujący zwycięzką odpowiedź Orygenesa filozofowi Celsowi, „że kłamstwo, przez samych apostołów zmyślone, nie mogłoby im udzielić tyle odwagi i męztwa.“

5. Pozostaje nam jeszcze przypuszczenie złudzenia ze strony pierwszych świadków zmartwychwstania; na tej ostatniej desce ratunku skupiło się nowożytne niedowiarstwo, temu wyjaśnieniu hołdują dziś główniejsi przedstawiciele racyonalizmu, mianowicie szkoła Tybińska, szkoła mityczna i Renan.

Baur, zgodnie ze swą ogólną teoryą o cudach, w zmartwychwstaniu Jezusa widzi tylko *subjektywną* wiarę apostołów, która się stała *objektywną;* gdyż wiara materyalna i empiryczna przypuszcza jako zasadę wiarę wewnętrzną, wiarę bezwzględną;“ — jest tak dlatego, że tak być musi,—takie było rozumowanie apostołów, którzy przeto są w rzeczywistości tylko wizyonerami i niczem więcej [1]).

Strauss *(Op. cit.* II, 676—680) rozprawia o kobietach, u których „uczucia wezbrały tak, iż wytworzyły prawdziwą wizyę, czysto wewnętrzną i subjektywną, podczas kiedy na innych a nawet na całych zgromadzeniach przedmiot jakiś zewnętrzny, cośkolwiek na wzrok lub na słuch działającego, niekiedy nawet sam widok jakiejś osoby nieznanej czynił wrażenie objawienia się lub ukazania się Jezusa... W Pawle apostole mamy przykład, że silne wrażenia, wywołane przez młodą gminę chrześcijańską, mogły wzbudzić egzaltacyę, posuniętą aż do chrystofanii i do przewrotu w uczuciach gorącej duszy, która się długo od nich broniła; tym samym też bezwątpienia sposobem potężne wrażenie, wywołane wielką osobistością Jezusa, wzbudziło egzaltacyę w jego uczniach bezpośrednich, posuniętą aż do wizyi podobnych.“

Zdaniem Renana, wszystko da się wytłómaczyć dwoma wyrazami: *uniesieniem* i *miłością.* „Dzieje początków wiary przenoszą nas w świat kobiet, dzieci, głów zapalonych lub spaczonych umysłów... Eutuzyazm i miłość nie znają położenia bez wyjścia... Miłość też wzbudziła z martwych Jezusa...“ Dzięki też *kilku słowom Mistrza, jakie sobie przypomniano,* jako też dzięki uniesieniu jego ciała niewiadomo przez kogo i w jakich okolicznościach, „mała gmina chrześcijańska tego dnia (w niedzielę po śmierci Chrystusa) dokonała prawdziwego cudu; przez miłość gorącą, jaką dla Jezusa żywiła, wzbudziła go z martwych w swem sercu... W tej sprawie jednak pierwszorzędną rolę grała silna wyobraźnia Maryi z Magdala... Piotr widział tylko grób próżny i prześcieradła. Sama tylko Marya na tyle kochała Mistrza, że wzniosła się ponad naturę i wywołała z martwych jego widziadło. W tego rodzaju dziwnych chwilach stanowczych nic nie znaczy widzieć potem, kiedy już inni widzieli: całą zasługą jest widzieć po raz pierwszy; inni bowiem urabiają swe widzenie podług przejętego już wyobrażenia... Cała zatem chwała za zmartwychwstanie Jezusa należy się Maryi z Magdala. Magdalena umiała lepiej od innych stwierdzić swe marzenie, narzucić wszystkim świętą wizyę swej namiętnej duszy. To

---

[1]) Ob. Mgr. *Meignan,* w czasop. *Le Correspondent,* 1860, str. 420.

wielkie twierdzenie tej kobiety: „Zmartwychwstał,“ stało się podstawą wiary ludzkości... Boska-to potęga miłości! święte-to chwile, w których namiętność owładniętej hallucynacyą duszy daje światu Boga zmartwychwstałego“ [1]).

Oto więc, co najsilniejszego mogli przywódcy nowożytnej niewiary postawić przeciw rzeczywistości zmartwychwstania! Z tego, cośmy wyżej powiedzieli, możemy teraz zrozumieć, po czyjej stronie są hallucynacye i marzenia. Zarzut ten zresztą nie jest wcale nowy, z wyjątkiem chyba pewnych więcej naukowych pozorów oraz zręczniejszej i bardziej podstępnej formy, w jakiej jest przedstawiony: w gruncie rzeczy jest-to nowe wydanie sofizmatów Cels'a, po tysiąc razy już odpieranych w kolei wieków. Pomimo to jednak, ze względu na sławę i wziętość tych, którzy usiłowali ten zarzut odmłodzić, wykażemy pokrótce słabe jego strony, nie bacząc na to, że z konieczności powtarzać się będziemy musieli.

1-o. Nie same tylko „kobiety, dzieci, zapalone głowy i spaczone umysły widziały zmartwychwstałego Chrystusa. Uczniowie w ogólności, zarówno jak jedenastu apostołów i św. Paweł, byli-to ludzie dojrzali, umysły pozytywne, niekiedy aż do poziomości realne; w najwyższym stopniu zależało im na tem, aby się nie mylili w wypadku takiej doniosłości i tak łatwym do rozpoznania. O ile możliwem jest złudzenie u kilku osób entuzyastycznych pod działaniem przejściowego jakiegoś podniecenia, o tyle sprzeciwia się to wszelkim prawom moralnym i umysłowym, aby liczne i różnorodne tłumy ludzi, wielokrotnie, w długich odstępach czasu, zarówno w Galilei jak w Judei, zarówno na otwartem powietrzu jak w zamkniętym wieczerniku, jednozgodnie w pewnych danych chwilach wierzyły, że widzą, słyszą, dotykają, swobodnie rozmawiają z istotą, która istniała tylko w ich wyobraźni!.. Łatwo-to twierdzić z Renanem, że „właściwością jest pewnych stanów duszy, w których się rodzą zachwyty i objawienia, iż stany te innym łatwo się udzielają,“ ale jakaż poważna krytyka zechce się zadowolnić tem dorywczem rozwiązaniem trudności, które byłoby wywróceniem wszelkiej pewności historycznej? Apostołowie nie tylko nie dają lekkomyślnie wiary, nie tylko nie poddają się „suggestyi“ miłości lub „dogmatycznym przesądom,“ ale wprost nie przyjmują początkowo opowiadania kobiet oraz innych świadków naocznych (*Mar.* XVI, 11—13; *Łuk.* XXIV, 11); Piotr i Jan jeszcze nie zrozumieli, że podług Pisma św. Messyasz miał zmartwychwstać (*Jan* XX, 9); same kobiety nawet, a w szczególności Marya z Magdala, tak mało liczyły na zmartwychwstanie Chrystusa, że szły namaścić jego ciało, a na widok otwartego grobu pierwszą myślą ich była myśl o wykradzeniu ciała (*Łuk.* XXIV, 4; *Jan* XX, 1 nst.); uczniowie z Emmaus przedstawiają się nam prawie jakby skończone niedowiarki; Tomasz nie chce uwierzyć jednozgodnemu świadectwu swych towarzyszów; i nie uwierzy, póki nie ujrzy własnemi oczyma, póki własnemi rękoma nie dotknie. Bezpośredni więc świadkowie zmartwychwstania byli w usposobieniu wręcz przeciwnem temu, jakie im

[1]) Vie de Jésus *oraz* Les Apotres (*passim*).

zarzut podsuwa pod mianem *bezwzględnej wiary subjektywnej, uniesienia, wytworzonego potężnem wrażeniem, entuzyazmu miłości;* przedstawiają się nam oni jako zniechęceni i zanadto niedowierzający. Musiał przyznać to Strauss (*Op. cit.* str. 678): zgadza się on na to, że śmierć Jezusa *chwilowo* pozbawiła go w oczach apostołów aureoli Messyasza, ostatecznie jednak, dodaje Strauss, wznieśli się oni do zrozumienia Messyasza cierpiącego, jak-to widać w świętym Łukaszu. I rzeczywiście, św. Łukasz przedstawia nam ten dokonany w ich pojęciu przewrót (XXIV, *passim);* ale jak dokonany? oto przez samego Chrystusa, który się ukazuje swym uczniom, upewnia ich i proroctwa wyjaśnia. Zaprzeczając ukazywania się Chrystusa uczniom, zaprzeczamy jeden cud, a przypuszczamy drugi; wówczas przewrót w pojęciach apostołów będzie skutkiem bez przyczyny.

2-o. Skądinąd znów, jeśli apostołowie zrozumieli, że Jezus musiał umrzeć, jeśli uwierzyli, że zmartwychwstał, musieli się przedewszystkiem upewnić, że on rzeczywiście wyszedł z grobu: to właśnie mówią ewangeliści; i Strauss też odpycha myśl o wykradzeniu ciała Jezusowego z grobu. Ale jakże sobie tę sprawę tłómaczy? Oto wyobraża sobie, że przy śmierci Jezusa wszyscy uczniowie uciekli do Galilei, i że tam właśnie wytworzyła się wiara w zmartwychwstanie, wówczas kiedy nie można było wydobyć z grobu trupa, by całą tę wiarę w zarodku zniszczyć. Renan bynajmniej nie zaprzecza trudności, jaką dla niego i dla jego przyjaciół przedstawia zniknięcie ciała Jezusowego z grobu, ale z właściwą sobie lekkomyślnością usuwa tę trudność twierdząc, że to jest „kwestya zbyteczna i do rozwiązania niemożliwa."

3-o. Widzimy tedy, że hypoteza o złudzeniu apostołów jest nie tylko sama w sobie niedorzeczna, ale nadto, że nie liczy się z przeciwnymi sobie faktami ewangelicznymi. W myśli swych nowożytnych popleczników przyjmuje ona za nieodzowną podstawę albo mityzm, albo zasady szkoły krytycznej, albo miłą Renanowi teoryę legend, grzeszy więc wszystkimi zasadniczymi błędami tych różnych systemów.

4-o. Obok ogólnej teoryi złudzenia stawia Renan inną teoryę, albo raczej usiłuje uzasadnić tamtę i wytłómaczyć ją na swój sposób, godny tego sofisty o nikłych, zmiennych, sprzecznych i niepochwytnych ruchach. Przez pewien czas odczuwał Renan niepokonalną siłę świadectwa uczniów, którzy nie mogli być ani ofiarą ani narzędziem błędu, i aby się od tego poczucia uwolnić, oto co wymyślił: „Sumienie chrześcijańskie było podwójne, jedna połowa tego sumienia stworzyła złudzenie drugiej połowy. Gdyby jedni i ci sami uczniowie wykradli byli ciało, a następnie rozproszywszy się po mieście, krzyczeli: „Zmartwychwstał!" oszustwo byłoby wyraźne. Ale bezwątpienia nie jedni i ci sami uczniowie spełnili obie te rzeczy... Gdy wielu dzieli między siebie podstęp, staje się on wówczas nieświadomy, albo raczej przestaje być podstępem, a zaczyna być jakiemś nieporozumieniem. Nikt wówczas nie oszukuje świadomie; wszyscy oszukują niewinnie. Niegdyś w każdej legendzie przypuszczano oszukanych i oszukujących; naszem zdaniem zaś wszyscy współpracownicy jakiejś legendy są jednocześnie oszukanymi i oszukującymi. Innemi słowy, cud przypuszcza trzy warunki: 1-o łatwo-

wierność wszystkich, 2-o nieco powolności ze strony niektórych, 3-o ciche przyzwolenie ze strony głównego sprawcy“ [1]).

Nie będziemy próbowali śledzić za tym kameleonem krytyki we wszystkich jego przemianach i fantazyjnych niekonsekwencyach. Po tem wszystkiem, cośmy już powiedzieli, dość będzie kilku uwag poniższych.

1-o. Renan, pisząc przytoczone wyżej uwagi w r. 1867, zapomina widocznie, że w r. 1866 (*Les Apôtres*, str. 38) nazywał sprawę zniknięcia ciała Jezusowego „kwestyą zbyteczną i do rozwiązania niemożliwą.“

2-o. Jakkolwiek byłoby, na cóż się przyda dzielić świadków zmartwychwstania na dwa działy, jednych—sprawców jego, a drugich—uwiedzionych złudzeniem, skoro jest rzeczą udowodnioną, że uczniowie Chrystusa w ogólności nie mogą być zaliczeni do żadnej z tych dwóch kategoryi? Tem bardziej też niesłuszne jest przypuszczenie o „łatwowierności wszystkich.“

3-o. Następnie, niechby ten Renan zechciał łaskawie wytłómaczyć,—ale jasno, poprostu, zwyczajną prozą, bez żadnej fantazmagoryi słów elastycznych, pojęć luźnych, obrazów niewyraźnych, jakim sposobem w jego tłómaczeniu zmartwychwstania, „nikt świadomie nie oszukuje,“ jakim sposobem „wszyscy oszukują niewinnie,“ jakim sposobem, jeśli „wszyscy są jednocześnie oszukanymi i oszukującymi,“ trudność rozwiązania kwestyi nie zdwaja się raczej, zamiast być usuniętą?

4-o. Wreszcie, jakimże bytem nadzwyczajnym, tajemniczym, którego „ciche przyzwolenie“ mogło tak często, na tylu miejscach, w obecności tylu świadków, okazywać pełnię życia i działania, jest ów człowiek, którego znów „bezduszne ciało pożerały robaki?“ (*Les Apôtres*, str. 39).

7. Celem osłabienia świadectw *Nowego Testamentu*, przemawiających na korzyść zmartwychwstania, zarzucają nam rzekome sprzeczności, jakiemi ma być przepełniona historya Jezusa zmartwychwstałego taka, jaką nam podają rozmaite źródła. Trudność ta na pierwsze wejrzenie jest najpoważniejsza ze wszystkich trudności. Oto co o niej sądzić należy.

1-o. Gdyby nawet prawdziwe były rzeczone sprzeczności, nie uwłaczałyby w niczem naszemu założeniu, a przeciwnicy nasi najmniejszej przez to nie odnosiliby nad nami przewagi, sprzeczności te bowiem dotyczyłyby jedynie szczegółów drugorzędnych, nie zaś samej istoty faktu. Trzeba sobie uprzytomnić, że dowodzenia nasze zwracają się do racyonalistów i że dowody piśmienne, na których się opieramy, uważamy tylko za autentyczne pomniki historyi. Niema tu mowy o natchnieniu tych ksiąg i o ich bezwzględnej prawdomówności. Nie idzie tu również o zbadanie, czy znamy dokładnie wszystkie szczegóły zmartwychwstania Jezusowego. Wystarcza, aby to zmartwychwstanie było pewne, to znaczy, abyśmy wiedzieli, abyśmy nie mogli rozumnie powątpiewać, że Chrystus umarł, że został pogrzebany i że wyszedł z grobu nowem ożywiony życiem. Tę zaś

---

[1]) Vie de Jésus, *przedm.* XXVI i XXVII.

prawdę zasadniczą stwierdzają jednozgodnie cztery *Ewangelie*, *Dzieje Apostolskie* i *Listy* św. Pawła. Przypuściwszy, że świadectwa te nie zgadzają się ze sobą co do niektórych okoliczności, to i w tym razie zasady krytyki nie upoważniają do odrzucania samej istoty tych świadectw. Trudność, jaką możnaby znaleść w pogodzeniu na tym punkcie czterech Ewangelii, nie może zawierać w sobie nic dziwnego. Weźmy jakikolwiek wypadek, jeśli mamy o nim trzy lub cztery opowiadania opisowe, przekonamy się, że one różnią się między sobą tak, jak te, o których tu mówimy, i że nie łatwiej będzie się zgodzić pozytywnie na opowiedziane przez nie szczegóły. A przecież nie będziemy wnioskowali z tego, że pisarze ci byli w błędzie co do istnienia samego faktu, lub że chcieli nas w błąd wprowadzić. Dlaczegóż więc inaczej sądzić mamy o historykach Jezusa?

To też racyonalistyczny krytyk Reuss, stwierdziwszy rzeczywistość sprzeczności w szczegółach, wierzy pomimo to jednak w historyczny i boski charakter zmartwychwstania Chrystusa (*Op. cit.* 699): „Większość zaznaczonych przez nas różnic, powiada on, o tyle tylko ma rzeczywiste znaczenie, o ile się czepiamy martwej litery i o ile jej nadajemy wszędzie bezwzględne znaczenie... Lepiej zatem trzymać się istoty opowiadania, a zrzec się ścisłej dokładności w zgodności szczegółów... Co do istoty głównego faktu, to jest samego zmartwychwstania, egzegeza może tylko stwierdzić, że apostołowie nigdy i nigdzie nie wyrazili najmniejszego powątpiewania, najmniejszej pod tym względem chwiejności. Apologetyka więc może dziś sobie oszczędzić pracy poważnego roztrząsania pewnych wyjaśnień, podejmowanych niegdyś dla usunięcia cudu.“

Same te nawet pozorne antilogie dają nam cenną rękojmię szczerości ewangelistów. Gdyby byli chcieli zjednać wiarę w swoje zmyślenie faktu, byliby się porozumieli, albo przynajmniej wzorowaliby się jeden na drugim tak, żeby uniknęli wszelkiego podejrzenia.

2-o. Pierwsza ta odpowiedź wystarcza do dania odprawy zarzutowi, pragnącemu zwalczyć nasze założenie. Mielibyśmy więc wszelkie prawo na tem poprzestać i uważać nasze zadanie jako apologetów za skończone. Jednakże, nie wkraczając w dziedzinę egzegezy, dodamy, że opowiadania apologetów mogą doskonale pogodzić się wzajem, byle je rozumiano jak należy, a zwłaszcza byleby nie chciano dopatrywać w nich tego, czego w nich wcale niema. Zuchwalstwem byłoby twierdzić, że to lub owo przedstawienie rzeczy jest jedynie prawdziwe, że żadne inne nie jest możliwe, gdyż nie posiadamy łącznika, któryby wiązał ze sobą te porozrzucane szczegóły.

W żadnym tedy historyku Jezusa Chrystusa nie powinniśmy szukać wyczerpującego metodycznego opowiadania o tem, co zaszło po zmartwychwstaniu. Aż nadto dobrze wiemy, że wschód starożytny nie miał dzisiejszych naszych wymagań co do jedności i porządku w dziełach piśmienniczych. Ewangeliści nie mieli zamiaru pisać biografii w zwykłem znaczeniu tego wyrazu, lecz pragnęli tylko dać świadectwo wierze przez pośrednictwo pamiętników o osobie, nauce i czynach swego Mistrza. Stąd pochodzą w ich opowiadaniu częste niedomówienia, niekiedy pozorne tylko, stąd mało troskliwo-

ści o chronologiczną ciągłość opowiadania, stąd brak pretensyi do pisania w jakiś sposób systematyczny. Nie trzeba się przeto dziwić, że jeden ewangelista podaje to, co inny przeoczył, że każdy bywa w opowiadaniu raz obszerniejszy, drugi raz więcej ścisły, że czytelnik nie ma niekiedy możności utożsamić lub rozróżnić pewnych faktów, oraz napewno oznaczyć im miejsca w wątku historycznym.

Ukazywanie się zmartwychwstałego Chrystusa było tak częste i tak różnorodne (*Dz. Ap.* I, 3), wiele objawień się Jego odbyło się z taką świetnością, sam fakt zmartwychwstania był tak niezbicie udowodniony, że ewangeliści musieli za zbyteczne uważać zgromadzanie niezliczonych szczegółów tego, co zaszło, zbieranie i porządkowanie wszystkich porozrzucanych faktu tego świadectw. Umyślnie przeto poopuszczali wiele rzeczy, przypuszczali bowiem, że mnóstwo okoliczności jest powszechnie znanych. Niemasz ani jednego ewangelisty, u którego nie byłoby widać oczywistego śladu domyślności, bez których byłby on niezrozumiałym albo najwyraźniej ze sobą sprzecznym. Św. Mateusz (XXVIII, 16) mówi o górze, jaką Chrystus wskazał apostołom, ale nie wspomina wcale, kiedy im mianowicie to spotkanie naznaczył. Św. Jan (XX, 1) opowiadając o pierwszem nawiedzeniu grobu przez Magdalenę, żadnej wzmianki nie czyni o jej towarzyszkach, a przecież wiersz następny wyraźnie wskazuje, że ona tam nie była sama. Św. Łukasz (XXIV, 34) najzupełniej niespodziewanie potrąca o ukazanie się Chrystusa Piotrowi, stwierdzone w pierwszym *Liście do Koryntyan* (XV, 5). Ten sam *List* mówi również o ukazaniu się Chrystusa Jakubowi (XV, 7), a „miejsce to samo przez się już dowodzi, powiada Reuss (*Op. cit.* 701), że Ewangelie urywkowo tylko podają nam pierwotne podania o ukazywaniu się Jezusa.“

Z pośród niezliczonych cudów, jakie żyły wówczas w świeżej pamięci wszystkich, pisarze święci wybierali tylko niektóre rysy, bardziej odpowiadające specyalnemu ich założeniu, resztę zaś pomijali milczeniem. Ogólnym ich celem było świadczenie o zmartwychwstaniu. Na to zaś czegóż było potrzeba? Oto przypomnieć 1-o że w niedzielę rano znaleziono grób pustym; 2-o że aniołowie zwiastowali zmartwychwstanie i że to ich świadectwo potwierdził niebawem Chrystus; 3-o że początkowo nowinę tę przyjęto z niedowierzaniem i powątpiewaniem, i ustąpiono dopiero przed najbardziej niepokonalną oczywistością. Potrójny ten fakt znajdujemy w każdym ewangeliście oparty na dowodach rozmaitych wprawdzie, ale jednakowo stanowczych. Tu, jak wszędzie zresztą, najdokładniejszym jest Jan św. Św. Łukasz stara się przedewszystkiem wykazać, że Jezus jest synem Bożym i synem człowieczym, z tym podwójnym tytułem Odkupiciela ludzkości; i na to tylko zdaje się opowiadać o trzech scenach zmartwychwstania Chrystusowego, by po każdej z nich zawołać: „Izaż nie było potrzeba, aby to był cierpiał Chrystus y tak wszedł do chwały swoiey?“ (XXIV, 26). Jeszcze bardziej zwięźli są dwaj pierwsi synoptycy. Św. Mateusz widzi w zmartwychwstaniu tylko zwycięztwo obiecanego Izraelowi Messyasza, a świadectwo św. Marka jest na tem miejscu tem, czem było od początku „Ewangelią Jezusa Chrystusa Syna Bożego.“ Wystarcza mu też kilka rysów do opowiedzenia tego cudu, a nie-

bawem zdąża opowiadanie jego do tego wniosku, który pochłania wszystkie myśli ewangelisty (XVI, 19): „A Pan Jezus po tym iako do nich mówił, wzięty iest do nieba, y siedzi na prawicy Bożey“ [1]).

Mając na uwadze te niezawodne zasady, łatwo będzie pogodzić owe pozorne różnice. Przekonamy się dzięki tym zasadom, że odnośnie do najbardziej nawet zawikłanego epizodu, do nawiedzenia grobu przez święte niewiasty, można w ten sposób ułożyć teksty biblijne, że one utworzą opowiadanie prawidłowe i we wszystkich swych częściach zgodne. Dokonał tego właśnie Patrizzi w ten sposób [2]):

Podczas kiedy chowano Chrystusa do grobu, „była tam Marya Magdalena y druga Marya (matka Józefowa), siedząc przeciwko grobowi“ (*Mat.* XXVII, 61), i „patrzyły, kędy go kładziono“ (*Mar.* XV, 47); z niemi były inne też niewiasty (*Łuk.* XXIII, 55). „A wróciwszy się nagotowały wonnych rzeczy y maści: a w szabbat dały pokóy, wedle przykazania“ (*Ib.* 56). „A w wieczór sobotni, który zaświta na dzień pierwszy szabbatu,“ to znaczy nazajutrz po śmierci Jezusa, ku zachodowi słońca, „przyszła Marya Magdalena y druga Marya oglądać grób“ (*Mat.* XXVIII, 1). Tegoż samego wieczoru „gdy minął szabbat Marya Magdalena y Marya Jakubowa y Salome nanowo nakupiły wonnych oleyków, aby przyszedszy namazały Jezusa“ (*Mar.* XVI, 1). „A pierwszego dnia szabbatu“ (*Łuk.* XXIV, 1; *Jan* XX, 1), a więc tegoż samego dnia, podług żydowskiego sposobu liczenia czasu, a nazajutrz, podług naszego sposobu obrachowywania czasu, przed wschodem słońca, Jezus zmartwychwstał, i nastąpiło to, co czytamy u św. *Mateusza* XXVIII, 2—4. Następnie, „gdy ieszcze były ciemności“ (*Jan* XX, 1), „bardzo rano“ (*Łuk.* XXIV, 1), „Marya Magdalena przyszła do grobu“ (*Jan* XX, 1); i wiele innych niewiast (*Jan* XX, 2; *Łuk.* XXIV, 1) znalazło się tamże w tym samym czasie, czy to przybyłych przed Magdaleną, czy też razem z nią lub po niej. „Y nalazły kamień odwalony od grobu“ (*Łuk.* XXIV, 2; *Jan* XX, 1). „Biegła tedy“ (Marya Magdalena) „y przyszła do Symona Piotra y do drugiego ucznia, którego miłował Jezus“ (*Jan* XX, 2); inne pozostały na miejscu i niebawem, „a wszedszy nie nalazły ciała Pana Jezusowego (*Łuk.* XXIV, 3), ale natomiast „dwa mężowie stanęli przy nich w szatach świetnych“ (*Łuk.* XXIV, 4), którzy je powiadomili o tem, co się stało. Atoli Marya Magdalena, która pobiegła szukać Piotra i Jana, „rzekła im: wzięto Pana z grobu, a nie wiemy gdzie go położono“ (*Jan* XX, 2). Niebawem też inne niewiasty „wróciwszy się od grobu, oznaymiły to wszystko co widziały i słyszały, onym iedenaściom y innym wszystkim“ (*Łuk.* XXIV, 9); co wcale nie znaczy, aby wszystkie te niewiasty jednocześnie pobiegły do zgromadzonych uczniów, gdyż sama nawet ranna godzina czyni to przypuszczenie mało prawdopodobnem: były tedy rozmaite poszczególne i kolejno po sobie następujące zawiadomienia, czynione jednej grupie uczniów przez drugą, jednej osobie

---

[1]) Ob. Vie de Notre—Seignenur, p. Touard, t. II, 458 nst.
[2]) *De Evangeliis*, lib. III, 543—544.

przez drugą osobę. Otrzymawszy to drugie zawiadomienie (*Jan* XX, 2; *Łuk.* XXIV, 9—12). Piotr i Jan „przyszli do grobu. A bieżeli oba społu, a on drugi uczeń wyścignął Piotra y pierwszy przyszedł do grobu. A schyliwszy się, uyźrzał leżące prześcieradło: wszakoż nie wszedł. Przyszedł tedy Szymon Piotr idąc za nim“ (*Jan* XX, 3—6) i naprzód „schyliwszy się, uyźrzał prześcieradła leżące“ (*Łuk.* XXIV, 2), a następnie „wszedł w grób y uyźrzał prześcieradła leżące y chustę“ (*Jan* XX, 6—7). „Na ten czas tedy wszedł y on uczeń, który był pierwszy przyszedł do grobu, y widział y uwierzył“ (*Jan* XX, 8). Prawdopodobnie obydwaj pozostawali czas jakiś przy grobie lub wewnątrz grobu. Podczas kiedy powrócili do miasta, Marya Magdalena, która niezawodnie powróciła wślad za nimi do stóp Kalwaryi, „stała u grobu zewnątrz, płacząc. Gdy tedy płakała, nachyliła się y weźrzała w grób, y uźrzała dwu aniołów w bieli, siedzących iednego u głowy, a drugiego u nóg, kędy położone było ciało Jezusowe“ (*Jan* XX, 11 — 13); wtedy właśnie Magdalenie pierwszej ukazał się Chrystus (*Ibid.* 14—17). „Ona szedszy opowiedziała tym, którzy z nim bywali“ (*Mar.* XVI, 10; *Jan* XX, 18). Powróciła już była do miasta, kiedy inne niewiasty (*Mat.* XXVIII, 5; *Mar.* XVI 2), nie wiedząc jeszcze o tem, co zaszło, „przyszły do grobu, gdy iuż wszeszło słońce“ (*Mar.* XVI, 2). Weszły do wnętrza, i tam anioł opowiedział im o zaszłem wydarzeniu i polecił im zanieść wiadomość o tem „uczniom iego y Piotrowi“ (*Mat.* XXVIII, 5—7; *Mar.* XVI, 5—7), oraz potwierdzić tym sposobem fakt zmartwychwstania Chrystusowego, który stwierdziła już Marya Magdalena, ale któremu uczniowie nie chcieli jeszcze dawać wiary (*Mar.* XV, 11). Przerażone niewiasty „wyszły prędko z grobu (*Mat.* XXVIII, 8), a w drodze, kiedy biegły (*Ibid*), „nikomu nic nie powiadały“ (*Mar.* XVI, 8). „A oto Jezus potkał się z niemi“ mówiąc... (*Mat.* XXVIII, 9, 10).

Widzimy tedy, że w powyższym szkicu zgodności ewangelicznej każdy szczegół znajduje właściwe sobie miejsce, wszystkie zaś razem zebrane tworzą doskonale harmonijną całość. O powodach, zalecających ten a nie inny porządek, można się radzić Patrizzi'ego (*loc. cit.*). Uczony ten egzegeta, tak samo jak i my, nie sądzi, aby jego tylko system przyjąć należało, dość wszakże, aby system ten był możliwy, cośmy właśnie wykazali, żeby tem samem upadł odnośny zarzut sprzeczności między ewangelistami. Ponieważ zaś, zdaniem wszystkich, powyższe ewangeliczne szczegóły o zmartwychwstaniu są najzawilsze i najtrudniejsze, przeto mamy prawo postawiony przed chwilą wniosek rozciągnąć do całej historyi zmartwychwstałego Jezusa. Gdyby kto zechciał przebiedz wszystkie szczegóły dziejów zmartwychwstania i oceniać *de visu* wszystkie dowody procesu, możemy go odesłać do wielkich komentatorów i do dzieła *Harmonies évangeliques.*

Na zakończenie miło nam powtórzyć tu rozsądną uwagę Wallon'a o przedmiocie przez nas omawianym. „Przyznajemy, powiada on [1]).

---

[1]) De la Croyance due à l'Evangile part. II, ch. VI, p. 449.

że niema takiej odpowiedzi, ponad którą lepszej nie możnaby pragnąć. Gdyby szło o pisarzy świeckich, nie usiłowanoby wyszukiwać takiej odpowiedzi, ale i to również przyznać trzeba, że u pisarzy świeckich nikomuby przez myśl nie przeszło podnosić podobne niezgodności, a tem mniej jeszcze odmawiać na ich podstawie powagi rzeczonym świeckim pisarzom. Ponieważ jednak inną miarę się stosuje do pisarzy świętych, przeto, aby dać odpowiedź, trzeba stanąć na tym samym gruncie co oni, a wtedy choćby dane tłómaczenie nie zawsze było tak prawdopodobnem, jak się nam ogólnie prawdopodobnem być wydaje, to przynajmniej byłoby ono możliwe; a wskutek tego jakkolwiek byłoby ono słabe, niezaprzeczenie byłoby lepsze od tego systemu, który z powodu takich samych trudności, chce potępić pisarzy, prawdomówność których jest tak doskonale udowodniona co do wszystkich szczegółów prawdziwie decydujących."

IV. *Wniosek.*—Zmartwychwstanie Chrystusa jest wypadkiem olbrzymim, jedynym, jaśniejącym w oczach naszych wszelką pewnością historyczną. Ani na chwilę nie pozwalają o niem wątpić zarówno ilość, przymioty moralne, a nawet przesądy świadków naocznych i urzędowych, jak pośrednie ale oczywiste wyznanie, zawarte w postawie żydów, zaciekłych wrogów Chrystusa i Jego dzieła, jak przekonanie pierwszych chrześcijan, przekonanie wyrozumowane, niezłomne, dla którego stwierdzenia takie mnóstwo ludzi poniosło najokrutniejsze męczarnie i życie oddało, jak wreszcie samo ustanowienie chrystyanizmu, ze wyzystkimi cudami porządku moralnego, jakie temu ustanowieniu towarzyszyły i jakie się skupiają wokoło zmartwychwstania Chrystusa, jakżeby wokoło swego nieodzownego i koniecznego środka. Wszyscy niedowiarkowie, od Celsa aż do Renana, w zastanawiający i bardzo znaczący sposób różnili się między sobą w wyjaśnieniach, jakie podejmowali dla uniknięcia potęgi widoczności historycznej. Szkoła naturalistyczna z pogardą odrzuciła zuchwałą hypotezę Celsa o złudzeniu, jakiemu rzekomo ulegli uczniowie Chrystusa. Strauss wstrząsa się z kolei nad systemem naturalistycznym i powraca do teoryi hallucynacyi. Również i Renan staje po stronie hallucynacyi, ale wysilając się na udowodnienie jej prawdopodobieństwa, wpada w kłopotliwe i niekonsekwentne twierdzenie, o jakich słyszeliśmy wyżej, i sam się tym sposobem zwalcza i odpiera. Reuss, który w wielu innych zagadnieniach nie ustępuje w racyonalizmie ani Renanowi ani Straussowi, przejrzawszy jednym rzutem oka wszystkie racyonalistyczne wyjaśnienia, widzi się zmuszonym przyznać, że żadne z nich nie zasługuje na jakieś roztrząsania poważne, że niepodobna tu uniknąć cudu, że samo istnienie Kościoła, założonego na wierze w zmartwychwstanie Chrystusa, stanowi nieprzezwyciężony dowód na korzyść tegoż zmartwychwstania. Jest ono tedy faktem najpewniejszym, którego pewności nie wywróci nigdy niedowiarcza wiedza.

Cud zmartwychwstania zajmuje pierwsze miejsce pomiędzy cudami, na jakie powoływał się Chrystus, kiedy chciał potwierdzić boskość swej osoby i swego posłannictwa. „Dokądże duszę naszą na rzeczy trzymasz? Jeśliś ty iest Chrystus, powiedz nam iawnie. Odpowiedział im Jezus: Powiadam wam a nie wierzycie. Sprawy, które ia uczynię w imię Oyca mego, te o mnie świadectwo daią"

(*Jan* X, 24—25). „Wy powiadacie, że bluźnisz: iżem rzekł: Jestem Synem Bożym? Jeśliż nie czynię spraw Oyca mego, nie wierzcie mi, a ieśli czynię, chociażbyście mnie wierzyć nie chcieli, wierzcież uczynkom: abyście poznali y wierzyli, że Ociec iest we mnie, a ia w Oycu“ (*Ibid.* 36). Ale jakież iest dzieło więcej boże, jakież jest pewniejsze świadectwo najwyższego Pana przyrody nad zmartwychwstanie Jezusa, zwłaszcza kiedy je Chrystus najwyraźniej przepowiedział? Zaprawdę, ktokolwiek badać będzie to wydarzenie z religijnem, na jakie ono zasługuje, skupieniem, bez przesądów, bez obawy teoretycznych i praktycznych następstw, bez namiętności, bez powziętej z góry nienawiści, uzna w niem palec boży; kto zestawi następnie to wydarzenie z nauką Jezusa Chrystusa o Jego własnej naturze (ob. art. *Jezus Chrystus*) i o założonem przez niego społeczeństwie, nie będzie mógł odmówić czci Chrystusowi ani posłuszeństwa Kościołowi; kto patrzeć zechce na Chrystusa zmartwychwstałego wzrokiem spokojnego i o prawdę jedynie troskliwego rozumu, ten jak Tomasz apostoł w szczęśliwem uniesieniu wiary dojrzale wyrozumowanej i samej siebie pewnej zawołać będzie musiał: „Pan moy y Bóg moy!“

Z pośród pisarzy nowoczesnych, piszących o zmartwychwstaniu Chrystusa, zaznaczamy następujących: *Hettinger*, Apol. d. Christenthums, *(tł. fr.)* t. II, conf. XV.—*Van Weddingen*, Les éléments raisonnés de la réligion, chap. VI. *Rutten*, Cours élémentaire d' apologetique chrétienne, ch. XV, § 4.—*Sherlock*, Les Témoins de la résurection de Jésus Christ. w *Démonstrations évangéliques* Migne'go VIII, p. 725, oraz dawniejszy, ale znakomity *Bourdaloue*, który w drugiem kazaniu o Zmartwychwstaniu Chrystusa z właściwą sobie ścisłością logiczną rozwija dowody tego wielkiego wydarzenia.—*Frayssinous* (Défense du Christianisme, t. II, wyd. Louvain, p. 167) ma również piękną konferencyę o tym przedmiocie.

Odnośnie do odpowiedzi na zarzuty racyonalistów, z wielką korzyścią radzić się można: *Patrizzi*, De Evangeliis, lib. III, disp. LIII.—*Wallon*, De la Croyance due à l'Evangile, *passim*. *Fouard*, La vie de N. S. Jésus-Christ. t. II, liv. VII, ch. VIII i IX, oraz Append. XI, — wreszcie *Examens critiques*, jakie Mgr. *Freppel* i Mgr. *Lamy* podają o książce Renana *Vie de Jésus*.

(J. Forget).
X. W. S.

ZMARTWYCHWSTANIE CIAŁ. — I. — Wyraz ten oznacza ponowne złączenie duszy z ciałem po ich przez śmierć rozdzieleniu „ponowne odbudowanie całokształtu ludzkiego, oraz odbudowanie ciała i organizmu, uszkodzonego przez chorobę lub śmierć, albo nawet przez zepsucie i rozkład pierwiastków cielesnych.—Najgłośniejszem zmartwychwstaniem jest zmartwychwstanie Chrystusa Pana (ob. art. *Zmartwychwstanie Chrystusa)*.—O wielu wypadkach zmartwychwstania ludzi wspomina historya biblijna i historya kościelna (ob. art. *Cuda*).

II. W artykule niniejszym mamy mówić o zmartwychwstaniu ogólnem, to jest o wierze katolików w całkowite odbudowanie rodzaju ludzkiego po końcu świata przez ponowne połączenie wszystkich dusz z temiż samemi ciałami, które one urabiały i ożywiały

przed śmiercią.—Stary Testament wyznaje głośno ten dogmat przez usta Hioba Idumejczyka. Odzywa się on z całą emfazą uroczystości i majestatu: „Ktoby mi to dał, aby napisane były mowy moie, ktoby mi to dał, żeby ie wyrysowano na księgach rylcem żelaznym y na blasze ołowianej, abo dłutem wyryto (w *hebrajskim:* na zawsze na skale)? Wiem bowiem iż odkupiciel moy żywie, a w dzień ostateczny powstanę z ziemię. Y zaś obleczon będę w skórę moię, y w ciele moim oglądam Boga mego. Którego uyźrzeć mam ia isty y oczy moie oglądają a nie inny: schowana jest ta nadzieia moia w zanadrzu moim“ (*Job.* XIX, 23—27). Oryginalny tekst hebrajski jest najzupełniej tu zgodny z Wulgatą. Z tego też tekstu najoczywiściej wynika, że Job wierzy w zmartwychwstanie cielesne we własnem swem ciele, wierzy w oglądanie własnemi oczyma swego Odkupiciela, którego mocą powstanie on z rozkładu i z prochu.

Tęż samą wiarę wyraźnie głoszą: Daniel (XII, 2), Ezechiel (XXXVII, 1 nst.), Księgi Machabejskie (II *Mach.* VII, 1—14; XII, 13; XIV, 46), cały zresztą naród hebrajski z wyjątkiem Sadduceuszów (*Mat.* XXII, 23 nst.; *prw. Dz. Ap.* XXIII, 6 nst.; XXIV, 14; (*Jan* XI, 24 i t. d.). Tegoż samego uczy wyraźnie Chrystus (*Jan* V, 28 nst.); naukę tę powtarzają apostołowie (*Dz. Ap.* IV, 2; XVII, 18; XXIV, 24; *Objaw.* XX, 13). Ale przedewszystkiem św. Paweł jest głosicielem tego przyszłego i powszechnego zmartwychwstania. Któż nie zna owego zestawienia, jakie czyni apostoł pomiędzy zmartwychwstaniem ciał a zmartwychwstaniem Chrystusa, owego drobiazgowego opisu, jakie o niem daje, owych porównań, jakiemi je popiera, i owego moralnego zastosowania, jakie zeń czyni, do życia chrześcijańskiego? (*Rzym.* VIII, 1; I *Cor.* VI; XV; II *Cor.* IV; V; I *Tessal.* IV; *Philip.* III). Najdawniejsi Ojcowie Kościoła: Atenagoras, Klemens Alex. Hyppolit, Tertulian, Ireneusz, Orygenes [1]), najstarożytniejsze symbole wiary oraz Sobory powszechne (*Ibid.*) stwierdzają w całej rozciągłości naukę katolicką taką, jaką-śmy wyżej wyłożyli.

III.—Przeciwko tej nauce stawiają następujące zarzuty:

1-o. Nie wszyscy katolicy pojmują jednakowo naukę o zmartwychwstaniu. Jedni przypuszczają, że będą dwa zmartwychwstania, jedno dobrych, a następnie, po tysiącletniem szczęśliwem panowaniu Chrystusa ze świętymi tu na ziemi—drugie zmartwychwstanie złych; inni utrzymują, że będzie jedno tylko zmartwychwstanie.—Jedni są najzupełniej pewni, że wszyscy—zarówno dobrzy jak źli — zmartwychwstaną, inni znów wątpią o tem. Jedni za pewne uważają zmartwychwstanie dzieci, zmarłych bez chrztu, inni znów nie są tego pewni. Taż sama niezgodność panuje co do chwili końca świata, a tem samem i co do ostatecznego zmartwychwstania, co do stanu ciał zmartwychwstałych, bądź uwielbionych bądź potępionych, co do miejsca i co do sposobu odbywania sądu ostatecznego i t. p. Otóż, czy nauka tak niepewna w szczegółach, może być pewną w swej istocie?

2-o. Nauka o zmartwychwstaniu jest zapożyczona z teoryi

---

[1]) Ob. ich świadectwa w *Hurter'a Theol. Dogm.* t. III.

hinduskich o przechodzeniu dusz, odnowieniu światów, o panteistycznem następstwie boskich inkarnacyi.

3-o. Niepodobna uwierzyć, aby Bóg chciał uczynić cud tak nadzwyczajny, i to w jakimże celu?

4-o. Wątpliwa rzecz nawet, czyby go mógł uczynić, skoro bowiem wytworzenie ciał i ożywiającego ich życia doskonale się wyjaśnia fizyologicznemi i biologicznemi prawami, rządzącemi światem, przeto rzeczone wytworzenie się świata nie mogło się było dokonać jakby za uderzeniem różczki czarodziejskiej: chemiczny zaś rozkład ciał martwych nie może być środkiem odbudowania zaginionych ich organizmów.

5-o. Wiadomo zresztą, że pierwiastki organiczne, przez śmierć od siebie wzajem zwolnione, wchodzą w nowe układy chemiczne, w których często spełniają pierwszorzędne zadanie; i gdyby nawet można było zrozumieć, co zresztą samo przez się jest mało zrozumiałem, że Bóg może odnaleść i pochwycić w układzie jakimś nieorganicznym lub roślinnym, albo nawet zwierzęcym, pierwiastki należące niegdyś do jakiegoś ciała ludzkiego, o którego odbudowanie przy ich pomocy—by chodziło, to żadną miarą zrozumieć nie można takiego odbudowania w wypadku bardzo możliwym i prawdopodobnie bardzo częstym, kiedy te same molekuły, też same atomy należałyby kolejno do dwóch lub więcej organizmów ludzkich.

6-o. Jedynem naukowem wyjaśnieniem tego dogmatu jest to przypuszczenie, że dusze otrzymają nowe ciała, podobne do dawnych swą działalnością oraz tożsamością pierwiastku życiowego; albo jeszcze prościej: że dusze będą miały ciała zupełnie *duchowe*, jak-to sądził św. Paweł,—ciała, które będą dusz swych cieniem, emanacyą, jeśli kto woli, i które tem samem można będzie uważać za teżsame moralnie z ciałami pierwotnemi.

7-o. Bez takiego zupełnego uduchownienia materyi gdzieżby tyle ciał zmartwychwstałych znalazło na ziemi miejsce, zajęcie, i pożywienie, które byłyby konieczne, gdyby te ciała były prawdziwie cielesne?

IV. *Odpowiedź.* — 1-o. Katolicy powszechnie i jednakowo zgadzają się na istotne i prawdziwie dogmatyczne punkta wiary w zmartwychwstanie ogólne. W wierze tej są szczegóły drugorzędne i przypadkowe, które można rozmaicie pojmować bez żadnego uszczerbku dla wiary. Jednakże a) system podwójnego zmartwychwstania oraz system millenaryzmu, nawet tak poprawiony i złagodzony, iż mógłby zgadzać się z wiarą, znajduje tak mało poparcia w tradycyi egzegetycznej i doktrynalnej, że nawet za zbyteczne uważamy zatrzymywać się nad nim. b) Nie naszą rzeczą jest powątpiewać, czy żli powinni zmartwychwstać; powątpiewanie tego rodzaju sprzeciwiałoby się wierze, i żaden katolik nie ma prawa na nie sobie pozwalać; c) aczkolwiek niektórzy teologowie sądzą, że zmartwychwstanie dzieci, zmarłych bez chrztu, nie stanowi części dogmatu, co zresztą jest rzeczą wątpliwą, nie mniej jednak ciż sami teologowie sądu swego nie uważają za zupełnie pewny; d) niewiedza, w jakiej się znajdujemy co do czasu ogólnego zmartwychwstania, w niczem nie zmniejsza nadprzyrodzonej pewności, jaką o niem mamy. Bóg chwilę jego oznaczył, i to wystarcza. e) Św. Paweł mówi tak wyraźnie i tak dużo o warunkach, w jakich się

znajdą kiedyś ciała zmartwychwstałe, że my nie wiele do tego dodać możemy, a i to niewiele jest prawie w całości określone przez jednozgodne najczęściej orzeczenia teologii; f) łatwo można wyrozumieć sposób ogólnego zmartwychwstania, skoro się zważy, że taż sama wszechmoc boża, która stworzyła pierwiastki ciał naszych, wzbudzi z martwych czyli odtworzy takowe; że ułoży je tak, jak je początkowo zorganizowała; że jednak usunie funkcye fizyologiczne, które już będą bezużyteczne w owym stanie ostatecznej nagrody lub kary, nie zaś próby i doświadczenia; że udzieli im wreszcie własności i funkcyi nowych względnie do tego podwójnego stanu ostatecznego i wiecznego; g) rzeczą jest bardzo prawdopodobną, że każdy człowiek zmartwychwstanie w tem miejscu, w którem się znajdą wówczas istotowe pierwiastki jego ciała. Cóż nad to prostszego i logiczniejszego? Co w tych wszystkich szczegółach znaleść można uchybiającego prawdzie samego dogmatu?

2-o. Teorya o hinduskiem pochodzeniu tego dogmatu jest najzupełniej próżnem przypuszczeniem. Nie zawiera on ani cienia panteizmu i ewolucyonizmu, apoteozy lub metempsychozy. Sprzeciwia się on nawet otwarcie nieskończonym przechodzeniom i odnowieniom, tak ważnym w filozofii Hindusów.

3-o. Liczne są bardzo powody rzeczywiście nadzwyczajnego cudu, jaki nam tu wiara przed oczy stawia. Powstrzymuje Bóg przezeń zbrodnicze nadużycia, na jakie fatalnie wystawiają ciało ludzkie ci właśnie, co zaprzeczają zmartwychwstania. Natomiast aż do heroizmu sprzyja ten cud umartwieniu, umiarkowaniu, pokucie. Stwierdza on substancyalną jedność złożonego z ciała i z duszy człowieka, oraz umieszcza go wyżej od zwykłego zwierzęcia, a nieco niżej od aniołów. Każe nam głębiej wnikać w znajomość podwójnej natury naszej, oraz stosunku duchowych i cielesnych władz naszych. Wzbogaca jasność i trwałość nauki filozoficznej i teologicznej o nieśmiertelności duszy i t. p. Rozliczny jest zatem cel tego cudu i najzupełniej zgodny—z jednej strony z mądrością i dobrocią bożą, z drugiej zaś z własnościami i zwykłymi brakami natury naszej.

4-o. Wytworzenie pierwszego jestestwa albo pierwszej pary każdego szeregu organicznego z pewnością nie było skutkiem praw fizyologicznych i biologicznych, których działanie widzimy obecnie. Co więcej, to obecnie rzeczonych praw działanie w oczach zdrowego rozumu i wiary obejść się nie może bez współudziału przyczyny najwyższej: ona-to ustanowiła prawa świata i życia, ona dziś każe im się spełniać, i bez niej wszelki ruch fizyczny i życiowy zatrzymałby się odrazu w bezwzględnej próżni nie-bytu. To zaś przypuściwszy, któżby śmiał odmawiać Bogu mocy ponownego spełnienia tego, co sam był początkowo uczynił i w spełnianiu się czego sam bezustannie współdziała? Zresztą, przyroda zamyka w sobie znane wszystkim analogie, które dowodzą, że niemasz nic łatwiejszego dla Boga nad zmartwychwstanie. Wszak rozumiemy to dobrze, że zgnilizna grobu, że rozkład pierwiastków cielesnych nie jest środkiem przyrodzonym wzbudzenia życia w umarłych, to też twierdzimy, że zmartwychwstanie powszechne będzie wydarzeniem nadprzyrodzonem, którego natura może pożądać, ale którego nie może przygotować, a tem mniej urzeczywistnić.

5-o. Niemasz dla Boga trudności w odnalezieniu i w ponownem użyciu pierwiastków, które niegdyś stanowiły cząstkę pewnego jakiegoś ciała ludzkiego, a które rozproszone będą w ogólnym chaosie przy ostatecznej zagładzie świata ziemskiego: wszak wiedza boża i potęga boża są nieskończone. Jeśli zaś dany jakiś pierwiastek stanowił kolejno cząstkę dwóch lub wielu ciał ludzkich, to zostanie on zwrócony temu ciału, w którem miał znaczenie istotowe. Wszak każde ciało, oprócz nielicznych zapewne pierwiastków, które się nań składały w jego początkach, kiedy twórczy akt boży łączył z niem rozumną i nieśmiertelną duszę, posiada mnóstwo innych pierwiastków drugorzędnych, stopniowo przybywających, które się łączyły z pierwszemi w rozmaitych okresach życia fizyologicznego, a które ciału wcale nie będą potrzebne w życiu nadprzyrodzonem po zmartwychwstaniu. Któż zaś udowodni, a nawet kto się choćby tylko przypuszczać ośmieli, że pierwiastki istotowe i pierwotne, pierwiastki składowe materyalnego jestestwa w człowieku, znajdą się z tem samem istotowem znaczeniem w dwóch lub wielu naraz osobnikach ludzkich? Żeby coś podobnego utrzymywać, trzebaby naprzód udowodnić, że rodzenie życiodajne nie wytwarza nic nowego, że płodność pierwiastków rodzących jest tylko pozorna i że składowa materya urodzonego z nich jestestwa absolutnie nic im nie zawdzięcza pod względem rzeczowym i ontologicznym. Takiego jednak udowodnienia nikt nie da, albowiem sprzeciwiałoby się ono rozumowi a nawet samemu doświadczeniu. A jeśli tak jest, to pozostaje nam zawnioskować, że każdy człowiek w początkach swego istnienia ma na własność taką ilość najzupełniej osobistej materyi,—środka i ogniska swego życia organicznego, jaką wprawdzie śmierć będzie mogła poddać rozkładowi, jaka atoli nie będzie mogła nigdy stać się ponownie materyą własną i essencyonalną drugiego jakiegoś jestestwa ludzkiego. W tym szczególe zatem niema nic, coby mogło w jakikolwiek sposób sprzeciwiać się katolickiemu dogmatowi o zmartwychwstaniu.

6-o. Przypuszczalna tożsamość duszy w dwóch ciałach do siebie podobnych nie zgadza się z dogmatem zmartwychwstania: byłoby to powtórnem stworzeniem, jakimś rodzajem wcielenia, ale nie prawdziwem zmartwychwstaniem. Jeszcze mniej dostatecznem dla omawianego dogmatu byłoby przypuszczenie o łączeniu się duszy w zmartwychwstaniu z ciałami bezcielesnemi, a św. Paweł bynajmniej nie sprzyja temu niedorzecznemu tłómaczeniu dogmatu: jego *corpus spirituale*, przeciwstawiane wyrażeniu *corpus animale*, jest prawdziwem ciałem materyalnem, ale wyniesionem do stanu nowego i *nadprzyrodzonego;* takie bywa często znaczenie wyrazu *spiritualis* w Piśmie św. i w dziełach Ojców Kościoła. Powtarzam nakoniec, że tożsamość ciała dzisiejszego z ciałem przyszłem jest nie tylko moralna i przybliżona, ale, jak nas poucza objawienie, jest ścisła i substancyalna.

7-o. W omawianym przedmiocie nie trzeba stawiać wyobraźni na miejsce rozumu i wiary, jakoteż nie należy się naiwnie przerażać olbrzymią ilością osób zmartwychwstałych. Nie będę tu powtarzał obliczeń, przeprowadzonych przez statystyków dobrej woli. Powiem tylko w ślad za tradycyą katolicką, że stosunek wprawdzie przypadkowy, ciał do przestrzeni i rozciągłości nie zostanie

ten sam co dziś po zmartwychwstaniu, oraz, że ciała nie będą potrzebowały spełniać funkcyi fizyologicznych dzisiejszych i nie będą podlegały osłabieniu i wycieńczeniu, zmuszającemu do używania i wyszukiwania sobie pożywienia.

(*Prw. Oswald.* Eschatologie; *Hurter.* Theologia dogmatica. *Perrone.* Praelectiones theol. dogmat. art. *Niebo*, *Piekło* w nin. *Słowniku.* Art. *Auferstehung* w *Kirchenlexiconie* Fryburskim etc.).

(Dr. J. Didiot).

X. W. S.

ZNIESIENIE TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO. Ob. art. *Ricci i jego zakon.*

ZOROASTER.—Wyraz ten jest grecką formą imienia Zarathustra w księgach Avesty, imienia reformatora, który, podług tradycyi, założył religię mazdejską czyli awestyczną i rozpowszechnił ją w Eranie. On-to właśnie, podług tejże tradycyi, wywrócił kult bałwanów i fałszywych bogów, a na ich miejsce ustanowił naukę, w której monoteizm miesza się z dualizmem.

Czy Zoroaster istniał rzeczywiście, czy też jest on tylko jakąś legendową i mityczną osobistością, nie wszyscy się na jedno zgadzają. Przyczyną powątpiewania o jego istnieniu jest zupełna niepewność, panująca nad wszystkiem, co się do niego odnosi. Na jedno tylko wszyscy się zgadzamy, to jest na imię jego ojca, którego Avesta nazywa Purushâspa. Niewiadomo, gdzie i kiedy się urodził, w jakim kraju i w jakim czasie żył i naukę swą głosił; a przynajmniej wiadomości, jakie nam co do tych szczegółów przekazała starożytność, są ze sobą najzupełniej sprzeczne. Podług źródeł starożytnych jest on kolejno Medem, Persem, Chaldejczykiem, Atropateńczykiem; jest on królem lub kapłanem. Wszystko, co o nim opowiadają, nosi na sobie charakter legendowy i dziwny. Epoka jego życia waha się pomiędzy rokiem 6000 a 600 przed Chrystusem.

Avesta wspomina o królu, za panowania którego miał żyć Zoroaster, ale niepodobna oznaczyć dla tego króla ani miejsca w historyi, ani państwa na ziemi. Grecy zasłyszeli o nim dopiero w V wieku przed Chr. O istnieniu jego nigdy nie przypuszczał ani Herodot ani Ktesias. Możliwa rzecz nawet, że imię Zarathustra nie było wcale nazwą jakiejś osobistości. Avesta używa tej nazwy jako tytułu kapłańskiego. Być może, iż Zoroaster jest osobistością zmyśloną, albo, że jest-to imię jakiegoś starożytnego mędrca, któremu przypisano założenie religii, aby jej nadać więcej świętości. Być może również, że imię to oznacza pewne jakieś ciało kapłańskie, będące prawdziwym twórcą religii, której chciano dać jakiegoś założyciela, szanownego dla swej starożytności, tak samo jak Bramini przypisywali wszystko Manu'owi.

Jakkolwiekby było i ktokolwiek mógłby być twórcą tej religii, to pewna, że w czasie jakimś jeszcze nieoznaczonym, w krajach stanowiących dzisiaj północną Persyę a południową Małą Tartaryę, zaszła reforma religijna, która w pewien sposób przekształciła religię tych krajów, oraz podniosła jej wierzenia i moralność. Epoka

tej reformy jest i pozostanie na zawsze niepewną (ob. art. *Religia mazdejska czyli avestyczna).*

Podług Avesty Zoroaster narodził się z ojca Purushâspa. Przy urodzeniu jego zadrżał świat z radości, a szatani zadrżeli ze strachu. Gdy wyrósł na męża, otrzymał z nieba objawienia, które go pouczyły o jego posłannictwie i o prawach, jakie miał głosić. Prowadził z Bogiem częste rozmowy, które dziwnie przypominają rozmowy Mojżesza z Bogiem. Szatan usiłował odwieść go od posłuszeństwa głosowi Boga, ale oparł się temu siłą modlitwy. Rozpoczął swe apostolstwo za króla imieniem Vistâspa, który przyjął jego religię i siłą oręża ją wspierał przeciwko wrogom. Zoroaster miał trzy żony, z których dwie obdarzyły go trzema synami, którzy znów założyli ustrój ludu erańskiego; trzecia z nich wyda w ostatnie dni pewnego proroka, który ma odrodzić świat i dokonać powszechnego zmartwychwstania *(Soszyans* czyli Zbawiciel). Avesta wymienia także pierwszych uczniów erańskiego proroka. Wojna prowadzona przez Vistâspę, posiada cechę mistyczną, ale pewne pieśni Avesty, w których poeta wypowiada swe żale, dowodzą, że reforma Zoroastra przeprowadzona była z wielkiemi trudnościami i napotkała na gwałtowny wśród ludu opór. Starożytne księgi Avesty nie wspominają o śmierci Zoroastra. Średnie wieki powiększyły cudowność reformatora, a zmyślone wówczas opisy jego życia mówią, że zginął pod ciosami niewiernych, którzy opanowali chwilowo stolicę Vistâspy.

Rzecz godna zastanowienia, że historycy arabscy czynią Zoroastra żydem, sługą jakiegoś proroka Izraelskiego.

Pisarze greccy uważają go jednozgodnie za Maga i za przywódcę Magów i tę cechę trzeba mu bezwątpienia przyznać. Religia avestyczna jest dziełem Magów z Medyi erańskiej, bez względu na to, czy jeden z nich, zwany Zoroastrem, sam wymyślił i rozpowszechnił tę nową naukę, czy też ciało jakieś kapłańskie przyozdobiło ją najgłośniejszem z pośród siebie imieniem.

Ale gdyby nawet Zoroaster nie był osobistością zmyśloną, co z pewnością jest rzeczą pożądaną, to w każdym razie nadano mu znaczenie proroka. Gdzie tedy szukać należy zmyślenia tej legendy? Odpowiedź na to pytanie jest dla bezstronnego umysłu jasna. Jest najzupełniej rzeczą nieprawdopodobną, aby Magowie zaczerpnęli te opowiadania jedynie ze swej wyobraźni, gdyż nowa ta ich religia zawiera pojęcie całkowicie obce rasie indo-europejskiej czyli ludom owych krajów, zwanych turańskimi. Z drugiej strony znów inny lud, który posiadał wielki rozgłos na Wschodzie i który rozszerzał się daleko po za swe narodowe terytoryum, od wieków umieszczał na początku swych dziejów pewnego cudotwórcę, wysłańca Bożego, któremu przypisywał stosunki z bóstwem i wiele innych rzeczy. Ludem tym był lud izraelski. Rozgłos tego cudotwórcy i prawdziwego proroka był wielki w Azyi Mniejszej. Cóż naturalniejszego nad pragnienie Magów zdobycia sobie również sławy podobnej, wytworzenia u siebie drugiego Mojżesza? Przypuszczenie to, samo przez się bardzo naturalne, potwierdzić się daje licznemi podobieństwami, jakie się z łatwością dostrzega pomiędzy opowieściami Avesty a treścią Księgi Rodzaju; są-to te same ro-

zmowy pomiędzy Bogiem a jego wysłańcem na wierzchołku góry, jest-to taż sama formuła: *Dixit Dominus Moysi.*

Później wymyślono historyę najzupełniej podobną do historyi krzaku gorejącego. Pewien jakiś król perski, odbywając podróż, spostrzegł krzak pełen płomieni; zbliżył się doń, gdy wtem ukazał, mu się Zoroaster wśród ognia, zabronił mu się przybliżać, lecz kazał przyjąć prawdziwą wiarę. Jeśli do tego dodamy uderzające podobieństwa pojęć Ahura Mazdy i Anro-Mainyusa z pojęciami Jehowy i szatana, ustawiczną skłonność Persów do naśladowania żydów, to łatwo nabierzemy przekonania, że religia Zoroastra jest naśladownictwem religii żydowskiej.

(K. de Harlez).
X. W. S.

ZUZANNA.—Znaną powszechnie historyę Zuzanny podaje nam księga Daniela; historyę tę opisał prawdopodobnie ktoś inny, niż prorok Daniel, i później ją do jego księgi dołączył. Przeciwko prawdziwości tego epizodu czyniono oddawna liczne zarzuty, które streścić się dają w czterech następujących:

1-o. Aby przekonać o kłamstwie obu starców, którzy oskarżali Zuzannę o ciężkie wykroczenie, Daniel zapytuje każdego z nich oddzielnie, pod jakiem drzewem schwytali ją na gorącym uczynku: pod trzmielem (σχινος), odpowiada jeden. — Anyoł boży... rozetnie (σχισει) cię na poły, odpowiada na to Daniel. Pod iodłą (πρινος) odpowiada drugi. Czeka Anyoł pański maiący miecz, aby cię rozciął na poły (πρισαι), powiada mu prorok.—Daniel, powiadają na to racyonaliści, czyni z odpowiedzi starców grę dwóch wyrazów greckich, ale ponieważ grecki język nie był znany w Babilonie za czasów niewoli, oczywista rzecz przeto, że przypisywane Danielowi słowa są zmyślone.—Na ten zarzut tak odpowiadamy. Że w tekście greckim jest gra wyrazów greckich, wina to czy też zasługa tłómacza. Daniel uczynił grę wyrazów aramajskich odnośnie do nazwy drzew, jakie wymienili byli starcy; tłómacz, znalazłszy się wobec tego opowiadania, jedno z dwojga wybierać musiał: albo nazwy drzew tłómaczyć dosłownie i zrzec się oddania owej gry wyrazów w języku greckim, albo też szukać innej nazwy drzew, którąby mogła w języku greckim stworzyć grę wyrazów. Wybrał właśnie to ostatnie, i dlatego nie możemy odtworzyć pierwotnej gry wyrazów; ściśle mówiąc, nie wiemy, co to były za drzewa, wymienione przez starców. Ale stąd daleko jeszcze do rozumnej możliwości przeczenia samej prawdy opowiadania.

2-o. Powiadają jeszcze, że Zuzannę nie sądzono podług zasad prawnych. — Prawda, sąd nad Zuzanną był dorywczy, ale było to w zwyczaju u żydów; w opowiadaniu tem znajdujemy zeznanie świadków, wyrok i wykonanie wyroku, przynajmniej rozpoczęte; jednego tylko brak, to jest przysięgi, jakiej żądano niekiedy od podsądnego. Ale ponieważ w tej sprawie oskarżycielami byli sędziowie izraelscy, przeto nikomu na myśl nie przyszło powątpiewać o ich zeznaniu i żądać przysięgi od Zuzanny.

3-o. Ale, powiadają inni, jakże-to lud był tak pohopny do ponownego zbadania swego wyroku, i to na wstawiennictwo takiego dziecka, jakiem wówczas był Daniel? — Przypuszczenie o dzie-

cięctwie Daniela opierają racyonaliści na wyrażeniu Wulgaty: *puer iunior*. Ale przełożony w ten sposób wyraz oryginału aramejskiego nie ma tak zacieśnionego znaczenia, gdyż powiedziany jest gdzieindziej o Beniamimie, który miał już dziesięcioro dzieci, o Salomonie, tron królewski już zajmującym. Zresztą Daniel wychowywał się na dworze królewskim, co samo już musiało zwracać nań uwagę i poszanowanie ze strony ludu.

4-o. Uważają wreszcie za rzecz dziwną niektórzy, że żydzi, aczkolwiek na wygnaniu będący, mogli kogoś skazywać na śmierć, a nawet posiadać własność ziemską, jak posiadał ją mąż Zuzanny, Joachim. — Ale niektórzy racyonaliści mają błędne pojęcie o stanie żydów na wygnaniu. Nie byli oni niewolnikami, lecz ludem odrębnym, zachowującym swobodnie własne swe prawa i do pewnego stopnia ich wykonywanie; celem deportacyi ludu izraelskiego była chęć przeszkodzenia rewolucyom, nie zaś chęć prześladowania zwyciężonych.

(Ob. *Vigouroux*, Manuel biblique, t. II, Nr 1064; Mélanges bibliques, IV. *A. Delattre*, Etudes rélig. *Wrześ. Paźdz.* 1878; *Wiederholt*, Theol. Quartalschrift, 1869.

(Duplessy).
X. W. S.

ZWIERZĘCOŚĆ (*Cechy znamienne Z'i*). — Szkoła ewolucyonistyczna bezustannie usiłuje zatrzeć granice, jakie, według dawnego przekonania, rozgraniczają rozmaite królestwa. Celem jej jest złączenie minerału z człowiekiem za pomocą nieprzerwanego szeregu jestestw, by wreszcie bez uciekania się do cudu stworzenia wyjaśnić ukazanie się i rozwój życia na ziemi! Żeby wypełnić próżnię, dzielącą materyę martwą od materyi organicznej, rzeczona szkoła wynalazła *Bathybiusa*; żeby zaś połączyć węzłem rodowodowym człowieka ze zwierzęciem, wytworzyła ona *Anthropopitekusa (ob. te wyr.)*. Pozostawało jeszcze tylko połączyć w jedno dwa królestwa organiczne przez wzajemne ich pomięszanie: królestwo mianowicie zwierzęce i królestwo roślinne, co zresztą mogło się wydawać rzeczą względnie łatwą i czego właśnie uczynić nie omieszkano. Zobaczmy, do jakiego stopnia przedsięwzięcie to się udało.

Funkcye życiowe, to jest czynności, przez jakie objawia się życie jakiegoś jestestwa, dzielą się zazwyczaj na funkcye życia roślinnego i na funkcye życia zwierzęcego. Pierwsze są wspólne w zasadzie dwom królestwom organicznym; drugie są wyłączną własnością zwierząt.

Na nieszczęście, rozdział między temi funkcyami nie zawsze bywa łatwy. Niektórzy przyrodnicy tak nadmiernie zwiększali i jedne i drugie funkcye, że w końcu znieśli jednę z dwóch grup i u zwierzęcia dostrzegali albo same tylko funkcye zwierzęciu właściwe, albo, przeciwnie, same tylko funkcye, wspólne zwierzęciu i roślinie.

Wypada nam tu przedewszystkiem ocenić przesadę, z jaką niektórzy traktują tę sprawę, odmawiając do pewnego stopnia zwierzętom funkcyi życia roślinnego, i skutkiem tego nadmierny kładąc nacisk na ich cechy odrębności. W tym celu dajemy tu krótki rzut oka na funkcye rzeczone.

1. *Funkcye życia roślinnego.*—Funkcyami temi są: pożywienie właściwie zwane, wchłanianie, obieg soków po żyłach, pocenie się, wydzielanie, oddychanie i odtwarzanie się.

Pożywienie u zwierzęcia odbywa się najczęściej przy pomocy organu, którego brak roślinom, t. j. przy pomocy żołądka. Ponieważ wszakże organ ten nie u wszystkich zwierząt istnieje, — brak go naprzykład u grupy pierwotniaków i u pewnych wymoczków,— przeto z tego wynika, że nie można podawać trawienia za charakterystyczny przymiot zwierzęcia.

Toż samo powiedzieć trzeba o cyrkulacyi czyli obiegu soków, o poceniu się i wydzielaniu. Klaudyusz Bernard powiada, że sok u roślin i krew u zwierząt mają te same własności i podobny skład chemiczny. Niesłusznie też samym tylko zwierzętom przypisuje się materye azotowe, znane w chemii pod nazwą pierwiastków bezpośrednich, albo związków białka (albuminoidów). Niesłusznie również upatruje się wyłącznie tylko u roślin substancye nie-azotowe. Oba te gatunki składników chemicznych należą jednakowo do zwierzęcia jak do rośliny, i są nieodzownie konieczne do objawów życiowych obu królestw organicznych.

Transpiracya i sekrecya, czyli pocenie się i wydzielanie jako funkcye życia roślinnego, przedstawiają również w obu tych królestwach bardzo wyraźne cechy podobieństwa. Transpiracya polega na pewnym rodzaju pocenia się, odbywającego się przez organa liściowe, skutkiem którego rośliny wydzielają z siebie prawie dwie trzecie płynu, czerpanego przez korzenie. Sekrecya obejmuje wyrabianie się i naturalne odrzucanie pewnych wilgoci, jak ślina, urynа, pot u zwierząt, a gumma, żywica, balsamy, oleje naturalne u roślin. I tu znów mamy najzupełniejsze podobieństwo pomiędzy objawami życiowemi obu królestw.

Długi czas utrzymywano, że oddychanie stanowi wyjątek od ogólnej zasady, że ono odbywa się w sposób zupełnie przeciwny u zwierząt i u roślin, że u zwierząt polega na wyzbywaniu się kwasu węglanego, powstającego z połączenia kwasorodu z węglem, podczas kiedy u roślin kwas węglany, wchłaniany i rozkładany przez liście, pozostawia roślinie jeden z tych pierwiastków, t. j. węgiel, a drugi—kwasoród oddaje atmosferze, powietrzu, czem się przyczynia do jego oczyszczenia.

W rzeczywistości zaś oddychanie zarówno u roślin jak u zwierząt polega na połączeniu kwasorodu i węgla, oraz na wyzbywaniu się wynikającego z nich kwasu węglanego. Objawem przeciwnym, który brano za objaw oddychania, jest w rzeczywistości objaw odżywiania się, który się odbywa za pośrednictwem zielonych cząstek roślin i pod bezpośrednim wpływem słońca. Wyzbywanie się kwasorodu bywa w tych warunkach tak znaczne, iż nie dozwala stwierdzić dokonywającego się jednocześnie wyzbywania się kwasu węglanego; ale jeśli się obserwacya odbywa o zmroku, albo też nad roślinami niezabarwionemi na zielono, wówczas łatwo dostrzedz to ostatnie wyzbywanie się.

Oddychanie zatem nie różni się u zwierząt i u roślin. Co się zaś tyczy objawu, który brano za jedno z oddychaniem, to i tego objawu nie można uważać za cechę charakterystyczną królestwa roślinnego, gdyż spotykamy go u niektórych zwierząt niższego rzę-

du, jak u zielonych węży wodnych, obdarzonych materyą zieloną czyli chlorophylem.

Porównawcze te badania moglibyśmy rozciągnąć do funkcyi, dotyczących rozmnażania się gatunków, gdzie również znaleźlibyśmy bardzo uderzające podobieństwa, które zresztą nikomu nie są obce. Prawda, że u roślin połączenie się płciowe bywa wogóle w jednem osobniku; ale i mnóstwo zwierząt, zajmujących zwłaszcza niższe stopnie drabiny zoologicznej, bywa również dwupłciowemi hermafrodytami. Prawdą jest również, że rośliny mają inny jeszcze sposób rozmnażania się, a mianowicie przez odcinanie gałązek i sadzenie takowych. Ale tęż samą cechę odnajdujemy również u wielu zwierząt. Rozradzanie się pączkowate jest dobrze znane w zoologii, a sławne przed stu laty z górą doświadczenia genewianina Trembley'a, dokonywane nad polipami wodnymi, wykazały, że dość było przeciąć te zwierzątka na dwie lub więcej części, aby z nich powstało tyleż najzupełniej podobnych do siebie osobników.

A zatem, charakterystycznych cech zwierzęcości nie należy szukać w czynnościach, słusznie zwanych funkcyami życia roślinnego. Obaczmy teraz, czy przedstawiają nam te cechy funkcye życia zwierzęcego:

2. *Funkcye życia zwierzęcego.*—Cuvier uważał pięć następujących cech za istotne cechy zwierzęcości: czucie zmysłowe, poruszanie się, trawienie, zawilszy nieco skład chemiczny i pewien sposób oddychania. Wiemy, co sądzić o trzech ostatnich cechach, pozostaje nam ocenić dwie pierwsze.

Czucie zmysłowe i poruszanie się należą do funkcyi stosunkowych, to znaczy do tych objawów życiowych, które mają na celu wprowadzenie zwierzęcia w pewien stosunek do świata zewnętrznego. Funkcye te Bichat oznacza jako czynności życia zwierzęcego, czyli, innemi słowy, przedstawia je—zgodnie ze wszystkimi przyrodnikami i filozofami, począwszy od Arystotelesa, a skończywszy na Cuvierze—jako wyłączną własność zwierzęcości. Ale czy tak jest w rzeczywistości? — Nie, odpowiada Klaudyusz Bernard. „Objawy poruszania się i czucia, powiada on, nie są dostatecznymi pierwiastkami rozróżnienia. I owszem, w nich właśnie znajdujemy nowe powody upodobnienia życia zwierzęcego z życiem roślinnem.“ I na czemże opiera ten głośny fizyolog swe przeczenie ogólnie przyjętej opinii?—Na tem, że, jak utrzymuje, istnieją pewne jestestwa sporne, których niewiadomo, do jakiego zaliczyć królestwa, opiera się dalej na istnieniu ruchu i pewnego czucia w roślinach wyższego rzędu, na tym wreszcie fakcie, że też same czynniki anertetyczne czyli znieczulające, jak chloroform, eter i t. p., przytępiają czucie i sprowadzają też same skutki w obu królestwach organicznych.

Zapomina Klaudyusz Bernard, że zwierzę miewa rozmaite ruchy. Rozróżniamy trzy gatunki takowych: naprzód, ruchy mechaniczne, przejmowane z zewnątrz albo raczej pochodzące od jakiejś siły fizycznej, np. od siły ciążenia; powtóre, ruchy *automatyczne*, czyli organiczne, których źródło znajduje się w zwierzęciu, które wszakże są najzupełniej niedobrowolne, jak np. ruch wnętrzności ułatwiający trawienie, bicie serca i t. p.; wreszcie, ruchy dobrowolne, zwierzęce czyli *autonomiczne*, których przyczyną bywa najczęściej uprzednio doznawane wrażenie zmysłowe. Tylko te ostatnie

ruchy przypuszczają zdolność poruszania się, która-to zdolność znów przypuszcza jakąś wrażliwość zmysłową. Te więc ruchy przedewszystkiem mają być przedmiotem naszego tu zastanowienia. Jeśli wrażliwość zmysłowa jest rzeczywiście znamienną cechą zwierzęcości, to powinniśmy ją spotykać u wszystkich zwierząt i jedynie tylko u nich. Cała trudność tego rodzaju badania polega na rozróżnieniu trzech gatunków ruchu.

W nas samych łatwem jest to rozróżnienie; my posiadamy świadomość woli, przewodniczącej czynom naszym. Kiedy widzimy że inni ludzie lub zwierzęta działają tak, jak my-byśmy działali, że wykonywają ruchy podobne do naszych ruchów, że poszukują tego, co przyjemne, a unikają tego, co mogłoby im szkodzić, wówczas skutkiem tej analogii zwykliśmy mówić, że ci ludzie lub te zwierzęta są obdarzeni tak samo jak my zdolnością czucia. I rzeczywiście się zdaje, że one posiadają zdolność wyboru; ale wybór przypuszcza wolę, wola zaś ma za punkt wyjścia wrażliwość zmysłową.

Nie łatwo daje się oznaczyć cechy znamienne, przy pomocy których można rozpoznać, że ruch jakiś jest dobrowolny. Natomiast ogólnie powiedzieć można, że wszelki ruch prawidłowy, stały, zwłaszcza poprzedzony objawem jakimś fizycznym, winien być uważany za automatyczny czyli mechaniczny. I przeciwnie, wszelki ruch nieprawidłowy, przerywany, bez jakiejś widocznej przyczyny fizycznej, jest prawdopodobnie dobrowolny.

Ażeby ruch jakiś był dobrowolny niema konieczności, by następowała całkowita zmiana miejsca. I to właśnie stanowi trudność, o którą się przez długi czas rozbijano. Sam nawet Buffon zdawał się powątpiewać, czy częściowa lokomacya mogła być tak samo jak całkowita charakterystyczną cechę zwierzęcości. A jednak pomiędzy jedną a drugą niepodobna wynaleść essencyonalnej różnicy. My sami jesteśmy obdarzeni tymi podwójnymi ruchami, a wiemy, że one zależą od tych samych przyczyn.

Teraz, kiedy wiemy prawie, po jakich znakach się rozpoznaje, czy ruch jakiś jest dobrowolny i czy skutkiem tego byt jakiś jest obdarzony wrażliwością zmysłową, zastosujmy te wiadomości do jestestw spornych, których nie można było zaliczyć, jak utrzymuje Klaudyusz Bernard, do żadnego z królestw organicznych.

Oczywiście, jestestw tych o cechach niewyraźnych nie znajdziemy na wyższych stopniach drabiny zoologicznej lub roślinnej, lecz u dołu na pograniczu obu królestw. Do tych jestestw należą naprzykład grupy szkarłupniów (ehimodermów), jamochłonnych (celenterów), pierwotniaków (protozoów), o których naturze na pierwsze wejrzenie trudno wyrobić sobie pojęcie. Niemniej jednak obecność pewnego organu trawienia razem z otworem gębnym, z żołądkiem, z trzewiami i na ogół z otworem tylnym u pierwszej grupy, z otworem gębnym i z jamą do trawienia u drugiej grupy, u korali naprzykład, u wężów wodnych, u gąbek, to wszystko, powiadam, dozwala anatomowi w większości wypadków nawet bez względu na ruchy danego jestestwa orzec coś pewniejszego. Ale nie tak się rzecz ma z jestestwami mikroskopijnemi, z wymoczkami stanowiącymi typ pierwotworów, ostatnią klassę królestwa zwierzęcego. U tych, właściwie mówiąc, niema organizmów. Jest-to nic więcej, tylko kropelka materyi galaretowatej,—*sarcod*

ćzyli *protoplasma* (pierwotwór) zwanej, i w ogólności zawierającej we środku jąderko *(nucleus)* oznaczone punkcikiem nieco jaśniejszym. A jednakże przyrodnicy nie wahają się tych pierwotworów zaliczać do królestwa zwierzęcego.

Możnaby nie mieć żadnej wątpliwości co do otwornic (foraminiferów) czyli jestestw obdarzonych najczęściej muszelką, podobną do muszelek mięczaków, i tak licznych, że one same prawie tworzą liczne pokłady skorupy ziemskiej. Już sam ten fakt, że przez długi czas brano je za jedno z głowonogami (cefalopodami), to jest z mięczakami o najbardziej zawiłej organizacyi, dostatecznie dowodzi, że nie można wątpić o ich zwierzęcości.

Daleko mniej wszakże charakterystyczne i znamienne są infuzorye czyli wymoczki, dlatego tak zwane, że przepełniają płyny, nalane na substancye zwierzęce lub roślinne. Jednakże ich otwór gębny i drgające rzęsy, jakie je otaczają i służą im do chwytania pożywienia lub do pływania, łatwo pozwalają wnosić o ich zwierzęcości. Ruchów tych niewidomych w stanie spoczynku, a często żadnem oczywistem oddziaływaniem fizycznem nieokreślonych, nie można brać za jedno z ruchami automatycznymi.

Ale są wymoczki, o których naturze trudno coś pewnego powiedzieć,—to są *ameby*. Dziwne te jestestwa, zwane także *proteami* albo *proteidami* z powodu nieustannych zmian w ich kształtach, nie mają nawet owego jąderka środkowego, jakie znajdujemy u innych wymoczków. Nie dostrzegamy też u nich żadnego organu żywienia się i rozmnażania. Przypuszczają, że jestestwa te żywią się tak jak rośliny przez proste wchłanianie substancyi właściwych a rozmnażają się odcinkami t. j. przez odrzucanie klapek, czyli wystających cząstek ciała, które żyją w dalszym ciągu i tworzą odrębne skończone osobniki. Życie *amibu* objawia się samymi tylko ruchami. Zwyczajna ta kropelka bez żadnej określonej formy wysuwa z siebie i kolejno wciąga w swą massę pewne zaokrąglone przedłużenia swego ciała, coś w rodzaju rąk, które się wydłużają po tej stronie ciała, w kierunku której zwierzątko się zwraca.

Jakiejże tedy natury są ruchy owe, dostrzegane przez mikroskop u amiba? Czy są one dobrowolne, czy też wyłącznie automatyczne? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w następującym opisie Izydora Geoffroy Saint-Hilaire [1]): „Podobna do jakiejś plamki ruchliwej, która się kolejno w rozmaity sposób przedłuża, *amiba idzie naprzód, zatrzymuje się, nanowo się porusza*, albo znów się zwraca, jakgdyby cel swój zmieniała. Niekiedy taż sama kropelka łączy z sobą więcej tych zwierzątek, jednych kulistych jeszcze i w stanie spoczynku zostających, innych—o rozmaitych kształtach i zmieniających miejsce—albo niektórych części tylko, albo też całości swego ciała. Nierzadko widzieć można dwie takie kropelki jedną tuż obok drugiej, *poddane wpływom zewnętrznym wspólnym dla obydwóch*, a jednak poruszające się w kierunkach odmiennych, albo nawet wręcz przeciwnych: pomimo całej odrębności tej lokomocyi zwierzątka niepodobna nie uznać w niej pewnego wyboru, pewnego wewnętrznego

[1]) Histoire naturelle générale, t. II, str. 131.

i autonomicznego popędu. Odmawiając tego wyboru proteidom, odmówić go musimy wszystkim innym zwierzątkom...“

Ten „popęd wewnętrzny i autonomiczny“ jest w rzeczywistości ruchem dobrowolnym, różnym od ruchu organicznego czyli automatycznego, którym tenże Izydor Geoffroy Saint-Hilaire tłómaczy nieco dalej chód sporów i antherozoidów—ciałek reprodukujących i zapładniających wodorosty (algi). Jego tedy zdaniem, ameby mają wolę, a skutkiem tego i wrażliwość zmysłową i zwierzęcość.

Atoli w pewnych razach może się zakraść pewne nieporozumienie co do natury ruchów. Takie ciałko naprzykład, należące do świata roślinnego, owe spory przed chwilą wspomniane, poruszają się w wodzie na sposób wymoczków. Wiadomo zaś, że spory zajmują takie stanowisko w klassie roślin skrytopłciowych, jak nasienie u roślin wyższego rzędu. Spory przy wyjściu z komórki—matki obdarzone zostają ruchami własnymi, mogącymi budzić pewne złudzenie. Opatrzone w ruchliwe rzęsy, zebrane w jeden tylko pęczek lub też rozrzucone po całej ich powierzchni, spory pływają w wodzie przez kilka minut, a nawet przez kilka godzin, a następnie osiadają na jakiemś ciele obcem, by złożyć zarodek i dać początek nowym algom. To podobieństwo ich do zwierzątek zjednało im nazwę *zoosporów*.

Inne ciałka, *atherozoidy*, które u pewnych alg spełniają zadanie czynników zapładniających, bywają obdarzone ruchami, podobnymi do ruchów zoosporów, ale daleko szybszymi i daleko od tamtych trwalszymi, gdyż często po dwóch lub po trzech dniach dopiero istnieć przestają.

Pytamy więc, co sądzić o tych ruchach właściwych zoosporom i antherozoidom, tym ciałkom zarodkowym i zapładniającym algi? Czy należy widzieć w nich ruchy autonomiczne i dobrowolne, najzupełniej podobne do ruchów wymoczków? Na to pytanie prawie wszyscy botanicy niemieccy odpowiadają twierdząco. Zdaniem ich, algi są roślinami, posiadającemi zarazem pewne życie zwierzęce, tak samo jak zwierzęta rozpoczynają swe istnienie od życia czysto roślinnego.

Wstrzemięźliwsi w poglądach są botanicy francuscy. Większość ich nietylko nie głosuje za zwierzęcością tych jestestw, ale wręcz przeciwne wypowiada zdanie. Jeden z nich powiada, że zoospory „są-to komórki roślinne napełnione barwnikiem (endochromem), nie mające w sobie nic zwierzęcego w żadnym okresie swego życia. Kiedy, kto je uważnie zbada, odrazu po ich zachowaniu się odróżni je od towarzyszących im wymoczków. Nie trudno dostrzedz, że ruchami wymoczków kieruje jakaś wola, pływają one szybko lub powoli, *zatrzymują się i widocznie igrają ze sobą*. Zoospory zaś poruszają się daleko prawidłowiej i zatrzymują się dopiero w chwili składania zarodka“ [1]).

Doniosłość tego zagadnienia wymaga, abyśmy się przez chwilę nad niem zastanowili. Różnica wymoczków i ciał reprodukujących i zapładniających jestestwa skrytopłciowe stanowi rzeczywiście naj-

---

[1]) *Richard.* Nouveaux éléments de botanique, 1870, str. 367.

ważniejszy punkt omawianego tu pytania. Powiedzieliśmy, że aby ruch mógł być *sprawdzianem* wrażliwości zmysłowej, a tem samem i zwierzęcości, trzeba żeby był dobrowolny, jest zaś wtedy tylko dobrowolny, kiedy pochodzi z wyboru. Pytamy tedy, po czem można poznać w danem jestestwie istnienie zdolności wyboru?

Kiedy ruchy bywają nieprawidłowe, kiedy badane przez nas jestestwa, umieszczone w tem samem środowisku i tym samym poddane oddziaływaniom fizycznym, poruszają się w kierunkach rozmaitych, kiedy się w ruchu zatrzymują a następnie znów poruszają, kiedy kolejno i nieprawidłowo zwalniają lub przyspieszają biegu, kiedy zdają się wymijać przeszkody i igrać ze sobą, słowem kiedy bywają *przerwy* w ruchu i *rozmaitość* kierunku, wówczas niepodobna wątpić, że badane przez nas poruszające się jestestwa działają pod wpływem jakiejś woli, są to zatem jestestwa zwierzęce. Takiemi są rzeczywiście wymoczki. Ale czy znajdujemy te same cechy ruchów u zoosporów i antherozoidów alg?

Zdaniem pewnych przyrodników, odnajdujemy u tych ostatnich jestestw niektóre z tych ruchów, t. j. że niekiedy jestestwa te przybierają rozmaite kierunki, bez żadnego innego widocznie powodu prócz własnej woli. Ale na to, żeby u jestestw tych wytłómaczyć mechanicznie tę różność kierunków, wystarcza impuls czyli popchnięcie, jakiemu uległy przy wyjściu z komórki—matki. Zdarzyć się może również, że ciałka te, pod mikroskopem badane, będą miały pozór pewnego wahania się, lub samorzutnych ruchów kierunku, „ale najczęściej, powiada nam wspomniany wyżej botanik, ruchy te przypisać należy poruszeniom samego płynu, spowodowanym przez jego ewaporacyę, poruszeniom, które przyspieszają lub przeszkadzają pierwotnemu kierunkowi ruchu.“ Również i Thuret, któremu botanika skrytopłciowa zawdzięcza po części nowoczesny swój postęp, przyznaje, że zjawiska, dostrzegane pod mikroskopem, mogą nie zawsze przytrafiać się w naturze. Dodajmy przytem, że nieraz już brano prawdziwe wymoczki za ciałka reprodukujące i zapładniające algi—i odwrotnie. Stąd pochodzi ta niezgodność badaczów odnośnie do charakterystycznych cech i jednych i drugich jestestw. Jedna wszakże jest cecha tych ostatnich jestestw, której nikt nie zaprzecza, to jest prawidłowość ruchów.

Pewien uczony botanik, Seynes, porównywa ten ruch prawidłowy do ruchu spadającej sprężyny. Ciałek tych nie widać raz w stanie spoczynku, drugi raz w stanie ruchu, jak-to bywa u wymoczków; jeśli się kiedy zatrzymują, to zatrzymują się na zawsze. Gdybyśmy mogli z tymi prawidłowymi ruchami porównywać przez analogie jakie ruchy w nas samych, to chyba ruchy serca. Ale czyż te ruchy są dobrowolne? Bynajmniej; ruchy te wywołuje działanie organów, na które wola nie wywiera żadnego wpływu i które są czysto automatyczne. Czemuż więc mamy przypuszczać, że podobne ruchy u jestestw niższego rzędu są wskazówką istnienia jakiejś woli? Zresztą, jest pewien fakt, o którym nie godzi się zapominać, t. j. że wszystkie ciała organiczne lub nieorganiczne, doprowadzone do stanu krańcowej cienkości, wykonywają w płynach pewne ruchy, zwane od nazwiska uczonego, który pierwszy rozpoznał ich naturę, ruchami *brownowskimi*,—ruchy czysto mechaniczne, które wszakże możnaby brać za jedno z ruchami dobrowolnymi al-

bo przynajmniej organicznymi, za jakie je też przez długi czas brano. Na tych-to złudnych pozorach oparci, niektórzy przyrodnicy uważali niegdyś za zwierzątka ziarnka pyłkowe roślin jawnokwiatowych (*phanerogamy*). Dziś zaś dowiedziona-to rzecz, że te ruchy żadną miarą nie były wskazówką jakiejś woli, ani nawet jakiejkolwiek żywotności; nie mniej wszakże i dziś jeszcze w wielu wypadkach błądzić można, i mogłoby być nawet, że niektóre z tych rzekomych ruchów dowolnych, u algów zauważonych, nie są nawet ruchami organicznymi, ale są poprostu skutkiem jakiejś przyczyny ogólnej i czysto fizycznej.

Uwagi powyższe stosują się nietylko do ciał reprodukujących algi, lecz do wszystkich jestestw stworzenia, zarówno wielkich jak małych. Przy świetle tych uwag możemy powziąć pewne przekonanie o naturze wszelkich ruchów, ujawniających się w tych jestestwach, bylebyśmy je dostatecznie zbadali. Przy pomocy tych właśnie zasad udało się rozpoznać naprzykład, że ruchy czułoziół (mimozy) nie pochodzą ani z woli jakiejś ani z rzeczywistej wrażliwości zmysłowej. Z chwilą, kiedy to zjawisko powstaje tylko wskutek jakiegoś oddziaływania zewnętrznego, jakiem jest naprzykład podrażnienie, wywoływane u podstawy liści, z chwilą zwłaszcza, kiedy zjawisko to stale wynika ze zniknięcia światła, niema wówczas żadnej wątpliwości, że mamy przed oczyma zwykły ruch automatyczny.

I to również zauważyć trzeba, że, zważywszy nadmierną maleńkość obserwowanych jestestw, nie zawsze można z łatwością rozpoznać prawdziwą naturę ich ruchów. Długi czas naprzykład można było się wahać, do którego z dwóch królestw wypadało zaliczyć owe mikroskopijne organizmy—zarodki tego mnóstwa chorób—które to zarodki zyskały sobie smutny rozgłos pod mianem *mikrobów*. Dziś zaś dosyć powszechnie zgadzają się na to, aby upatrywać w nich pewne bardzo nizkiego rzędu rośliny, pokrewne algom i grzybkom, do tego zaś wniosku doprowadziła właśnie natura ruchów tych jestestw. Prawdą to jest szczególnie odnośnie do pewnej ważnej grupy mikrobów, znanych pod nazwą *bakteryi*, tak zwanych dla swej formy laseczkowatej. „Kiedy się bada i analizuje sposób lokomocyi *Bacterium termo*, powiada Dr. Troessard, kiedy się zwłaszcza porównywa ruchy wymoczków rzęsowatych, jakie się widzi często pod mikroskopem razem z tamtym pływające, uderzonym się jest różnicą, jaka między nimi zachodzi. Wymoczek idzie naprzód i wraca, biegnie szybko albo się powoli przechadza, cofa się i zmienia miejsce to na prawo to na lewo, słowem, ruchy jego zdradzają jakiś rodzaj woli. Tymczasem nic podobnego nie widzimy u bakteryi: ruch wahadłowy, ożywiający bakteryę, bywa zawsze ten sam i pcha ją w prostym kierunku, jakby kamień jakiś wyrzucony z procy; nigdy się nie cofa ani dobrowolnie z drogi nie zbacza, jedynie tylko pod wpływem zewnętrznego jakiegoś oddziaływania, naprzykład wskutek uderzenia o inną bakteryę napotkaną na drodze, zupełnie jak pocisk jakiś o mur uderzający. Kiedy jedna z bakteryi trafia na przeszkodę, pozostaje bez końca przed tą przeszkodą, wahając się nieustannie

i nie dając żadnego znaku znurzenia, dopóki nie uwolni jej inna jakaś przyczyna, na prawo lub na lewo ją usuwająca“ [1]).

Nie twierdzimy bynajmniej, aby tę sprawę należało jednakowo rozwiązywać odnośnie do wszystkich organizmów tego rodzaju. Każdy rozumie, że nie zawsze jest łatwo orzec coś stanowczego odnośnie do jestestw, które wielkością nie dosięgają nawet jednej tysiącznej milimetra; ale, sądząc z rezultatów, do jakich już dziś doszła nauka, widzimy, że pomiędzy dwoma królestwami: zwierzęcem i roślinnem, zachodzi różnica ścisła i dokładna, oraz, że mamy wszelkie prawo się spodziewać, iż z czasem uda się różnicę tę stwierdzić na ostatecznych krańcach życia. Cała trudność w osiągnięciu już dziś tego zadania polega na dzisiejszej niedoskonałości środków badań mikroskopijnych.

Hamard.
X. W. S.

---

[1]) Microbes, ferments et moisissures, 1886, str. 84.

Ż.

ŻELAZO. *(Okres Ż'a).* — Gdyby wierzyć wiedzy przedhistorycznej, opartej na transformistowskiem pojęciu o nieustannym postępie ludzkości, wszystkie ludy zaczynałyby swój cywilizacyjny rozwój od wyłącznego używania kamienia w przemyśle domowym. Później, kolejno w długich przerwach czasu miałby nastąpić bronz, a potem żelazo w wyrobach przemysłu.

Takie następstwo absolutnie w niczem się nie sprzeciwia tekstom biblijnym; jeśli się bowiem uzna za rzecz pewną, że pierwszy człowiek został wyposażony w przymioty moralne i umysłowe, które — nawet po jego upadku—czyniły zeń coś więcej, niż człowieka dzikiego, to nic nie przeszkadza, aby przemysł jego nie był w początkach zbyt wysokim. Być może, iż Bóg, który go wyposażał w miarę przewidywania jego potrzeb, pozostawił mu zasługę czynienia samemu odkryć tego wszystkiego, co mogło się przyczynić do jego dobrobytu i stawiać stan jego społeczny na wysokości pochodzenia jego i przeznaczeń. Można wierzyć przeto, że człowiek początkowo ograniczał się do wyłącznego używania kamienia. Etnologia nas zresztą poucza, że nieznajomość metali nie przeszkadzała istnieniu pewnej jakiejś cywilizacyi. Wiele tego dowodów daje nam Oceania. Przypuszczeniu temu nietylko nie sprzeciwia się Biblia, ale raczej mu sprzyja, gdy pozwala nam upatrywać wynalazek metalów w Tubalkainie, przedstawicielu kainitów w siódmem pokoleniu. Zastrzegamy się jednak, że niema konieczności w tem znaczeniu rozumieć odnośnych tekstów biblijnych i że być bardzo może, iż Biblia dlatego właśnie wspomina Tubalkaina, że był doskonale obeznany ze sztuką metalurgiczną.

Pomiędzy metalami, jakie obrabiał Tubalkain, wymienia Biblia żelazo obok bronzu. Nie można zatem powiedzieć, aby Biblia dawała pierwszeństwo jednemu z tych metalów przed drugim. Trzeba jednak przyznać, że daleko częściej wspomina o bronzie niż o żelazie. Widocznie metal ten miał większe znaczenie w przemyśle owych czasów. Może historya świecka więcej jeszcze kładzie na-

cisku na tę przewagę bronzu w cywilizacyach wschodnich, ale nie mniej świadectw daje ona o znajomości żelaza w najodleglejszej starożytności. Mariette przeczył, aby znano ten metal w Egipcie za pierwszych dynastyi, ale później Maspero znalazł go w wielu piramidach, które, jak się zdaje, sięgają czasów szóstej dynastyi. Przypuszcza on nawet, że używano żelaza do budowy wielu pomników z czasów czwartej dynastyi.

Podług Milloné'go, żelazo w Chinach sięgałoby aż roku 2222 przed erą chrześcijańską. W każdym razie jednak miał je wyprzedzić bronz, którego używano obok kamienia już za czasów Fo-ti (r. 2953). Mówiąc jednak prawdę, już sama ta dokładność w przedmiocie tak trudnym budzi w nas pewną nieufność.

Na drugim krańcu Azyi, w Troadzie, bronz również wyprzedził żelazo; Schliemann bowiem w sławnych wykopaliskach, jakich dokonał w Hissarliku, na przypuszczalnem miejscu starożytnej Troi, napotkał żelazo tylko w zwierzchniej części pokładu, podczas kiedy bronz na równi z kamieniem obficie znajdował się we wszystkich słojach rzeczonego pokładu. Prawda, że trzeba wziąć na uwagę wielką łatwość oksydowania się żelaza. Tej okoliczności możnaby słusznie przypisać całkowity brak żelaza w wielu stacyach archeologicznych; przekonywamy się bowiem z Homera, że za jego czasów doskonale znano żelazo, jakkolwiek on sam daleko częściej wspomina o bronzie.

W Assyryi żelazo było w codziennem użyciu od końca ósmego wieku przed Chrystusem. Poszukiwacz w pałacu Khorsabad, Wiktor Place, znalazł w nim olbrzymie nagromadzenie żelaza, którego ciężar oceniał na 160,000 kilos. Były tam między innymi przedmiotami łańcuchy, lemiesze, młoty, drągi żelazne, motyki, haki i t. p. przedmioty, używane dziś jeszcze w przemyśle.

Szereg trzech okresów: kamienia, bronzu i żelaza tak dalece nie stanowi koniecznego jakiegoś prawa, narzucającego się całej ludzkości, że, zdaniem wszystkich prawie archeologów, prawu temu nie podlegały ludy afrykańskie. Zdaje się, że ludy rzeczone od wieków znały żelazo. Może to pochodzić stąd, że w krajach ich znajdują się szczególniej bogate rudy żelazne; miałoby się jednak pewną chęć zapytać, czy przypadkiem metalurgiczne owe wiadomości Afrykanów nie są dziedzictwem po Tubalkainie, prawdopodobnym ich praojcu, według najświeższej teoryi.

Jakkolwiekby się rzecz miała z innymi częściami kuli ziemskiej, na to jedno zgodzić się musimy, że przynajmniej do Europy północnej i zachodniej trzy owe okresy zastosować się dają (ob. art. *Kamień*, *Bronz*). W Europie zachodniej wiek kamienia bez żadnej wątpliwości wyprzedził najście Aryów czyli Indo-Europejczyków i przypadł na czasy, zwane powszechnie epoką czwartorzędową. Później przybyli na zachodnie krańce Europy Celtowie, pierwsza odrośl wielkiej rodziny aryjskiej. Wskutek stosunków ich z ludami azyatyckimi, a zwłaszcza z Fenicyanami, wszedł niebawem bronz do przemysłu Celtów. Wreszcie, około czwartego wieku przed Chr. przybywa na zachód nowa gałąź tejże rodziny aryjskiej, Gallowie, którym można przypisywać wprowadzenie żelaza. Tym-to nowym przybyszom, osiadłym wówczas przeważnie we wschodnich stronach dzisiejszej Francyi, powszechnie przypisują wznosze-

nie tumulusów czyli grobowców, w których się po raz pierwszy może pokazuje przemysł żelazny.

Dawniejsze prawdopodobnie ślady tego przemysłu znaleziono w dolinie Dunaju i w północnych Włoszech, ale odkrycia te potwierdzają tylko nasze przypuszczenie o pochodzeniu żelaza, historya bowiem nas uczy, że w tych właśnie stronach siedzieli przeważnie Gallowie, zanim przeszli następnie do kraju, który później miał się nazywać Gallią transalpejską. Z tych-to właśnie okolic, podług wszelkiego prawdopodobieństwa, przybywały owe wojownicze tłumy, które pustoszyły Rzym w r. 390 przed Chr.

Najdawniejszem z pewnością wykopaliskiem z okresu żelaza jest wykopalisko z Hallstadt, niedaleko Salcburga w Austryi. Tam-to znajduje się obszerne i sławne cmentarzysko, którego badania dostarczyły ogromnego mnóstwa przedmiotów z bronzu i z żelaza, wcześniejszych z pewnością od epoki rzymskiej, gdyż nie znaleziono tam żadnej monety. Jednakże archeologowie, najbardziej skłonni do rozciągania chronologii czasów przedhistorycznych, przyznają, że cmentarzysko to nie może sięgać zbyt daleko w przeszłość. Wprawdzie francuski archeolog, Chantre, mówi coś o XIII lub XIV wieku przed erą chrześcijańską, ale niemieccy uczeni uważają tę cyfrę za zbyt przesadzoną. Jeden z nich, Undset, umieszcza najdalszy kraniec cywilizacyi, zwanej hallstadzką, na piąty wiek przed Chr. Inny znów, Sacken niejaki, naznacza jej trwanie od owej epoki czasu aż do początków cesarstwa rzymskiego. Daty te, zamiast obalać, potwierdzają raczej gallijskie pochodzenie żelaza w Europie.

Mortillet chciałby, żeby po okresie hallstadzkim następował drugi okres żelaza, zwany *marneńskim*, albowiem byłby głównie reprezentowany przez liczne cmentarzyska gallijskie, znajdowane w departamencie Marny; ale niema powodu, dlaczegoby nie można uważać tych cmentarzysk za współczesne owym tumulusom, tak licznie rozsianym po wschodniej Francyi. Chyba samo tylko upodobanie w systematyzowaniu i nagromadzaniu wieków ze szkodą chronologii tradycyjnej mogło skłonić tego prawodawcę archeologii tradycyjnej do rozróżnienia tych dwóch epok.

Gallijski okres żelaza od samego początku swego przypada na czasy historyczne. Zdaje się nawet, że tak samo się rzecz ma odnośnie do całej Europy, a możnaby prawie powiedzieć,—odnośnie do całego świata, z wyjątkiem Afryki. Prawda, że do rozmaitych stron świata wprowadzono żelazo w epokach czasu bardzo rozmaitych; Grecya naprzykład i Włochy poznały ten metal na wiele wieków przed Danią, dokąd je wprowadzono dopiero za czasów ery chrześciańskiej; ale wszak wiadomo, że podobnież w różnych odstępach czasu zaczynała się historya dla tych krajów. Z czego znów wynika, że okres żelaza nie ma w sobie nic przedhistorycznego. Odkrycia archeologiczne mogły go nowem światłem rozjaśnić, ale w rezultacie w niczem nie zmieniły one zasadniczych wiadomości o tym okresie, jakie oddawna zawdzięczamy dokumentom pisanym, zwłaszcza biblijnym.

(Hamard).

X. W. S.

ŻYCIE PRZYSZŁE. *(Wiara Hebrajczyków w Ż'e przyszłe).* — Zgadzają się wszyscy na to, że począwszy od niewoli babilońskiej żydzi wyraźnie wyznawali wiarę w inne życie, mające być nagrodą życia obecnego. I rzeczywiście, ostatnie księgi Starego Testamentu dają oczywiste świadectwo tej wierze: druga księga Machabejska zaleca modlitwę za umarłych; Ks. Mądrości głosi, że Bóg stworzył człowieka dla nieśmiertelności (II. 23), a Daniel w te słowa prorokuje: „A mnodzy z tych, którzy śpią w prochu ziemię, ocucą się, iedni do żywota wiecznego, a drudzy na hańbę, aby wiedzieli zawżdy“ (XII. 2). Ale pytamy, co o tych wielkich prawdach życia przyszłego myśleli żydzi w epoce czasu od początku aż do niewoli? Odmawiali żydom wiary w życie przyszłe Wolter i Warburton w wieku zeszłym, a w bieżącym—Salvador, Cahen, Derenburg, Renan i inni, podczas, gdy przeciwnego zdania, zdania prawdziwego, bronili z rozmaitych punktów widzenia Freret w w. XVIII, a Józef Halevy, Bp. Freppel i inni, w w. XIX. Żeby w tej doniosłej sprawie dojść do jakichś pewnych wniosków, trzeba przedewszystkiem zauważyć, że pojęcie życia przyszłego zawiera w sobie wiele innych pojęć, łącznych wprawdzie, ale nie zawsze się wzajem koniecznie supponujących. Obaczmyż tedy kolejno, jakie były wierzenia Hebrajczyków o naturze duszy, o jej nieśmiertelności, o przyszłej nagrodzie i wreszcie o ostatecznem połączeniu się duszy z ciałem.

I. *Natura duszy.*—Nie trzeba wymagać od Biblii dydaktycznego jakiegoś traktatu o naturze duszy: umysł wschodni miał wstręt do abstrakcyi. Ale od pierwszej stronicy Księgi Rodzaju jasno widzimy, że Hebrajczycy umieli rozróżniać duszę od ciała. W opowiadaniu o stworzeniu człowieka rozróżniamy trzy chwile po sobie następujące: Bóg urabia naprzód ciało, które natchniony pisarz nazywa *âfar*, „proch,“ albo też *oâzâr*, „ciało;“ następnie tchnie w to ciało tchnienie żywota, „duch“ żywota, *nismat* albo *ruah;* wreszcie, z połączenia tych dwóch różnych pierwiastków powstaje dusza żyjąca, człowiek, *nefes hayah*, *Adam.* Odtąd, przebiegając całą Biblię, wszędzie znajdujemy rozróżnienie duszy od ciała *(Job.* XIV. 12; *Psalm* XVI. 9 nst.). Ale czy żydzi, rozumiejąc naturę duszy, wiedzieli również o jej nieśmiertelności? 1-o. Szczegółu tego chciano zaprzeczać pod pozorem, że dusza w Biblii oznaczana bywa wyrazami, oznaczającymi wiatr lub tchnienie. Ale czegóż to dowodzi? Dowodzi to tylko tego, że język ludzki dla oznaczenia przedmiotów niemateryalnych posługuje się obrazami zmysłowymi, naśladując w tem pracę rozumu, który przechodzi w swej pracy od rzeczy mniej doskonałej, od materyalnej do duchowej, od szczegółowej do ogólnej; prawo to jest wszystkim ludziom wspólne, a skutek jego daje się odczuwać w mowie wszystkich ludów: wyrazy „dusza, duch,“ *(anima, spiritus)* oznaczają także *tchnienie*, *wiatr*, a przecież wierzymy w duchowość tego *tchnienia.* Jeśli więc Hebreowie nazywali duszę „wiatrem,“ dowodzi to jedynie tylko tego, że przeświadczeni o duchowości duszy, dla jej oznaczenia używali nazwy ciał najmniej materyalnych, jakie znali. 2-o. Księga Rodzaju nas uczy (I. 27), że człowiek uczynion jest na obraz boży; otóż, nie ze względu na ciało jest człowiek obrazem Stwórcy, gdyż Bóg nie ma ciała, również nie ze względu na ożywiające go życie, boć rośliny

i zwierzęta są także jestestwami żyjącemi; ale ze względu jedynie na duszę ludzką, a ta dusza jest obrazem Boga dlatego, że jest rozumna, wolna a tem samem duchowa. Choćbyśmy nie wiem już jak wywracali to wyrażenie Biblii, nie zdołamy wynaleść innego znaczenia dla tego ustępu Księgi Rodzaju, który stwierdza wiarę żydów w duchowość duszy; w ich rozumieniu dusza jest tchnieniem niemateryalnem, które ożywia ciało, a śmierć jest tylko rozłączeniem tych dwóch pierwiastków, odsłonieniem duszy, jak powiada Izaiasz (LIII. 12).

II. *Nieśmiertelność duszy.*—Ściśle biorąc, dusza mogłaby być niemateryalną, a jednak nie żyć po śmierci ciała. Nowe zatem rodzi się pytanie, czy Hebreowie, aczkolwiek przeświadczeni o duchowości duszy, wierzyli w jej życie po śmierci ciała, a zwłaszcza, czy wierzyli w jej życie bez końca? I tu również śmiało odpowiadamy: tak jest, i odpowiedź naszą udowadniamy.

1-o. Wszystkie ludy, z małymi i nieznacznymi wyjątkami, wierzyły w dalszy ciąg życia po śmierci. Można tedy *z góry* twierdzić, że jak inne ludy, tak samo i Hebreowie w to samo wierzyli. Jakże bowiem nie mieliby w to wierzyć, skoro w prawdę tę stale wierzyli ich praojcowie, Chaldejczycy, oraz Egipcyanie, wśród których Hebreowie tak długo przemieszkiwali? Wejdźmy więc w niektóre szczegóły tego przedmiotu. *a)* Rzecz niewątpliwa, że Chaldeowie wierzyli w nieśmiertelność duszy, inaczej nie byłaby zrozumiała owa staranność, jaką otaczano pogrzeby swych zmarłych, ani ów zwyczaj umieszczania potraw około trupów. Skądinąd posiadamy świadectwa tej wiary jeszcze bardziej pozytywne. Tradycye Chaldejskie wspominają, że Xisutrus, Noe assyryjski, po złożeniu ofiary bogom, został porwany z ziemi, *aby nadal mieszkał z bogami.* Pewna modlitwa za króla zawiera następujące wezwanie. „A po darze tych dni (obecnych), w uroczystościach góry srebrnej, przyjemności niebieskich, przybytku szczęśliwości, w jasności pól rozkosznych, oby on wiódł życie wieczne (?), święte, w obecności bogów!“ Inna znów modlitwa zawiera następujące wyrazy: „Oby wiódł życie szczęśliwe! Oby mógł oglądać szczyty obszernego nieba!“ Wreszcie, posiadamy cały poemat dziwny, opisujący zstąpienie Istara do piekieł, który-to poemat ostatecznie stwierdza wiarę Chaldejczyków w inne życie, w „dom wieczności;“ tymczasem zaś nie należy zapominać, że ojciec Hebreów, Abraham, był Chaldejczykiem. *b)* Co się tyczy *Egipcyan*, to wszyscy starożytni mówili o ich wierze w nieśmiertelność duszy, a nowożytne odkrycia odsłoniły nam obraz sławnego Sądu umarłych, w którym każda dusza przy wyjściu z ciała była ważona na wadze i odsyłana albo do miejsca rozkoszy, albo też do miejsca ciemności, względnie do tego, czy szala przechyliła się na tę lub na ową stronę. Z drugiej znów strony, liczne zwyczaje egipskie okazują, że myśl o życiu przyszłem ożywiała Egipcyan, a jak powiada Vigouroux, żaden inny naród w tak wysokim stopniu nie wcielił w całe swe życie myśli o nieśmiertelności. Tymczasem żydzi długi czas przebywali w Egipcie, byli świadkami tego ciągłego przejęcia się życiem przyszłem u Egipcyan, znali nieśmiertelność duszy i owszem wierzyli w tę nieśmiertelność, inaczej bowiem Pentateuch, który z taką starannością potępia wyraźnie błędy ludów, z którymi Izrael się spotykał,

zawierałby również wyraźne potępienie wierzeń egipskich; tymczasem zaś tego nie czyni, i nikt nigdy przytoczyć nie mógł choćby jednego słowa Pentateucha, któreby życie przyszłe podawało w wątpliwość.

2-o. Do tego dowodu negatywnego dodamy dowody pozytywne następujące:—a) W księgach biblijnych, nawet najdawniejszych, życie ziemskie bywa często przyrównywane do pielgrzymki, do wygnania zdala od prawdziwej ojczyzny: „Dni pielgrzymowania mojego jest 130 lat," powiada stary Jakób do Faraona, który go o wiek jego pytał.—b) Zamiast powiedzieć, że ten lub ów umarł, Pentateuch mówi często, że „wrócił do ojców swoich," albo że „połączył się z ludem swoim." To zaś połączenie się z praojcami, jakiego śmierć bywa powodem, nie jest w myśli świętego pisarza połączeniem się trupów, boć Abraham naprzykład został pogrzebany w Hebronie, podczas gdy ojciec jego spoczywał w Syryi, a praojcowie w Chaldei, a jednak on połączył się z ludem swoim. Aaron został sam pochowany na górze Hor, a jednak i on także przyłączon jest do ludu swego; tak samo i Mojżesz, o którego grobie przecież nikt nie wie. Ponieważ więc to połączenie się z praojcami nie było połączeniem się ciał, przeto może być tylko połączeniem się dusz. — c) Wiadomo, że Saul odwiedzał Pytonissę w Eudor i prosił ją o wywołanie cienia oddawna zmarłego Samuela; oczywista rzecz przeto, że w przekonaniu autora i czytelników tego opowiadania, prorok ten żył jeszcze w jakiś sposób po śmierci. Nekromancyę potępiało prawo mojżeszowe, ale zabobon ten mógł nie być jeszcze całkowicie wykorzenionym, skoro Izaiasz jeszcze przeciw niemu powstawał, a bez wiary w życie pozagrobowe zabobon ten wytłómaczyć się nie da.—d) Księga *Przypowieści*, wcześniejsza od niewoli babilońskiej, nazywa nieśmiertelność duszy po imieniu; — e) wreszcie, że żydzi wierzyli w życie przyszłe tak dalece jest prawdą, że mieli wyraz na oznaczenie miejsca pobytu duszy po śmierci ciała. Miejsce to zwało się *Scheôl*: w Pentateuchu powtarza się wyraz ten siedm razy, a sześćdziesiąt pięć razy w całym Starym Testamencie, i to prawie zawsze, jak utrzymują sami nawet hebraiści racyonaliści, oznacza nie grób, lecz miejsce pobytu dusz: raz jest-to miejsce pobytu sprawiedliwych, które pisarze święci nazywają *Scheôl*, drugi raz jest-to miejsce pobytu złych, to znów jest-to w ogólności miejsce połączenia się dusz ludzkich; to też łaciński wyraz *inferi* mógł oznaczać bądź-to miejsce pobytu złych, bądź też otchłanie sprawiedliwych, dokąd Chrystus zstąpił po śmierci: *descendit ad inferos*.

III.—*Nagroda duszy po śmierci.* — Pytamy, czy Hebrajczycy mieli dokładne pojęcie nagrody lub kary, czekającej duszę w życiu przyszłem? Sądzimy, że dla zupełnej dokładności naszej odpowiedzi trzeba będzie udowodnić trzy następujące zdania: 1-o. Żadne wyrażenie Biblii nie przeczy ani w wątpliwość nie podaje przyszłej nagrody dusz. Fakt-to, którego zaprzeczać nie można i który sam wystarcza, aby religię żydowską postawić ponad wszelką odnośną wątpliwość.—2-o. Wiele miejsc Ksiąg świętych przypuszcza przyszłą nagrodę duszy; tak naprzykład porwanie Henocha do nieba jest przedstawione jako nagroda za jego religijność (*Gen.* V, 24); samobójstwo zagrożone jest karaniem, które może być wymierzone

dopiero po śmierci *(Gen.* IX, 5); wreszcie tak wnioskuje Ekklezyastes: „Boga się bóy, a strzeż przykazania iego, bo to iest wszelki człowiek: wszystko co się dzieie przywiedzie Bóg na sąd, za każdy występek lub dobry lub zły ono będzie“ *(Ekkltes.* XII, 13). Tymczasem zaś cóżby znaczył ten sąd, gdyby nie był usankcyonowany odpowiednią nagrodą lub karą? — 3-o. Wszelako w dawniejszych księgach świętych, a w szczególności w Pentateuchu, nie znajdujemy wyraźnego twierdzenia o przyszłych nagrodach lub karach. Milczenie to Mojżesza wytłómaczyć można obawą jego, aby żydzi nie oddali się bałwochwalstwu; trzeba zauważyć także, że prawodawca hebrajski nie zakładał nowej wiary, lecz poręczał tylko i przeciw wszelkim napaściom zabezpieczał dawną religię patryarchów, dlatego też kładł nacisk jedynie na punkta zagrożone, jak na jedność Boga naprzykład. Jednakże, wielkim powodem tego milczenia Mojżesza była ta okoliczność, że przeważne znaczenie, jakie ma w życiu myśl o niebie i piekle, miało być dopiero udziałem religii chrześcijańskiej, — jedną ze stron naszej wiary, uzupełniających religię żydowską; żydzi więcej niż my przywiązywali wagi do dóbr ziemskich, i chrystyanizm dopiero miał całkowicie wznieść oczy nasze ku niebu. Trzeba atoli, jak powiada Vigouroux, „rozróżnić pomiędzy znajomością jakiejś nauki, a wpływem, jaki ona wywiera na umysły.“ Przyszła nagroda była dla żydów prawdą więcej oderwaną niż praktyczną, ale zawsze była prawdą; z czasem zresztą nabrała wielkiego znaczenia, i w czasach Machabejczyków widzimy, iż stanowi ona siłę męczenników.

IV. — *Zmartwychwstanie ciał.* — Pytamy, czy Hebrajczycy przed niewolą babilońską wiedzieli o tej prawdzie, że ciało zmartwychwstanie, by brać udział w nagrodach duszy, jak brało udział w jej zasługach? Tak jest, a dowodem na to jest Księga Joba. Prawda, że Derenburg i Renan przytaczali ten poemat na dowód, że Hebrajczycy nie wierzyli w życie przyszłe. „Jakże więc, powiadają ci racyonaliści, mamy przypuszczać tę wiarę u nieszczęśliwego Joba, skoro myśl o innem życiu nigdy nie przynosi ulgi jego cierpieniom i nie przemawia doń słowem nadziei?“ Otóż w rzeczywistości jest wręcz przeciwnie. Niema wątpliwości, że Job gorzko i obszernie zawodzi najsmutniejsze żale i utyskiwania, ale w jednej chwili przybiera ton uroczysty i mówi: „Ktoby mi to dał, aby napisane były mowy moie. Ktoby mi to dał, żeby ie wyrysowano na księgach rylcem żelaznym y na blasze ołowianej, abo dłutem wyryto na skale!“ (XIX, 23—24). Pocóż tedy ów wstęp wspaniały? Bo Hiob ma wyznać wiarę, która jest całą nadzieją jego: „Wiem iż odkupiciel moy żywie, a w dzień ostateczny powstanę z ziemie: Y zaś obleczon będę w skórę moię y w ciele moim oglądam Boga mego, którego uyźrzeć mam ia isty y oczy moie oglądają a nie inny: schowana iest ta nadzieia moia w zanadrzu moim“ (25—27). Nie można jaśniej wypowiedzieć wiary w ciał zmartwychwstanie, i tę właśnie wiarę widzieli w tych słowach wszyscy Ojcowie i doktorowie Kościoła. Jakże mógł tedy Renan pobłądzić przeciw temu odwiecznemu tłómaczeniu, kując na poczekaniu fantazyjny jakiś przekład, podług którego *oglądać Boga* ma znaczyć *być pomszczonym przez Boga?* Tak bowiem całe to miejsce przekłada Renan: „Gdyż wiem,

że mściciel mój istnieje i że w końcu ukaże się na ziemi. Gdy skóra ta wpadnie do grobu, pozbawiony ciała mego, będę widział Boga"... Wyrazy podkreślone są tłómaczeniem niedokładnem, co się zaś tyczy wyrazów: „pozbawiony ciała mego, będę widział"..., to znaczenie ich, w tłómaczenia Renana, jest stanowczo przeciwne znaczeniu odnośnych słów oryginału.

Słowem, pojęcie o życiu przyszłem istniało u Hebrajczyków; nie posiadało ono zapewne w ich umysłach i w ich księgach świętych tego przemagającego znaczenia, jakie posiada w religii chrześcijańskiej, ale, jak powiada Vigouroux, „niech nas Bóg strzeże od lekceważenia u samego źródła tego małego strumienia, który stanie się później wielką rzeką, i od odmawiania światła wschodzącemu słońcu dlatego, że ono nie dosięgło jeszcze blasku południa."

(Ob. *Vigouroux*, loc. cit.; *Halévy*, Révue archéologique. Lipiec 1882; *Clermont-Ganneau*, Ibid. Grudz. 1879; *Perrot et Chipiez*, Hist. de l'art dans l'antiquité, t. I, str. 129, t. II, str. 359. *Spiess*, Entwickelungsgeschichte, str. 196. *Martin*, La vie future, r. III; *Freppel*, Annales catholiques, Kwiecień 1873. *Le Hir*, Le Livre de Job. *Creliel*, Le Livre de Job vengé).

(Duplessy).
X. W. S.

ŻYCIOWY PIERWIASTEK. — I. *Nauka Kościoła.*—Człowiek posiada w sobie trojakie życie: *życie roślinne* albo czysto *organiczne*, podobne do życia roślin, dzięki któremu człowiek odżywia się, wzrasta i żyje nadal w swojem potomstwie; życie *zwierzęce*, które wykonywa przez zmysły i które posiada wespół ze zwierzętami; życie *rozumowe*, którem z pośród wszystkich jestestw cielesnych on sam tylko jest obdarzony. Udowodniliśmy w artykule *Duchowość duszy*, że życie rozumowe nie wykonywa się przez organa ciała, lecz że jego źródłem jest dusza, będąca czemś różnem od ciała. Otóż, w tej samej właśnie duszy połączonej z ciałem trzeba szukać pierwiastku naszego życia czysto organicznego i życia czysto zmysłowego. Taką jest nauka Kościoła katolickiego, który w 1311 r. na soborze Vienneńskim orzekł, że w człowieku jest tylko jeden pierwiastek życiowy, t. j. dusza. To też Pius IX już potępił jako przeciwne nauce Kościoła zasady dwóch teologów niemieckich z pierwszej połowy bieżącego wieku: Günthera i Baltzera, z których pierwszy utrzymywał, że pierwiastek naszego życia zwierzęcego i organicznego nie jest ten sam, co dusza rozumna, a drugi, Baltzer,— że życie nasze roślinne nie pochodzi od tego samego pierwiastkn, co życie nasze zmysłowe i rozumowe [1]).

Nie tu miejsce na wyjaśnienia, jakim sposobem nauka o jedności pierwiastku życiowego w człowieku łączy się z dogmatem o Wcieleniu, ani też na roztrząsanie wszystkich zagadnień filozoficznych, jakie nauka rzeczona wzniecać może. Poprzestaniemy na zaznaczeniu, że, podług orzeczenia Soboru Vienneńskiego i ogólnej

---

[1]) Breve z d. 15 Czerwca 1857 oraz list z 30 Kwietnia 1860 r.

nauki teologów katolickich, dusza nasza jest substancyą, udzielającą ciału życia organicznego i zmysłowego i będącą jednocześnie sama przez się pierwiastkiem rozumowym. Czynności czyli funkcye życia organicznego i zmysłowego posiada wspólne z naszem ciałem, podczas kiedy rozum i wola są jej wyłączną własnością. Dusza zatem ludzka spełnia w nas toż samo zadanie, co pierwiastek życiowy w roślinach i w zwierzętach. Niema to znaczyć, aby materya, mająca stanowić nasze ciało, nie była organizowana przez inny jakiś pierwiastek przed swem połączeniem się z duszą naszą (w tę kwestyę nie wchodzimy tu wcale); ma to znaczyć tylko, że począwszy od chwili, kiedy nasza dusza jest stworzona i z ciałem naszem połączona, ciało to staje się właściwie ciałem ludzkiem. I to także zauważyć trzeba, że dusza nasza nie w jakiś świadomy siebie sposób, czyli nie przez funkcye swego rozumu współdziała z funkcyami czysto organicznemi, odbywającemi się w naszem ciele, ale wykonywa ona swe funkcye za pomocą władz siebie nieświadomych, niższych od naszych władz umysłowych i od naszych władz zmysłowych.

Najlepszą odpowiedzią na zarzuty, czynione pod tym względem Kościołowi, będzie wyjaśnienie odnośnej nauki kościelnej; wszyscy bowiem, co na nią napadają, źle ją pojmują.

Do powyższego wyjaśnienia stanowiska Kościoła na tym punkcie dodamy krótki rozbiór główniejszych teoryi, jakie się wyrobiły po za nauką teologów katolickich odnośnie do życiowego pierwiastku ciała ludzkiego, a mianowicie: 1-o teorye mechaniczne i chemiczne, 2-o teoryę organicyzmu, 3-o teorye witalizmu, 4-o różne postacie animizmu. Jednocześnie wykażemy, że teorye te są niewystarczające czyli niezupełne, i że tylko te zasady, któreśmy powyżej wyłożyli, dają wystarczającą odpowiedź na omawiane tu zagadnienia.

II.—*Teorye mechaniczne i chemiczne.*—Teoryami *mechanicznemi* i *chemicznemi* te nazywamy teorye, które wyjaśniają zjawiska życia organicznego samem tylko działaniem sił mechanicznych, fizycznych i chemicznych materyi martwej, tych sił mianowicie, które następnie, zdaniem materyalistów, sprowadzać mają wszelkie prawa życiowe do praw mechaniki i chemii. Taki sam prawie system głosił Kartezyusz, który w zwierzętach widział tylko maszyny, podobne do tych, jakie ręka ludzka tworzy. I dziś jeszcze niektórzy fizycy i fizyologowie bronią wyłącznej materyalności funkcyi życiowych, a bronią dlatego, że, jak mówi Janet [1]), „począwszy od Kartezyusza aż do dni naszych, wyjaśnianie zjawisk życiowych ogólnemi prawami materyi czyniło i z każdym dniem czyni nowe postępy. Tak naprzykład, fakt oddychania sprowadzono od czasów Lavoisier'a do czysto chemicznego zjawiska palenia się. Również i doświadczenia nad sztucznem trawieniem, rozpoczęte przez Spallanzani'ego, a później przez tylu innych znakomitych fizyologów rozwinięte, mają na celu udowodnić, że trawienie jest zjawiskiem czysto chemicznem.“ Mechaniczna teorya ciepła ma pomagać również do wyja-

[1]) Le matérialisme contemporain, rozd. V.

śnienia zjawisk życiowych, które niekiedy bywają tylko przemianą ciepła w ruch, przemianą podobną do tej, jaka się wytwarza w maszynach parowych. Ze wszystkich tych faktów ma jakoby wynikać, że można mnóstwo zjawisk życiowych wyjaśnić prawami mechaniki i chemii.

Dlatego zaś tylko, zdaniem tych, co uważają życie za prosty wytwór ślepych sił materyi, nie możemy w ten sam sposób wszystkich tych zjawisk wyjaśnić, żeśmy jeszcze nie dosyć wysoko posunęli wiedzę ludzką, ale jeśli ta wiedza dalej rozwijać się będzie, niezawodnie dojdzie do tych wyników.

Nie przeczymy bynajmniej, aby prawa mechaniki, fizyki i chemii nie działały tak samo w ciałach żyjących jak w innych ciałach działają, i aby nie miały być brane na uwagę przy wyjaśnianiu zjawisk życiowych. Wszak materya organiczna nie jest pozbawiona sił niższej od siebie materyi martwej. Ale w jestestwach żyjących odbywają się funkcye zupełnie odrębnego porządku, a w tych funkcyach siły fizyczne i chemiczne służą tylko za narzędzia. Temi funkcyami, które mogą być spełniane jedynie przez jestestwa żyjące i organiczne, są: odżywianie się, bezustannie naprawiające tkanki i organa w miarę ich zużywania się, wzrost i rozwój, trwający aż do wieku dojrzałego, po którym następuje zanik starości, kończący się śmiercią, wreszcie, rodzenie, mogące samo być zdolnem do wytwarzania jestestw żyjących. Ten zwłaszcza ostatni szczegół zwycięzko udowodniły doświadczenia, przy których pomocy wykazał Pasteur, że aby wytworzyć życie, trzeba jestestwa żyjącego, i że życie nigdy się nie wytworzy drogą samorodztwa. Tego rodzaju funkcye jestestw żyjących wykopały całą przepaść pomiędzy materyą martwą a materyą organiczną. Funkcye te wymagają, aby w jestestwie żyjącem istniał jakiś pierwiastek, któryby kierował i w grę wprowadzał wszystkie siły chemiczne i fizyczne, jakiemi to jestestwo rozporządza. Pierwiastek ten jest wyższy od materyi martwej i od praw tej materyi. Same tylko siły fizyczne, mechaniczne i chemiczne nigdy go wyjaśnić ani odtworzyć nie zdołają. Mechaniczne zatem i chemiczne teorye życia nie wystarczają do rozwiązania tego zagadnienia.

III.—*Organicyzm.*—Organicyzmem nazywają system, który wyprowadza życie z pewnej budowy czyli układu materyi organicznych. System ten podobny jest w tem do poprzedniego, że zarówno jak tamten przeczy, aby materya organiczna wyrabiała się i czynności swe wykonywała pod wpływem jakiegoś pierwiastku życiowego: różni się zaś od owego systemu tem, że materyi żyjącej przypisuje właściwe jej własności. System ten, wymyślony przez Bichat'a, zmarłego w początkach bieżącego wieku, zyskał wielkie uznanie u paryskiej akademii medycznej i dziś liczy jeszcze wielu zwolenników.

„Współcześni organicyści, powiada Brin [1]), zgadzają się na to, że życie—w ostatnich przynajmniej swych stopniach—jest własnością, tkwiącą w organie materyalnym. Przyjmują oni to zdanie,

[1]) Hist. de la philosophie contemporaine, str. 193.

wyjęte z Kartezyusza (*Traité de l'homme*): *Kiedy ciało posiada wszystkie organa zdolne do jakichś ruchów, nie potrzebuje duszy na to, aby te ruchy wykonać.* Różnią się zaś organicyści między sobą wtedy dopiero, kiedy usiłują wyjaśnić łączność, zachodzącą pomiędzy rozmaitemi funkcyami jestestwa organicznego: wówczas jedni oświadczają się za jednością pierwiastku życiowego, aczkolwiek zawsze utrzymują, że ten pierwiastek nie różni się od własności materyi; inni znów wślad za Fouquet'em twierdzą, że organa, oddzielnie uważane, są centrami życia i działania, których-to organów proste zgrupowanie czyli zestawienie stanowi o autonomii czyli samodzielności oraz o identyczności jestestw żyjących; inni wreszcie, opierając się na ostatnich zdobyczach wiedzy przyrodniczej i na doświadczeniach Klaudyusza Bernard'a, Virchow'a, Vulpiana i in., na miejscu właściwie zwanego organicyzmu, stawiają system *komórkowy* czyli *hylozoizm* powszechny: według ich przekonania, przyroda jest olbrzymim zbiornikiem pierwiastków, stanowiących pewne początkowe organa komórek nieskończenie maleńkich, w których kryje się życie w stanie zarodkowym; wskutek pewnego *determinizmu* zewnętrznego i wewnętrznego pierwiastki rzeczone łączą się ze sobą, a z tego połączenia wytwarza się życie ze wszystkiemi jego własnościami i czynnościami. Rośliny zatem i zwierzęta można określić w ten sposób: pewien zbiór komórek, których ugrupowanie i skłonności *objawiają się fatalistycznie, koniecznie, ślepo.*" Teoryę tę wygłaszali Bert i dr. Luys, a my tu nie potrzebujemy objaśniać, jak dalece nauka ta popiera ewolucyonizm i materyalizm, oraz jak doprowadziła Büchnera i innych pisarzy do ateizmu.

Słusznie sądzą organicyści, że przy pomocy odrębnych własności materyi organicznej wyjaśniają się po części zjawiska życiowe. Rzeczywiście bowiem przyznać trzeba, że każda komórka, a niekiedy nawet organ każdy ulega w swych czynnościach zarówno prawom, wynikającym z ich własności organicznych, jak prawom fizyki i chemii; pewna jakaś grupa pierwiastków anatomicznych, wyrwana z pewnej całości, w której żyła, i przeniesiona w inne środowisko podobne, nawet na inny jakiś osobnik, aniżeli ten, który ją wyhodował, żyje i rozwija się w dalszym ciągu; tym sposobem wyjaśnia się szczepienie drzew, wprowadzanie krwi z jednego człowieka w żyły innego człowieka, którego ta krew nadal ożywia, szczepienie kawałków skóry ludzkiej lub zwierzęcej, a nawet łapek lub ogonów szczurów młodych, które-to organa żyć nie przestają na obcych osobnikach, w których tkanki zostały przeszczepione. — Szczep, od rośliny jakiejś odcięty i odpowiednio pielęgnowany, staje się inną rośliną; jeśli robaka potniemy na dzwonka, każde dzwonko staje się nowym robakiem, który żyje i formuje sobie organa, jakich przedtem nie miał; wreszcie, pewne osobniki niższych gatunków królestwa zwierzęcego, jak rurkopławy naprzykład, zdają się być koloniami oddzielnych osobników, które się w większej lub w mniejszej ilości razem skupiają i pod względem fizyologicznym są mniej lub więcej solidarne.

Powyższe fakta dowodzą, że pierwiastki żyjące na mocy swej organizacyi posiadają pewne odrębne własności, których nie zatracają przez samo oddzielenie ich od osobnika, jaki je wytworzył, jakoteż, że te własności dozwalają pierwiastkom rzeczonym wchodzić

w tkanki innych osobników, bez konieczności asymilowania się z nimi. Rzecz nie mniej pewna, że te pierwiastki, wyrwane z jestestwa żyjącego, które je wyrobiło, mogą dać początek nowym osobnikom tegoż samego gatunku: będzie to tylko pewna rozmaitość reprodukcyi jestestw żyjących.

Ale czyż można z tego wszystkiego razem z organicystami wnioskować, że zwierzęta są pewnem tylko ugrupowaniem komórek, z natury swej wzajem od siebie niezależnych? Bynajmniej, liczne bowiem i kategoryczne fakta stwierdzają coś wręcz przeciwnego. Nie myślimy tu badać pytania o embryonach w stanie ich tworzenia się, albowiem aż do pewnego czasu można je uważać tylko za jakąś materyę, która pod działaniem rodziców przygotowywa się do tego, aby się stać jestestwem żyjącem tegoż samego gatunku co jej rodzice, a także iż trudno oznaczyć chwilę, kiedy ten embryon może się nazwać takiem samem zwierzęciem jak te, które mu dały życie. Pomijamy również pytanie o koloniach zoonitów; nic nie przeszkadza, abyśmy te zoonity uważali za osobniki, solidarnie i jakby w gromadzie żyjące z innymi osobnikami, z którymi są połączone. Ale inaczej się rzecz ma ze zwierzętami wyższych gatunków: badanie bowiem tych zwierząt wykazuje, że one skoro tylko raz zostały urobione, posiadają pewną jedność, której niepodobna wyjaśnić, jeśli się będzie uważało różne stanowiące je pierwiastki anatomiczne za jednostki niezależne od wszelkiego centralnego kierunku. Każda tkanka bowiem, każdy system, każdy organ musi się urabiać w warunkach odrębnych, któreby mu pozwalały spełniać swe zadania; aby mógł żyć i zadania swe spełniać, potrzebuje pomocy innych tkanek i innych organów. Kiedy jeden z tych pierwiastków ginie, inne cierpią na tem; kiedy jedna z ważnych jakich funkcyi organu ustaje, śmierć całego organizmu rychło następuje. A przeto, życie zwierząt wyższych gatunków wymaga działania pewnego pierwiastku jedynego i centralnego.

W artykułach *Bóg*, *Opatrzność*, uwydatniliśmy, jak wielka jest jedność i harmonia pierwiastków w pewnych organach. Wykazaliśmy wówczas, że jedność ta i harmonia nie mogła być skutkiem jakiegoś wypadku. Z tegośmy wyprowadzili wniosek, że prawa tej organizacyi musiał zakreślić jakiś rozum najwyższy. Ale prawa natury nie spełniają się bez współudziału stworzeń, ani też siłą jakiejś pozanaturalnej interwencyi boskiej; one wynikają z samego układu jestestw; że zaś w życiu wszystkich osobników tegoż samego gatunku podziwiamy przedziwną jedność, i ponieważ jedności tej niepodobna przypisywać jakiemuś przypadkowi, trzeba przeto zgodzić się na to, że należy ona do samego układu tych osobników. Z tego znów wynika, że w każdym osobniku istnieje pewien pierwiastek centralny, który tę jedność wytwarza, i że skutkiem tego odrzucić należy teoryę Pawła Bert'a, a natomiast ze wspomnianymi wyżej organicystami uznać jedność pierwiastku życiowego.—Zachodzi tylko pytanie, jakiej natury jest ten pierwiastek? Czy mianowicie jest on czemś różnem od ogółu własności materyi, stanowiącej ciało organiczne? Odpowiemy właśnie na to pytanie, zbadawszy naprzód opinię vitalistów.

IV. *Vitalizm.* — Vitaliści przypisują zjawiska biologiczne pewnemu jednemu pierwiastkowi, który, niepochwytny sam w sobie,

objawia się tylko przez czynności życiowe: pierwiastek ten zowią *pierwiastkiem życiowym*. Teoryi tej broniono szczególnie w szkole medycznej w Montpellier, gdzie pod koniec zeszłego wieku nauczał Barthez.

„Zdaniem Bartheza, zdaniem innych wcześniejszych i późniejszych odeń uczonych, powiada Lelut [1]), *pierwiastek życiowy*, essencyonalnie różny od materyi organicznej, rządzi nią i kieruje we wszystkich czynach, będących czynami życia. Być może, przyznaje wszakże Barthez, że pierwiastek ten nie jest tak różny od duszy, jak jest różny od ciała, być może, iż należy on w jakiś sposób i jakąś stroną swej natury do duszy. Ale zawsze jest on czemś, co pozostawiając duszy kierownictwo i odpowiedzialność za to wszystko, co jest wrażliwością i myślą, dla siebie samego zachowuje wszystko to, co się dzieje w ciele żyjącem bez czucia i bez myśli.“

System ten zatem rozróżnia w człowieku trzy różne pierwiastki: 1-o ciało organiczne, 2-o pierwiastek życiowy, 3-o duszę myślącą. Poniżej zbadamy, czy ten pierwiastek życiowy w człowieku jest czemś różnem od duszy, tu zaś zapytamy tylko, czy ten pierwiastek istnieje po za materyą organiczną nie tylko u człowieka, ale także u wszystkich jestestw żyjących. Wprawdzie, z roztrząsanych powyżej systemów wynika, że życie wytłómaczyć można jedynie przez pewien pierwiastek jedyny, który działa w organach: aleśmy nie powiedzieli jeszcze, jaki zachodzi stosunek tego pierwiastka do materyi organicznej.

A więc jeśli pominiemy duszę ludzką, obdarowaną myślą i będącą z tego względu najzupełniej niezależną od ciała (ob. art. *Duchowość duszy)*, jakoteż jeśli rozpatrywać będziemy omawiane tu zagadnienie tylko odnośnie do roślin i zwierząt nierozumnych, to fakta, przytaczane przez zwolenników organicyzmu, zdają się wykazywać, iż pierwiastek życiowy nie jest jakąś przyczyną zewnętrzną i obcą materyi organicznej, lecz, że jest pierwiastkiem wytwórczym. Pierwiastek ten jest jeden jedyny, a tem samem niezłożony sam w sobie, wszelako nie istnieje po za materyą organiczną, której nadaje organizacyę przez ożywianie jej i wyróżnianie od materyi martwej. Skutkiem tego zatem pierwiastek ten nie przebywa w jednym jakimś organie ciała, ale działa we wszystkich organach dopóki one żyją. Przestaje zaś istnieć przez fakt dezorganizacyi. Taką naukę głosi św. Tomasz z Akwinu, i to właśnie chce powiedzieć, kiedy pierwiastek życiowy oznacza mianem *formy* substancyalnej ciał żyjących. Nauka ta zbliża się więcej do organicyzmu, niż do vitalizmu, w tem wszystkiem, co dotyczy życia roślin i zwierząt, ale inaczej się przedstawia odnośnie do człowieka. Ponieważ człowiek obdarzony jest życiem roślinnem i życiem zwierzęcem, przeto posiada on pierwiastek życiowy połączony z materyą, tak samo jak pierwiastek życiowy roślin i zwierząt. W jaki zaś sposób pierwiastek ten jest samą właśnie duszą naszą, — duszą, która przez swe życie umysłowe jest niezależna od materyi, dowiemy się z poniższych uwag o *animizmie*.

---

[1]) Dict. des sciences philosophiques, art. *Vie.*

V.—*Animizm.* Vitaliści sądzą, że pierwiastek życiowy człowieka jest czemś innem, niż dusza ludzka. Na poparcie swego przekonania przytaczają dwa główne dowody: 1-o brak świadomości funkcyi czysto organicznych, jakie się w nas odbywają, takich np. jak bicie serca, obieg krwi w żyłach, objawy trawienia i 2-o okoliczność, że natura pierwiastku życia organicznego jest absolutnie różna od natury pierwiastku myślącego, który musi być niemateryalny. Przeciwnie zaś *animiści* dowodzą, że pierwiastek życia organicznego i pierwiastek myśli nie są w człowieku dwiema różnemi rzeczami, lecz jedną i tą samą rzeczą, t. j. duszą. Nie zgadzają się tylko na to, jaki udział biorą w organizacyi ciała władze umysłowe duszy naszej.

Stahl (1660—1734) dlatego głównie czynił duszę pierwiastkiem życia, że ona jest myśląca i rozumna. Dusza nasza, jego zdaniem, formuje ciało i wszystkie jego organa, wywołuje i kieruje wszystkiemi funkcyami życiowemi z całą świadomością co czyni, bez rozumowania, ale rozumnie; ma bowiem jasne i określone pojęcie celu, do jakiego dąży, i podług tego właśnie celu działa. Zdrowie ma być wynikiem mądrości duszy, choroba zaś — następstwem jej błędów. To też prawdziwa wiedza lekarza ma polegać na wnikaniu w tajniki tej mądrości duszy i na śledzeniu jej pracy. Stahl wyobrażał sobie nawet, że posiada świadomość funkcyonowania wszystkich organów swego ciała.

Nie mniej jednak fakt-to stwierdzony, że nie posiadamy świadomości większej części funkcyi naszego życia organicznego; to też słusznie zwalczali vitaliści w ten sposób pojmowany animizm. Ale niesłusznie wyprowadzali stąd wniosek, że pierwiastkiem życia ludzkiego nie może być taż sama dusza, która jest obdarzona władzą myślenia. Rzeczywiście bowiem nic nie przeszkadza, aby ta dusza obdarzona była rozmaitemi władzami i aby była pierwiastkiem naszego życia organicznego przez pośrednictwo jakiejś czynności, której świadomości wcale nie posiada, a jednocześnie aby była pierwiastkiem naszego życia umysłowego przez pośrednictwo myśli. Tak pojmowanego animizmu broniło w ostatnich czasach wielu filozofów, a w szczególności Franciszek Bouillier. W tem samem też znaczeniu wykładali go Ojcowie święci i teologowie. Według św. Tomasza, dusza ludzka posiada obok swych władz umysłowych, ale przytem niezależnie od tych władz niemateryalnych, wszelką moc pierwiastku życia zwierzęcego, objawiającego się w zwierzętach. Spełnia ona zatem w człowieku toż samo zadanie, jakie spełniają te pierwiastki w roślinach i w zwierzętach, a jednocześnie przez poznawanie prawd wiecznych dusza zbliża nas do aniołów, będących czystymi duchami bez ciała.

Vitaliści zarzucają, że zadanie podobne nie może się zgodzić z duchowością duszy, ale zarzucają to dlatego, iż niesłusznie przypuszczają, że jestestwo jakieś duchowe nie może nic innego czynić, tylko myśleć. Prawda, że tak się rzecz ma z aniołami czyli z czystymi duchami, gdyż one nie posiadają żadnego organu cielesnego. Ale inaczej z duszą ludzką, która została stworzona nie tylko na to, aby się cieszyła rozumem i myślała, ale na to także, aby była substancyalnie złączona z ciałem. Podane przez nas w art. *Duchowość duszy* i *Nieśmiertelność duszy* dowody tej duchowości i nie-

śmiertelności podług nauki św. Tomasza z Akwinu, dowodzą, że czynności życia roślinnego, zwierzęcego i umysłowego wcale się wzajem nie wykluczają, byleby były wykonywane przez różne władze; dowody rzeczone wykazują, że dusza nasza jest niezależna od ciała w swoim rozumie, aczkolwiek ciału temu udziela i zachowuje życie jego cielesne i razem z ciałem stanowi całość zorganizowaną i wrażliwą.

Zdaje się, żeśmy odparli zarzuty, stawiane naszej nauce; pozostaje nam teraz podać dowody, na których się ona opiera. Pomijamy dowody teologiczne i ograniczymy się na dowodach filozoficznych, niepodobna bowiem gruntownie wyłożyć nam tu wszystkich teoryi, do jakich się te dowody odnoszą. Wszystkie te dowody filozoficzne należą do zakresu doświadczenia.

1-o. Nie potrzeba zbyt wielkiej znajomości ludzi, by wiedzieć, jak u nich strona fizyczna wpływa na stronę moralną i odwrotnie. To wzajemne oddziaływanie na siebie obu składowych pierwiastków człowieka dowodzi, że pomiędzy ciałem a duszą zachodzi najściślejsza łączność i że dusza nasza nie tylko przewodniczy niektórym organicznym i zmysłowym funkcyom naszym, lecz że we wszystkich tych funkcyach uczestniczy. Jakże bowiem inaczej wytłómaczyć oddziaływanie niższej części istoty naszej na jej część wyższą, to jest na czynności życia umysłowego, które-to czynności są z natury swojej niezależne od materyi? Dla zrozumienia tego oddziaływania trzeba przypuścić, że władze nasze umysłowe znajdują się w pewnej substancyi, która tak samo jak one, pozostaje w pewnej łączności z ciałem. Inaczej bowiem jakże wytłómaczyć działanie duszy naszej na ciało? Gdyby bowiem nie było nic wspólnego pomiędzy temi dwiema substancyami, to jakżeby mogła pierwsza z nich wchodzić w stosunek z drugą?—Przez substancye pośrednie,—powie kto może? Ale i tym pośrednim substancyom jakąż przypisać naturę? Czy uczynić z nich jestestwa materyalne czy duchowe? Którekolwiek z nich wybierzemy, zawsze pozostanie między niemi przepaść nie do przebycia, która, zdaniem Vitalistów, dzieli ducha od materyi.

2-o. Jedność natury ludzkiej jest faktem świadomości ludzkiej, przez wszystkich uznanym. „To nie tylko pewna dogodność wyrażania się, powiada Jourdain [1]), wprowadziła te sposoby mówienia: ja chodzę, ja oddycham, ja jestem zdrów lub chory; wyrażenia te wytworzyło przekonanie o jedności istoty ludzkiej. Gdyby pomiędzy duszą a ciałem istniał jakiś pierwiastek życiowy, różny od duszy i od ciała, wyrażenia te byłyby niedokładne; wówczas bowiem należałoby mówić: moje ciało chodzi, moje ciało oddycha, moje ciało je, moje ciało jest zdrowe lub chore.“ To przekonanie tedy, że w człowieku istnieje pewna jedność, przekonanie, ujawniające się w całej mowie naszej, opiera się nietylko na zgodności wszystkich funkcyi życia organicznego, zmysłowego i umysłowego, ale nadto jeszcze na świadectwie ogólnego ludzkiego poczucia wewnętrznego *(sensus intimus)*. To wewnętrzne przeświadczenie nam mówi,

---

[1]) La philosophie de Saint Thomas d'Aquin, t. II, 412.

że jedno i to samo „ja“ rozumuje przez rozum, widzi przez oczy, postrzega świat zewnętrzny przez wszystkie zmysły, chce się oddawać spełnianiu cnoty, doświadcza dobrego lub złego usposobienia, powodowanego zdrowiem lub chorobą. Z drugiej znów strony, owa zadziwiająca zgodność, jaka zachodzi pomiędzy temi funkcyami cielesnemi, które się odbywają w nas bez naszej świadomości, jak krążenie krwi naprzykład lub trawienie pokarmów, a temi funkcyami, które się wykonywają w pewien sposób mniej lub więcej świadomy, jak oddychanie, jedzenie, wrażenia wszelkiego rodzaju, zgodność ta, powiadam, dowodzi, że wszystkie te funkcye cielesne są solidarne między sobą, że wchodzą one w organizacyę i w układ jednego i tegoż samego jestestwa, że są zatem wytwarzane przez jeden i ten sam pierwiastek życiowy, ten sam pierwiastek, który, za świadectwem naszej wewnętrznej świadomości, oddycha i doświadcza przeróżnych wrażeń, ten sam, który rozumuje i działa swobodnie. A więc pierwiastek naszego życia organicznego i zwierzęcego jest ten sam, co pierwiastek naszego życia umysłowego. Pierwiastkiem zaś tym jedynym jest nasza dusza.

(J. M. A. Vacant).

X. W. S.

DODATEK

JĘZYKI *(Pomieszanie J'ów).*—Pomieszanie języków, opowiedziane w XI rozdz. Księgi Rodzaju, zarówno jak wieża Babel były przedmiotem napaści ze strony racyonalistów, uważających to opowiadanie za mit. A jednak, pominąwszy nawet dowody, stwierdzające autentyczność Pentateuchu w ogólności, w zabytkach czysto świeckich znajdujemy potwierdzenie tego wypadku pomieszania języków: 1-o mówią o niem wyraźnie Berozus, Abydenes i płyta z pismem klinowem Smitha. 2-o. Najdawniejsza ideograficzna nazwa Babilonu oznacza „miasto korzenia (czyli życia) języków," nazwa zaś Borsippa, gdzie wznosiła się wieża, oznacza „wieżę języków," z czego widać, jak żywą pozostała pamięć o pomieszaniu języków na dolinie Sennaar.

Prawda, że fakt ten przypuszcza pierwiastkową jedność mowy ludzkiej i że w imię filologii porównawczej usiłowano wykazać, że różne języki znane nie mogą pochodzić z jednego wspólnego źródła. Wobec czego odpowiadamy: 1-o. Niema pewności, aby wszystkie rasy ludzkie zgromadziły się na równinach Sennaar i aby tem samem wszystkie języki, jak mówi Biblia, miały za wspólne źródło ten język, którym mówili budowniczowie wieży Babel. 2-o. Niema pewności, aby cud, opowiedziany w Księdze *Rodzaju*, polegał na tem, że sens mowy, że słowa, używane przez jednych, nie były rozumiane przez drugich, być może bowiem —co głosi bardzo dawna opinia egzegetyczna, że odnośne wyrażenia tekstu biblijnego oznaczają poprostu, iż budowniczowie wieży przestali się „rozumieć," to jest przestali się zgadzać ze sobą, iż ta niezgoda pociągnęła za sobą konieczność zaniechania wspólnego przedsięwzięcia i rozstania się ze sobą. 3-o. Gdyby zaś okazało się prawdą, że mowa tu o właściwie zwanem pomieszaniu języków. gdyby okazało się prawdą, że filologia nie może sprowadzić języków do jednego i tegoż samego źródła, natenczas stwierdziłoby się tem samem opowiadanie biblijne,

ukazywałoby ono bowiem nadprzyrodzony początek różności języków. 4-o. Wszelako nie jest prawdą, aby filologia taki wynik stwierdzała, i owszem, dowodzi ona możliwości pierwiastkowej jedności języków, a nawet czyni ją bardzo prawdopodobną. Dzisiejsze badania filologiczne dowodzą, co następuje: wszystkie języki dają się sprowadzić do trzech wielkich rodzin: indo-europejskiej, semickiej i turańskiej; na to, aby się okazała możliwą wspólność ich pochodzenia, trzeba wynaleść pomiędzy niemi pewne cechy wspólne, i to w takiej ilości, iżby owych podobieństw nie można było przypisać jakiemuś przypadkowi. Otóż, tego już właśnie dokonano odnośnie do dwóch rodzin językowych, indo-europejskiej (czyli aryjskiej), i semickiej; samo już zestawienie obu tych rodzin sprzyja przypuszczeniu o wspólnem ich pochodzeniu; w tym celu trzeba tylko sięgnąć do źródłosłowów wyrazów. Istotnie, wiadomo przecież, że pierwotny stan języków musiał być *jednozgłoskowy*, to jest, że istniały wyrazy tylko jednozgłoskowe, ustawiane jedne za drugimi w porządku logicznym (jak dziś naprzykład w języku chińskim); potem nastąpił okres *agglucynacyjny*, w którym pojedyncze zgłoski zaczęły się ze sobą *wiązać*, mało jednak albo wcale nie zmieniając znaczenia. W trzecim wreszcie okresie języki stają się *odmianowymi*, źródłosłów i dodane doń zgłoski odmieniają się i przekształcają tak dalece, że trudno w nich odszukać pierwotnego źródła. Przy tej tedy zasadzie, jeśli porównamy dwa języki dwóch omawianych rodzin, sanskrycki naprzykład i hebrajski, to dostrzeżemy takie różnice w prawach ich wiązania i odmiany, że trzeba będzie sięgnąć jeszcze wyżej do wspólnego ich źródła, mianowicie do okresu jednozgłoskowego, i dopiero w samych źródłosłowach szukać porównania obu językowych rodzin. Tego właśnie dokonali Ewald, Ascoli, von Raumer, Ancessi, Delitzsch, a ilość dokonanych przez nich zestawień jest bardzo znaczna, jeśli się zwłaszcza uwzględni bardzo niewielką ilość wyrazów (najwyżej 500), ze znaczeniem niewyraźnem oraz jeśli się uwzględni stopniowe przekształcanie się źródłosłowów pierwotnych.

Pozostaje porównać jeszcze rodzinę turańską z rodzinami aryjską i semicką: usiłowania na tem polu były mniej pomyślne, ale możemy mieć wszelką nadzieję, że i one kiedyś zostaną uwieńczone pomyślnym skutkiem.

(Szczegóły *ob. Vigouroux*, Bible et découvertes modernes, t. I; *Max Müller*, Science du langage; *Meignan*, Le Monde primistive; *Ancessi*, Etudes de grammaire comparée; *Ascoli*, Studii ariosemitici).

(Duplessy).
X. W. S.

SOCYALIZM.—I. *Istota socyalizmu.* Nazwę socyalizmu nadają pewnej nauce natury moralnej i ekonomicznej, której istotę w ten sposób określa encyklika *Rerum Novarum* z dn. 15 maja 1891 r.: „Socyaliści żądają, aby wszelka własność prywatna została zniesiona, aby majątek każdego był wspólny wszystkim, i aby zarząd własności prywatnej powrócił do gminy lub do państwa. Socyaliści sądzą, że przez to przeniesienie własności i przez ten równy podział

pomiędzy obywateli ich majętności i przywilejów zdobędą skuteczne lekarstwo na nieszczęścia obecnych czasów."

Celem socyalizmu, zwanego także komunizmem, jest uwolnienie od nędzy ubogich klas ludności, które dziś zmuszone są dźwigać najtrudniejszą część brzemienia pracy i którym dostaje się niewielka tylko część owoców tej pracy, niewystarczająca dla potrzeb natury ludzkiej. Do tegoż samego wzniosłego celu dąży chrystyanizm, a nawet w pewnej mierze wszystkie wielkie wyznania religijne.

Socyalizm przypisuje nędzę ubogich klas ludności nie tyle niedostatkowi wytworów ręki ludzkiej, dla życia ludzkiego pożytecznych, ile raczej złemu ich podziałowi między ludzi, jedyną zaś fatalną przyczynę tego złego podziału upatruje w własności prywatnej, w kapitale. W następstwie tego pragnie on, aby własność wszystkich wytworów ludzkich, wszelkich dochodów, ziem, pieniędzy, tytułów, domów, sprzętów i t. p. odebrano poszczególnym jednostkom, a przeniesiono wyłącznie na ogół obywateli państwa, na gminy, zwłaszcza zaś na społeczeństwo, nazywane państwem, aby samo tylko to społeczeństwo posiadało zarząd tych rzeczy, aby ono dokonywało podziału pracy i jej wytworów pomiędzy równych w jego oczach obywateli. Jedni żądają, aby tej przemiany dokonano raptownie, przy pomocy siły i gwałtu, inni zaś przystają na to, aby ją urzeczywistniano powoli, podług wymagań okoliczności, z zachowaniem pozorów sprawiedliwości a przynajmniej prawa. Stąd mnóstwo sekt lub stronnictw, zgodnych co do zasady, ale różniących się co do jej zastosowania. Jednakże, niesłusznie do tegoż samego pojęcia odnoszą niektórzy to, co nazywają „socyalizmem państwowym," czyli systemem, żądającym mniej lub więcej znacznej interwencyi państwa na korzyść ubogich. System ten bowiem, nie tylko nie jest następstwem socyalizmu, ale owszem przypuszcza własność prywatną i usiłuje przeszkodzić jej nadużyciom.

II. *Historya socyalizmu.* Uczucie, jakie zrodziło socyalizm, jest tak dawne, jak nędze ubóstwa i nadużywanie bogactwa, czyli jest tak dawne, jak dawne jest samo społeczeństwo ludzkie; objawiało się ono w ciągu wieków przez wybuchy rewolucyjne, zwrócone przeciw bogactwom, przez herezye cyrkumcillionów w Afryce, apostolików we Włoszech, albigensów i katarów we Francyi, przez prawodawstwa, występujące przeciw nadużywaniu kapitałów, i przez inne jeszcze rozmaite objawy; w ostatnich dopiero czasach zrodziło toż samo zawsze uczucie pewną doktrynę z odrębnemi zasadami, wnioskami i dowodami. Do głównych przedstawicieli tej doktryny zaliczyć trzeba: hrabiego Saint-Simona (1760—1825) i ucznia jego Bazard'a (1791—1832), Karola Fourier'a (1772—1837), Proudhon'a (1809—1865), Ludwika Blanc'a (1818—1882), Benedykta Malon'a, Karola Rodbertus'a (1805—1875), Karola Marx'a (1818—1883), znanego autora *Kapitału*, Ferdynanda Lassalle'a († 1863), Bebla, Liebknechta, Grillenberger'a, Alberta Schaeffle'go, autora *Kwintessencyi socyalizmu*, J. Stern'a i in.

Ze stanowiska rozumowego przeważni obrońcy teoryi socyalistycznej są ludźmi pewnej moralnej wartości, ale ze stanowiska religijnego wszyscy są wrogami katolicyzmu. Wrogość ta, bezwzględniejsza u dzisiejszych socyalistów niż u dawnych, jest nieodłączna

od dzisiejszego socyalizmu, opierającego się na zasadzie, że człowiek nie ma co liczyć na przyszłą nagrodę po śmierci, lecz powinien szukać szczęścia wyłącznie na ziemi; podług osławionego wyrażenia, socyalizm pozostawia niebo „aniołom i zakapturzonym mnichom,“ sam zaś zakłada raj na ziemi.

Kościół wielokrotnie potępił tę doktrynę. Pius IX w liście apostolskim *Qui pluribus* z dn. 9 listop. 1846 r. oświadczył, że system ten jest „wstrętny, prawu natury stanowczo przeciwny, prawa wszystkie a nawet same podstawy społeczeństwa ludzkiego wywracający;“ później nieco zaliczył go do rzędu głównych błędów nowożytnych, jakie zebrał w *Syllabusie* z 8 grudnia 1864 r. Leon XIII od pierwszej chwili swego pontyfikatu nie przestaje czynić tegoż samego. W Encyklice *Quod Apostolici* z dn. 28 grudnia 1878 r. o błędach nowożytnych przedstawia błędność socyalizmu i wykazuje, o ile jest on przeciwny nauce Kościoła; potępia również te błędy socyalizmu w trzech listach apostolskich: *Diuturnum*, *Auspicato concessum* i *Humanum genus*, wreszcie w Encyklice swej *Rerum novarum* z 16 maja 1891 r. daje ogólną wprawdzie ale stanowczą odprawę tym błędom. Dowody jego z całą oczywistością wykazują, że Kościół słusznie potępia socyalizm. Dość będzie zatem powtórzyć tylko te uwagi Leona XIII, by uzasadnić naukę katolicką o własności prywatnej.

III. *Odparcie socyalizmu.* Pierwszy dowód Leona XIII przeciw socyalizmowi jest ten, że system socyalistyczny nietylko nie poprawiłby położenia robotników, ale-by je raczej pogorszył, zniszczyłby bowiem jedną z najgłówniejszych korzyści płacy. Zarobek czyli płaca, wzamian za którą robotnik oddaje swą pracę, przynosi w systemie własności prywatnej podwójną korzyść. Może on być podług woli robotnika całkowicie zużyty pod postacią pożywienia, ubrania, zabawy, albo też może być wymieniony na jakąś własność trwalszą i pewien dochód przynoszącą, jak np. na grunt, dom, maszynę, papiery procentowe i t. p. Ta druga korzyść jest dla robotnika olbrzymiej doniosłości, gdyż w społeczeństwie dobrze zorganizowanem daje mu ona możność nietylko łatwiejszego nagromadzania swych zarobków, ale nadto ciągłego zwiększania ich całości przez dochody, pobierane z własności, kupionych za pieniądze poprzednio oszczędzone; tym sposobem system własności prywatnej pozwala robotnikowi dojść do pewnej zamożności a nawet do bogactw, pozwala zatem wynieść się jemu samemu i jego rodzinie na wyższy jakiś szczebel społeczny.

Jak widać, niema tu mowy o jakiejś korzyści abstrakcyjnej, lecz o korzyści praktycznej, codziennej, wszystkim robotnikom dobrze znanej i praktykowanej przez wszystkich tych, co nie są ofiarami marnotrawstwa zapracowanego grosza lub wyjątkowego jakiegoś niepowodzenia. Dla olbrzymiej większości dobrych robotników jest-to najpotężniejszy bodziec do pracy i trzeźwości. Spojrzyjmy tylko na tych mularzy, budujących domy po wielkich miastach, na owych najemników i na służbę po wsiach i miastach, na robotników po kopalniach i hutach; celem, jaki zakładają sobie przy pracy, nie jest wyłącznie kromka chleba codziennego, ale nabycie na własność mniej lub więcej znacznego kawałka ziemi, ogrodu, domu, akcyi lub innych papierów procentowych, — ale pewna niezależność w mieście lub we wsi rodzinnej, uczciwe wyposażenie dzie-

ci i t. p. Pozostawiać robotnikowi jako jedyny rezultat jego pracy samą tylko możność żywienia się i bawienia z dnia na dzień, jest-to odbierać mu przywilej i korzyść, jaką najwięcej sobie ceni, najszacowniejszą w jego oczach nagrodę za mozoły pracy. Jak sobie cenią robotnicy tę korzyść, dowodem może być to, iż wszyscy prawie do niej się garną, i to Bóg wie, za jaką cenę pracy i oszczędności. Wszak z tej właśnie możności zamieniania płacy i zarobku na własność ruchomą lub nieruchomą powstały wszystkie niemal fortuny, dziś istniejące po świecie.

Tymczasem zaś w systemie socyalistycznym, znoszącym własność prywatną, robotnik może używać swego zarobku jedynie na wydatki codziennego utrzymania. Rezultatem jego pracy, ostatnim celem jego nadziei jest wydawać mniej lub więcej na wyżywienie siebie, na ubranie lub przyjemności. Nie masz chyba ani jednego *rozsądnego* robotnika, któryby się zgodził zamienić warunki dzisiejsze—jakkolwiek ciężkie - na te, jakie mu w przyszłości ofiaruje socyalizm.

To jest pierwszy argument, jaki Encyklika stawia przeciw socyalizmowi. Argument-to prosty i najmniej rozwiniętemu umysłowi dostępny, mogący wywrzeć wrażenie już nie tylko na umysłach ludu wiejskiego, ale i robotników miejskich; znaczenia temu argumentowi mogą odmawiać chyba jacyś źli robotnicy lub socyalistyczni fanatycy. Papież przedstawia go w następujących wyrazach:

„Rzeczywiście, jak-to każdy łatwo pojmuje, wewnętrzną pobudką do pracy, przedsięwziętej przez tych, co się oddają zyskownemu jakiemuś zajęciu, bezpośrednim celem, jaki sobie stawia pracownik, jest zdobycie sobie pewnego jakiegoś majątku, któryby posiadał na własność, jako rzecz doń tylko należącą; jeśli bowiem poświęca swe siły i zdolności na usługi innych, czyni to oczywiście w tym celu jedynie, aby miał z czego łożyć na swe utrzymanie i na potrzeby życia, a po swej pracy spodziewa się nietylko prawa do zapłaty, ale nadto ścisłego i surowego prawa do używania jej podług swego upodobania. Jeśli więc, ograniczając się w wydatkach, dochodzi do pewnych oszczędności, i jeśli dla dalszego ich sobie zabezpieczenia zamienia je naprzykład na rolę, rzecz oczywista, że ta rola jest tylko zamienionym jego zarobkiem i niczem więcej: rola przeto będzie taką samą własnością tego robotnika, jak zapłata za jego pracę. Któż zaś nie widzi, że na tem właśnie polega prawo własności ruchomej i nieruchomej? Wymagana zaś przez socyalizm zamiana własności prywatnej na własność zbiorową miałaby jedynie ten skutek, że uczyniłaby położenie robotników bardziej zależnem już choćby przez to samo, że odbierałaby im wszelką nadzieję i wszelką możność zwiększenia swej ojcowizny i poprawy swego położenia.“

2-o. Drugi argument Leona XIII przeciw socyalizmowi jest natury więcej podniosłej, więcej filozoficznej, a tem samem więcej subtelnej. Opiera się on na samej naturze człowieka, która czyni zeń jestestwo cielesne, wymagające dla podtrzymania życia rzeczy fizycznych i cielesnych. Zwykłe zwierzę nie posiada rozumu; ma ono poznawanie tylko zmysłowe, nie może przewidywać przyszłości, ani potrzeb swych, ani środków zaradzenia takowym; pozbawione również wolności i swobody, posiada działalność bardzo ograniczoną ciasnemi bardzo granicami w zakresie rzeczy mate-

ryalnych, jakie zmysłami postrzega; kieruje się samą naturą tylko za pomocą instynktu. U zwierząt zatem bezrozumnych sama natura czuwa nad podtrzymaniem życia jednostek i nad zachowaniem gatunków. Ale inaczej się rzecz ma z człowiekiem, którego poznawanie i działalność absolutnie przekraczają granice życia zmysłowego. Człowiek przewiduje przyszłość, swe przyszłe potrzeby i różne środki zaradzania takowym; zestawia on przyczyny ze skutkami podług celów, jakie ma na względzie, i podług środków, jakimi rozporządza, jednocześnie zaś jest swobodny w swem działaniu, mając zdolność działania lub niedziałania, używania tych środków lub owych, dążenia do tego celu lub do innego. Ponieważ nie kieruje nim natura, on sam przeto powinien się rządzić i sobą kierować, musi więc sam po Bogu być swoją opatrznością, zapobiegającą swym potrzebom obecnym i przyszłym, aby podtrzymać życie i zachować ród ludzki.

Żeby zaś podwójny ten cel osiągnąć, człowiek ze względu na swą naturę cielesną potrzebuje dóbr materyalnych, które przezorność jego i praca muszą wydobywać z ziemi, potrzeba zaś ta nie jest potrzebą dnia jednego, lecz potrzebą stałą i wieczną. Codziennie potrzebuje człowiek jeść, przyodziewać się, dla życia zaś umysłowego i moralnego, wykonywanego za pomocą zmysłów, potrzebuje mnóstwa rzeczy materyalnych. Dobra zaś te przeróżne, do życia zmysłowego i umysłowego konieczne, wydobywa człowiek pośrednio lub bezpośrednio, z pracą swą lub bez pracy, z ziemi, z roli, która je w swem łonie zamyka. Konieczna przeto, aby ten człowiek mógł rozporządzać ziemią, i to nietylko na chwilę obecną, ale i na przyszłość, w odpowiedniej do swych potrzeb mierze. Otóż, być panem jakiejś cząstki ziemi, módz podług upodobania rozporządzać nią w obecnej chwili i na przyszłość w widokach zysków, przydatnych do życia ludzkiego, to właśnie jest prawem własności. Natura zatem, która zobowiązuje człowieka, żeby sam sobie był opatrznością, która sama przez się nie zaspakaja potrzeb jego, natura, powiadam, wymaga, aby człowiek był właścicielem ziemi, a tem samem i wszelkich innych środków wytwórczych. Wkładając na człowieka konieczność zaradzania swoim potrzebom, dostarczając mu gruntu, z którego wydobywać może to, co mu jest konieczne, dając mu wreszcie rozum i wolną wolę, wyraźnie powiada, że człowiek jest na to, by być panem ziemi i podług woli nią rozporządzać. Odmawiać więc człowiekowi prawa własności znaczy tyle, co sprzeciwiać się wymaganiom samej natury. Leon XIII wypowiada tę prawdę w następujących wyrazach:

„Nadto, co zdaje się być jeszcze ważniejszem, podawany (przez socyalistów) środek pozostaje w rażącej sprzeczności ze sprawiedliwością, własność bowiem prywatna i osobista przysługuje człowiekowi z prawa natury. Pod tym względem zachodzi wielka różnica pomiędzy człowiekiem, a zwierzętami pozbawionemi rozumu. Te ostatnie nie rządzą się same; rządzi niemi i kieruje natura przy pomocy podwójnego instynktu, który z jednej strony pobudza ustawicznie czujność ich działalności i rozwija siły takowej, z drugiej zaś strony wywołuje a jednocześnie ogranicza każdy z ich ruchów. Pierwszy instynkt prowadzi zwierzęta do zachowywania i obrony własnego życia, drugi — do rozpowszechniania gatunku. Podwójny ten rezultat osiągają one z łatwością przez używanie rzeczy

obecnych i sobie dostępnych. Zresztą, nie są zdolne sięgnąć po za te granice swej działalności dlatego, że rządzą się tylko zmysłami i każdym po szczególe przedmiotem, jaki te zmysły postrzegają. Zupełnie zaś inną jest natura ludzka. Człowiek posiada w całej doskonałości siłę natury zmysłowej i skutkiem tego może się cieszyć przedmiotami fizycznymi i cielesnymi. Życie atoli zmysłowe, nawet w całej pełni posiadane, nie tylko nie obejmuje całej natury ludzkiej, ale jest od niej daleko niższe i obowiązane jej ulegać i być poddanem. Tem, co w nas panuje, co ludźmi nas czyni, co nas istotowo odróżnia od zwierzęcia, jest rozum czyli intelligencya, na mocy zaś tego przywileju trzeba przyznać człowiekowi nietylko ogólną zdolność do używania rzeczy zewnętrznych, ale nadto jeszcze pewne stałe i wieczne prawo do ich posiadania,—do posiadania zarówno rzeczy niszczących się przez doraźne użycie, jak tych, które pozostają nam po ich przez nas użyciu.

Lepiej jeszcze uwydatnia nam tę prawdę głębsze rozważenie natury ludzkiej. Człowiek rozumem swym ogarnia nieskończoną mnogość przedmiotów, a do rzeczy obecnych dodaje i nawiązuje rzeczy przyszłe; nadto jest on panem swych czynności; to też pod kierunkiem prawa wiecznego i pod ogólnym zarządem Opatrzności boskiej jest on do pewnego stopnia sam dla siebie prawem i opatrznością; dlatego też ma człowiek prawo wyboru rzeczy, jakie uzna za najwłaściwsze nietylko do zapobiegania potrzebom teraźniejszości, ale także potrzebom przyszłości. Stąd też wynika, że powinien mieć pod swoją władzą nietylko wytwory ziemi, ale nadto i samą ziemię, którą dla jej płodności uznaje za powołaną dostawczynię zapasów żywnościowych na przyszłość. Potrzeby ludzkie wiecznie się powtarzają; zaspokojone dziś, rodzą się jutro z temi samemi wymaganiami. Żeby więc na zawsze mógł zaspakajać swoje potrzeby, musiała natura oddać mu do rozporządzenia jakiś pierwiastek stały, mogący mu wiecznie dostarczać odpowiednich środków. Tym zaś pierwiastkiem mogła być tylko ziemia ze swymi wiecznie płodnymi zasobami.“

Wykazawszy w ten sposób, że prawo własności prywatnej jest przyrodzonem prawem człowieka, dlatego że natura chce, aby on sam był swoją opatrznością, czyniąc go rozumnym i wolnym, oraz poddając go wiecznym potrzebom fizycznym, które zaspokoić może jedynie przy pomocy wytworów z ziemi osiąganych, papież—filozof odpowiada potem wszystkiem na niektóre zarzuty, zwrócone przeciw tej zasadniczej nauce.

Pierwszy zarzut jest ten, że opatrznością jednostek jest państwo, i że tem samem z prawa przyrodzonego daje natura prawo własności państwu, nie zaś poszczególnym jednostkom. Na ten zarzut odpowiedź nie trudna. Człowiek, jednostka, istnieje przed państwem, które jest zbiorem jednostek, jak kamień istnieje przed murem, będącym nagromadzeniem kamieni. Jednostka wchodzi do państwa i przyczynia się do jego utworzenia swemi zdolnościami przyrodzonemi, a w szczególności swem uzdolnieniem do pozostawania własną opatrznością, do zaradzania swym potrzebom za pośrednictwem prawa własności, bez wszelkiej w tem zależności od innych ludzi. Nie na to jest państwo, by człowiekowi odejmowało ten przywilej, z natury mu dany, ale przeciwnie, jest ono na to,

aby mu go poręczało i ułatwiało mu jego używanie, czyli wykonywanie prawa własności prywatnej. Z tego więc, że człowiek jest przeznaczony do życia w społeczeństwie, nie można nic wnioskować przeciwko wypowiedzianej powyżej zasadzie; prawo własności prywatnej opiera się na samej naturze człowieka.

Zarzucają powtóre, że Bóg na to oddał ziemię całemu rodzajowi ludzkiemu, aby zabezpieczyć jego potrzeby i przyjemności. Powiadają, że Bóg ustanowił własność wspólną, niepodzielną, a zaprowadzenie własności prywatnej jest wywróceniem porządku przezeń ustanowionego; nadto, własność prywatna ma jakoby sprzeciwiać się celowi twórcy natury, albowiem przyznaje ona niektórym, to jest właścicielom, wyłączne prawo do wytworów ziemi.—Na ten zarzut papież z góry odpowiada, wyjaśniając znaczenie tego zdania: Bóg dał całą ziemię do wspólnego posiadania rodzajowi ludzkiemu. Zdanie to znaczy tylko tyle, że Bóg sam nie dzielił dóbr ziemskich przez wyznaczanie każdemu, co miało doń należyć, lecz pozostawił ludziom staranie o ten podział, dokonać się mający przez pracę i przez prawa. Ludzie przeto, zaprowadzając własność prywatną, nie wywrócili porządku ustanowionego przez Boga, ale go uzupełnili, spełniając część zadania, jaką im Bóg do spełnienia pozostawił.

Cel, jaki Bóg miał na względzie i jakim było zadośćuczynienie potrzebom wszystkich ludzi za pomocą wytworów ziemi, został osiągnięty w systemie własności prywatnej. I istotnie, wszyscy ludzie podtrzymują swe życie fizyczne przy pomocy wytworów ziemi, które jedni zdobywają sobie przez uprawę roli do nich należącej, a inni przez pracę, której zyski zamieniają na wytwory ziemi. Tym sposobem ziemia czyni zadość potrzebom wszystkich, a praca jest środkiem ogólnym zabezpieczenia sobie istnienia.

Leon XIII w następujących słowach wykłada i odpiera podwójny ten zarzut przeciw prawdziwej nauce: „I niechaj się nikt nie powołuje w tej sprawie na opatrzność państwową, gdyż państwo jest późniejsze od człowieka, i zanim mogło się ono utworzyć człowiek już był otrzymał od natury prawo do życia i do zabezpieczenia swego istnienia. Również niechaj nikt prawowitości własności prywatnej nie przeciwstawia faktu, że Bóg dał ziemię do użytku całemu rodzajowi ludzkiemu, gdyż Bóg nie oddał jej ludziom na to, aby wszyscy razem w nieładzie na niej panowali. Nie takie jest znaczenie tej prawdy. Znaczy ona jedynie to, że Bóg nie wyznaczał działów każdemu po szczególe człowiekowi, lecz chciał rozgraniczenie własności pozostawić przemysłowi ludzkiemu i prawom narodów. Zresztą, jakkolwiek podzielona na własność prywatną, ziemia nie przestaje służyć do wspólnego użytku wszystkich, bo niemasz nikogo między śmiertelnikami, ktoby się nie żywił wytworami i owocami roli. Kto jej nie posiada, brak ten uzupełnia pracą, tak iż z całą prawdą twierdzić można, że praca jest powszechnym środkiem czynienia zadość potrzebom życia, bez względu na to, czy się tę pracę wykonywa na własnym zagonie, czy też w jakiemś zyskownem zajęciu, za które płaca wydobywa się z rozlicznych wytworów ziemi, na jakie taż płaca zamienić się daje.“

Odpowiedź ta daje nowy dowód, że własność prywatna opiera się na naturze. Boć ziemia, którą Bóg dał ludziom na zabezpie-

czenie ich potrzeb, nie wydaje sama przez się wytworów, do życia ludzkiego koniecznych; udziela ich jedynie za pomocą pracy. Kiedy jeden obrabia jakąś cząstkę tej ziemi, pozostawionej na użytek wszystkich, przyswaja ją sobie, czyni ją własną; przemysłem swoim i pracą, jaką w nią wkłada, wyciska na niej niejako swe piętno, swój obraz i niesprawiedliwością byłoby, gdyby ktoś inny zabrał mu to, co on swą pracą uczynił swojem, gdyby chciał niszczyć to piętno osobiste, jakie tamten przez jej uprawę na niej wycisnął.

Naprożno niektórzy starzy zwolennicy dawnych błędów mniemają, że ten, kto uprawił jakąś część ziemi, przedtem nieuprawną i przez człowieka jeszcze nieobrabianą, ma prawo do samych tylko owoców ziemi, nie zaś do jej własności. Opinia ta bowiem jest błędna, gdyż człowiekowi, który wykarczował tę nieuprawną cząstkę ziemi, wydziera część owoców jego pracy. Wszak praca jego przemieniła dziką przedtem ziemię, uczyniła ją płodną, dla ludzi użyteczną nietylko w ciągu jednego roku, lecz ustawicznie, byleby człowiek podtrzymywał tę płodność, nie przestając uprawiać raz zasadzonej winnicy, orać wykarczowanej roli, naprawiać zbudowanego domu i t. p.; a zatem powiększył człowiek przyrodzoną wartość ziemi, to zaś polepszenie tak dalece wcieliło się w rolę, że prawie niepodobna go od niej odłączyć. Tymczasem, podług przyrodzonej sprawiedliwości, skutek należy do przyczyny, a więc do pracownika powinna należeć ziemia, którą ręka jego uczyniła urodzajną. Jeśli zaś ktoś inny chce z niej korzystać i sobie przywłaszczać wszystko lub choćby część tylko tego, co jest owocem znojów pierwszego pracownika, natenczas popełnia oczywistą niesprawiedliwość. Wymownie argument ten rozwija Leon XIII: „Z tego wszystkiego jeszcze raz widać, że własność prywatna jest najzupełniej zgodna z naturą. Ziemia wprawdzie dostarcza człowiekowi obficie rzeczy, koniecznych do zachowania, a nawet do uprzyjemnienia życia, ale nie mogłaby tego uczynić sama przez się bez uprawy i bez starań ze strony człowieka. Ten zaś człowiek co czyni, kiedy obraca zasoby swego umysłu i siły ciała na zdobycie sobie tych dóbr natury? Oto zabiera dla siebie, że tak powiem, część natury cielesnej, którą uprawia, i pozostawia na niej jakżeby odbicie jakieś swej osoby, tak iż nadal z wszelką słusznością posiada to dobro jak swoje i niewolno nikomu tego prawa w jakikolwiek sposób naruszać. Siła tego rozumowania jest tak oczywista, iż dziwić się można, że niektórzy zwolennicy przestarzałych opinii mogą mu jeszcze zaprzeczać, przyznając człowiekowi prywatnemu używanie roli i jej wytworów, ale odmawiając mu prawa posiadania z tytułem właściciela tego gruntu, na którym dom sobie zbudował, lub tego kawałka ziemi, którą własnem staraniem uprawił. Nie widzą więc oni tego, że przez to pozbawiają tego człowieka owocu jego pracy, boć wreszcie ten grunt, ręką robotnika skopany, najzupełniej się zmienił; przedtem był w stanie dzikim, teraz wykarczowany i uprawiony, z płodnego stał się urodzajnym; to, co go ulepszyło, w nim się zamyka i tak ściśle się z nim zespoliło, że w większości wypadków niepodobna byłoby je odeń odłączyć. Otóż, czy sprawiedliwość pozwoliłaby na to, aby przyszedł ktoś obcy i przywłaszczył sobie tę ziemię, zroszoną potem tego, kto ją uprawił? Jak skutek idzie

za przyczyną, tak sprawiedliwa, aby owoc przynależał do pracownika?“

Na pomoc tym dowodom rozumowym przywołuje papież argument, oparty na powadze. Czerpie zaś go z jednomyślnej niemal zgodności rodzaju ludzkiego, który zawsze uważał własność prywatną za zgodną z naturą oraz bardzo sprzyjającą pokojowi i pomyślności społecznej, następnie bierze go z praw państwowych, które tę własność sankcyonowały, i wreszcie z powagi prawa bożego, które zabrania nawet pożądać cudzej własności.

„Słusznie przeto, powiada papież, ogół rodzaju ludzkiego, nie dając się poruszyć przeciwnemi opiniami małej garstki ludzi, ale odczuwając wymagania natury, uznaje, że pierwsza podwalina podziału dóbr i własności prywatnych opiera się na prawach natury; słusznie też obyczaj wszystkich wieków uświęcił prawo rzeczonej własności, tak zgodne z naturą człowieka i z cichem, a łagodnem życiem społeczeństw:

Ze swej strony znów prawa cywilne, które, o ile są sprawiedliwe, nabierają wartości z prawa naturalnego, potwierdzają też prawo własności prywatnej i siłą je popierają. Wreszcie, na prawie tem kładzie swą pieczęć powaga praw bożych, zabraniając pod grozą kar bardzo surowych samego nawet pożądania cudzej własności: *Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, nie domu, nie roley, nie sługi, nie służebnice, nie wołu, nie osła, y wszystkich rzeczy, które jego są.*“ (*Deuter.* V, 21).

3-o. Trzeci argument przeciw socyalizmowi bierze papież z praw rodziny, czyli ze społeczności domowej, i wyraża go w ten sposób: niezależnie od społeczności świeckiej otrzymuje człowiek od natury prawo żenienia się i wychowywania dzieci; prawo to pociąga za sobą inne, a mianowicie prawo, zabezpieczania potrzeb rodziny, której naturalną opatrznością jest ojciec, gdyż ją żywi i majątek w spadku po sobie zostawia. Prawa państwa nie mogą tu więcej znaczyć, niż prawa rodziny, które są dawniejsze od tamtych: względem rodziny państwo ma tę tylko władzę, że w razie ostatecznej konieczności powinno przychodzić jej z pomocą i czuwać nad tem, aby szanowano prawa każdego, gdyby przypadkiem w tem społeczeństwie domowem sprawiedliwość została pogwałcona. Socyaliści więc wywracają naturalny poprządek rzeczy, gdy chcą odebrać ojcu, a powierzyć państwu obowiązek utrzymywania i kierowania rodziną, jak również, kiedy chcą odebrać jednostkom wynikające z tego obowiązku prawo prywatnej własności.

Na wstępie przypomina papież tę wielką prawdę, że każdy ma swobodę wyboru stanu życia, zawarcia małżeństwa i płodzenia dzieci, lub pozostawania w stanie bezżennym, to znaczy zachowywania dziewictwa. Oba te prawa dał człowiekowi sam Twórca natury, czyniąc człowieka zdolnym do małżeństwa i ojcowstwa, bez zobowiązywania wszakże do tego kogokolwiek; żadna więc władza ludzka przeciw obu tym prawom występować nie może. Małżeństwo i płodzenie dzieci stanowią dwa istotowe pierwiastki społeczności domowej, i oba uchylają się z pod wszelkiej władzy społeczności świeckiej. Ta ostatnia jest obszerniejsza od społeczności rodzinnej, ale nastąpiła dopiero po niej; państwo przypuszcza już istnienie rodziny, gdyż samo jest tylko nagromadzeniem rodzin, a przeto nie

może ono ani nadać rodzinie istotowego jej układu, ani go jej odebrać. Tymczasem zaś, ten właśnie układ rodzinny dla głowy społeczności domowej, dla ojca rodziny, wymaga prawa własności, prawa posiadania rzeczy, dochód przynoszących, oraz prawa przekazywania tych rzeczy w spadku swym dzieciom. Wszak rodzina jest jakby przyrostem, przedłużeniem, dalszym ciągiem osoby rodziców, a natura tak samo, jak pozostawiła człowiekowi staranie o zaspokojenie potrzeb obecnych i przyszłych swej własnej osoby, tak również pozostawia mu obowiązek czuwania nad potrzebami swego przyrostu, jaki człowiek sam sobie nadał przez zrodzenie dzieci. Zresztą sam zdrowy rozum wyraźnie nam mówi, że ci, co, używając swobodnie swych zdolności i władz przyrodzonych, dali istnienie jestestwom, mającym pewne potrzeby, zaciągnęli tem samem obowiązek przyrodzony odpowiedniego czuwania nad temi potrzebami. Ojciec przeto razem z matką powinien być opatrznością swych dzieci.

Otóż, skoro prawo własności jest konieczne dla jednostki, aby mogła w sposób, z naturą swą zgodny, uczynić zadość potrzebom swym osobistym, to ileż więcej potrzebne jest ono dla ojca rodziny? Wszak te potrzeby rodziny nietylko są liczniejsze, ale nadto różnorodniejsze: potrzeby dziecięctwa i małoletności: wyżywienia, wychowania, nauki; potrzeby młodości: wybór stanu, odpowiednie stanowisko w społeczeństwie, małżeństwo; potrzeby wytworzone przez choroby dzieci, starość matki, przedwczesna śmierć ojca i t. p. Nie może człowiek uczynić zadość tym wszystkim obowiązkom, jakie nań wkłada natura, jeśli nie posiada prawa własności, jeśli nie może nabyć i członkom swej rodziny przekazać pewnego jakiegoś majątku dochodowego, któryby im umożliwiał nawet po śmierci ojca żyć i zachować w społeczeństwie stanowisko, jakie im dało urodzenie. Następującemi słowy argument ten wypowiada encyklika: „Prawa te wszakże, każdemu człowiekowi oddzielnie wziętemu wrodzone, okazują się jeszcze surowszemi, kiedy się je rozważa w stosunku i łączności z obowiązkami życia domowego. Rzecz niewątpliwa, że w wyborze rodzaju życia wolno każdemu albo iść za radą Chrystusa o dziewictwie, albo też zawrzeć węzły małżeńskie. Żadne prawo ludzkie nie jest w stanie w jakikolwiek sposób pozbawić przyrodzonego i pierwiastkowego prawa każdego człowieka do małżeństwa, ani też ograniczyć głównego celu, dla jakiego je od początku Bóg ustanowił: *Rośnijcie i mnóżcie się.* I oto jest rodzina, to znaczy społeczność domowa, bardzo mała wprawdzie, ale rzeczywista i wcześniejsza od wszelkiej społeczności świeckiej, której też dlatego z konieczności przyznać trzeba pewne prawa i pewne obowiązki, stanowczo niezależne od państwa.

„To więc prawo własności, którego w imię samej natury wymagamy dla jednostki, przenieść teraz trzeba na człowieka, jako głowę rodziny. Jednostka, przechodząc do społeczności domowej, o tyle więcej zdobywa sobie tego prawa, o ile większej nabiera ono w niej rozciągłości. Natura wkłada na ojca rodziny święty obowiązek żywienia i utrzymywania swych dzieci; idzie ona jeszcze dalej: jak dzieci noszą na sobie podobieństwo ojca i są jakby rodzajem przedłużenia jego osoby, tak podobnież natura daje ojcu poczucie troszczenia się przyszłością swych dzieci i wy-

tworzenia im dziedzictwa, któreby im pomagało w trudnej wędrówce życia bronić się przeciw wszelkim niespodziankom losu. Ale czyż może wytworzyć to dziedzictwo ojciec bez zdobycia sobie i bez posiadania pewnego stałego i dochodowego majątku, któryby mógł im przekazać drogą spadku?“

W systemie socyalistycznym państwo bierze na siebie obowiązek zaspakajania potrzeb dzieci, z tym zaś obowiązkiem nabiera ono wynikającego zeń prawa kierownictwa i rządzenia. Państwo więc pochłania rodzinę, która przestaje tworzyć społeczeństwo samo się rządzące na mocy własnej powagi, jaką otrzymuje od twórcy natury. Ojcu i matce pozostawia tylko zadanie wydawania na świat dzieci, a może, logicznem i nieuniknionem następstwem tych zasad, będzie ono popchnięte do warunkowania i ograniczania tego przyrodzonego zadania. Wszak będzie ono musiało zakazywać stwarzania dzieci ludziom, których uzna za niezdolnych do udzielania życia dzieciom dostatecznie silnym i pięknym, oraz będzie musiało zakreślić wszystkim prawne granice płodności. Takie jest logiczne następstwo składanego na państwo zadania opiekowania się potrzebami wszystkich dzieci, a odebrania rodzicom wszelkiej o te dzieci troski, wszelkich zobowiązań i wszelkich praw odnośnych. Ale zresztą pomijamy tu wszelkie uwagi, o jakich i encyklika przemilcza.

Przypuściwszy jednak nawet, że państwo cofnęłoby się od tych ostatnich środków interwencyi w życiu rodzinnem, to i wówczas jeszcze znosiłoby ono istotowe prawa rodziny, prawo własności, prawo wychowywania i kierowania dziećmi, jakie natura dała rodzicom. A przecież nie mniej święte, niż prawo państwa, są prawa społeczności domowej, przynależne jej ze względu na cel jej przyrodzony, którym jest rodzenie i wychowywanie dzieci łącznie z moralną i cielesną wygodą rodziców. Można powiedzieć nawet, że prawa społeczności domowej powinny być stawiane przed odnośnemi prawami państwa, gdyż rodzina logicznie i faktycznie istnieje przed państwem. Niepodobna bowiem pojąć utworzenia się państwa, jeśli się nie przypuści uprzedniego istnienia pewnej ilości rodzin, a historycznie mówiąc, od rodzin poczynały się państwa i tak samo dziś się poczynają w krajach kolonizacyjnych. Wszelka zbiorowość, wszelkie społeczeństwo przypuszcza pewne pierwiastki przed nią istniejące i tworzące następnie jej członki; tak samo się rzecz ma z państwem odnośnie do rodzin. Oczywista rzecz, że mniejsze społeczeństwa naturalne, rodzinami zwane, w tym celu zawiązują się w społeczeństwa obszerniejsze, zwane państwami, aby w tem zjednoczeniu znaleść silniejsze środki obrony swych praw i większą łatwość spełniania swych obowiązków, a więc w szczególności, — aby uzyskać od państwa skuteczniejszą obronę swego prawa własności i swej domowej niezależności, aby otrzymać poparcie przeciwko tym, co napadają własność lub osoby stanowiące rodzinę, aby przez wspólne usiłowania wielu rodzin ułatwić sobie nabycie dóbr materyalnych, wychowanie dzieci i spełnienie obowiązków religijnych. Gdyby zaś państwo zamiast dostarczać ludziom środków dokładniejszych spełnienia obowiązków i łatwiejszego wykonywania praw rodzinnych, znosiło i jedno i drugie, na tenczas byłoby ono plagą

rodu ludzkiego; jedynym wówczas rozumnym systemem na świecie byłby system anarchistów.

Państwo jednakże posiada względem rodziny pewne prawa, będące jednocześnie zobowiązaniami. Prawa te wszakże nietylko nie szkodzą prawom społeczności domowej, czyli prawom jednostek, ale nawet wspomagają je i bronią. Papież wylicza dwa prawa tego rodzaju, z których pierwszem jest prawo przybywania z pomocą rodzinie, znajdującej się chwilowo w niemożności zaspokojenia swych potrzeb. Ponieważ ta rodzina jest członkiem społeczności świeckiej, przeto ta ostatnia powinna przybywać tamtej z pomocą, na to bowiem przedewszystkiem społeczność świecka powstała, aby spełniać to, czego rodzina o własnych siłach spełniać nie może. — Drugiem prawem społeczności świeckiej jest prawo obrony osobistych praw członków społeczności domowej w razie ciężkiego ich pokrzywdzenia. Państwo jest ustanowione dla obrony praw każdego obywatela, powinno przeto udzielać pomocy temu członkowi rodziny, którego prawa naruszałby drugi. Wypadek taki zdarzyć się może, gdyby mąż nadużywał swej powagi względem żony lub względem dzieci, albo też, gdyby żona lub dzieci nie chciały spełniać zobowiązań względem głowy rodziny. W tych i tym podobnych razach państwo miesza się w sprawy domowe, gdyż społeczność rodzinna nie wystarcza do spełnienia swych zobowiązań, ani też do skutecznej obrony praw każdego ze swych członków: granic tych jednak państwu przekraczać nie wolno. Natura rzeczy zabrania znosić lub ograniczać władzę ojca. Źródło tej władzy jest tam, gdzie jest źródło życia ludzkiego, to jest w akcie rodzicielskim. Dziecko, podług samej natury aktu, który mu daje istnienie, jest rzeczą ojca, jako przedłużenie jego osoby; ojciec zatem ma obowiązek i prawo utrzymywać je i niem kierować, jak utrzymuje i kieruje swą własną osobą, dopóki dziecko przez rozwój swych sił fizycznych i moralnych nie dojdzie do stanu osoby niezależnej, mającej obowiązek i prawo utrzymywać się i sobą kierować. Bez naruszenia najpierwotniejszych zasad sprawiedliwości nie mogłoby państwo odebrać ojcu obowiązku i prawa, jakie natura mu daje względem tego rozwoju swej własnej osoby, który się zowie dzieckiem. Skądinąd znów dziecko stanowi część państwa jedynie jako członek rodziny; przed swą pełnoletnością mogło się zaliczać do społeczności świeckiej tylko przez pośrednictwo społeczności domowej, której cząstkę stanowi i której jest członkiem zależnym, pod ojcowską opieką umieszczonym. Socyalistyczny więc system, pragnący narzucić państwu obowiązki i prawa ojca, narusza sprawiedliwość przyrodzoną i rozrywa zasadnicze węzły rodziny. Argument powyższy rozwija Leon XIII w następujących wyrazach:

„To też rodzina, tak samo, jak społeczeństwo świeckie, jakeśmy rzekli, jest właściwie zwaną społecznością, z właściwą jej władzą i rządem, władzą i rządem ojcowskim. Dlatego też odnośnie do wyboru i użycia środków, jakich wymaga zachowanie i używanie sprawiedliwej niezależności, cieszy się rodzina prawami co najmniej równemi prawom społeczności świeckiej, zawsze jednak w zakresie, jaki jej wskazują bezpośrednie jej cele. Powiedzieliśmy *conajmniej równemi*, gdyż społeczność domowa przewyższa społeczność świecką pierwszeństwem logicznem i pierwszeństwem rzeczywistem, które to

pierwszeństwo z konieczności podzielają jej prawa i jej obowiązki. Gdyby zaś jednostki, gdyby rodziny, wchodzące w skład społeczności świeckiej, znajdowały w niej zamiast podpory—przeszkodę, zamiast poparcia—zmniejszenie swych praw, natenczas należałoby raczej unikać takiej społeczności, aniżeli do niej się garnąć.

„Chcieć zatem, aby władza świecka zagarnęła wszystkich i samo nawet ognisko domowe, jest błędem wielkim i okropnym. Prawda, że gdyby się gdzie znalazła rodzina jakaś w rozpaczliwem położeniu bez wyjścia, to w takiej ostateczności sprawiedliwą i słuszną byłoby rzeczą, aby władza świecka przyszła jej z pomocą, gdyż każda rodzina jest członkiem społeczeństwa. Podobnież, gdyby jakieś ognisko domowe było widownią ciężkiego pogwałcenia praw wzajemnych, władza publiczna słusznie wyrządzałaby sprawiedliwość każdemu z pokrzywdzonych. Tego rodzaju interwencya państwowa nie oznacza gwałcenia obywateli, lecz należyte praw tych umacnianie, popieranie i obronę. Na tem wszakże poprzestać powinno działanie tych, co przewodniczą sprawom ogólnym; przekraczać tych granic zabrania im natura rzeczy. Władzy ojcowskiej nie może obalić ani pochłonąć państwo, albowiem ma ona źródło tam, gdzie ma źródło życie ludzkie. *Dzieci są czemś należącem do ojca;* są one w pewnem znaczeniu rozprzestrzenieniem jego osoby, i mówiąc z całą ścisłością, dzieci nie bezpośrednio same przez się zaliczają się i wcielają do społeczności świeckiej, lecz przez pośrednictwo społeczności domowej, w której są zrodzeni. Ponieważ *dzieci są z natury swej czemś należącem do ojca... powinny więc pozostawać pod opieką rodziców aż do chwili, kiedy sobie zdobędą używanie wolności woli* [1]). Tym sposobem więc, socyaliści, stawiając na miejscu opatrzności ojcowskiej opatrzność państwową, sprzeciwiają się *przyrodzonej sprawiedliwości* i rozrywają węzły rodzinne.“

4-o. Wykazawszy, że socyalizm sprzeciwia się dobru robotników, oraz przyrodzonym prawom jednostki i rodziny, Leon XIII już w kilku wierszach zaznacza opłakane następstwa, jakieby niechybnie sprowadzić musiało urzeczywistnienie doktryny socyalistycznej. Pierwszem następstwem tego rodzaju byłoby zamieszanie we wszystkich warstwach społeczeństwa. Niepodobna bowiem, aby się udało znieść własność prywatną, będącą podstawą wszelkiego społeczeństwa od początku aż do dnia dzisiejszego, bez okropnej jakiejś walki, bez wojny na śmierć pomiędzy tymi, co posiadają, a tymi, co chcą im odebrać ich mienie i oddać je państwu, Aby zdobyć posiadanie majątku, pieniędzy, ziemi, domów i innych wartościowych przedmiotów, nie cofają się ludzie przed żadną pracą, przed żadną ofiarą, a niekiedy nawet, niestety, przed żadną zbrodnią! Rozumie się też, że nie pozwolą wydrzeć sobie własnego mienia, chyba razem z ostatnią kroplą krwi swojej. A przecież nie idzie tu o małą jakąś garstkę ludzi, nie o samych bogatych tylko, ale o wszystkich posiadaczy, o tych, co mają choćby skrawek ziemi, słomianą strzechę, papier procentowy, sklepik ubogi, ruchomość jakąś nędzną, słowem, idzie tu o olbrzymią większość rodu ludzkie-

[1]) Św. Tomasz, II—II, Quaest. X, art. 12.

go. Wielu z tych drobnych posiadaczy nie miałoby może nic przeciw temu, aby majątki „bogatych“ uczyniono własnością narodu, ale skoro kto zechce sięgnąć po własne ich mienie, którego zdobycie tyle pracy ich kosztowało, i którego strzegą, jak źrenicy oka, skoro kto zechce z tej ich własności, do nich wyłącznie dziś należącej, uczynić własność wszystkich, przekona się natychmiast, jak straszne wywoła oburzenie i wojnę, jakiej ludzkość dotychczas nie oglądała. Gdzież są ci i ilu ich jest, co gotowi są pozbawić się wszystkiego, co posiadają, na korzyść społeczeństwa?

Samo nawet przewidywanie urzeczywistnienia zasady socyalistycznej, to jest wydania wszystkiej własności na rzecz ogółu, wystarczałoby do wzniecenia zamieszania wszędzie i do powstrzymania rozwoju społeczeństwa. Przypuśćmy na chwilę, że rolnicy, przemysłowcy, kupcy i robotnicy upewniają się, iż wytwory ich pól, fabryk, sklepów i pracy staną się wspólną własnością wszystkich, i że społeczeństwo przeznaczy im, tak samo, jak innym, pewien odpowiedni udział w używaniu tych dóbr doczesnych, a zobaczymy, iż niebawem chwastem zarosną pola, zamkną się podwoje fabryk i sklepów, a robotnik nie zechce pracować za pieniądz, który niema do niego należyć. Sama tedy próba nawet i samo przewidywanie urzeczywistnienia systemu socyalistycznego pociągnęłoby nieodwołalnie za sobą powszechny upadek i przerażającą wojnę społeczną.

Ale przypuśćmy, iż rzecz się stała, iż wszelka własność prywatna stała się wyłączną własnością narodu, przypuśćmy, że niema już ani bogatych, ani kapitalistów ani pensyonowanych, że samo tylko społeczeństwo przyjęło na się obowiązek zaradzania potrzebom wszystkich; wówczas w nowym tym stanie rzeczy jakież będą losy ludzkie? Ileż jest prawdy w tym ponętnym obrazie złotego wieku, jaki nam przedstawiają pisarze socyalistyczni?

Dość chwili zastanowienia i odrobiny zdrowego rozsądku, by na to pytanie odpowiedzieć. Pierwotnem następstwem nowego stanu rzeczy byłaby powszechna niewola jednostek i rodzin. W systemie bowiem socyalistycznym samo tylko społeczeństwo, to jest państwo albo naród byłby właścicielem dóbr, koniecznych na podtrzymanie życia ludzkiego; na nim spoczywałby ciężar zapobiegania potrzebom wszystkich,—starania o uprawę roli, o przemysł, o handel z zagranicami, o wychowanie, o sztukę, innemi słowy, samo społeczeństwo byłoby obowiązane wytwarzać, a następnie wszystkie wytwory rozdzielać. Jest-to bezpośrednie i konieczne następstwo teoryi socyalistycznej, następstwo zresztą, na które zgadzają się wszyscy zwolennicy rzeczonej teoryi.

Tymczasem zaś wytwarzanie rzeczy, do życia ludzkiego koniecznych i użytecznych, otrzymuje się drogą pracy, a społeczeństwo, obowiązane do rzeczonego wytwarzania, powinnoby być również koniecznie zobowiązane do rozdzielania pracy pomiędzy obywateli: pracy na roli, pracy w kopalniach, pracy nad wychowaniem, nad ogólnym zarządem, nad piśmiennictwem, słowem wszelkiego rodzaju pracy, takiej jaka się spełnia przed naszemi oczyma dla zapewnienia każdemu z nas codziennego utrzymania. Ale wiemy wszyscy, że rozmaite prace, do życia konieczne, nie są ani jednakowo łatwe, ani jednakowo pociągające, najprzykrzejszemi są właśnie te, które są do życia najkonieczniejsze i które wymagają największej ilości

pracowników. Społeczeństwo zatem będzie musiało każdemu obywatelowi wyznaczyć oddzielny rodzaj pracy, czas jej trwania i miejsce, gdzie dokonywać jej powinien; inaczej zaś, wszyscy obywatele, jako równe prawa mający i pewni zawsze osiągnięcia tego samego rezultatu pracy, jakąkolwiek ona by była, wybierać będą dla siebie prace najmniej przykre, a wówczas wytwarzanie rzeczy do życia koniecznych ustanie. Przypuśćmy, że wszyscy członkowie jakiegoś narodu otrzymują jednakowe prawo wyboru dla siebie cząstki pracy ogólnej z zapewnieniem tegoż samego rezultatu swej pracy, to jest jednakowej ilości rzeczy do życia koniecznych; iluż się znajdzie takich, co wybiorą twardą pracę w kopalniach, lub na roli, pracę parobków folwarcznych, woźniców, murarzy, kamieniarzy, palaczów przy maszynach parowych i t. d. i t. d.? Wszyscy żądać będą czynności nadzorców, przełożonych, sędziów, i innych tym podobnych. Będzie musiało zatem społeczeństwo wskazać każdemu rodzaj, czas i miejsce pracy; będzie zmuszone naznaczać pracę ojcu, matce, dzieciom. A czy to nie będzie najtwardsza ze wszelkich niewoli?

Społeczeństwo jako rozdawca pracy, jeśli nie zechce skończyć swego zadania głodem powszechnym, będzie musiało oznaczać ilość i rodzaj pożywienia, ubrania i rozrywek każdemu obywatelowi kraju, będzie musiało dla każdego określać wielkość i urządzenie mieszkań, ono bowiem tylko będzie miało obowiązek i władzę dostarczania swym członkom mieszkania. Społeczeństwo będzie musiało oznaczać kraje, gdzie każdy ma mieszkać, inaczej bowiem kraje z klimatem surowym lub niezdrowym szybko by się wyludniły, a inne nadmiernie przeludniły; opustoszałyby wsie, gdzie przyjemności życia są rzadkie, miasta zaś wzrosłyby nadmiernie. Wychowanie dzieci należałoby z konieczności do państwa, ono samo bowiem ponosiłoby jego wydatki i koszty. Do państwa również, jako do jedynego właściciela papieru, drukarń i księgarń, należałby wyłączny kierunek i ogłaszanie dzienników i książek. Byłaby-to, jak widzimy, najzupełniejsza i najpowszechniejsza niewola.

Innym znów wynikiem zastosowania systemu socyalistycznego byłaby wzajemna zazdrość obywateli jednych względem drugich, nieustanne oskarżanie się wzajemne i szpiegostwo. Państwo, jako obowiązane do podziału pracy i wszelkich wytworów takowej, niechybnie popełniałoby liczne błędy. Każdy uważałby się za gorzej obdzielonego, aniżeli jego sąsiad, za więcej obarczonego pracą, albo za mniej dobrze żywionego, odziewanego, mieszkającego i t. d. Ponieważ każdemu zależałoby na tem, aby inni nie wydawali nic ponad ścisłą konieczność, gdyż wydatki czynionoby ze wspólnej kasy, a przeciwnie, aby pracowali możliwie najwięcej, stąd widzimy, co za szpiegostwo, co za narzekania i nienawiści wzajemne rodziłyby się wszędzie z takiego systemu. Dziś ubogi zazdrości bogatemu i utyskuje, ale obok tego wie, że nierówności społeczne, na jakie on cierpi, wynikają po większej części z samej natury rzeczy, że bogaty, używając bogactwa, używa swego prawa; wobec tego ubogi czyni sobie z konieczności cnotę. Przeciwnie zaś, w systemie socyalistycznym, który wszystkich czyni równymi pod względem pracy i używania, obywatel byłby w swem prawie, dozorując pracy i wydatków innych obywateli, narzekając i walcząc w celu wymie-

rzania sobie sprawiedliwości, Byłby-to zatem stały i, że tak powiem, prawny stan niezgody i walki między obywatelami kraju i synami jednej ziemi.

Ostatniem wreszcie następstwem tego systemu byłoby powszechne ubóstwo i nędza. Cóż bowiem w danym jakimś kraju wytwarza dostatek środków do życia, jeśli nie — obok przyrodzonej płodności roli — działalność ręcznej i umysłowej pracy? O ile więcej mieszkańcy kraju pracują głową i rękami, jako inżynierowie, rolnicy, kowale, górnicy i t. p., o tyle więcej wzrasta ogół naturalnych i sztucznych wytworów. Następnie źródłem bogactwa kraju bywa trzeźwość, oraz zmysł ekonomii i oszczędności jego mieszkańców. Oczywista rzecz bowiem, że jeśli zużywanie wytworów pracy zamyka się w granicach konieczności lub odpowiedniej przyzwoitości, zwyżka dorobku nad wydatkami zwiększać się będzie z roku na rok, a ta właśnie zwyżka stanowi dostatek, bogactwo kraju. Ale praca wytwórcza, czy-to będzie praca głowy, czy praca rąk, wymaga starań i wysiłków, jest rzeczą uciążliwą, męczącą człowieka i wyczerpującą jego życie; w systemie własności prywatnej człowiek oddaje się pracy w nadziei zaspokojenia potrzeb bieżących, zabezpieczenia sobie przyszłości, wzbogacenia się, wyniesienia swej rodziny i zapewnienia losu dzieciom. Skoro zaś nie będzie potrzebował ten człowiek myśleć o przyszłości, ani o utrzymaniu rodziny, jeśli niepodobna mu będzie wzbogacić siebie lub swoich najbliższych, gdyż samo społeczeństwo będzie obarczone tymi rozlicznymi obowiązkami i nie pozwoli nikomu się nimi zajmować,—natenczas człowiek będzie dawał tylko minimum pracy, do jakiej jest zdolny, będzie pracował po amatorsku. Ponieważ znów wytwory, do życia ludzkiego konieczne, pozostają w prostym stosunku do spełnianej pracy, przeto wytwory pracy niechybnie się zmniejszą. Jednocześnie zaś ponieważ jednostka nie będzie mogła odnosić dla siebie i swoich najbliższych żadnej korzyści z ponoszonych przez się umartwień, przeto zniknie trzeźwość i oszczędność, wymagające z natury swej pewnego poświęcenia i ofiary. Pozostanie jeszcze wprawdzie, jako bodziec do pracy i oszczędności, zamiłowanie dobra ogólnego i chwały osobistej, ale bodziec podobny może wpływać na małą tylko ilość pracowników i w stopniu bardzo niewielkim. A więc nieuniknionem następstwem systemu socyalistycznego byłaby w prędkim czasie powszechna niemoc i nędza. To właśnie wypowiada Leon XIII w kilku następujących wierszach: „Ale obok niesprawiedliwości systemu socyalistów widzimy same tylko okropne jego następstwa: zamieszanie we wszystkich warstwach społecznych, nienawistną i nieznośną niewolę wszystkich obywateli kraju, otwarte wrota wszelkim zazdrościom, wszelkim niezadowoleniom, wszelkim sporom, talent i zdolność pozbawione bodźca i w koniecznym wyniku bogactwa zatamowane u źródła; wreszcie, na miejscu owej wymarzonej przez socyalistów równości widzimy równość w ogołoceniu, w niemocy i w nędzy.“

IV. *Odpowiedź na dwa zarzuty.* Na zakończenie tej ważnej omawianej tu sprawy odpowiemy w kilku słowach na dwa argumenta, powtarzane często przez socyalistów.

1-o. Kapitał, powiadają oni, jest owocem niesprawiedliwości, gdyż pochodzi z przewyżki ceny handlowej przedmiotów przemysłu

nad cenę materyału surowego i zapłaty za pracę. Przywłaszczając sobie tę przewyżkę, kapitalista okrada pracownika, całe bowiem zwiększenie wartości materyału nieobrobionego pochodzi z pracy robotników, a zatem należy do robotnika.

W tem rozumowaniu tkwi sofizmat. Trzeba bowiem naprzód zauważyć, że kapitał nie pochodzi wyłącznie z przemysłu, lecz powstaje także z oszczędności pracownika, którego wydatki są mniejsze od zarobku, jak również z dochodów własności terytoryalnej, która w ostatnim wyniku jest owocem pracy. Co się zaś tyczy korzyści jaką kapitalista ciągnie z przemysłu, to ona również jest najzupełniej prawna, gdyż kapitał jest tak samo konieczny jak praca przy wyrobie przedmiotów przemysłu, a przeto i on powinien mieć udział w zyskach z przemysłu. Bez kapitału nie będzie można nabywać materyałów do przerabiania; tak samo będzie po największej części z narzędziami, do przemysłowego przetwarzania koniecznemi, z maszynam,i domami, opałem i t. d. Nadto, robotnik wymaga i potrzebuje zapłaty — nie prawdopodobnej, lecz pewnej, ściśle oznaczonej i niezwłocznie uiszczonej. Przeciwnie zaś, korzyść, mająca wyniknąć ze sprzedaży przedmiotów przemysłu, bywa bardzo zawodna, daleka i zmienna; może nawet zamienić się w stratę. Tymczasem, kto poręcza robotnikowi zapłatę, jakiej w razach koniecznych potrzebuje? Kapitalista. Nie słuszna-ż przeto, aby za usługi, jakie świadczy, i za ryzyko, na jakie się wystawia, bywał wynagradzany?

Z drugiej strony znów, ponieważ kapitalista zapłacił sprawiedliwą cenę za materyał surowy i sprawiedliwe wynagrodzenie za pracę, stał się przeto prawym właścicielem przedmiotu, wytworzonego z materyału surowego i z pracy. Jeśli korzysta przy jego sprzedaży, korzyść ta słusznie mu się należy.

2-o. Kapitał, powiadają jeszcze socyaliści, jest z natury swej czemś niemoralnem, gdyż popycha kapitalistę do możliwego wtrącania w nędzę i w niewolę olbrzymiego mnóstwa ludzi.

Przyznajemy, że tu niebezpieczeństwo jest rzeczywiste, ale ono powinno być i może być skutecznie zwalczane. Wykazuje to Leon XIII w dalszym ciągu swej encykliki, poświęconej właśnie zbadaniu środków pogodzenia kapitału z pracą. Wymienia on następujące po temu środki: wpływ religii na kapitalistów i na pracowników, w których ona wywoła cnoty, konieczne dla spokoju i pomyślności wszystkich warstw społecznych, mądrze stosowana interwencya państwowa, o ile okoliczności wymagać jej będą, wreszcie, obopólne usiłowania chlebodawców i pracowników, powiązanych w stowarzyszenia różnego rodzaju, mające na celu rozwój dobrobytu w ubogich warstwach społeczeństwa. System więc kapitalistyczny czyli system własności prywatnej można i powinno się w życiu przeprowadzać bez naruszenia praw sprawiedliwości i bez skazywania robotników na nędzę. Przeciwnie zaś, socyalizm z natury swej pozostaje w sprzeczności z prawem przyrodzonem i pociąga za sobą z konieczności wyżej wspomniane wstrętne dla jednostek i dla ogółu następstwa. Każdy przeto człowiek zdrowego rozsądku zgodzi się na wniosek, jaki stawia Leon XIII we wzmiankowanej encyklice: „Z tego wszystkiego, cośmy rzekli, widać, że stanowczo odrzucić należy teoryę socyalistyczną o własności zbio-

rowej, jako teoryę szkodliwą dla tych nawet, których wspomagać zamierza, jako przeciwną przyrodzonym prawom jednostek, jako zwyrodniającą zadania państwowe i burzącą spokój publiczny. Pozostaje więc rzeczą pewną, że ci, co szczerze pragną dobra ludu, powinni za pierwszą swą zasadę uważać nietykalność prywatnej własności."

V. *Bibliografia.* *Cathrein* S. J. „Le socialisme, ses principes fondamentaux," *przekład franc.* Paris, 1891; *Leroy-Beaulieu*, „Le Collectivisme," Paris, 1885; *Hitz*, „Kapital und Arbeit", Paderborn, 1880; *Winterer*, „Socialisme international," Paris 1890; *P. Liberatore*, „Principii di Economia politica," Roma, 1889; *Emile de Laveley*, „Le Socialisme contemporain," Paris, 1888, *Francesco Ritti*, „Il socialismo cattolico," Turino, 1891; *Benoit Malon*, „Le socialisme intégrale," Paris, 1891; *Maurice Block*, „Les théoriciens du socialisme économique en Allemagne, Paris. 1891; Czasop. „*L' Association catholique*" oraz liczne publikacye francuskich kółek katolickich; „*La Reforme sociale*" i t. d.

(J. Chrz. Jaugey).
X. W. S.

SKOROWIDZ
IMIENNY I RZECZOWY.

Liczby rzymskie oznaczają tom, liczby arabskie — stronice.

A.

Aaron: I, 286; III, 829.
Aarsu, syryjczyk: I, 502.
Abailard: II, 57; III, 682.
Abarbanel, rabin średniowieczny: proroctwo Daniela, I, 412, narodzenie Messyasza w Betleemie, II, 629; II, 190; proroctwo Malachiasza, 533;— Izaiasza, 600; podwójny Messyasz, III, 768.
Abbo z Fleury: III, 53.
Aben-Ezra, rabin średniowieczny: zdanie jego, dotyczące wielu proroctw messyanicznych, I, 409, 412; proroctwo Malachiasza, II, 533, 600; podwójny Messyasz, III, 768.
Aber, mąż Jaheli, zabójczyni Sisary, II,111.
Abidenes, kapłan egipski, współczesny Ptolomeuszom, opowiada historyę wieży Babel, I, 136; wyraźnie mówi o pomieszaniu języków, III, 841; tłomaczy *fragmenty* Berozusa, III, 80.
Abisag, sunamitka, wybrana za nałożnicę dla Dawida, I, 419.
Abraham: 1-o *Historya A'a;* cztery zarzuty racyonalistów odnośnie do *a)* jego pochodzenia, I, 27; *b)* podróży do Egiptu, 28; *c)* zwycięztwa nad Chodorlachomorem, 30; *d)* obrzezania, 31; 2-a *Ofiara A'a* nie jest legendą indyjską; treść legend, wnioski, 31; II, 772; 3-a *Obietnice o Messyaszu,* uczynione A'owi, I, 34 nst; błędne tłomaczenia Reuss'a, I, 35 nst.
Abtalion z Babilonu, nauczyciel w szkole Alexandryjskiej, III, 75.
Abu-Bekr, teść Mahometa: II, 525.
Abulfeda, pisarz arabski XIII w.; palafity, III, 8.
Acerotherium, ssak z okresu miocenowego, I, 73.
Ackermann: Jonasz, II, 188.
Actus purus; wyjaśnienie: I, 195.
Adam: proroctwa messyaniczne: III, 302; w pojęciu Korann, 528; w pojęciu żydów, 827.
Adamnanus, domek Nazaretański, II, 492.
Adelajda, krewna Henryka IV, w Kanossie, II, 229.
Adibudda, rodzaj mitologicznego Brahmy w Buddyzmie, I, 256.
Aditi, bóstwo vedyczne, III, 757.
Adon, bp Vienneński; i darowizna Konstantyna W. II, 303.
Adoniasz, brat Salomona, stracony przezeń za rokosz: III, 480.
Adonis, (bóstwo): II, 165; III, 394.
Adonizedek, kr. Jerozolimy; II, 194.
Adopcyanizm, herezya średniowieczna: II, 56.
Adryan I pż: I, 265; 454; i katakumby, II, 253; Darowizna Konstantyna, 301.
Adryan II pż. III, 28.
Adryan IV pż. III, 57.
Aëlia Capitolina: II, 585.
Aëlianus: I, 332.
Aërolity: II, 197.
Aëryusz: I, 178.
Aëshnu, duch gniewu w Aweście: I, 100.

Aëszma: duch w Aweście. I, 154.
Affre, (ksiądz): dobra kościelne: II, 431.
Afraates: zwany *Mędrcem Persyi*, I, 633; proroctwo Jakóbowe, II, 123 nst; spowiedź sakramentalna, III, 545.
Afrodisius: I, 522.
Agabus: dar proroctwa: III, 325.
Agag: ofiarowanie A'a przez Salomona: II, 773.
Agape: uczta bratnia u chrześcijan pierwotnych: II, 248.
Aggassiz: przyrodnik Szwajcarski, poligenista: III, 243 ust;
Aggeusz: proroctwa messyaniczne: I, 40 nst.
Agni, bożek ognia lub sam ogień w religii Vedyjskiej nie ma żadnego podobieństwa z ewangielicznem *Agnus Dei*: I, 44 nst; 234; III, 756.
Agnidh, służący zapalający ogień w Braminizmie: I, 230.
Agnieszka Merańska, rywalka Ingelburgi: III, 468.
Agnostycyzm czyli pozytywistyczna teorya o niemożliwości poznania natury Boga i odparcie tej doktryny: I, 49 nst.
Agobard, arcybp. Lyoński; konwulsyoniści: II, 306.
Aguirre, kardynał,: i inkwizycya: II, 72.
Ahi, wąż wedyjski, nie dał początku tradycyom semickim Biblii: I, 121; nazwa ta znika po epoce Vedów, 123.
Ahuna-vairya, rodzaj *Ojcze nasza* w zoroastryzmie: I, 134.
Ahura-Mazda, I, 113; 117; 155; 158; III, 400 nst; 510.
Aix-la Chapelle: synod w sprawie *Filioque:* I, 689.
Akiba (Ben A.); rabin w II w. po Chr., zwolennik Barkokiby: II, 585; III, 420.
Akkadowie, sumeryjczycy (religia): III, 384.
Akomano, złośliwość (w Vedach): I, 100.
Akta gnostyckie, (apokryfy): III, 202.
Akwila: proroctwo Jakóbowe: II, 123.
Akwileja: synod: III, 18.
Alava: poseł hiszp. w Paryżu: I, 144.
Alba (książę): oblega miasto Mons: I, 142.
Albani, kard.: inkwizycya: II, 72.
Albert: bp. Moguncki: odpusty: II, 765.
Albert Wielki, I, 444; duchowość duszy ludzkiej, 525; 527; 541; stworzenie wieczne niemożliwe: III, 600; nauczyciel Tomasza z Akwinu, 652.
Alberyk Tuskulański. III, 47.
Albigensi: herezya A'ów była naukową i społeczną antytezą chrystyanizmu: I, 53; wyprawa krzyżowa przeciw A'om, 52 nst; oddziaływanie Kościoła drogą łagodności; pierwsze strumienie krwi nie popłynęły na rozkaz Kościoła, 53; oblężenie m. Beziére; ofiary, 55; legenda o legacie papieskim, Arnoldzie, 56; praktyki czarnoksięzkie A'ów, 336; A'si wywołali surowe prawodawstwo średniowieczne, II, 52; A'si i Pismo św. III, 230 i własność prywatna, 843.
Albuminoidy (związki białka): III, 816. nst.
Alcybiades z Apamei: III, 199.
Aleksander II: pż.: I, 265.
Aleksander III pż.: uważa wojnę krzyżową przeciw Albigensom za konieczną; I, 25; i oświata: III, 55, 57.
Aleksander IV pż.: stygmata św. Franciszka; I, 691: czarnoksięztwo, 353.
Aleksander VI pż. *Obyczaje A'a*: odpowiedź ogólna: I, 58: zdanie kard. Hergenröthera; system O. Ollivier'a; dzieci A'a VI były zrodzone z prawego małżeństwa przed przyjęciem święceń kapłańskich; odpowiedź: 58; system O. Leonetti: dzieci A'a VI były synowcami jego; odpowiedź: 60; inne szkaradzieństwa moralne są stronniczemi plotkami, 61. *Podział Nowego Świata:* dwie opinje dotyczące darowizny A'a VI: 63; inkwizycya II, 69; sprawa rozwodowa Ludwika XII franc: III, 469; i Tomasz Torquemada: 657.
Aleksander VII pż: I, 108; teorya o ruchu ziemi: 709; 724; stolica św. Piotra: III, 181; wolna wola przeciw Jansenistom: 725.
Aleksander Severus, ces. rzym: i dobra kościelne: II, 429.
Aleksander W.: w świętyni Jerozolimskiej: I, 397.
Alemanowie: III, 261.
D'Alembert: II, 310.
Alexandre (Karol): i księgi sybillijskie: I, 329; 522.
Alfani (Mgr.): i jezuici: II, 276.
Alfieri: II, 55.
Alfons Liguori, (św.) moralista XVIII w.: I, 259; 260; teatr: III, 645.
Alise: odkrycia archeologiczne w A'e: III, 10.
Allard (Paweł), ksiądz, archeolog chrześcijański; Swastika: III, 601.
Allegretti: Lukrecya Borgia: I, 60.
Allioli: niemiecki przekład Pisma św. dozwolony: II, 50; 446; III, 236.
Almada: i jezuici: II, 274 nst.
Allman: i Bathybius: I, 148.
Almasser (Dawid): pseudo-messyasz w Medyi w XII w.: II, 585.
Aloyzy Gonzaga (św.): III, 505.
Altmann, bp. Passawski, legat papieski w Triburze: II, 228.
Alverni, (góra w Apeninach): Stygmata św. Franciszka: I, 691.
Alzog, historyk katolicki: III, 44.
Amadesi, historyk: III, 48.
Amasis, kr. Egipski; I, 597.
Amboise, pierwszy spisek hugonocki w A': I, 141.
Ambrogis: i Galileusz: I, 720;

Ambroży (św.) cuda św. Gerwazego i Protazego: I, 316; Ewangelie: 634; proroctwo Jakóbowe, II, 121 nst; katakumby, 252; spowiedź sakramentalna: III, 540.
Ameretat, (duchy nieśmiertelności w Aweście): I, 100.
Amerykanie (Pochodzenie A'ów): nie są autochtonami: I, 65; zarzuty, 66; możność zaludnienia Ameryki przez ludy Starego Świata: 67, 68; ofiary: II, 768.
Amesza spentas, aniołowie nieba awestycznego: I, 155.
Ameby, komórki protoplasmiczne: II, 663: zw. proteami v. proteidami III, 819.
Amiens, bp. z A': i jus primae noctis: II, 206.
Ammianus Marcellinus: mówi o Atlantydzie: I, 133; o Apoloniuszu z Tyany: 333.
Amolon, arcyb. Lyoński: konwulsyoniści: II, 306.
Amort (Euzebiusz), teolog: odpusty: II, 764.
Amos: przepowiada upadek teokracyi Izraela: II, 85.
Amphioxus (zwierzątko zw. lancetnik) I, 373.
Amrafel, kr. Sennaar: zwyciężony przez Abrahama: I, 30.
Amrus (Pseudo—A'): III, 180.
Amsdorf, centuryator magdeb. II, 373.
Amyot: Trójca: III, 686.
Anabaptyści: praktyki czarnoksięzkie: I, 337;—III, 335.
Anaklet pż.: I, 456: III, 183.
Ananda, uczeń Buddy: I, 250.
Anastazy, Bibliotekarz: Liber pontificalis i Joanna papieżyca: II, 181 nst.
Anaxagoras z Klazomeny: kosmogonia: II, 316; III, 742.
Ancessi, studya językoznawcze: III, 842.
Andrews, geolog amerykański: I, 430.
Angilramni, bp. Metzu: Capitula: I, 454.
Angelita, historyk, domek loretański: II, 501.
Animizm; wykład teoryi A'u: III, 837.
Aniołowie: mogą oddziaływać na ciała fizyczne: I, 291.
Aniołowie-Stróżowie: nie można ich porównywać z Fravaszami Avesty: I, 156.
Annamici: nie posiadają nawet wyrazu na określenie stworzenia: I, 223.
Annan (ksiądz): III, 60.
Annat, T. J., spowiednik Ludwika XIV: II, 477.
Annaty: II, 290.
Annelidy: I, 373.
Anquetil: „Słowo" w Aweście: III, 509.
Anromainyus, duch niszczyciel w Aweście: nie zrodził biblijnego pojęcia o szatanie: I, 160; III, 402.
Ansaszuta: I 157.
Antherozoidy, ciałka roślinne: III, 820.
Antonelli, kard., sekretarz stanu za Piusa IX: III, 42.
Antonin (św.): domek Nazaretański: II, 492.
Antropologia, nauka o człowieku: historya A'i: I, 70: kierunek materyalistyczny nowoczesnej szkoły, 70;—u Egipcyan: III, 392.
Antropopitekus (małpolud), stworzenie zmyślone, pół-człowiek pół-zwierzę, przypuszczalny ojciec rodu ludzkiego w epoce geologicznej: I, 72; wynalazcą jego Mortillet, dowolność hypotez Mortillet'a: 72; dowolność i niebezpieczeństwo hypotez pewnych uczonych chrześcijańskich w przedmiocie krzemienia z Thenay, 72; 372; 383; — *Ribeiroü:* 385; — *Ramesii:* 386.
Antychryst: I, 96.
Antilogie N. Test. czyli pozorne sprzeczności w szczegółach małoważnych: niemoc krytyki rozumowej: I, 74.
I. A'ie w Ewangeliach: 1-o Głos niebieski przy chrzcie Chrystusa: I, 74; 2-o Chrystus objawiony swemu przesłańcowi, 76; 3-o powołanie pierwszych uczniów Jezusa. 77; 4-o posłannictwo Apostołów, 78; 5-o Dwaj ślepi z Jerycho: 79; 6-o Tryumfalny wjazd Jezusa do Jerozolimy, 81; 7-o wypędzenie ze świątyni kupczących: 82; 8-o Uczta w Betanii: 82; 9-o ostatnia wieczerza: 83; 10-o Jezus przed Annaszem i Kaifaszem: 85; 11-o Godzina ukrzyżowania: 86; 12-o Pierwsze ukazanie się zmartwychwstałego Chrystusa: 87; II. *Antologie Dziejów Apostolskich:* 89; III. *Antologie Listów Apostolskich:* 1-o Pierwszego Listu św. Pawła do Tymoteusza: 89; 2-o Drugiego Listu do Tymoteusza: 90; 3-o Listu do Tytusa: 90; Antologie w nauce Listów: 90.
Antyoch z Askalonu: III. 98.
Antyoch III: i księgi Machabejskie, II, 520.
Antyoch Epiphanes: I, 398; 407; 410.
Antyochia: synod o bezżeństwie kapłańskiem: I, 264.
Antypody, część powierzchni ziemi wprost przeciwległa tej części, którą sami zamieszkujemy; starożytni inaczej pojmowali tę nazwę; zdania Ojców Kościoła i teologów; kulistość ziemi: I, 92 nst.
Anzelm (św.): I, 468; III, 53; 580.
Apokalipsa. I. Zdanie Calmet'a; „widzący" nie jest plagiatorem: I, 95; trudności zrozumienia A'y: 97; systemy ich tłómaczenia: 97; odnośna teorya Renan'a: 98; II. *Pochodzenie Apokalipsy:* nie jest naśladownictwem ksiąg pogańskich: I, 100 nst.

Apollodor, tłómacz *Fragmentów* Berozusa: III, 80.
Apoloniusz z Tyany: filozof pytagorejski: rzekome cuda jego: I, 333; życie jego: 333.
Apostolicae Sedis (konstytucya): ekskomunika na czytających książki heretyckie: II, 49.
Apostolicy, heretycy średniowieczni: majątki kościelne: II, 428; własność prywatna: III, 843.
Apostołowie (Cuda A'ów): I, 102; 1-o Zesłanie Ducha św.; 2-o Uzdrowienie chromego: I, 104: 3-o Wskrzeszenie wdowy Tabity; 4-o Nawrócenie św. Pawła: 105.
Apostolskość Kościoła: II, 358 nst.
Apries, kr. Egiptu: I, 597.
Aquaviva (Klaudyusz), Generał Jezuitów: zapisy na rzecz Towarzystwa Jez.; II, 655; instrukcye dla spowiedników książęcych: 656.
Arago: cud Jozuego: II, 195.
Arbuez (Piotr), rzekomy prześladowca heretyków; *Magister Epilae:* I, 106.
Arcelin (Adryan); uczony antropolog francuski: wykazuje smutne następstwa programu antropologicznej szkoły materyalistycznej: I, 71; chronometr Saony, 276; 389; stacya gallo-rzymska w Boz: II, 215.
Arcezylas, założyciel Akademii w III w. przed Chr., sceptyk: III, 98.
Archaniołowie: błędne zestawienie siedmiu Archaniołów teologii chrześcijańskiej z *Amesza spentas* nieba awestycznego: I, 155.
Archimedes: I, 533.
Archytas z Tarentu: pytagorejczyk: III, 742.
Ardent (Raoul): podnieca żarliwość religijną przeciw Albigensom: I, 52.
Arduin (ksiądz), apologeta katolicki: III, 670.
Ardwi-Sûra, duch wód w Aveście: I, 164.
Ardżuna, uczeń Chrystny, według Jacolliot'a, w rzeczywistości zaś sławny rycerz: I, 284; 285.
Arfaxad, kr. Medów. II, 203.
Arioch, kr. Elassaru, zwyciężony przez Abrahama: I, 30.
Arka Noego: III, 271.
Arka Przymierza: I, 109; nie była bałwanem Jehowy; dowody: 110; 111; 271.
Arkadyusz, cesarz: świątynie pogańskie: III, 260.
Armillus, antychryst, który ma zgładzić pierwszego Messyasza i być zgładzonym przez drugiego: II, 594.
Arnauld, jansenista: fatalista: I, 461; przeciwnik moralności jezuitów: II, 690.
Arndt (Jan), nauczyciel w Toruniu: III, 662.
Arneth: o jezuitach: III, 449; 458.
Arnobiusz, apologeta: I, 316.
Arnold (Gottfried): pogląd historyczny na Kościół pierwotny: II, 378; Monita Sacreta: 660; papiestwo w X w.: III, 43; papież antychrystem: 63.
Artaxerxes Długoręki: dekret odbudowania świątyni jerozolimskiej, początek 70 tygodni lat: I, 404; 405.
Artemonici, rodzaj uprzednich Aryanów: II, 369.
Aryman (Anro-mainyus), duch złego w nauce awestycznej: I, 100; 113; nie jest irańską formą szatana biblijnego: 116 nst; różne są ich nazwy i zadania; różna natura: 117; wąż Genezy nie jest odtworzeniem A'a: 117; inne błędne pojęcia o A'e: 118.
Aryowie: I, 231.
Arystides: o cudownych uzdrowieniach w pogaństwie: I, 331.
Arystoteles: wyspa *Antilla*, kolonizowana przez Kartagińczyków: I, 113; mądrość najwyższa: 219; natura człowieka: 363; klimat Gallii: 437; wolność moralna: 461; substancya: 516; 533; nieruchomość ziemi: 702 nst; kosmogonia: II, 316; natura ciał: 563; wiedza: III, 95; samorodztwo: 481; filozofia A'a i Kościół: 656; stworzenie *ex nihilo:* 743; funkcye życia zwierzęcego: 817.
Aschaffenburg (Lambert z A'a), kronikarz średniowieczny: ordalia w Kanossie: II, 232.
Ascoli: studya językoznawcze: III, 842.
Ascydye: zwierzątka żachwowate: I, 373.
Asekha, wyzwolony od więzów grzechu w buddyzmie: I, 251.
Ashi-dahâka, wąż napowietrzny w Aveście: I, 117.
Asita, mędrzec legendowy w buddyzmie: I, 249.
Asmodeusz i **Aeszmodaeva** różnią się pochodzeniem nazwy i znaczeniem: I; 114, 116.
Asoka ob. **Piyrdasi.**
Asoka Puidas, zw. Konstantynem buddyzmu: II, 161.
Assocyacyonizm: podstawa pozytywistycznego agnostycyzmu: I, 50; jest-to system filozoficzny, utrzymujący, że wszystkie myśli, sądy, rozumowania, władze umysłowe i duchowe, są wynikiem skojarzonych ze sobą wrażeń zewnętrznych; 124; twórcy A'u: Stuart Mill i H. Spencer; filozofia sensualistyczna; jak tłómaczą pojęcia ogólne: 125: zasada przyczynowości: 126; poczucie moralności: 126; wiadomości nasze powstają z wrażeń, nagromadzonych z pokolenia na pokolenie. 128; pewne właściwości przechodzą drogą dziedziczności: 129; odparcie tego sensualizmu: 130; A'm ani u zwierząt, ani u ludzi nie wytwarza nigdy pojęć ogólnych: 131: wolna wola nie jest wytworem ewolucyi wrażeń

zmysłowych: 131; odparcie A'zmu: 128 nst.
Assurbanipal, kr. babiloński. II, 203.
Assyrya: religia A'i: III, 385.
Astaroth, bożek sydończyków: I, 117; obrzydliwość Sydończyków: 402.
Asterus, bp. Amazyjski: spowiedź sakramentalna: III, 541.
Ast-vihad, duch w Aveście: I, 154.
Astrologia: religijnem źródłem determinizmu: I, 458; w teoryi dni-okresów księgi Rodzaju: 487.
Astunika (Dydak), augustyanin, zwolennik Kopernika za czasów Galileusza: I, 706.
Asura: I, 234.
Atanazy (św.): I, 310: 411: Synopsis: 633; pochodzenie Ducha św.: 690; indeks u heretyków. II, 48; kanon ksiąg św.: 223; spowiedź sakramentalna: III, 542.
Atawizm: III, 247.
Ateizm, przeczenie istnienia Boga: nie może sam przez się stanowić systemu; różnorodność A'u: I, 132: odparcie A'u w *art.* Bóg;—I, 225.
Atenagoras: Trójca św.: III, 682.
Atlantyda, wyspa, która, według zaczerpniętego w Egipcie podania, miała istnieć kiedyś po za Słupami Herkulesa na oceanie Atlantyckim, i która miała raptownie zniknąć pod jego falami: I, 132; ważność jej w sprawie pochodzenia Amerykanów: 133; 435.
Atuahallpa (Inea): i o. Valverde, misyonarz, II. 639.
Aubeterre (Markiz d'A.): III, 449.
Aubin: opętani w Loudun: II, 510.
August, ces. rzym. I, 97; edykt: 641; 643.
August II, kr. polski: polityka jego w sprawie Toruńskiej: III, 661 nst.
Augustyn (św.), Ojciec i Doktór Kościoła w V w.: sposób pogodzenia antylogii w Ewangeliach: I, 74; 76; 79; 80; 82; nie ma zdania w przedmiocie kulistości ziemi: 93; zasada: „cel uświęca środki": 258; o kłamstwie: 258; — 310; o cudach św. Antoniego: 316; 317; 334; o czyścu: 390; 391; 411; przeciw fatalizmowi: 460; o wiedzy bożej: 468; przenośnie pojmuje *dzień* księgi Rodzaju: 488; 489; rozwój dogmatu: 510; pochodzenie duszy ludzkiej: 555; o Ewangeliach; 632; 633; 641; 645; 671; 680; proroctwo Jakobowe: II, 121 nst; Jonasz w rybie: 190; ustala zasady tłomaczenia Biblii: 445; Razyasz w księgach machabejskich: 520; papieże „źli:" III, 67; przeciw sceptykom: 99; czytanie pisma św.: 234; nie-powszechność potopu: 278; wąż rajski; protoewangelia: 342 nst; przeznaczenie: 356 nst; samorodztwo: 482 nst; ordalia: 498; spowiedź sakramentalna: 537; proroctwo Chrystusa o końcu świata, 611.
Augustyniści, zwolennicy brata Augustyna: sekta Konwulsyonistowska: II, 311.
Aurelian, ces. rzym.: uznaje pierwszeństwo biskupa rzymskiego: II, 249.
Aurifaber: wydawca *Tischreden* Lutra: III, 441.
Aurillac: odkrycia archeologiczne: I, 72; 372.
Aurivillius: wróżenie z kubka w Egipcie II, 200.
Auto-da-fé: było prostem ogłoszeniem wyroku inkwizycyi, nie zaś paleniem na stosie: II, 73.
Auvergne (Wilhelm d'): III, 652.
Awesta: jest, albo przynajmniej bywa uważana za świętą księgę zoroastryzmu; wyraz-to prawdopodobnie perski, oznaczający *prawo*: I, 134; późniejsza od Pentateuchu: 118; *wielka* i *mała* A'a; 1-a obejmuje 3 księgi: *Vendidat*, *Yasna*, *Vispered*): 134; tekst księgi poznano dopiero w XVIII w.; niektóre jej części pochodzą prawdopodobnie z pierwszych wieków po Chr., inne o sześć lub siedm wieków dawniejsze: 135; Ofiary w A'e: II, 767; *Słowo Boże* w A'e: III, 509.
Awestyczna religia: III, 400.
Avalokileswara, mistrz w buddyzmie: I, 256.
Averroes, filozof arabski W W. SS.: islam: II, 163; potępiony przez Kościół: III, 657.
Ayala (Marcin de A.), biskup: i Maurowie: II, 579.
Azam (Dr. A.): stan hypnozy: II, 34.
Azya: jedyna kolebka rodu ludzkiego: I, 381.
Azya Mniejsza: ofiary: II, 767.
Azzo d'Este (Margrabina): w Kanosie: II, 229.

B.

Baal: II, 466; czczony w Tyrze i Sydonie: 665.
Babel (wieża): opowiadanie biblijne nie należy do rodzaju mitów, ale opiera się na świadectwach: 1-o Berozusa; 2-o napisu klinowego; 3-o podania, wskazującego miejsce jej istnienia: I, 136; 137; odpowiedź na zarzuty: 137; III, 841
Babilon: znaczenie tego wyrazu w języku pierwotnych chrześcijan: III, 179;—religja B'u: 385.
Babizm: sekta panteistyczno-rewolucyjna w Persyi: III, 791.
Bacon Werulamski: I, 491.
Bacuez (ksiądz): różne cytaty: I, 95; 98: szkoła tybińska: III, 692 nst;
Bade: proroctwo messyaniczne Aggeusza: I, 43.
Badha: I, 234.

Bagavad-dżitu: I, 233; 283.
Bahman-Yesh: I, 101.
Bailly: i Giordano Bruno: I, 247.
Bajazet, sułtan turecki: I, 61.
Bakterye: III, 822.
Balaam: dar proroctwa: III, 326.
Balbiani: wymoczki: III, 485.
Baldwin, bp. krakowski: III, 563.
Ballerini: o autorze fałszywych Dekretałów: I, 455; sprawa Honoryusza pża: II, 13.
Balmes' (Jakób): inkwizycya: II, 55.
Balsamon (Teodor): Darowizna Konstantyna: II, 304.
Baltazar albo **Bel-Sarussur,** przez matkę potomek Nabuchodonozora, rządził Babilonem, kiedy go zdobywał Cyrus. Opowiadanie Daniela zgadza się z faktami historycznymi i z zabytkami archeologicznymi: I, 139.
Baltus, T. J.: wyrocznie pogańskie I, 329.
Baltzer: potępiony przez Piusa IX: III, 831.
Bandehesh: I, 101.
Bandeira (Markiz Sà da B.): i missyonarze: II, 640.
Bandini, kard.: i Galileusz: I, 701.
Barak: zwycięzca Sisary: II, 111.
Barberini (Maffeo), kard.: i Galileusz: I, 702, 710.
Barbier: konwulsyoniści: II, 311.
Barbieri: i Giordano Bruno: I, 247.
Barco di Ferraro: szabbat czarownic: I, 354.
Bari, łódź święta Egipcyan, czy była pierwowzorem arki przymierza? I, 111.
Bar-ko-kebah, rokoszanin żydowski, pseudo-messyasz: II, 585.
Barnaba (św.): spowiedź sakramentalna: III, 548
Baroniusz (Cezar, kard.): sprawa Honoryusza pża: II, 11; 14; Joanna papieżyca: 186; świetny przeciwnik centuryi magdeburskich: 375; papieztwo w X w.: III, 43; chronologia świata: 73.
Barré (ksiądz): opętani w Loudun: II, 507.
Barreira (o. Baltazar T. J.): missye w Santiago: II, 697.
Barris: góra: III, 279.
Barth, indyolog: ustala datę śmierci Buddy na r. 450 przed Chr.: I, 251; o buddyzmie: III, 791.
Barthez, vitalista zeszłego wieku: III, 836.
Barthold, historyk: reformacya w Danii: III, 434.
Bartholi: sprawa Honoryusza pża: II, 11.
Bartłomiej z Pizy: stygmata św. Franciszka: I, 694.
Bartłomiej (Noc św. B'a): Kościół nie brał udziału w tym złowrogim wypadku politycznym; duchowieństwo odprawiło nabożeństwa dziękczynne za ocalenie króla i jego rodziny wprowadzone w błąd przez króla i urzędników: I, 140 nst; stwierdzają to świeżo odnalezione dowody historyczne w archiwach rzymskich: 145; okoliczności, poprzedzające Noc św. B'a: 143 nst.
Bartolini, kard.: II, 500.
Barwnik (endochrom): III, 820.
Baskowie, resztki ludności pierwotnej z epoki czwartorzędowej: I, 449.
Basnage, protestant: edykt Nantejski: II, 712.
Bathybius, mniemane jestestwo żyjące w głębinach morskich, massa galaretowata, klejowata i bezkształtna; chwilowy tryumf ewolucyonistów; jest-to poprostu siarczan wapna czyli gips: I, 147; rozczarowanie Huxley'a, 148; odkrycia francuskich przyrodników: 149;—III, 487.
Bauer, (ksiądz) historyk niemiecki: I, 109.
Bauke (Floryan, T. J.), missyonarz śląski w Paragwaju: Mikołaj I. kr. Paragwaju: II, 633.
Baumgarten, historyk protestancki: pogląd na dzieje Kościoła: II, 391.
Baur (Fryd. Chryst.), mistrz szkoły Tybińskiej: centurye magdeburskie: II, 376; III, 63; pierwotny chrystyanizm: II, 382 nst; charakterystyka protestanckiego pojmowania historyi Kościoła: 392; bytność św. Piotra w Rzymie: III, 191; system tybiński: 692; 798.
Bautain, prof. w Strassburgu: III, 101.
Bay, (Michał): I, 461.
Bayle, determinista: Giordano Bruno: I. 247; jezuici: II, 477; 690; edykt Nantejski, 721;—sceptyk: III, 99; wolna wola: 729.
Bazard, uczeń Saint-Simon'a: III, 843.
Bazyli W. (św.): pochodzenie Ducha św.: I. 690; papieztwo: III, 24; potępienie wieczne: 134; spowiedź sakramentalna, 541; zakonodawca: 771.
Bazylides, gnostyk: I, 619; 622; 628.
Beaudeau: proces kanonizacyjny: I, 311.
Beaumont (Eliasz de): wiek Alp: III, 269.
Beaunis: suggestye hypnotyczne: II, 25; 30.
Beauvais; archeolog: tożsamość pochodzenia Amerykanów z Europejczykami: I, 69.
Beauvais: synod w B.: I, 454.
Beauvilliers: I, 146.
Bebel: socyalista niemiecki: III, 843.
Bechai, rabin: II, 124.
Bechamp: teorya mikrozymów: III, 486.
Beda (Wielebny) zwolennik teoryi o kulistości ziemi: I, 94; apokalipsa: 97; broni celibatu kościelnego: 265; 411.;
Beelen, egzegeta biblijny: I, 86; 98; 586, II, 445; III, 186; niderlandzki przekład Pisma św. zatwierdzony przez biskupów: III, 236.
Beelzebuth: I, 117; (ob. wyr. *Demon*).
Beguardowie, heretycy: Darowizna Konstantyna: II, 304.

Bekker, teolog protest.: I, 360.
Bel, bożek babiloński, i wieża Babel: I, 136; toż samo co *Marduk*, 140; opowiadanie Daniela o jego zdarzeniu jest autentyczne: 150; 340.
Belgrad: I, 439.
Belibni, posłany przez Assurbanipala nad zatokę Perską: II, 203.
Bellarmin (kard.): linia demarkacyjna Alexandra VI.: I, 63; sprawa Galileusza: 707 nst; sprawa Honoryusza pża: II, 11; Joanna papieżyca: 186; poszanowanie dla władzy państwowej: 397; zależność duchownych od praw świeckich: 424; list do Foscariniego w przedmiocie ruchu ziemi: III, 457; stosunki B'a z Anglią: 524.
Belsiel, przełożona Urszulanek w Loudun: II, 507.
Bembus: Monita Secreta: II, 654.
Benedykt III pż.: Joanna papieżyca: II, 185.
Benedykt VIII pż.: *Filioque* przyjęło się w kościele rzymskim: I, 689.
Benedykt XIII pż.: kanonizuje Jana Nepom.: II, 722; studye biblijne: III, 228.
Benedykt XIV pż.: zasady przy kanonizowaniu świętych: I, 311: II, 36; bulle kanoniczne o cudach wielu świętych: I, 317; o ekstazie: 602; 603, 694; znosi dekret indeksu o ruchu ziemi; 709; jezuici: II, 274 nst; przeciwnik rewolucyi: 397; domek nazaretański: 494; zabrania chrzcić dzieci rodziców niewiernych bez ich zezwolenia: 714 czytanie Pisma św. w języku ojczystym: III, 236; lichwa: 291.
Benedykt, dyakon Moguncki: fałszywe Dekretały: I, 455.
Benedykt; mnich klasztoru św. Andrzeja na Monte Soracte: kronikarz średniowieczny: III, 50.
Benedykt z Nursyi (św.): zakonodawca: III, 771.
Beni-Hassan: grobowiec w Egipcie: III, 724.
Benno, kardynał: III, 499.
Bonoist: II, 141.
Benoit (Eliasz), protestant,: i o. La Chaise: II, 476.
Bentham: utylitaryzm: II, 678.
Berengaryusz (stronnictwo Tuskulańskie): III, 47.
Bergaigne, indyolog: III, 759.
Berger, archeolog: III, 665.
Bergier (ksiądz): praktyka cnoty: I, 288; niewolnictwo a poddaństwo: II, 739; proroctwo Chrystusa o końcu świata: III, 610; teatr: 645.
Barillon (Dr.): suggestya hypnotyczna: II, 27.
Berkeley: I, 188; 465; idealizm: II, 42.
Bernaldes (Andrzej), historyk hiszpański: III, 658.
Bernard (Klaudyusz), fizyolog, ewolucyonista: I, 216; 538; 541; III, 816 nst.
Bernard (św.), ostatni Ojciec Kościoła; podnieca żarliwość religijną przeciw Albigensom; zwalcza herezyę: I, 52; 316; o Niepokalanem poczęciu N. M. P.: 504; II, 730; nieomylność papiezka: III, 29.
Bernhein (Dr., Prof. w Nancy): cuda w Lourdes: I, 314; II, 516; stygmatyzacya: 694; szkoła hypnotyczna: II, 22.
Bernis, kard., poseł francuski przy Stol. Ap.: II, 275.
Berozus, kapłan Bela, współczesny Aleksandrowi W., napisał historyę babilońską, w której opowiada historyę wieży Babel: I, 136; *Fragmenta* B'a: III, 80; religia Chaldei: 386; fakt pomieszania języków przy wieży Babel: 841.
Bert (Paweł): organicyzm: III, 834, 835.
Berthelot: gumna Tamaryszku: II, 543; materyalizm: 551, 568.
Berti: Galileusz: I, 735.
Bertillon (Dr.): poligenista: III, 243.
Bertrand (Alexander), archeolog; odrzuca istnienie epoki bronzu: I, 236; krzemienie z Thenay: 388; epoka kamienia: II, 217; opętani z Loudun: 505 nst; cywilizacya palafitów: III, 7; swastika: 602.
Bescherrand (ksiądz): konwulsyonista: II, 309.
Bestmann: szkoła tybińska: II, 390; 393.
Betania: uczta w B'i: I, 82.
Bethel: ołtarz wzniesiony tam przez Abrahama prawdziwemu Bogu; później Jeroboam wzniósł ołtarz bałwochwalczy: I, 150.
Betsaida: paralityk z B.: I, 672.
Betulia: oswobodzona przez Judytę: II, 203.
Betyle, kamienie, jakim Fenicyanie i inne ludy chananejskie oddawały cześć bałwochwalczą; izraelici nie mieli nigdy bogów kamiennych; zarzuty racyonalistów; dowody monoteizmu i spirytualizmu Izraelitów: I, 151.
Beza (Teodor): procesy czarownic: I, 357; nietolerancya: III, 334.
Beziére, miasto w poł. Francyi: I, 52, 57.
Bhrigu-pata: religijny samobójca w braminizmie: I, 347.
Białowieża: żubr: III, 7.
Bianchi: sprawa Honoryusza pża: II, 14.
Bibars Bondokhdor, sułtan: II, 494.
Biblia (Warjanty tekstu B'i): pochodzenie tych różnic: I, 169; natura ich: 170; nie zmieniają istotnego znaczenia ksiąg świętych: 170.
Biblia i Awesta: racyonaliści utrzymują, że B'a zapożyczyła wiele rzeczy od Awesty. Tymczasem zaś religii Persów nieznane są: 1-o *Słowo Twórcze*, 2-o *Pośrednik:* I, 152; 3-o *Duch św.:* 154; 4-o *Archaniołowie:* 155; 5-o *Aniołowie Stróżowie:* 156. Odnośnie do niektórych pojęć chrześcijańskich dane

naukowe stwierdzają, że Persya bynajmniej nie dostarczyła ich Judei: 1-o *Wiara w ciał zmartwychwstanie:* 157; 2-o *Raj ziemski:* 159; 3-o *Wiara w szatana, przedstawiciela złego moralnego:* 160; 4-o *Monoteizm:* 164; 5-o *Stworzenie świata z niczego:* 165; 6-o *Prorokowanie:* 165; Przeciwnie, Persya zapożyczyła wiele pojęć z Zachodu: 168.

Biblijne studya u katolików: wykaz główniejszych badań biblijnych katolickich w XIX w.: I, 171 nst.

Bichat: funkcye życia zwierzęcego: III, 817; twórca teoryi organicyzmu: 833.

Biel (Gabryel): III, 95.

Bielowski: św. Stanisław Szczepanowski: III, 561 nst.

Bienne (jezioro w Szwajcaryi): chronometr naturalny: I, 274; palafity: III, 5.

Biker III, 449.

Bilczewski (ks. Dr. prof. na Un. Lwowskim), archeolog chrześcijański: II, 273.

Biot (Jan): astronom: odrzuca pogańskie i egipskie pochodzenie *tygodnia*: I, 482.

Birishadri (Arfaksad?), wódz Medów II, 203.

Birs-Nimrud, wieża Nemroda, na poł.-wschodniej stronie Babilonu: miejsce wieży Babel: I, 137.

Biscelia (Alfons), mąż Lukrecyi Borgia: I, 61.

Biskup: 1-o określenie; 2-o nauka sob. Trydenckiego: I, 178; zarzuty; odpowiedź: 179; inkwizytor z urzędu: II, 51.

Bismarck: katolicyzm i rewolucya: III, 432; 433.

Biszarysowie (czarni): III, 249.

Bit-Saggatu: Cyrus buduje mu świątynię: I, 340.

Bit-Zyda: Cyrus wzniósł mu świątynię: I, 340.

Blanc (Ludwik): sycyalista: III, 843.

Blanc (Hipolit): konwulsyoniści: II, 314 nst.

Blancas (Hieronim): inkwizycya: II, 77.

Blanchard (Elżbieta): opętani w Loudun: II, 507.

Bleck: proroctwo Jakóbowe: II, 127.

Bleda, missyonarz maurów: II, 579.

Blois kongres archeologiczny w B': I, 387, 389; mord Gwizyuszów: II, 489.

Blokula, w Szwecyi: szabbat czarownic: I, 354.

Blondellus, protestant; fałszywe Dekretały: I, 453.

Bobadilla, T. Jez.: II, 659.

Bobrzyński: kościół polski w XI w.: III, 571.

Boccacio: wiek Lukrecyi Borgia: I, 60.

Bochart: II, 121; Jonasz: 188.

Boecyusz: I, 468.

Böhmer, historyk protestancki: III, 439; 445.

Bochtlingk-Rotb'a Słownik sanskrycki: I, 283.

Boëthius (Hektor), doktór w Aberdeen, w Szkocyi: jus primae noctis: II, 209.

Bóg: nauka Kościoła o naturze i istnieniu B'a: § I. Czy można dowieść istnienia B'a? Opinie tradycyonalistów i pozytywistów: I, 181; § II. Przy pomocy jakich środków rozum nasz może dowieść istnienia B'a i poznać główne jego przymioty: 184; I. Znaczenie zasady przyczynowości: „Niema skutku bez przyczyny," i dowodowa jej siła w zagadnieniu o istnieniu B'a: 185; 2-o Zarzuty sensualistów i pozytywistów: 187; II. Znaczenie zasady: „*Więcej* nie może być wytworzone przez *mniej*," oraz dowodowa siła tej zasady w zagadnieniu o istnieniu i przymiotach B'a: nauka filozofów katolickich: 191; zarzuty ewolucyonistów: 191; odpowiedź na zarzuty: 193; III. Znaczenie pewnika: „Byt konieczny musi z konieczności posiadać wszelkie doskonałości," tego pewnika siła dowodowa w zagadnieniu o istnieniu i przymiotach B'a; wyjaśnienie tego pewnika: 194; zarzuty i odpowiedź: 196; IV. Jakim sposobem wychowanie i nasze pozytywne wierzenia pomagają nam do naturalnego poznania B'a?: 197; § III. Dowody istnienia B'a: 199; I-o Dowody, które z istnienia jestestw przypadkowych wnioskują o istnieniu pierwszej przyczyny: 1-o Dowód z ruchu ciał: 200; 2-o Dowód z istnienia substancyi cielesnych: 201; 3-o Dowód z przypadkowości ciał istniejących; 1-o zarzut, wzięty z konieczności praw rządzących światem: 202; odpowiedź: 204; II. Dowody istnienia pierwszej przyczyny rozumnej, wyprowadzone z planu, widniejącego we wszechświecie: 206; 1-o zarzut: istnieją same tylko przyczyny sprawcze, niema żadnych przyczyn celowych: 206; odpowiedź: A. trzeba przypuścić istnienie przyczyn celowych: 210; B. Konieczniejsza rzecz uznać przyczyny celowe, gdy się jest transformistą, aniżeli, gdy się nim nie jest: 215; 3-o zarzut: przyczyny celowe nie przypuszczają istnienia rozumu odrębnego od świata: 217; odpowiedź: 218; 3-o Dowód istnienia pierwszej przyczyny rozumnej i moralnej, zaczerpnięty z przypadkowego istnienia istot rozumnych i wolnych: 219; A. Dowód z niedoskonałości rozumu naszego: 219; B. Dowód z niedoskonałości naszej woli; C. Dowód z bezwzględności zasad rozumu: 220; D. Dowód z bezwzględności prawa moralnego; E. Dowód z pojęcia nieskończoności i innych przymiotów bożych: 221; Dowód istnienia Boga wzięty

z powszechnej zgodności ludów: 222; Niezmienność Boga i cuda: I, 295; wiara w B'a nie jest człowiekowi wrodzona: 369; wiedza boża i wolność człowieka: 468; Bóg nie może unicestwić duszy ludzkiej: 535; materyalistyczna teorya o Bogu: II, 557; Bóg autorem ksiąg św.: III, 207; Bóg celem stworzenia: 598.

Bohier (Mikołaj), prawnik XVI w.: sprawa proboszcza w Bourges: II, 207.

Bohlen, racyonalista: podarki otrzymane przez Abrahama od Faraona: I, 29; zwycięztwo Abrahama nad pięciu królami: 30; putyfar: II, 199.

Bois-Aymé (Du B.): przejście żydów przez morze Czerwone: II, 694.

Bolesław Śmiały król polski: charakter: III, 569.

Bolesław Krzywousty, kr. polski: III 563.

Bollandyści: o św. Franciszku z Assyżu: I, 691; na indeksie: II, 72: św. January: 137; domek loretański: 497; 504.

Bona, kardynał: II, 746.

Bonawentura (św.): I, 316; 463; żywotopisarz św. Franciszka z Assyżu: 691; kosmogonia biblijna: II, 320; spowiedź sakramentalna: III, 531; stworzenie wieczne niemożliwe: 600; życie zakonne: 771.

Bonfreriusz: Proroctwo Jakóbowe: II, 121; wąż rajski: III, 348.

Bonifacy (św.), apostoł Niemiec: broni celibatu kościelnego: I, 265.

Bonifacy VIII pż.: inkwizycya: II, 64 nst; domek loretański: 500; bulla „Unam Sanctam:" III, 42; i Filip Piękny: 646; pamięć jego oczyszczona przez sobór Vienneński: 651.

Bonifacy IX pż.: II, 723.

Bonizo, kronikarz średniowieczny: ordalia w Kanossie: II, 233.

Bonnet: samorodztwo: III, 483.

Bonnetty, redaktor *Annales de philosophie:* I, 726; III, 101.

Bonniot, T. I.: praktyki kamisardów francuskich: I, 338; hysterya: II, 37.

Borelli: II, 553; III, 719.

Borgia (Rodryg), późniejszy papież *Aleksander* VI; (ob. ten wyraz).

Borgia (Cezar): skarbnik kościoła Kartagińskiego: I, 59; syn Aleksandra VI: 60.

Borgia (Jan): starszy brat Cezara; wiek jego: I, 59.

Borgia (Lukrecya): data jej urodzin: I, 59; zaślubiona z Alfonsem d'Este: 59; naturalna córka Aleksandra VI.: 60, 61.

Borgia (Godfryd de Squillace): wiek jego; zaręczony z Sancyą: I, 59.

Borowy (Klemens): św. Jan Nepomucen: II, 724.

Boromeusz (św. Karol B.): inkwizycya: II, 72.

Borsippa (wieża języków), gdzie Nabonahid po odniesionej porażce zamknął się z wojskami: I, 140.

Bory de s. Vincent, poligenista: III, 242; 669.

Bossuet: zdania o pojmowaniu Apokalipsy: I, 96; 97; zasada przyczynowości: 185; 195; 196; rozum odrębny od świata: 218; proroctwo Daniela: 406; dusza: 539; 569; 572; II, 134; proroctwo Malachiasza o Eucharystyi: 530; edykt Nantejski: 710; opatrzność: 778 nst; chronologia biblijna: III, 73; niezniszczalność duszy: 137; Ewa i wąż: 347; teatr: 645; wolna wola: 727.

Bottemanne: II, 11.

Bouche (ksiądz): ofiara: II, 768.

Boucher de Perthes: tworzenie się torfowisk: I, 428.

Bougaud (Mgr.): III, 635.

Bouillier (Franciszek): optymizm: II, 784; animizm: III, 837.

Bouix: o autorze fałszywych Dekretałów: I, 455.

Bourbon (kard. de B.); błogosławi małżeństwo Małgorzaty de Valois z Henrykiem Nawarskim, protestantem: I, 142; manifest w Peronne: II, 489.

Bourdaloue: spowiednik Ludwika XIV: II, 142; 476.

Bourgeois (ksiądz): przedstawia narzędzia krzemienne z Thenay na zjeździe archeologicznym w Paryżu w 1867 r.: I, 73; gatunek małpoluda B'a: 372.

Bourget, jezioro w Sabaudyi: palafity: III, 9.

Bourgoque (książe de B.): odwołanie edyktu Nantejskiego: II, 712.

Bourneville: opętani w Loudun: II, 505 nst.

Bourru de Rochefort: suggestya hypnotyczna: II, 28.

Boutaric: sprawa Templaryuszów: III, 647.

Bozyusz: pierwsza metoda badania katakumb: II, 271.

Bracia (P. Jezusa): argumenta Helvidiusza (w. IV) i odpowiedź: I, 226 nst; w jakiem znaczeniu nazwę brata nadano pewnym osobistościom ewangelicznym: 228.

Bragnolo (Fioramondo): o Cezarze Borgia: I. 60.

Brahma: I, 233.

Brahma purana: vaivarta: I, 135.

Brahmanda: I, 235.

Bramanas pati *(Brihaspati),* mistrz modlitwy; I, 231.

Bramin, mąż modlitwy: I, 230; wyższość jego społeczna: 341.

Braminizm: i istnienie Boga: I, 224; religia, sięgająca XV wieków przed erą chrześcijańską; początki ciemne; pierwsze jej ślady znajdują się w ostatnich czasach wedycznych: 230; rozwój na-

uki i urządzeń: 231; prawa *Manu*, główna księga braminizmu, są prawodawstwem religijnem i świeckiem zarazem: 232; powstały w pierwszym wieku ery chrześcijańskiej: 233; nauka oświeconych; nauka prostaczków: 233; niektóre bóstwa Olimpu bramińskiego: 234; hymny poetyczne: 234; walka z budyzmem w Indyach: 284; zwycięztwo braminizmu wskutek zapożyczeń z Ewangelii: 286; rzekome cuda braminizmu: 321.

Bréal (Michał), lingwista: szatan biblijny i Aryman irański: I, 114 nst.

Brescia (Arnold z B.): darowizna Konstantyna: II, 304; dobra kościelne: 428.

Breve ob. *Bulla*.

Brevinus: Joanna papieżyca: II, 183.

Brieger (Teodor): Konstanty W.: II, 296.

Brienne (Loménie de B.); kardynał; III, 626.

Brin: materyalizm starożytnych: II, 544; Piotr Leroux: III, 12, organicyzm: 833.

Broc, założyciel nowej szkoły antropologicznej: III, 243.

Brocken (Blocksberg), w Niemczech: szabbat czarownic: I, 354.

Brodie, pisarz angielski: obserwacye nad nosorożcami I, 441.

Broedersen (ksiądz): pożyczki procentowe: III, 291.

Broglie (ksiądz de), apologeta współczesny: I, 222; Mojżesz prawodawcą żydów: II, 651; nieśmiertelność duszy: 734; Mojżesz autorem Pentateuchu: III, 85 nst.

Bronz: odrębna epoka B'u nie istniała: I, 236; wyprzedził używanie żelaza: 237; Fenicyanie wprowadzili używanie metalów w Europie: 237 nst; III, 825; trzeba wykreślić z dziejów albo epokę kamienia, albo epokę bronzu: I, 241; dlaczego inne metale wyprzedził bronz, metal nieczysty, bo złożony z miedzi i z cyny?: 245; początek budowy palafitów: III, 10; bronz u Celtów: 825.

Broocks: o japońskiem pochodzeniu pewnych pokoleń Ameryki Środkowej: I, 67.

Broussais, fizyolog: II, 545.

Bruce (Robert): bohater szkocki, I, 376.

Brucker, T. I.: Giordano Bruno: I, 247; rodowody księgi Rodzaju: 421; III: 77; chronologia Egiptu: I, 596.

Brugsch: teorya o przejściu żydów przez morze Czerwone: II, 693.

Bruno Giordano: przyczyny jego rozgłosu; życie jego: I, 247; nie wywierał wpływu na żadną gałęź wiedzy: 248.

Bruno bp. z Toul, późniejszy Leon IX pż.: i Darowizna Konstantyna: II, 304.

Bruno (św.), z Kolonii: III, 53.

Brutus, zabójca Cezara; I, 333.

Brux (Czechy): czaszka starożytna: I, 379.

Bruyér (La): odwołanie Edyktu Nantejskiego: II, 711.

Bucer: III, 332.

Buck (Wiktor): proroctwo Chrystusa o końcu świata: III, 610.

Buchholz (Reinhold): czarownice w Afryce: I, 361.

Buckland: hypoteza o znaczeniu biblijnego wyrazu *dzień* I, 478.

Buckle: inkwizycya: II, 76.

Budda: oświecony na drodze nirvany: I, 251.

Budda (Sakya-Muni): biografia: I, 248; zasady: 252; zestawiony z Chrystusem: II, 157 nst.

Budde: o księdze Judyt: II, 203.

Buddyzm: I, 223; religia badana lecz nie wyjaśniona; autorem jej Sakya: 248; rysy życiowe przypominają fakta ewangeliczne: 249 nst; nie był reakcyą przeciw braminizmowi: 251; treścią *Nirvana*: 252; rozumowany system Sakya-Muni'ego: 252; cztery stany życia duchowego: 253; dwie klasy ludności: 253; dzieje buddyzmu: 254; przemiany wewnętrzne: 255; B'm a chrystyanizm: 257; *Krszna* w buddyzmie: 284; walka z braminizmem w Indyach: 284 nst; rzekome cuda w buddyzmie: 323; zestawiony z nauką Chrystusa; II, 158 nst; męczennicy buddyjscy: III, 791.

Büchmann, pisarz protestancki: I, 262.

Büchner, głośny materyalista i determinista: I, 467; 523; myśl jest skutkiem nerwowej elektryczności mózgu: II, 546.

Buffon: natura człowieka: I, 362; renifer: 443; zwierzę nie zdolne do postępu: 546; przeciwnik poligenizmu: III, 243; teorya molekułów organicznych: III; 486; ruch jako funkcya życiowa: 818.

Bugenhhaen, „reformator" w Danii: III, 340.

Bull (Jerzy), anglikański bp.: III, 685.

Bulla papiezka: różnica pomiędzy bullą a brevem: III, 450.

Bullinger: III, 331.

Bundehesh, księga święta parsyjska; późniejsza od Genezy: I, 119; 157, 165.

Bunsen, racyonalista: wąż rajski: III, 342.

Burchard: wiek Cezara Borgia: I, 59; otrucie Dżemma: 62;

Burekhardt (Jakób): Konstantyn W. II, 296.

Burnet, teolog anglikański: Joanna papieżyca: II, 183.

Burnouf (Emil): wedyjski bożek *Agni*: I, 44 nst; klucz do odczytania Awesty: 135; o *Pośredniku* między Bogiem a człowiekiem: 153; tłómacz poematu *Bagavaddżita:* 283; *Mâyâ* toż samo co *Marya Panna*: II, 582; Trójca w Vedach: III, 687.

Busenbaum, T. I.: *Medulla:* I, 259.
Buszmanowie: mają pojęcia religijne: I, 554.
Buxtorf (Jan, syn): III, 73.
Byt: hypoteza Darwina o walce o byt: III, 674; byt *wspólny* Kanta: III, 747; *możliwy* i *rzeczywisty*: 749; 751.

C.

Cabanis: „myśl jest wydzieliną mózgu:“ II, 545.
Caccini, dominikanin: przeciwnik systemu Kopernika: I, 705.
Caetani, legat pap. we Francyi: II, 490.
Cagnolo, (Mikołaj): o Cezarze Borgia: I, 60.
Cahen: i wiara żydów w życie przyszłe: III, 827.
Caietano, kard.: Kanon ksiąg św.: II, 220.
Calantica: strój głowy na statuach meksykańskich: I, 69.
Calderon: poeta hiszpański: II, 78.
Calmeil (Dr.): konwulsyoniści: II, 314; opętany w Loudun: 505 nst.
Calmet, egzegeta biblijny, I, 83; zdanie Apokalipsie 95; ewangelie Apokryficzne: 654; proroctwo Jakóbowe: II, 135; Jonasz: 188; opętani w Loudun: 511; Micheasz: 628; francuzki przekład Pisma św.: III. 236; proroctwo Chrystusowe o końcu świata: 610.
Cameron: palafity w Congo: III. 8.
Campanella: Apologia pro Galileo: I, 709.
Campani: III, 719.
Campian (bł. Edmund), T. I.: III, 338.
Camp-méetings, nowożytni angielscy i amerykańscy konwulsyoniści: II, 307.
Cange (Du): sprawa kantora w Macon: II, 207.
Canisius: domek loretański: II; 504.
Canizyusz (bł. Piotr) T. I.: II, 659.
Cantal: Krzemienie z C: I, 386.
Cantu (Cezar): II, 65.
Capelo (Paweł): dzieci Aleksandra VI: I, 60.
Cappel: ugoda w C.: III. 335.
Cappel (Ludwik): protestant: chronologia świata: III, 73.
Caraffa, kard.: i jezuici: II, 276.
Carcassonne, miasto w poł. Francyi: I, 57.
Caro (Józef): uczony żydowski: III. 797.
Caro: odpiera idealizm Vacherot'a: II, 45; materyalizm: 544 nst; 547; bezbożność nowożytna: III, 13.
Carpzow (Benedykt), protestancki kryminalista: czary: I, 360
Carranca, arcbp. Toledo: II, 70.
Carrières: franc. przedkł. Pisma św: III, 236.
Carus (Dr.), gen. superintendent: reformacya była rewolucyą: III, 437.
Carvalho: III, 433.
Casali, kard.: i jezuici: II, 276.
Casalla (Marya): II, 65.
Casas (Bartłomiej Las C.), dominikanin: „protektor Indyan.“ II, 638; handel murzynami afrykańskimi: 694.
Cassino, astronom, odkrywca satelitów Saturna: III, 719.
Castalion: II, 121.
Castelli, benedyktyn: Galileusz: I, 704.
Castelnau (de): missye amerykańskie: II, 643.
Castelnau (Piotr de); legat Innocentego III w sprawie Albigensów: I, 52; 53; 54; II, 58. 60.
Castulus: katakumba C'a: II, 250.
Catesby (Robert): spisek prochowy: III, 524.
Cathrein, T. I.: „cel uświęca środki:“ I, 259.
Cavalier (Jan), przywódca kamisardów francuskich: I, 337.
Cavalieri: Galileusz: I, 712.
Cecylia (św.): katakumby św. C:. II 246.
Cefas (Piotr św.): III, 18.
„Cel uświęca środki,“ zasada przeciwna moralności katolickiej: I, 258; nielogiczna: 260; sąd bezstronnych protestantów, 262.
Celano (Tomasz da): domek Nazaretański: II, 493.
Celestyn I pż.: I, 743; III, 54.
Celestyn III pż.: sprawa rozwodowa Filipa Augusta: III, 468.
Celestyn V pż.: II, 496.
Celibat kościelny: wynikający ze święceń wyższych i ze ślubów zakonnych w Kościele łacińskim, unieważnia małżeństwo później zawarte: I, 262; odnośna nauka Kościoła: 263; prawodawstwo Kościoła Wschodniego: 263; nie ustanowił go Grzegorz VII: 263; nie sprzeciwia się politycznemu i społecznemu stanowisku duchowieństwa: 266; ani naturze człowieka: 267.
Celsus, heretyk: uważa chrześcijan za czarnoksiężników: I, 316; świadek Ewangelii: 619; 622; 633; 643; III, 781.
Celtowie starożytni: zostawali w stosunkach z Ameryką: I, 69; epoka bronzu: 244: przemysł neolityczny: 449; palafity: III, 10.
Canclus: II, 184.
Censorinus (Marcius): rządca Syryi: I, 643.
Centuryatorzy Magdeburscy: i fałszywe Dekretały I, 453; organizacya wewnętrzna Kościoła pierwotnego: II, 373 nst; papieztwo w X w.: III, 43; papież antychrystem: 61.
Ceperan: żywotopisarz św. Franciszka w Assyżu: I, 691.
Cerisantes (Marek Dunkan de): opętani w Loudun: II, 510.
Cerularyusz (Michał), patryarcha Carogrodzki: II, 186; III, 17.

Cervantes: II, 67; 78; 581.
Cesarini, przyjaciel Galileusza: I, 710.
Cesi, książę, przyjaciel Galileusza: I, 705; III, 719.
Cevennes: kalwini z C.: II, 40.
Ceylon: zaprowadzenie buddyzmu: I, 254; dzisiejsze klasztory buddyjskie: 256.
Cezar (Juliusz): o klimacie Gallii: I, 438; o reniferach: 442; o Gallach: 450.
Cezary (św.) z Arles: cuda jego: I, 317.
Cezaryusz konstantynopolitański: I, 633.
Chaberoni: buddowie żyjący, których czczą w lamazeryach: I, 325.
Chagigah, ofiara składana przez żydów dn. 15 Nizan: I, 84.
Chaludoński sobór: o naturach Chrystusa Pana: II, 9; 167; papieztwo: III, 24.
Chaldea: religia w Ch.: III, 384.
Chaldejczycy: dni—okresy stworzenia: I, 488.
Chalon: synod w Ch. i pielgrzymki: III, 157; spowiedź 530.
Chamos, bożek, obrzydliwość Moabitów: I, 402.
Champolion: podział czasu u Egipcyan: I, 482.
Chanaan: III, 282.
Chang-Ti: bóg w pojęciu chińczyków: III, 406.
Chantre, archeolog: epoka bronzu: I, 236; 240; potrójny jej podział: 242; 442; palafity jeziora Palandru: III, 8; cmentarzysko w Hallstadt: 826.
Charcot (Dr.): I, 602; szkoła hypnotyczna Ch'a: II, 22; fazy hysteryi: 39.
Charron: sceptyk: III, 99.
Chartres (Amaury de): pochodzenie wszechrzeczy: III, 744.
Châteauneuf (De): II, 710.
Chatellier, archeolog: I, 279.
Châtillon, stacya archeologiczna: III, 9.
Chauffard, fizyolog: I, 217.
Cherubini: 1-o *Ezechiela*: streszczenie widzenia: I, 268; nowoczesne odkrycia archeologiczne stwierdzają słowa Biblii: 269; 2-o *Raju ziemskiego:* podania narodów: 270; 3-o *Ubłagalni* i *Świątyni Salomona*, są protestem przeciw błędom bałwochwalczym: 271; 397.
Cherville: I 567.
Chiny (Katay): wyprzedziły Kolumba w odkryciu Ameryki: I, 68; znały bussolę: 68; buddyzm przenika tam w pierwszym wieku ery chrześcijańskiej: 254; chronologia: 588; znaczenie ujemne nauki Konfucyusza dla Chin: II, 283; ofiary: 768; religia pierwotnych Chińczyków: III, 405; Trójca: 632; żelazo w Chinach: 825.
Chlum (Jan i Henryk z Ch.): II, 16.
Chodorlachomor, kr. Elamu, zwyciężony przez Abrahama: I, 30
Choiseul: i jezuici: II, 484; III, 449.
Choisy: II, 141; 476.
Chronicon Paschale: III, 73.
Chronologia biblijna: I, 421 nst. nie jest ustalona w system naukowy: III, 70; chińska: I, 588;—indyjska: 589;—egipska: 589.
Chronometry naturalne: sprzeczne zdania o dawności człowieka: I, 271; chronometr potoku Timière: 273;—jeziora Bienne; 274;—namulisk Nilu i Missisipi: 275;—brzegów Saony: 276; z Saint-Nazaire: 279.
Chrysippus: stoik determinista: I, 462.
Chrystus: dlaczego nazwany *Agnus Dei?* I, 45; spory o naturze i osobie Ch'a: II, 9; nierozerwalność małżeństwa: III, 461; drugie przyjście Ch'a: 612.
Chrystus i Chrystna: zestawieni przez Jacolliota: I, 281; oszustwo na tytułowej karcie książki: Jezeus Christna: 281; Chrystna jest przemianą Krszna: 284; urobiony po wprowadzeniu chrystyanizmu do Indyi: 285; II, 164 nst.
Chrystyan II, arcb. Moguncki (w. XIII): spis dzieł sztuki w katedrze Moguckiej: III, 559.
Chrystyan III: protestantyzm w Danii: III, 340.
Chrystyanizm a buddyzm: I, 257; rozpowszechnienie: 305 nst.
Chrzest: hinduski i chrześcijański: II, 467.
Ciampini: akademia fizykomatematyczna: III, 719.
Ciampoli (Mgr.): przyjaciel Galileusza: I, 711.
Cielec złoty: opowiadanie biblijne: I, 286; potwierdzone przez egiptologię; 286.
Cierpienia człowieka: i dobroć boża: III, 119; 143.
Cimento (akademia): założona we Florencyi przez Leopolda Medyceusza późniejszego kardynała: III, 719.
Civiltá Cattollica: o reformacyi: III, 437.
Clair: I, 419.
Claris, bohater kamissardów francuskich: I, 338.
Clarke: błędne pojęcie cudu: I, 292.
Claver (bł. Piotr): niewolnictwo: II, 697.
Clement (Jakób), mnich fanatyczny, morderca Henryka III Walezyusza: II, 490.
Clermont: synod w C.: inwestytura: II, 81.
Clerment-Ganneau: Żydzi a Spartanie: II, 519.
Clifford, bp angielski: idealistyczny sposób tłómaczenia sześciu dni stworzenia: I, 481; 485.
Clinton: chronologia biblijna: III, 73.
Clugny Henryk z C. w Kanossie: II, 229; reforma: III, 44; 53.
Cnota: Kościół zaleca bezinteresowność w cnocie: I, 287; nauka o niebie i piekle jest tylko podnietą do cnoty: 288.
Cocchi: czaszka w Olmo: I, 376.
Coignet (Pani C.): moralność niezależna: II, 683.

Coligny, admirał, przywódca hugonotów: jego plany wojenne: I, 142.
Colombière, (O. de la): współpracownik Małgorzaty Alacoque: III, 500.
Colonna: Jakób i Piotr, kardynałowie: III, 646.
Commodus, pisarz III w.: III, 168.
Compagnani (Piotr): domek loretański: II, 501.
Comte (August), pozytywista: I. 182. III, 285.
Concise, stacya archeologiczna: III, 6.
Condamine (La): II, 310.
Condillac, sensualista: II, 545.
Consalvi, kard.: swobody nowoczesne: III, 626.
Consolamentum tj. chrzest z ducha u Albigensów: I, 53; II, 57.
Contejean, racyonalista: transformizm: III, 673 nst.
Contzen: Monita Secreta: II, 654.
Cook, podróżnik: o mieszkańcach Taiti: I, 235; zmienność narzeczy: III, 256.
Coquerel I, 144; 406.
Corcelettes: stacya nawodna w Szwajcaryi: III, 7.
Cordara, T. J.: historyk zakonu: III, 453.
Corluy, T. J.: I, 76; 399; proroctwo Jakóbowe: II, 125 nst.
Cornely: Kanon ksiąg św.: II, 225.
Cornoldi, T. J.: I, 472; III, 745.
Cornova, T. J.: III, 453 nst.
Cornvallis (Anglia): starożytne kopalnie cyny: I, 238.
Corsini, kard. i jezuici: II, 275 nst.
Cortaillod: archeologiczna stacya nawodna w Szwajcaryi III, 7.
Corvinus, pastor protestancki: centuryator magdeburski: II, 373; 379.
Costelli: III, 719.
Coster: i sprawa Honoryusza pża: II, 11.
Cotteau: krzemienie trzeciorzędowe portugalskie: I, 384, 389.
Crecy—Sur—Serre: synod w C.: I, 455.
Creutzer: III, 689.
Cro-Magnon: czaszka z grobowca w C.; I, 379; plemię: 380.
Cuda: I, Nauka Kościoła: I, 288; II, prawdziwe i błędne pojęcie cudu: 290: III, Możliwość i stosowność cudów: 293; IV, Stwierdzenie rzeczywistości cudów: 299; *a*) rzeczywistość faktów: *b*) nadprzyrodzony charakter cudownych wydarzeń: 300; *c*) boskość faktów: 301; *d*) cel cudów: 302; V, Siła dowodowa cudów: 302; VI, Cuda Starego i Nowego Testamentu: 303; VII. Nadprzyrodzone cechy założenia i trwania Kościoła dowodzą prawdziwości religii katolickiej: 304; 1-o Rozległość i szybkość rozpowszechnienia chrystyanizmu: 305; 2-o Trudności stojące, na przeszkodzie nawracaniu świata: 305; 3-o Środki użyte do rozpowszechnienia chrześcijaństwa: 307; II, Trwałość Kościoła katolickiego: 308; 1-o Niezrównana świętość Kościoła: 308; 2-o Płodność Kościoła w tworzeniu wszelakiego dobra; 3-o Jedność i katolickość Kościoła; 4-o Trwałość Kościoła; VIII. Cuda świętych w Kościele katolickim: 309; 1-o Nauka Kościoła o cudach ludzi świętych: 310: 2-o Zasady zachowane przez Kościół przy rozpoznawaniu prawdziwych cudów: 311; 3-o Cuda zdziałane w łonie Kościoła katolickiego od czasów apostolskich aż do dni naszych: 315; 4-o Opatrznościowe przyczyny cudów św. Pańskich: 319; IX. Rzekome cuda fałszywych religii: 320; 1-o braminizm: 321: 2-o buddyzm i lamaizm: 323; 3-o religia Babilończyków, Egipcyan i Persów; 4-o Grecko-rzymski poganizm; wyrocznie; sybille; uzdrowienia Eskulapa i Serapisa; cuda różne: 327; 5-o Nowożytny judaizm; 6-o islanizm; 7-o Sekty chrześcijańskie: gnostycy, montaniści, albigensi, konwulsyoniści, janseniści i t. p.: 335: cechy boskości cudu: 313;—*Cuda Ewangelii:* Cuda Jezusa Chrystusa: I, 660; 665; 667; 668; 670; 671; 672; 675; 676; 677; 679; 680; 681; 683; II, 143 nst. cuda; i hypnotyzm: II, 35 nst; cuda i Opatrzność: II, 783; III, 6; możliwość cudu fizycznego: III, 789.
Cullère (Dr.): hypnotyzm: II, 29.
Cuvier: człowiek: I, 364; 365; 443: ciągła przemiana ciał organicznych: 559; jestestwa organiczne są same w sobie systemami skończonymi: II, 552; przeciwnik poligenizmu: III, 224; cechy zwierzęcości: 817.
Cyaksares, syn Astyagesa, mniemany Daryusz Med.: I, 418.
Cycero: I, 222; klimat Gallii: 438; dusza ludzka: 537; II, 47; 575.
Cyklopy: II, 767; III, 396.
Cypryan (św.), biskup kartagiński: nie jest wynalazcą prezbyteryanizmu: I, 179; 180; II, 242; wybór papieża: 243; konieczność należenia do Kościoła: 410; proroctwo Malachiasza o Euchurystyi: 532; nieomylność papiezka; III, 33; Piotr św. w Rzymie: 167; spowiedź sakramentalna: 544.
Cyrcumcellioni donatystowscy: III, 843.
Cyrus: I, 100; zdobywa Babilon, kiedy nim rządził Baltazar: 138; 339; 1-o zwycięztwo C'a nad dynastyą Nabuchodonozora nie było zwycięztwem monoteizmu nad wielobóstwem: 340; 2-o odsyła żydów z powrotem do ojczyzny, zwróciwszy skarby świątyni: 340; czy jest przepowiedziany przez Daniela? 403 nst.
Cyrus: Aleksandryjski patryar.: monoteleta: II, 15.

Cyryll Aleksandryjski: (św.) czyściec: I, 391; Ewangelie: 634; pochodzenie Ducha Św.: 690; proroctwo Zacharyasza o Męce Pańskiej: II, 611; Micheasz: 628;
Cyryll Jerozolimski: proroctwo Daniela: I, 411; 657; Izaiasz: II, 87; kanon ksiąg św.: 223.
Cywilizacya: objawia się zazwyczaj na zewnątrz przez doskonalsze obyczaje, przez uprawę nauki i sztuk pięknych, przez rozwój kupiectwa, przez zapał dla szlachetnych przedsięwzięć: I, 55.
Cywilizacya hebrajska: po za pierwiastkiem boskim jest odłamem C'yi chaldejskiej (assyryjskiej): I, 27.
Cywilizacya bramińska: zestawiona z C'ą chrześcijańską: 1-o Według *Praw Manu:* ludzie podzieleni na cztery kasty z upośledzeniem ostatniej; przywileje braminów: I, 341; upośledzenie *Sudrów:* 344; rodzinne mieszanie się kast wzbronione: 345; najwyższa pogarda dla klas pracujących, przemysłowych, kupieckich: 346; 2-o Podług dzisiejszego stanu C'yi w Indyach: trucicielstwo i mordy: 346; 347; samobójstwa wdów na stosach swych mężów: 347; zakopywanie żywcem trędowatych: 348; topienie się pielgrzymów fanatyków: 348; opór przeciw rządowi brytańskiemu; los wdów: 349; sposób odpuszczania grzechów: 349; studnie wiedzy: 349; skutki małżeństw przedwczesnych: 350; tajemniczość życia rodzinnego: 351.
Cywilizacya: okazy różnych C'yi w Hissarliku: I, 448.
Czacki (Tadeusz): ś. Stanisław bp. Krakowski: III, 561 nst.
Czandalasy: dzieci z małżeństwa Sudry z córką bramina (najgorsi z ludzi): I, 345.
Czarnoksięztwo: i poganizm: I, 352; i chrystyanizm: 352; w Polsce: 353; 577; karane przez sądy świeckie we Francyi: II, 514.
Czarownice: procesy: I, 352; szabbat C'c: 354.
Czartoryski (Floryan Kazimierz): bp. Kujawski: potępia procesy o czary: I, 359.
Czary: określenie; zarzuty; 1-o Czary i czarnoksięztwo nie są wytworem chrystyanizmu: I, 351; 2-o Sprawy czarownic i procesy przeciw nim prowadzone nie są wynalązkiem papieży i Kościoła katolickiego Średnich WW.: 353; 3-o Właściwy czas procesów przeciw czarom przypada na wiek Odrodzenia i Reformacyi: 354; 4-o „Reformacya" sama przez się, nie zwalczyła procesów o czary, ani nawet drogi utorowała do ich zwalczenia: 356.
Czeu-Kong, syn Wen-Wanga, założyciela dynastyi w Chinach: II, 456 nst.
Człowiek: I Natura C'a; błąd nowoczesnej antropologii: I, 362; 1-o *fizyczne* właściwości C'a: 363; 2-o *psychiczne* właściwości C'a: 366; II, *Pochodzenie C'a:* 370; poglądy transformistów: 371 nst; istnieje w czwartorzędowej epoce geologicznej: 382; C' *kopalny:* 425; z natury zdolny do postępu: 544 nst; C' w nauce Konfucyusza: II, 282; uczuciowość C'a i zwierzęcia: 789; posiada w sobie trojakie życie: roślinne, zwierzęce, umysłowe: III, 831.
Człowiek trzeciorzędowy: czy istniał w rzeczywistości?: I, 382; badanie dowodów twierdzących: 1-o krzemienie trzeciorzędowe portugalskie: 384; 2-o krzemienie z Cantal: 386; 3-o krzemienie z Thenay: 386; dowody przeciwne tej teoryi: 387.
Czong-Yong (równowaga duszy): święta księga chińska: II, 282.
Czułozioła (mimozy): III, 822.
Czwartorzędowa (epoka geologiczna): podług Mortillet'a: I, 272.
Czynsz: umowa czynszowa: III, 287.
Czyściec: określenie; nauka katolicka o C'u: I, 390; zarzuty: 391; odpowiedź na nie: 391 nst.

D.

Dahomej: ofiary: II, 768.
Damaszek (Mikołaj z D.): III, 279.
Damazy (św.) pż.: kanon ksiąg św.: II, 223; wielkie roboty w katakumbach: 251; stolica św. Piotra: III, 182.
Damberger, historyk katolicki: III, 44.
Damis, uczeń Apoloniusza z Tyany, autor pamiętników o nim: I. 333.
Dan: Świątynia w D.: napaści racyonalistów na jedność świątyni w Izraelu: I, 394; 395.
Dania: reformacya w D.: III, 434.
Daniel, ihumen ruski XII w.: domek nazaretański: II, 493.
Daniel (prorok): twierdzenie D'a o Baltazarze zgadza się z faktami historycznymi i z zabytkami archeologicznymi: I, 139; proroctwo o 70 tygodniach lat, wyjaśnienie proroczego snu Nabuchodonozora: 395; powaga księgi Daniela: 396; opowiadanie wizyi 70 tygodni: 397; trudności tekstu biblijnego: 398; początek 70 tygodni lat: 404; urzeczywistnione w Chrystusie: 409; Septanta i przekład Syryjski: 410; Tertulian: 411; świadectwa pisarzy starożytnych: 411; smok babiloński: III, 514; historya Zuzanny: 814.
Dante Alighieri: wszystko dąży do doskonałości: I, 541; odkupienie człowieka: II, 759.
Danton: III, 433.

Darowizna Konstantyna W.: II, 301 nst.
Darwin (Karol-Robert), anglik, ślepy jego transformizm jest błędny: I, 215; zwierzęce pochodzenie człowieka: 371; 372; determinista: 466; poznawanie u zwierząt: 553; nie mówi o pierwszym bycie żyjącym: II, 662; samorodztwo: III, 487; pochodzenie wszechrzeczy: 744.
Darwinizm: opiera się na domysłach: I, 412; dwa wielkie prawa D'u: dobór naturalny i współzawodnictwo życiowe: 413; gatunek jest *zmienny*, ale *przemienny:* 414; zdania uczonych o D'ie: 415 nst.; teorya D'u zastosowana do człowieka jest błędna, aczkolwiek sama w sobie nie sprzeciwia się prawowierności katolickiej: 418; D. jest ojcem transformizmu: III, 669.
Daryusz Hystaspes: dekret odbudowania świątyni Jerozolimskiej: I, 404; co za osobistość: Cyaksares czy Ugbaru?: 418.
Datarya: trybunał rzymski: II, 286.
Daubenton (ksiądz): anegdota o anglikanizmie, czytującym akta kanonizacyi Franciszka Regis: I, 316.
Dawid: trudności dotyczące jego historyi: 1-o Opowiadanie o Sunamitce, Abisag; 2-o Proroctwo Natana: I, 419.
Dawid z Dinantu: przeczy wolności człowieka: I, 462; pochodzenie wszechrzeczy: III, 744.
Dawid I, kr. Szkocki: II, 210.
Dawność człowieka (Biblia i D.): pokolenia opuszczone w rodowodach Księgi Rodzaju: I, 421; wolno rozciągać chronologię ludzkości podług wymagań zdrowej nauki: 423; I, D'ść c'a wobec geologii: pochodzi on prawdopodobnie z epoki czwartorzędowej: 425; Pokłady geologiczne *a*) *Namuliska:* 425; *b*) *Torfowiska:* 428; *c*) *Stalagmity:* 431; nie rozwiązują zagadnienia o D'i C'a: II, D'ść C'a wobec geografii fizycznej: zmiany skorupy ziemskiej, zaszłe od początku epoki czwartorzędowej, nie wymagają rozszerzenia granic chronologii tradycyjnej: 432; III, D'ść C'a wobec zmian zaszłych w klimacie: *a*) są przesadzone: 436; *b*) nie sięgają zbyt odległej starożytności: 437; IV, D'ść C'a wobec zmian w królestwie zwierząt: 440 nst; V. D'ść C'a wobec zmian, zaszłych w jego przemyśle: 445; sprzyjają raczej późnemu pochodzoniu człowieka: 452.
Dawność świata: I, 476 nst; III, 70.
Davisi: III, 719.
Davisson, historyk protestancki: 28 złych papieży: III, 68.
Debora: pieśń D'y po zabójstwie Sisary: II, 111; dar proroctwa; III, 326.
Dechamps, ksiądz, później kardynał: swobody nowoczesne: III, 627.
Decharme: III, 395.
Deharb, katecheta niemiecki: o kłamstwie: I, 259.
Deiści: o cudach: I, 296; zmartwychwstanie Chrystusa: III, 781.
Dekretały (fałszywe): historya: I, 452; pochodzenie ich: 454; cel autora D'ów: 455; wpływ D'ów na karność kościelną: 456; obojętne względem nich stanowisko papieży: 457.
Delisle (Leopold): II, 212.
Delitsch: II, 121; 127; raj ziemski: III, 380; proroctwo Zacharyasza: 767; studya językoznawcze: 842.
Delpit. Prelibaryusz w legendzie o *jus primae noctis*: II, 211.
Delrio: sądy boże: III, 495.
Delsaux: T. J.: transformizm: III, 670.
Demercey: II, 643.
Demokrit, abderitanin, ojciec filozofii atomistycznej: fatalista: I, 461; materyalista: II, 544; pochodzenie wszechrzeczy: III, 742.
Demon: ob. *Dyabeł.*
Demostenes: I, 329.
Denis (Michał), T. J.: jezuici: III, 454.
Denzenger (Dr.): I, 453.
Derenburg: odmawia żydom wiary w życie przyszłe: III, 827.
Deschamps (Emil): I, 141.
Desmoulins, polygenista: III, 242.
Desor, uczony Szwajcarski: I, 73; III, 5.
Determinizm: błąd przeciwny nauce katolickiej: I, 457; *Rozwój historyczny*: pochodzenie D'u religijne: 458; pochodzenie filozoficzne: 461; odparcie D'u Leibnitza: 463; nowsi determiniści: 465; zasady prawdziwej nauki o wolności woli: 467; odparcie D'u mechanicznego: 470; wolna wola w pojęciu deterministów: III, 729 nst.
Devanagui, dziewica, matka Chrystny, podług. baśni Jacolliot'a: I, 283.
Deza; inkwizytor hiszpański: II. 69.
Diego d'Osma, biskup, kaznodzieja, występujący przeciw Albigensom: I, 52; II, 60.
Diluvium: nazwa pewnych osadów na niektórych formacyach ziemnych: I, 474; osady diluvialne nie są dowodem potopu mojżeszowego: 475.
Dino-Peri: i Galileusz: I, 720.
Diodor Sycylijski: o Atlantydzie: I, 133; 239; 433; o klimacie Gallii: 438; prawo własności w Egipcie: II, 201; samorodztwo: III, 481; wino w Egipcie: 724.
Dion Chryzostom: o Zoroastrze: I, 167.
Dion Kassyusz: żydowskie pochodzenie *tygodnia:* I, 482; milczy o spisie ludności za Kwirynusa: 642.
Dittmar: pokuta Henryka IV w Kanossie: II, 229.
Divini: teleskop: III, 719.
Długosz, historyk polski: III, 574.

Dni stworzenia w Księdze Rodzaju: I. 475; znaczenie; trzeba dziś zarzucić dawne pojmowanie dni stworzenia. Dawność świata: 476; grubość osadów ziemnych; rozwój życia roślinnego; astronomia: 477; tablica formacyi geologicznych; hypoteza Bucklanda: 478; system Mgr. Clifford'a: 481; teorya dni—okresów: 487; dni kosmiczne: 489; zgodność kosmogonii biblijnej z nauką: 490; wykaz dzieła sześciu dni, zestawionego z odpowiednimi okresami i *formacyami* podług danych naukowych: 491 nst.
Dobrizhoffer (Marcin), ex-jezuita; missyonarz: Mikołaj I, kr. Paragwaju: II, 633.
Dogmat katolicki (Rozwój D'u): I, 498; nauka św. Wincentego Leryneńskiego: 499; i soboru Watykańskiego: 500; pierwszy pierwiastek D'u: *objawienie* nie podlega rozwojowi: 501; ale rozwija się drugi pierwiastek: *podanie* D'u do wierzenia Kościołowi: 503; oraz pierwiastek subjektywny: *poznanie* D'u i przyzwolenie nań ze strony umysłu wiernych: 506; przyczyny rozwoju D'u: 509.
Döllinger: wiara w czary u protestantów: I, 357; Kościół w SS. WW.: II, 52; podanie Lamberta z Aschaffenburga: 232; poglądy centuryi Magdeburskich: 374; Monita secreta: 661; kościoły protestanckie: III, 38; władza papiezka: 41; reformacya w Szwecyi: 434; rzekome nadużycia w Kościele: 438; upadek swobód społecznych i politycznych w protestantyzmie: 445; proroctwo Chrystusowe o końcu świata: 610.
Dominik (św.): przeciw Albigensom: I, 52; II, 60.
Dominikanie: spory z franciszkanami: I, 692; inkwizycya: II, 53; na Haiti: 638; missye meksykańskie: 638; missye afrykańskie: 696.
Dominis (Marc Antonio de): I, 729.
Dominus ac Redemptor: breve znoszące zakon Jezuitów: II, 276.
Domitylla: katakumby D'i: II, 248.
Donaldson: wąż rajski: III, 342.
Donizo, zakonnik w Kanossie: kronikarz: ordalia w Kanossie: II, 233.
Don Kiszot de la Mancha: II, 77.
Dönniges, historyk protestancki: III, 44.
Dorner: historyczno-kościelne pojęcia centuryi Magdeburskich: II, 373.
Douais (ksiądz): II, 65.
Douai: angielski przekład Pisma św. zatwierdzony przez biskupów: III, 236.
Dowlez, archeolog amerykański: 276.
Dozy: religia mahometańska: II, 527.
Dragon ob. *Smok.*
Draper: niesłusznie twierdzi, że Ojcowie Kościoła odrzucali teoryę o kulistości ziemi: I, 94; o cudach w Kościele: 315; przemiana materyi w zwierzętach: 520.
Dravessa (Kacper), mąż Lukrecyi Borgia, rozwiedziony z nią: I, 61.
Dreux-du-Radier: II, 509.
Drost-Vischering (Klemens), arcybiskup Kolońki: III, 337.
Droysen, protestant: *reformacya* jest rewolucyą: III, 436; 445; polityka Augusta II, kr. Polskiego, w Sprawie Toruńskiej: 665.
Druze, duch kłamstwa w Aweście: I, 100; 158.
Dualizm: w religii Awestycznej: III, 400; wschodni: 595.
Duba (Wacław Z D'.): II, 16.
Dubois-Reymond, determinista: I, 467.
Duch św.: Zesłanie D': I, 102; Awesta nie zna dogmatu o D' św.: 154 nst; sobór Nicejski I o D': 688; III, 683.
Duchowieństwo: hierarchiczny zbiór osób, służbie bożej w Kościele katolickim oddanych; zakonne i świeckie; różnice pomiędzy D' a ludźmi świeckimi: I, 511; podstawa tej różnicy: 512; zarzuty: 512 nst; D' nie może być rewolucyjne: III, 431.
Duchowość duszy ludzkiej: nauka Kościoła; nauka św. Tomasza z Akwinu: I, 556; Dusza jest substancyą w sobie samej jedną i tąż samą: 558; jest bytem prostym i niezłożonym: 559; zarzuty: 561; dusza jest niezależna w swem życiu duchowem od organów ciała; inaczej niż u zwierząt: 565; dusza ludzka i dusza zwierzęca: 566; rozum człowieka nie dokonywa się przez organa ciała: 572.
Duchy: w religii Awestycznej: III, 401.
Dudik: o jezuitach: II, 656.
Dujardin-Beaumetz (Dr.): suggestya hypnotyczna na odległość: II, 30;
Duller, protestant: pokuta Henryka IV w Kanossie: II, 229.
Dumas (Emilijan): archeolog: I, 435.
Dümmler: historyk protestancki: III, 44.
Dumonlan: o decyzyach Bohier'a w sprawie *jus primae noctis:* II, 207.
Dunstan (św.): reformator Angielski: III, 44; 53.
Duperron (Anquetil), oryentalista francuski: pierwszy usiłował (w XVIII w.) odczytać tekst Awesty: I, 135.
Dupré: II, 566.
Duret, historyk katolicki: III, 44.
Durgâ, bogini mądrości w braminizmie I, 234.
Duruy: o pogańskiem pochodzeniu Apokalipsy: I, 99; 101; widzenie Konstantyna W.: II, 295 nst; chrześcijańskość Konstantyna W.: 295.
Dusza: pierwiastek czynności życiowych w istotach żyjących; 1-o *Dusza ludzka*: *a*) jest czemś rzeczywistem, nie zaś słowem lub czczem pojęciem: I, 515,

b) jest substancyą: 516; 558; *c*) substancyą niezłożoną. nie zaś materyalną: 517 nst.; 559; *d*) substancyą duchową: 522; 565; *e*) zarzuty i dowody materyalizmu: 528; *f*) dwa wnioski płynące z duchowości duszy: jest stworzona. jest z natury swej nieśmiertelna: 531; nie może być unicestwiona: 534; konieczność istnienia innego życia: 535; które nigdy się nie skończy: 536; zarzuty i odpowiedź: 537; zestawienie duszy ludzkiej z duszą zwierzęcą: 566; pochodzenie duszy ludzkiej: 555; pojęcia żydów o naturze duszy ludzkiej: III, 827; o nagrodzie duszy po śmierci: 839.

Dusza zwierzęca: jej istnienie: I, 538; różnica z duszą ludzką: 539; 566; myśl, rozum, postęp; w zwierzęciu tego nie widzimy: 546; władze zewnętrzne i wewnętrzne u zwierząt: 549; intelligencya u zwierząt: 551; zarzuty Darwina: 553; jakie działanie, taka natura: 555.

Dusza kobiety, ob. *Kobieta.*

Dyabeł, demon; określenie; istnienie: I, 574; zarzuty: 575; nie jest zły z natury: 576; działanie jego na świat materyalny jest możliwe: 576; historya magii: 577; odnośna nauka Kościoła jest możliwe: 576; historya magii: 577; odnośna nauka Kościoła jest objawiona: 579; nieznany w St. Test.: III, 345; ob. *Szatan.*

Dymitr Doński: III, 589.

Dynamiści: o Eucharystyi: I, 611.

Dyoklecyan: przypuszczalna bestya apokaliptyczna pod godłem liczby 666; *Diocles Augustus*: I, 97; początki panowania pomyślne dla chrześcijan: II, 249.

Dyonizy z Koryntu: o jałmużnach Kościoła rzymskiego: II, 370; Piotr św. w Rzymie: III, 173.

Dyonizy Aleksandryjski: o Ewangeliach: I, 633; Apokalipsa: II, 743; papieztwo: III, 24; nieomylność: 33.

Dyscernanci, sekta konwulsyonistów: II, 312.

Dyspensy: znaczenie: I, 579; kto ma władzę udzielania D's: 580; zasady sob. Trydenckiego, dotyczące D's małżeńskich: 580; taksy: 580; zarzut przeciw zasadzie D's: 581; zarzut przeciw pewnym D'om: 581; zarzut dotyczący nadużyć: 582; ob. *Kongregacye Rzymskie.*

Dyssydenci Polscy: III, 435.

Dytmar, kronikarz: III, 574.

Dzieduszycki: ś. Stanisław: III, 562.

Dziedzictwo św. Piotra: III, 18.

Dzieje Apostolskie: czem są? zdanie szkoły Tybińskiej: I, 582; 1-o *Autentyczność;* dowody: 583; I-o *Całość* D'w.: 3-o *Prawdomówność:* zarzuty: 585.

Dziesięciny kościelne: II, 290.

Dżaggannata: I, 234.

Dżemin, brat sułtana Bajazeta; czy był otruty przez Aleksandra VI?: I, 61.

E.

Ebbo, arcybp Reims: I, 454.

Ebers, egiptolog: II, 665.

Ebionici: I, 655; legenda ebionicka o św. Piotrze: III, 192 nst; 197 nst; 200.

Eckard: jezuici w Paragwaju: II, 631.

Eckhel, numizmatyk: i Konstantyn W.: II, 299.

Edfu: świątynia w Egipcie: napisy: III, 724.

Efez: sobór 431 r.: potępia Nestoryanów: II, 167; św. Piotr: III, 18.

Efrem (sw.), syryjczyk: proroctwo Daniela: I, 399; 401; 402; poezye jego pokrewne poezyi hebrajskiej: 407; 411; proroctwo Jakóbowe: II, 119 nst; proroctwo Zacharyasza o męce Pańskiej: 611; kanon Now. Testamentu.: 742; Piotr św. w Rzymie: III. 167; raj nie był zalany potopem: 275; wąż rajski: 342; 348; spowiedź sakramentalna: 542; proroctwo Zacharyasza: 766 nst.

Egipt: podróż Abrahama do E.: I, 28; drugorzędne żony królów: 29; zwierzęta przedstawione na pomnikach: 30; znajomość używania metalów: 237; obfitsze wody i namuliska dawniej, niż dziś: 276; jedno wielkie bagnisko w początkach pierwszej dynastyi: 276; kopalnie złota: 286; sztuka złotnicza: 286; czy dzielili czas na tygodn e?: 481 nst: wróżenie z kubka: II, 200; eunuchy w E.: 199; owce w E: I, 29; osły w E.: 30; wielbłądy w E.: 30; konie w E.: 30; znajomość sztuki pisania za czasów Mojżesza w E.: III 237.

Egipt (chronologia E'u): Wyjaśnienie kwestyi: I, 588; znaczenie jej w apologetyce: 589; chronologia dokładna: 590; chronologia w przybliżeniu: 590; spór o datę w *Księdze Wyjścia:* 592; chronologia niepewna: 593; zarzuty. 594; zagadnienie apologetyczne: 595.

Egipt (proroctwa Ezechiela i historya E'.) sprawdziły się; epigrafia potwierdza słowa Biblii: I, 597.

Egipt: Religia E'u: III, 388; winnice w Egipcie: 724; wiara w nieśmiertelność duszy; 828.

Egipskie plagi: ob. *Plagi Egipskie*: niezmienność typu egipskiego: III, 249.

Egiptologia: i autentyczność Pentateuchu: III, 88.

Eguischeim (Alzacya): czaszka starożytna: I, 379.
Eichhorn: ojciec krytyki racyonalistycznej: o cudach: I, 293; o fałszywych dekretałach: 454; stosuje system *akkomodacyi* do cudów Star. Testam.: 613; o Ewangeliach: 624; proroctwo Jakóbowe: II, 127; proroctwo Chrystusa o końcu świata: III, 611.
Eichthal, racyonalista: *Jehova:* II, 139: 140; Józef w Egipcie: 201; wielobóstwo u Hebrajczyków: 666.
Ekklezyastes: dzieło Salomona; część Kanonu Ksiąg św.: I, 597; nie jest dziełem sceptyka, ani materyalisty: 598; ani fatalisty, ani epikurejczyka: 600.
Ekskomunika: II, 7.
Ekstaza religijna: określenie: I, 601; różnica z ekstazą nerwową: 602; E' dyabelska i naturalna: 603; reguły skreślone przez Benedykta XIV i p. Ribeta: 603.
Ekumeniusz: egzegeta biblijny: II, 445.
Elam: I, 30; 31: III, 281.
Elcezaici: sekta: III, 199.
Eleazar, arcykapłan żydowski; posyła do Egiptu LXX tłómaczy Biblii: III, 75.
Eleuterus (św.): cuda jego: I, 317.
Eleuterus pż. (św.) posyła missyonarzy do Anglii: III, 54.
Eliasz i Elizeusz: cuda ich nie są wydarzeniami naturalnemi: I, 604.
Ellendorf, protestant: fałszywe dekretały: I, 455; 751.
Elochim: znaczenie tego wyrazu: II, 666; III, 90.
Elvira (w Hiszpanii): synod o celibacie kościelnym: I, 264.
Elymas, czarnoksiężnik: I, 352.
Elżbieta, ókr. Angielska: okrucieństwo: III, 337.
Emerencyanna (św.): III, 182.
Empedokles: pochodzenie wszechrzeczy: III, 742.
Encyklopedyści: domek Loretański: II, 501.
Endura, religijne samobójstwo u Albigensów: I, 53.
Eneasz, bp. Paryzki: i *darowizna* Konstantyna: II: 303.
Energia: czynnik determinizmu: I, 470 nst.
Enezydem z Krety, sceptyk: III, 97; 98.
Engis (Belgia): czaszka starożytna: I, 379.
Epifaniusz (św.): I, 228; o Nazarejczykach i Ebionitach: 619; o Ewangeliach; 634; 654; 657; o pochodzeniu Ducha św.: 690; Kanon Ksiąg św.: II, 224; spis biskupów rzymskich: III, 167.
Epigrafika: w Katakumbach: II, 258.
Epikur: o wolności moralnej (clinamen): I, 461: materyalista: II, 544; samorodztwo: III, 481; pochodzenie wszechrzeczy: 742.
Epinois (Henryk de l'E.) historyk francuski: o wyprawie krzyżowej przeciw Albigensom: I, 55; 56: o wieku Jana Borgia: 59; o Cezarze Borgia: 60; akt procesu Galileusza: 701; 722; inkwizycya: II, 64; polityka papieży względem Ligi św.: 489.
Episkopat: w Niemczech w XI w.: II, 79; i nieomylność Kościoła: 337.
Epitafia, nagrobki w Katakumbach: II, 258.
Ephod: strój kapłański u żydów. nie zaś posąg bałwochwalczy: I, 605; 737; III; 741.
Epoki geologiczne: pierwszorzędowa, drugorzędowa, trzeciorzędowa: czwartorzędowa: I, 382; 424; podług Mortillet'a: 445.
Epoki archeologiczne: III, 723.
Erazm Rotterdamski: I, 749; o „naukowości" Lutra: III, 444.
Erwigiusz, kr. Hiszpanii: II, 15.
Eryk Czerwony: opływa przylądek Farewell w r. 887: I, 68.
Escaye, T. J.: opętani w Loudun: II, 507.
Eschyles: wiara w przeznaczenie: I, 460:
Eskulap: uzdrowienia w jego świątyniach: I, 331, 332.
Estienne (Jan d'): III, 276.
Etruskowie: wierzą w *dni—okresy* stworzenia świata: I, 488.
Eucharystya: rozwój dogmatu o E': I, 508; zapowiedziana: 606; ustanowiona: 607; sob. Trydencki o E': 608; stała tradycya o rzeczywistej obecności: 607; zarzuty przeciw rzeczywistej obecności: 608; symbole E' w katakumbach: II, 261; przepowiedziana przez Malachiasza: 530; nie jest tylko symbolem samym; 701; skutki E': III, 267.
Eucheryusz (św.), bp. Lioński z (w. V): spowiedź sakramentalna: III, 537.
Eugeniusz II pż.: obiór papieży: II, 243.
Eugeniusz III pż: potwierdza kardynałom przywilej pierwszeństwa w hierarchii kościelnej: 243.
Eunapiusz: I, 334.
Eunomiusz: heretyk: III, 682.
Eunomianie, heretycy: błąd o pochodzeniu Ducha św. tylko od Syna: I, 690.
Eutyches, archimandryta w Konstantynopolu, heretyk: błąd o jednej naturze Chrystusa Pana: II, 167.
Euzebiusz Cezarejski: bracia Jezusowi: I, 228; celibat kościelny: 264; wyrocznie pogańskie: 328; przeciw Hieroklesowi: 333; o Apoloniuszu z Tyany: 334; 411; o Ewangeliach: 617; 633: 645; 655; 657: o Izaiaszu: II, 87; widzenie Konstantyna W.: 292 nst; chrześcijańskość Konstantyna W.: 295; św. Piotr w Rzymie: III, 165; 173; 201; spowiedź sakramentalna: 384.
Ewa: rozmowa z wężem: III, 347; 350.
Ewald, przywódca szkoły racyonalistycznej w Gettyndze: I, 624; proroctwo Jakóbowe: II, 127, Józef w Egipcie: 201; ofiary z ludzi u Hebrajczyków:

774; Samson III, 485; potępia szkołę tybińską: 6944; proroctwo Zacharyasza 767 studya językoznawcze: 842.

Ewangelia według żydów: oryginalny aramajski tekst E'i św. Mateusza sfałszowany przez sekty żydujących: I, 647, 655.

Ewangelie: i krytyka racyonalistowska: zasady krytyki racyonalistowskiej: filozofowie XVIII w.: I, 611; system *akkomodacyi:* 612; system mityczny Strauss'a: 614; system Renana: 616.

Ewangelie (Autentyczność E'i): 1-o Ew. św. Matesza: *a*) Świadectwa starożytności: I, 617; *b*) Świadectwa pośrednie: 619; dowody wewnętrzne: 620; 2-o) *Ew. św. Marka: a*) Świadectwa starożytności: 620; *b*) Świadectwa pośrednie: 621; dowody wewnętrzne: 621; 3-o *Ew. św. Łukasza: a*) Świadectwa starożytności: 622; *b*) Świadectwa pośrednie: 622; dowody wewnętrzne: 623; 4-o *Ew. św. Jana: a*) Świadectwa starożytności: 626; *b*) Świadectwa pośrednie: 627; dowody wewnętrzne: 628; zarzuty: 629.

Ewangelie (całość E'i): dowody całości substancyalnej E'i: I, 631; miejsca kwestyonowane przez krytykę: 633.

Ewangelie (prawdomówność E'i): rękojmie świadków: I, 634; szczerość ich: 636; cechy tej szczerości: 637; zarzuty i odpowiedź: 638; 1-o dwa rodowody P. Jezusa: 638; 2 o Edykt ces. Augusta: 641; 3-o Magowie i ucieczka do Egiptu: 644

Ewangelie apokryficzne: *a*) *Protoewangelia Jakóba*: I, 646; *b*) *Ew. Tomasza Izraelity* i arabska Ew. o dziecięctwie: 648; *c*) *Historya Józefa Cieśli:* 649; *d*) *Ew. Nikodema:* 650; porównanie Ew. kanonicznych z Ew. apokryficznemi 659.

Ewangelie (Cuda Ew.): Cuda Jezusa Chrystusa: I, 660; stwierdzone przez: *a*) zgodny opis wielu współczesnych opowiadaczy: 661: *b*) świadectwo tłumów, wobec których cuda były zdziałane; 662; świadectwo nieprzyjaciół Chrystusa: 662; świadectwo samego Chrystusa: 663; liczne wyznania wrogiej krytyki: 663; cuda zdziałane przez Boga Ojca na rzecz swego Syna: 664; nadprzyrodzony charakter główniejszych cudów Chrystusa: 1-o Uśmierzenie burzy i chodzenie po morzu: 665; 2-o Cud na godach w Kanie Galilejskiej: 667; 3-o Rozmnożenie chlebów i ryb: 668; 4-o cudowne uzdrowienia: 670: 5-o Sługa setnika i syn królewskiego urzędnika z Kafarnaum: 671; 6 o paralityk z Galilei i paralityk Bethsaidy: 672; 7-o Uzdrowienie trędowatych: 675; 8-o Uzdrowienie ślepego od urodzenia: 676; 9-o Uzdrowienie opętanych 677; 10-o wskrzeszenie umarłych; 11-o wskrzeszenie córki Jaira: 679; 12 o wskrzeszenie syna wdowy; 680; 13-o wskrzeszenie Łazarza; 681; 14-o przemienienie pańskie: 683.

Ewans (John): archeolog angielski: podział epoki bronzu na 3 okresy: I, 243; krzemiecie trzeciorzędowe portugalskie: 384.

Ewolucyonizm: zarzuty przeciw istnieniu Boga: I, 191) 225; dawniej zwany *emanatyzmem*: 473.

Ewolucyonizm: teorya podług której wszystkie jestestwa pod naturalnem działaniem środowiska powoli przemieniają swą naturę: I 684; co sądzić o E'e?: 685; E' i Opatrzność: II, 774.

Evilmerodach: syn Nabuchodonozora: I, 138.

Eymerych, (Mikołaj): II, 64,

Ezdrasz: nie jest twórcą prawa Mojżeszowego: I, 685; jest autorem księgi *Paralipomenon* i I ks. Ezdrasza: 685.

Ezechiasz, kr. Judzki: i Merodach — Baladan: II, 582.

Ezechiel: widzenie cherubinów: I, 268; proroctwo E'a i historya Egiptu: 597; zarzut postawiony E'wi przez Woltera: 687.

F.

Faber, centuryator magdeburski: II, 373.

Fabian, pż.: II, 242.

Fabri: T. J.: i system Kopernika: I, 733; III, 719.

Fabriciusz: i księgi Sybilijskie: I. 329.

Fadus, rządca rzymski w Palestynie: i rokosz Theudasa: II, 584.

Fahien, pielgrzym chiński, zwolennik buddyzmu: I, 254.

Fakirzy, żebracy w braminizmie, dokonywający czynów zadziwiających: I, 321.

Falkenberg, wódz szwedzki: zburzył Magdeburg: II, 522.

Fao (Fo): III, 405.

Faraonowie: historya F'ów niewiadomo jak długo trwała: I, 595.

Fare (Markiz de la): II, 141; i o Lachaise: 476.

Farel, minister kalwiński w Szwajcaryi: III, 332.

Farnese, kard.: i Galileusz: I, 702.

Fatalizm: religijne źródło determinizmu: I, 458; potępiony na sob. Konstancyeńskim 460;—*historyczny:* 472; różny od *przeznaczenia* Bożego: III: 359.

Fauna: dawność człowieka podług zmian, zaszłych w królestwie zwierząt: I. 440 nst.

Fawkes: spisek prochowy: III, 524.

Favorinus z Arles: sceptyk i sofista w Rzymie III. 98.

Faye: I, 338; system kosmogoniczny II, 318.

Fea (Karol) w XVIII w.: III, 257.
Fees, grota w Arcy-sur-Cure: szczęka starożytna: I, 378.
Fegianie: Darwin o inteligencyi F'ów: I, 554.
Feligny: I, 146.
Felix (O.), mówca kościelny: i racyonalizm: II, 439.
Fénelon: rozum we wszechświecie: I, 219; odwołaniu edyktu Nantejskiego: II, 711.
Fenicyanie: przemysł F'ów: I, 237; kupiectwo: 238; 240; starożytność ich cywilizacyi: 238; 245; 449; wierzą w *dni—okresy* stworzenia świata: 488.
Ferdynand, kr. rzymski: III, 336.
Ferdynand II, W, Ks. Tosk.: i Galileusz: I, 711.
Ferdynand Katolicki, ks. Kastylii: i Aleksander VI pż.: I, 62; inkwizacya hiszpańska: II, 53; 55; 68; 69.
Ferdynand VII: inkwizycya w Hiszpanii: II, 54; wznawia inkwizycyę: 70.
Fernel, lekarz Henryka II: opętani: I, 578.
Ferri: psychologia assocyacyonizmu: I, 127.
Ferry, archeolog francuski: poszukiwawania nad brzegami Saony: I, 276.
Fesch, kard., wuj Napoleona I: III, 471,
Fetysze w braminizmie: I. 350.
Fichte: determinista: II. 466; pochodzenie wszechrzeczy: III, 744.
Fideiści ob. *Tradycyonaliści.*
Figuier: o ekstazach kamisardów: I, 338; konwulsyoniści: II, 314.
Filhol (Dr.) prof. chemii w Tuluzie: woda z Lourdes: II, 515.
„Filioque": historya włączenia F. do symbolu wiary: I, 688; pochodzenie Ducha św.: 689.
Filip Piękny, kr. franc.: sprawa Templaryuszów: III, 646.
Filip II, kr. hiszp. popiera katolików przeciw hugonotom we Francyi: I. 141; inkwizycya: II, 53; 55; 72: blokada wybrzeży angielskich: III, 337.
Filip III: I, 108; dekret wygnania maurów: II, 580.
Filip V, kr. hiszp. i inkwizycya: II, 72.
Filip-August, kr. franc.: III. 468.
Filip Nereusz (św.): III, 505
Filon z Laryssy, filozof grecki: III, 98.
Filon z Aten, sceptyk: III, 97.
Filon Żydowin, kapłan w Aleksandryi: Kanon ksiąg św.: II, 221; natchnienie Ksiąg św. III, 206; wąż rajski: III, 342; Logos: 513; 685.
Filostorgiusz: widzenie Konstantyna W. II, 294.
Filozofia: na usługach wiary: III, 706.
Firmian (Leopold von), kardynał, bp. Passawski: III, 458.
Firmicus Maternus, apologeta IV w.: I, 459; Konstantyn W.: II, 300.
Fischer (pisarz protestancki): o jezuitach: I, 258; 262; 651; III, 446 nst.
Fisher, kard., ofiara okrucieństwa Henryka VIII: III, 337.
Flacius (Maciej); centuryator magdeburski: II, 373; III. 61.
Flais (Rudolf de); kronikarz średniowieczny: Joanna papieżyca: II, 182.
Flechier: o ekstazach kamisardów: I, 339.
Flemming, minister Saski: III. 665.
Flodoard, kronikarz X w.: III, 47.
Florencki: sobór: o czyścu: I, 391; prymat papiezki: III, 24.
Floss, historyk katolicki: III, 44.
Floto: Henryk IV w Kanosie: II, 231.
Focyusz: sprawa *Filioque:* I, 688.
Fontaine (La): odwołanie edyktu Nantejskiego: II, 711.
Fontana (O.), zak. kazn.: missye afrykańskie: II, 696.
Fontenelle: wyrocznie pogańskie: I, 329.
Foras (A. de): jus primae noctis: II, 207.
Fore, archeolog: chronometr Timière: I, 274.
Forer: Monita Secreta: II, 654.
Formozy pż.: ekshumacya: III, 45.
Förster, historyk: sprawa Toruńska: III, 661.
Foscarini, karmelita, zwolennik Kopernika za czasów Galileusza: I, 706.
Fossores, kopacze w katakumbach: należeli do niższych stopni duchowieństwa: II, 256.
Fotyn, gnostyk: III, 682.
Fouard: I, 83.
Fouillée, determinista nowoczesny: streszcza teoryę determinizmu: I. 458; 467; 470; 471; moralność: II, 682; wolna wola: III, 730.
Fouquet: teorya organicyzmu: III, 834.
Fourier (Karol): wyznawca socyalizmu epikurejskiego: III, 12; 843.
Fox: rodzina F. i spirytyzm: III, 519.
Fraas: I, 73.
Franciszek Ksawery (św.): dar języków: II, 175.
Franciszek I, kr. franc.: polityka jego względem protestantów: I, 141.
Franciszek II, kr. franc.: I, 141.
Franciszek z Assyżu (Stygmata F.): fakta; dowody historyczne; I, 691; zarzut Maury'ego: 692; stygmatyzacya nie jest skutkiem ogólnego rozstroju organizmu: 692; ani skutkiem wyobraźni: lecz objawem cudownym, 694.
Franciszkanie: i inkwizycya: II, 53; missye meksykańskie: 638.
Frangipane (Mikołaj), gubernator Tersacte: II, 495.
Frank: idealizm: II, 42; socyalizm Saint-Simonistów: III, 12.
Franzelin, kard.: kanon Ksiąg św.: II, 225; 447; natchnienie Ksiąg św.: III, 207.
Fraszaostra: I, 166.
Fraszo—Keretis: stan wiecznotrwałości Aveście: I, 158.
Fratrycellowie: II, 67,

Frauenstadt: I, 218.
Fravasze: są to *dü manes* dawnych Latinów, czyli dusze zmarłych w religii avestycznej: I, 156; III, 402.
Fredale (Berengaryusz de), kardynał: III, 649.
Freppel, bp.: 2 księgi sybillijskie: I, 330; wiara żydów w życie przyszłe: III, 827.
Freret: godzi chronologię Mojżesza z chronologią Berozusa: III, 81; wiara żydów w życie przyszłe: 827.
Freylink (Jan), dominikanin Kolońki: I, 360.
Fridrich: Monita secreta: II, 661.
Frind (Antoni), bp. Lutomierzycki: św. Jan Nepomucen: II, 724.
Frisingen (Otto z F.), kronikarz średniowieczny: Joanna papieżyca: II, 182; Darowizna Konstantyna: 304; o Janie XII pżu: III, 50.
Frohschammer (ksiądz austryacki); potępiony przez Piusa IX: III, 101.
Fromont (Libertus): przeciwnik Galileusza: I, 733.
Fronsberg: łupiestwo Rzymu: II, 67;
Fryderyk I Rudobrody: Darowizna Konstantyna: II, 304.
Fryderyk Wilhelm I, kr. pruski,: sprawa Toruńska: III, 663.
Fryderyk II, kr. pruski: i otrucie Klemensa XIV: II, 277; rada olbrzymów: III, 252; jezuici: 458.
Fryderyk II (Hohenstaufen): popiera astrologię: I, 459; wydaje prawo palenia heretyków na stosie: II, 59.
Fryderyk III, elektor palatynatu: III, 336.
Fryderyk IV, Duński: sprawa Toruńska: III, 663.
Fugger, bankier w Augsburgu, i odpusty: II, 765.
Fugger (Hr. Antoni von): kassata jezuitów: III, 457.
Fuhlrott: czaszka z Neanderthal: I, 376.
Fuks: I, 389.
Fulbert z Chartres: III, 53.
Fulgeucyusz (św.): przeznaczenie: III, 357.
Furfooz (Belgia): plemię: I, 380.
Fu-Sang, prawdopodobna chińska nazwa Ameryki przed Kolumbem: I, 68.
Fusihi i Fusa: imiona Buddy w Mandżuryi: I, 255.
Fustel de Coulange: o rozpowszechnieniu się Kościoła: I, 306.
Fuster: klimat Gallii: I, 439.

G.

Gabaon: rzekoma świątynia w G.: I, 696. system racyonalistyczny Vernes'a: 697.
Gabaonici: sprzymierzeńcy Izraelitów: II, 194; ofiara siedmiu potomków Saula: 773.
Gabet, missyonarz: cuda w buddyzmie: I, 324.
Gagnière: inkwizycya: II, 63.
Gainet (O.), biblista: III, 81.
Galgala: rzekomy przybytek w G. przed niewolą: I, 698; 699.
Galien: I, 209; 522.
Galienus: cudowne uzdrowienia w pogaństwie: I, 331; 332.
Galifet: ze strony królestwa polskiego postulator sprawy Czci Serca Jezusowego: III, 502.
Galileusz: czy był okrutnie traktowany przez kongregacye rzymskie wskutek ich nienawiści do wiedzy? I, 701; w jakiem znaczeniu *hypoteza* Kopernika była telerowana: 703; list G. o tłómaczeniu Pisma św.: 704; proces w r. 1615: 706; Kongr. Indeksu potępia system Kopernika: 708; nauka G, potępiona tylko jako *zuchwała,* nie zaś jako *heretycka:* 712; książka *Dialogo* przyczyną drugiego procesu: 712; łagodność postępowania względem G'a; proces i abjuracya G'a: 713 nst.; areszt domowy w Arcetri: 719; śmierć i napis grobowy: 720; czy pogwałcono sumienie uczonego przez nakaz wyprzysiężenia się opinii naukowej? 720; czy proces G'a sprzeciwia się nieomylności papiezkiej: 722; 724; cechy *nieomylnego* dekretu: 725; wnioski: 735; III, 718.
Gallowie: wprowadzają żelazo do Europy zachodniej: III, 825.
Gallus: kronikarz polski: św. Stanisław, bp. Krakowski: III, 562 nst.
Galvani: II, 553.
Gamaliel: I, 586.
Gamba (Marya): stosunki z Galileuszem: I, 701.
Gams, historyk niemiecki: I, 108; 109; inkwizycya: II, 71; papieztwo w X w.: III, 44; Llorente: 659.
Gandharvasy: I, 234.
Ganga (Ganges, rzeka): I, 234.
Ganganelli (Wawrzyniec): Klemens XIV pż: II, 275; III, 450.
Ganesa, syn Sivy, bóg nauki i sztuki w braminizmie: I, 234.
Gap: synod protestancki w G.: III, 60.
Garces: bp. Tlaskala w Meksyku: II, 638.
Garcia: (Fr.): moralista: II, 698.
Garibaldi: III, 433.
Garizzim, góra: III, 75.
Garnett, T. J: spisek prochowy: III, 524.
Garrigon: pulafit w Saint-Dos: III, 9.
Garruci (O.), archeolog chrześcijański: II, 263.
Gathâ: 17 hymnów w 17 rozdziałach trzeciej księgi (*Vispered*) Avesty: I, 135; proroctwo Zoroastra: 166;—III, 400.
Gatunek: jest *zmienny* lecz nie *przemienny:* I, 414; *G'i obojętne* Leibnitza: 464.
Gau, T. I.: opętani w Loudun: II, 507.
Gaudry (Albert), katolik francuski o teoryi Darwina: I, 418; 447; III, 670.

Gayomart, pierwszy człowiek avestyczny: I, 119.
Gedeon: Ephod G'a: I, 606; sędzia izraelski: napaści racyonalistów na autentyczność jego dziejów: 736; ofiara G'a: II, 769.
Gelazy (św.), pż.: I, 457; 657; III, 17.
Gelazy II pż: walka o inwestyturę: II, 83.
Geldner, racyonalista: Aniołowie-Stóżowie: I, 156.
Gembloux (Sigebert z G.), kronikarz średniowieczny: II, 182.
Gendre (Le), pamiętnikarz: odwołanie edyktu Nantejskiego: II, 711.
Genealogie (dwie) *P. Jezusa:* I, 638; sposoby ich pogodzenia: 639.
Genebrard (Gilbert): chronologia patryarchów: III, 77.
Generoza: Katakumba G'y: II, 250.
Genewa, jezioro: palafity: III, 5.
Genlis, wódz hugonotów: I, 142.
Gennadyusz, historyk, bp. Marsylski: III, 536.
Genzeryk, kr. Hunnów: II, 48; III, 262.
Geofroy: I, 363.
Geologia: dawność człowieka wobec G': I, 424; pokłady geologiczne: 425; tablica formacyi geologicznych: 478; 486; G. potwierdza biblijny porządek ukazywania się tworów: 496.
Gerard (Karol): fauna alzacka: I, 444;
Gerold (św.): III, 53.
Gervais (Paweł): I, 443.
Geseniusz: proroctwo Jakóbowe: II, 127. ofiary z ludzi u Hebrajczyków: 774.
Gessen, ziemia w Egipcie: III, 239.
Gfrörer, historyk: Joanna papieżyca: II, 183; wiek X: III, 44.
Ghiberti, w XV w.: III, 257.
Gibbon, w XVIII w.: III, 257.
Gibert (Dr.): hypnotyzm: II, 30.
Giesebrecht: ordalia w Kanossie: II, 232; III, 583.
Gieseler, protestant racyonalista: I, 624; 751; II, 21; 661.
Ginoulhiac (Mgr.): wewnętrzna organizacya Kościoła w I i II w.: II, 367.
Ginzel, historyk niemiecki: i Klemens XIV: II, 278; św. Jan Nepomucen: 724.
Gioberti: pochodzenie wszechrzeczy: III, 745.
Gladston, angielski mąż stanu: II, 395.
Glaire: franc. przekład Pisma św. dozwolony: II, 50; III, 236; widzenia prorocze: 322.
Gliddon, obrońca poligenizmu: III, 242.
Głosowanie powszechne: znaczenie; zgodność nauki katolickiej z zasadami nowożytnego prawa społecznego: I, 738.
Głowonogi (cephalopody): III, 819.
Gnostycy: rzekome cuda: I, 336.
Godines, T. I.: II. 746.
Godron: III, 679.
Goete: przyrównywa naturę do wielkiego artysty: I, 217.
Gog: I, 96.
Goliat: III, 490.
Gomes: III, 449.
Gopala: I, 234.
Góra Pańska: proroctwo o G. Izaiasza: II, 87 nst.
Gorliwość religijna: określenie: I, 739; ze stanowiska apologetycznego: 740; zarzuty; odpowiedź: 740.
Görres: i „Malleus maleficarum": I, 355; o przeciwnikach papieztwa: III, 65.
Görres: (Gwido): uwydatnia różnice pomiędzy historyą a fantazyą Szillera w „Dziewicy Orleańskiej": II, 179.
Gosse, archeolog: palafity jeziora Genewskiego: III, 9.
Gota (Bertrand de), arbp. Bordeaux: Klemens V.: III, 646.
Gothein, protestant: Mikołaj I, kr. paragwaju: II, 632.
Gottignies, T. J.: III, 719.
Gottlieben, zamek: więzienie Husa: II, 16.
Gotschalk, heretyk IX w.: I, 743; II, 56.
Gracyana Dekretały: o czarownicach: I, 353.
Gracyan, ces.: III, 259.
Grad: siódma plaga egipska: III, 239.
Graetz: I. 600; 624.
Graham: II, 553.
Granada (Ludwik z G.): inkwizycya: II, 77.
Grandier: (ksiądz Urban G.): opętani w Loudun: II, 506 nst.
Grassi, T. J.: i Galileusz: I, 710.
Graveson, historyk: domek loretański: II, 498.
Gravina: i sprawa Honoryusza pża.: II, 11.
Grecy: nie dorównywali Fenicyanom w żeglarstwie: I, 238; ofiary: II, 767; religia: III, 393.
Gregoire: jego skandaliczna „Historya spowiedników": II, 141.
Gregorovius, historyk protestancki: zajście w Kanossie: II, 231; zburzenie Magdeburga: 523.
Grenelle: kości: I, 375; plemię: 380.
Gresine: stacya archeologiczna w G. III, 9.
Gretzer: Monita secreta: II, 654.
Griffet (O.): II, 510.
Grikuasowie (Basterowie), mieszańcy Holendrów i Hottentotów: III, 246.
Grillenberger, socyalista: III, 843.
Grimaldi, T. J.: III, 719.
Grisar, T. J. historyk: sprawa Galileusza: I, 735; inkwizycya: II, 71; Konstantyn W.: II, 297 nst.
Grobowce (tumulusy): zawierają żelazo: III, 826.
Gröne, historyk katolicki: III, 44; reformacya: 439.
Grotefend, racyonalista niemiecki: zwycięztwo Abrahama nad pięciu królami: I, 30.
Grotius (Hugo): edykt Nantejski: II, 709.
Grueber (Ernest von): III, 457.
Gruet (Jakób): Kalwin: III, 333.

Grzech (jezuickie zobowiązanie do grzechu): zarzut stawiany Jezuitom; argumenta przeciwników: I, 747; nasza odpowiedź: 748; *obligatio ad peccatum:* 749.
Grzech: sposób odpuszczania G'u chrześciański i bramiński: I, 349; dopuszczanie istnienia grzechu nie sprzeciwia się przymiotom bożym: III, 146.
Grzech pierworodny: w znaczeniu *czynnem* i w znaczeniu *biernem:* I, 742; odpowiedź: 744.
Grzegórz I Wielki, pż.: I, 310; 316; prymat: III, 25; 54; 771:
Grzegórz II pż.: III, 54.
Grzegórz III pż.: i katakumby: II, 253.
Grzegórz VII pż.: celibat kościelny: I, 263 nst. synody rzymskie: 265; sprawy czarownic: 353; inwestytura: II, 80 nst.; Kanossa: 226 nst.; *darowizna* Konstantyna: 304; III, 57; opinia centuryatorów Magdeburskich o G.: III, 62; rzekoma próba rozpalonego żelaza względem Berengaryusza: 499.
Grzegórz IX pż.: i św. Franciszek z Assyżu: I, 691; i inkwizycya: II, 53; 59; potwierdza zwyczaj stosowania kary śmierci do Katarów „doskonałych": 61; *Dorowizna* Konstantyna: 305.
Grzegórz XI pż.: III; 57.
Grzegórz XIII pż.: I, 142; Noc św. Bartłomieja: 145 nst; i Liga św.: II, 489; oświata: III, 55.
Grzegórz XIV (Sfondrati): i Liga św.: II, 491.
Grzegórz XVI pż.: encyklika o celibacie kościelnym: I, 263; przeciw rewolucyi: II, 397; studya biblijne: III, 228; wolność prasy: 299; swobody nowoczesne: 627.
Grzegórz z Tours, historyk średniowieczny: czy kobiecie służy nazwa *homo* (człowiek)?: II, 279.
Grzegórz z Koppadocyi, patr. Aleksandryjski; aryanin: II, 48.
Grzegórz Nysseński: ewangelie apokryficzne: I, 654; 657; pochodzenie Ducha św.: 690; spowiedź Sakramentalna: III, 539.
Grzegórz Nazyanzeński: kanon Ksiąg św.: II, 223; spowiedź Sakramentalna: III, 539.
Guard, assyryolog: III, 384.
Guely (ksiądz), missyonasz belgijski: cudowne drzewo buddyzmu: I, 325.
Gümbel, przyrodnik w Monachium: i Bathybius: I, 147.
Guericke, protestant: męczeństwo św. Piotra w Rzymie: III, 205.
Guerin, archeolog: domek nazaretański: II, 494.
Guerrero (Piotr), bp.: Maurowie: II, 579.
Guichardin: otrucie Dżemma: I, 62.
Guignes, oryentalista francuski: stosunki buddystów azyatyckich z Ameryką: I, 68.
Guizot, historyk protestancki: inkwizycya: II, 71.
Gumplowicz (Dr. Max): św. Stanisław Szczepanowski: III, 563 nst.
Günther, potępiony przez Piusa IX pża: I, 726 nst.; III, 831.
Gurada: I, 234.
Gury, T. I.: I, 748.
Gustaf Adolf, kr. szwecki: fatalista: I, 459; wojna trzydziestoletnia: II, 520.
Gutzlaff: święte księgi chińczyków: II, 461.
Guyau: pojęcie moralności u pozytywistów angielskich: I, 129.
Gwizyusz Młodszy: I, 142; III, 488.

H.

Habdank (Michał Starszy): sprowadza Gallusa do polski: III, 563.
Hadryan, ces. rzym.: i rokosz Barkokiby: II, 585.
Hagemann, katolicki przeciwnik szkoły historycznej tybińsko-baurowskiej: II, 383.
Haigh: Salmanasar: III, 478.
Hales: III, 73; 531; 652.
Halévy: chronologia biblijna: III, 77;—384; wiara żydów w życie przyszłe: 827.
Halley: III, 80.
Halloy (Omalius d' H.): III, 276.
Hallstadt (Austrya): cmentarzysko w H.: I, 448; III, 826.
Hallucynacye: II, 22, 39.
Hamard, oratoryanin z Rennes.: I, 224; III, 79.
Hamy: czaszka z Olmo: I, 377.
Hananiasz: prorok kłamliwy: III, 317.
Hanneberg (Dr.): chronologia biblijna: III, 77.
Haoma: I, 116; bóstwo upajających napojów: 164.
Harivansa, poemat hinduski: I, 123; 285.
Harlay (Franciszek de H.); arbp. Paryzki: II, 477.
Harlez (Mgr.), prof. uniw. Lowańskiego: o fakirach: I. 322;—III, 276.
Harnack, historyk racyonalistyczny: II, 388.
Harris: popyrus H'a: I, 592.
Hase (Dr.): historyk protestancki: II. 393.
Hartmann: I, 222; o autorze księgi Eklezyastesa: 598; odrzuca autentyczność pentateuchu: III, 237.
Hartmann (Edward): pessymista: I, 466; III, 92; uznaje Kościół katolicki za prawdziwego przedstawiciela chrystyanizmu historycznego: III, 40.
Haug, racyonalista; I, 156; religia awestyczna: III, 400.

Hausrath, racyonalista: cuda Ewangelii: I, 664.
Havet: II, 717.
Hecquet: konwulsyoniści: II, 311.
Hefele, bp., historyk: sprawa Honoryusza pża: II, 12; inkwizycya: 71; 72; autodafe: 73; 75; ordalia w Kanossie: 232; rozdwojenie w Kościele protestanckim: III, 39; papieztwo w X w.: III, 43; zdanie o Llorente'm: 659.
Hegel, filozof niemiecki: I, 191; 192; 217; determinista: 466; idealizm absolutny: II, 42; 44; panteizm dyalektyczny: III, 14; pochodzenie wszechrzeczy; 744.
Hegesippus (pisarz II w.): I, 229; III, 166.
Hegira: II, 161.
Heilly, niedaleko od Abbeville,: wykopalisko torfowe: I, 244.
Heising (Albert): zburzenie Magdeburga: II, 522.
Heisterbach (Piotr Cezary), pisarz niemiecki: legenda o Arnoldzie legacie papiezkim, w *Dialogi Miraculorum:* I, 56.
Helena (św.): domek Nazaretański: II, 492.
Helfert (Freich. von): zniesienie zak. Jezuitów: III, 458.
Helland, archeolog: uwagi o lodowcach: I, 278.
Helmholz: I, 214; 467.
Helvidius, heretyk IV w., zwalczany przez św. Hieronima: I, 226.
Hengel, prof. w Hollandyi: o darze języków: II, 172.
Hengstenberg: data narodzenia Chrystusa: II, 149; manna: 543; Zacharyasz o Męce Pańskiej: 611.
Henke: racyonalistyczny pogląd na Kościół pierwotny: II, 381; papieztwo w X w.: III, 43.
Henoch: porwany do nieba: III, 829.
Henryk Żeglarz, kr. portugalski: II, 694.
Henryk II, kr. franc.: polityka jego względem protestantów: I, 141.
Henryk III Walezyusz: Liga św.: II, 489.
Henryk II ces.: darowizna Konstantyna: II, 304.
Henryk III ces.: niedomagania Kościoła w Niemczech: II, 226.
Henryk IV ces.: walka o inwestyturę: II, 81 nst.; Kanosza: 226 nst: III, 57.
Henryk V ces.: walka o inwestyturę: II, 81 nst.; konkordat Wormski: 234.
Henryk VIII: i reformacya w Anglii: III, 337.
Henryk, kr. Nawarry (Henryk IV): ekskomunika: II, 489; nawrócenie: 491.
Herakleon: o Ewangeliach: I, 628.
Heraklusz ces: i monoteleci: II, 10.
Heraklit z Efezu: pierwszy determinista: I, 461; pochodzenie wszechrzeczy: III, 742.
Herbert, prof. geologii w Paryżu: contra Bourgeois'owi: I, 73.
Herder: papieztwo: III, 54.
Heretycy: surowość kar średniowiecznych: II, 55; 58; 59; rozerwalność małżeństwa: III, 465.
Herezya: współdziała w rozwoju dogmatu katolickiego: I, 510; określenie H'i: II, 5; odnośna nauka Kościoła: 5; zarzuty i odpowiedź: 6.
Hergenröther, kard., historyk kościelny: o Aleksandrze IV: I, 58; o czarnoksięztwie: 356; o inkwizycyi: II, 71; 76; o władzy papiezkiej: III, 41.
Heribert, arcbp. Medyolański: inkwizycya: II, 58.
Hericourt (L. de); adwokat: spółkowanie próbne: II, 540.
Hermas, autor księgi *Pastor* z II w.: II, 367.
Hermippius: przypisuje Zoroastrowi 200,000 wierszy: I, 134.
Hermogenes, filozof stoicki: III, 596.
Heród Agdyppa: I, 412.
Herodot: o Persach: I, 159; 165; nie wspomina o Zoroastrze: 165; III, 812; I, 237; 238; opis delty Nilu: 276; o klimacie w Saytyi: 437; wierzy w przeznaczenie: 460; nie wspomina o *tygodniu* u Egipcyan: 482; Sezostrys dzieli ziemie Egiptu: II, 201; palafity: III, 8; winnice w Egipcie: 724.
Hertslet: I, 262.
Hertzen: I, 467.
Hervé, poligenista: III, 243.
Herzog: encyklopedya protestancka H'a: inkwizycya: II, 74; papieztwo: III, 67.
Hesshus, teolog protestancki: III, 336.
Heterogenizm: III, 486.
Hezychiusz: chronologia świata: III, 73.
Hezyod: I, 237; kosmogonia: II, 316; III, 395; 396; złoty wiek ludzkości: III, 722.
Hierarchia w Kościele: władza święta: I, 512.
Hierokles: I, 233.
Hieronim z Pragi: II, 20.
Hieronim (św.), doktór Kościoła: nie oddziaływał przeciw instytucyi biskupów: I, 180; o nieustannych cudach w Kościele: 310; 399; 411; o Ewangeliach: 633; 645; zmyślona korespondencya H'a z Chromacyuszem i Heliodorem: 652; grota Betleemska: 654; ewangelie apokryficzne: 657; o Izaiaszu: II, 87; proroctwo Jakóbowe: 125 nst.; krzew Jonasza: 193; kanon Ksiąg św.: 224; studya biblijne: 445; domek Nazaretański: 492; Micheasz prorok: 628; kanon Now. Tert: 742; Pisma św. natchnienie, wykład, znaczenie i używanie w Kościele; czytanie w języku narodowym: III, 210 nst; nie-powszechność potopu: 279; protoewangelia: 353; psalmy: 377; język św. II'a: 423; spowiedź Sakramentalna: 539; proroctwo Zacharyasza: 766 nst.
Hilary (św.), bp. Poitiers: I, 228; cuda jego: 317; o Ewangeliach: 634; 639; kanon Ksiąg św.: II, 224; spowiedź Sakramentalna: III, 542.

Hilgenfeld (Dr.): I. 655; uczeń szkoły tybińskiej: o pierwotnym Kościele: II, 387; nie zgadza się z Baurem: III, 695.
Hillel, mistrz szkoły żydowskiej: III, 75.
Himilcon, podróżnik starożytny: I, 238.
Hindusi: nie znali dogmatu o ciał zmartwychwstaniu: III, 808.
Hinkmar, arcbp. Reims: fałszywe dekretały: I, 453; 454; II, 185; *Darowizna* Konstantyna: 303; rozwód Lotaryusza: III, 468.
Hinkmar z Laon: I, 454,
Hinsch (Paweł): wydanie Dekretałów: I, 453; 455; 456.
Hiob Idumejczyk: wiara w ciał zmartwychwstanie: III, 808.
Hipler: o centuryach magdeburskich: II, 378.
Hippolit (św.): komentarz na Księgę Daniela: I, 399; 411; Trójca św.: III, 682.
Hippokrates: palafity na Kaukazie: III, 8.
Hippona: synod r. 393: kanon Ksiąg św.: II. 223.
Hiram, tyryjczyk: wykonywa roboty z bronzu przy świątyni Salomona: I, 239.
Hissarlik: wykopaliska: I, 246; 381; 448.
Hiuen-Sang, pielgrzym chiński, zwolennik buddyzmu: I, 254; 255.
Hizchia, rabin: II, 124.
Hobbes: III, 99; 729.
Hoeckel, przywódca ewolucyonistów w Niemczech: zdanie jego o Bathybiusie: I, 147; głosi zwierzęce pochodzenie człowieka: 371; 372; 473; teorya *monizmu:* II, 662; III, 487; pochodzenie wszechrzeczy: 744.
Hoefler (Konstanty), historyk: św. Jan Nepomucen: II, 724.
Hoelder: I, 379.
Hoffmann (Franciszek), T. J.: III, 454.
Hohenstaufenowie: III, 57.
Hohen-Zollern, kard, przyjaciel Galileusza: I, 711.
Hohoff: „reformacya" była rewolucyą: III, 437.
Holbach: odrzuca istnienie duszy: I, 530.
Holofernes: zabity przez Judytę: II, 203.
Holzmann, racyonalista: I, 624.
Homer: I, 237; bursztyn: 238; wierzy w przeznaczenie: 460; poezye przepełnione opisami ofiar, bogom składanych: II, 767; — III, 395; 397; zna bronz i żelazo: 825.
Honoratus, bp. Marsylski: III, 536.
Honoryusz, ces.: świątynie pogańskie: III, 260.
Honoryusz pż. i nieomylność papiezka: II, 8; 1-o Sobór Watykański o N'i: 2-o sprawa Honoryusza: II. 9; 3-o czy Honoryusz podał błędną naukę w swych listach do Sergiusza?: 11; hypoteza o podrobieniu listów: 11; listy nie zawierają orzeczeń dogmatycznych: 13; potępienie Honoryusza przez sobór Ekumeniczny: 13; wyjaśnienie: 14.
Honoryusz IV pż.: oświata: III, 55.
Hor, góra: grób Aarona: III, 828.
Horacy: o klimacie w Italii: I, 438; wierzy w siłę konieczności: 460; wino w Egipcie: III, 724.
Hormizdas pż.: III, 28; 54.
Horn (Jerzy): III, 73.
Hotar, główny ofiarnik w braminizmie: I, 230.
Hotman (Antoni); adwokat paryzki w XIV w.: spółkowanie próbne: II, 540.
Houghton (Jan), przeor Kartuzów londyńskich, ofiara okrucieństwa Henryka VIII: III, 337,
Houtteville: fałszuje pojęcie o cudach: I, 292.
Hovelacque, poligenista: III, 243.
Hroswita, zakonnica średniowieczna, pisze utwory sceniczne za pozwoleniem Kościoła: III, 645.
Huber: Monita Secreta: II, 661; przyczyny zniesienia zak. Jezuitów: III, 446; 458.
Huc (ksiądz, lazarysta, missyonarz): o cudach buddyzmu: I, 324;—lamaizmu: 325.
Huddington (Tomasz Winter): spisek prochowy: III, 524.
Huesca, (Hiszpania): uniwersytet: I, 107.
Huet (Daniel), sceptyk: III, 99; raj ziemski: 380.
Hug: I, 641.
Hugo, kr. Longobardów: III, 49.
Hugo od św. Wiktora: spowiedź: III, 531.
Hugonoci: wojny H'ów we Francyi: I, 141 nst.; ilość zabitych H'ów w Nocy św. Bartłomieja: 143.
Humaniści: III, 423.
Humbold (Aleksander): przeciwnik poligenizmu: III, 244; pokrewieństwo języków: 256.
Hume (Dawid), pozytywista angielski: I, 126; 189; o cudach: 299; determinista: 465; III, 99.
Hummerlauer. T. J.: chronologia biblijna: III, 78.
Hunneryk, kr. Hunnów: II, 48.
Hunter: II, 553.
Hurter: I, 473.
Hus (Jan): fakta; oskarżenie cesarza i soboru Konstancyeńskiego o złamanie słowa i przysięgi względem Husa: II, 16; list żelazny cesarski: 17; Hus w Konstancyi: 18; postępowanie soboru względem Husa: 19; najzupełniej poprawne: 20.
Huschke: I, 642.
Huxley, przyrodnik angielski, prof. w Jena; wynalazca bathybiusa: I, 147; o czaszce w Engis: 379; o teoryi Darwina: 417; przemiany chemiczne: II, 550; samorodztwo: III, 487.
Huylenbroucq: Monita secreta: II, 654.
Huz (Teodor): I, 317.
Hyksosi: I, 593.
Hylozoizm (system komórkowy): III, 834.

Hypnotyzm: I, 564; rodzaj snu sztucznego, różnymi sposobami wywoływanego: II, 21. I. *Fakta*: dwie szkoły: D-ra Charcot'a i D-ra Bernheima; fakta psychiczne, hallucynacye: 22; suggestye: 24; 2-o fakta, których rzeczywistość niepewna, lub których nieprawdziwość udowodniona; widzenie rzeczy poprzez ciała ciemne: 28; poddawanie myślne: 30. II. *Zarzuty* przeciw wolnej woli człowieka: 1-o Zarzut wzięty z przejściowego automatyzmu osoby zahypnotyzowanej; odpowiedź: 30; 2-o zarzut wzięty ze zmian, jakie wytwarza suggestya w nawyknieniach moralnych; odpowiedź: 34. III. Zarzut przeciw cudom: *a)* czy zjawiska hypnotyzmu są naturalne?: 35; *b)* czy zjawiska naturalne, jakich dziś dokonywa hypnotyzm, były w przeszłych wiekach uważane przez Kościół za cuda?: 36; czy wszystkie cuda są podobne do zjawisk hypnotycznych?: 37.

Hysterya: i ekstaza: I, 602; chroniczny szał systemu nerwowego: II, 37; objawy zewnętrzne: 38; chorobliwe cechy umysłowości hysterycznych: 38; kryzys hysteryi: 39; czy święci ekstatycy byli hysterykami?: 41; cuda a hysterya: 41.

I.

Ibach, historyk: akt pokutniczy Henryka IV w Kanossie: II, 230; *reformacya* Lutra była rewolucyą: III, 437.

Idealiści: uważają Boga za ideę czysto rozumową, po za rozumem naszym nie istniejącą w rzeczywistości: I, 187.

Idealizm: filozofowie starożytni; nowożytni; I'zm sensualistyczny Mill'a: II, 42; niedostatecznie rzecz wyjaśnia: 44; I'zm Vacherot'a: Bóg zwykłą tylko ideą: 44.

Ignacy Antyocheński (św.): o hierarchii kościelnej: I, 512; o Ewangeliach: 627; „Zstąpił do piekieł": 653; o kapłaństwie: II, 241; wewnętrzna organizacya Kościoła: II, 367; Piotr św. w Rzymie: III, 176; Trójca św.: 682.

Ignacy Loyola (św.): granice posłuszeństwa: I, 749; inkwizycya: II, 70.

Ilija Muromiec: III, 589.

„Immortale Dei," encykl. Leona XIII o Kościele: II, 328.

Inana Vapi: studnia wiedzy w braminizmie: I, 349.

Indeks (Kongregacya I'u): I, 708; znaczenie jej postanowień: 723; 725; 726; 729; Galileusz: 722 nst.; ustanowiona przez Piusa V: II, 49; 285.

Indeks: spis książek, które Stol. Ap. potępiła jako szkodliwe dla wiary i chrześcijańskiej moralności; postanowienia I'u nie są nieomylne; uzasadnienie prawa I'u: II, 46; wszystkie narody i sekty praktykowały przywilej I'u: 47; historya zbioru ksiąg zakazanych: 49; ogólne zasady I'u: 50; I' w Rzymie i w Grecyi: 47; Reguły dotyczące czytania Pisma św.: III, 231; 235.

Indicopleustes (Kozma), egzegeta biblijny w IV w.: III, 180.

Indra, bóg vedyjskie, depcący nogami Vritrę, nie wytworzył biblijnego Michała Archanioła, depcącego smoka: I, 116; nst.; Jowisz vedyjski: 234: III, 755 nst.

Indyanie amerykańscy: missye u I'u: II, 638 nst.

Indye: kasty bramińskie: I, 232; ofiary: II, 767; Słowo boże: III, 510; Trójca św.: 687; nie znają dogmatu o ciał zmartwychwstaniu: III, 808; 809.

indyfferentyzm religijny: potępiony przez Grzegorza XVI: III, 627.

Ingelburga; żona Filipa-Augusta, kr. Francyi: III, 468.

Inglaz, inkwizytor aragoński: I, 107.

Ingoli, sekretarz Propagandy: i Galileusz: I, 712.

Inhofer, T. J.: i Galileusz: I, 713; 735.

Inkwizycya: I, 107; i procesy przeciw czarownicom: 353.

Inkwizycya (Kongregacya I'i): I, 705; III, 17.

Inkwizycya: zasady: prawo wyszukiwania i karania błędów należy do istoty Kościoła: II, 51; 2-o I'a polityczno-państwowa hiszpańska: 53; uzasadnienie stuszności I'i: 55.

Inkwizycya: Historya I'i: II, 56; herezya *Katarów;* zachowanie się kr. Roberta: 57; zachowanie się Kościoła względem heretyków upartych: 59; zarzuty i błędne pojęcia o I'i: 59; instytucya sądów inkwizycyjnych, była przygotowywana od dawien dawna: 61; wywołały ją okoliczności czasu i miejsca: 62; system tajemniczości: 64; konfiskata majątków: 66; praktyczne i namacalne skutki I'i: 67.

Inkwizycya hiszpańska: żydzi w Hiszpanii: II, 68; co sądzić o I'i hiszpańskiej?: 70; stosunek papieży do I'i hiszpańskiej: 72; Anto da—fe: 73; ilość ofiar I'i: 74; krwiożerczość I'i: 76; nie powstrzymała rozwoju nauki: 77.

Inman, racyonalista: wąż rajski: III, 342.

Innocenty I pż.: I, 657; kanon Ksiąg św.: II, 223; spowiedź sakramentalna: III, 539.

Innocenty III pż.: postępuje z ojcowską łagodnością względem Albigensów: I, 52; powody energii jego względem tychże: 53; zakłada podwaliny pod inkwizycyę kościelną: II, 53; środki ochronne przeciw heretykom: 58; 60; *Darowizna* Konstantyna: 305; stosunek

pogan heretyków do Kościoła: 714; broni od despotyzmu książąt Europę: III, 57; sprawa rozwodowa Filipa-Augusta: III, 468; spowiedź sakramentalna: 532.
Innocenty VI pż.: udziela kardynałom czerwony kapelusz: II, 243; *darowizna* Konstantyna: 305; broni Europę od despotyzmu książąt: III, 57.
Innocenty IV pż.; i inkwizycya: II, 65.
Innocenty VIII pż.: obdarza Cezara Borgia tytułem skarbnika kość. Kartagińskiego: I, 59; bulla o czarownicach: 355.
Innocenty X p.: III, 17; pożyczki procentowe: 297; wolna wola (przeciw Jansenistom): 725.
Innocenty XI pż.: nieporozumienie z Ludwikiem XIV: II, 475; nie pochwala odwołania edyktu Nantejskiego: 711; zastrzeżenie myślne: III, 427.
Institor: dominikanin: I, 355.
„Inter caetera," bulla Aleksandra IV, rozgraniczająca ziemię Nowego Świata: I, 62.
Inwestytura (spory o I'ę): godności kościelne w Niemczech w XI w.: II, 79; plany reformacyjne Grzegorza VII: 80; walka: 81; pomyślne okoliczności za Paschalisa II pża: 81; umowa w Sutri: 82; Galazy II pż. ucieka: 83; pokój w Worms: 83; wniosek: papieże bronili tylko praw Kościoła: 84.
Iran albo **Eran:** czy wiara Irańczyków w Arymana zrodziła biblijnego szatana?: I, 116 nst.
Ireneusz (św.), bp. Lioński: I, 310; 316; o cudach: 317; o cudach Gnostyków: 336; o księdze *Dziejów Apostolskich:* 583; o Ewangeliach: 618; 621; 622; 626; 632; 633; „zstąpił do piekieł": 653; kanon Ksiąg św.: II, 222; o Kościele rzymskim: 369; proroctwo Malachiasza o Eucharystyi: 532; *Pastor* Hermasa: 743; władza św. Piotra; III, 18; nieomylność papiezka: 33; Piotr św. w Rzymie: 170 nst.; wykład Pisma św.: 219, spowiedź sakramentalna: 546.
Irlandya: prześladowanie I'i: III, 339.
Isenbiehl, (Dr.): potępiony przez Piusa VI: III, 222.
Istar, bóstwo assyryjskie, zstępujące do piekieł: III, 828.
Itihasy, legendy sanskryckie, a Biblia: I, 31.
Iwan Groźny, car Moskiewski: III, 589.
Iwan III, cur Moskiewski: III, 589.
Iwo, bp. Krakowski: III, 593.
Izaiasz (Messyaniczne proroctwa I'a): I. Częściowa teokracya Izraela była zapowiedzią powszechnej teokracyi, jaką miał zaprowadzić Chrystus: II, 85; odnośne przepowiednie proroków zebrane są w Izaiaszu: 87. II. Proroctwo *Góry Pańskiej:* 87; świetność prawdziwej religii pociągnie ku sobie wszystkie narody: 87; toż samo godło prorockie okazuje, jaki będzie stan prawdziwej religii i jakie węzły pomiędzy Starym a Nowym Testamentem: 89; przedstawia ono widzialność, katolickość, i świętość Kościoła Chrystusowego: 92; jedność: 92; apostolskość Kościoła: 94; wieczno-trwałość: 95; proroctwo to urzeczywistnia się w Kościele Chrystusowym: 96; w jakich warunkach ukaże się królestwo Chrystusa czyli Kościół: 97; *wysłańcy* Ewangeliczni: 99; przepowiedziane nieomylne nauczycielstwo Kościoła: 102; nieustanne trwanie Kościoła: 105; niezwykła świetność ma charakteryzować Kościół; mówi o tem sam Chrystus: 107; za tyle darów co Kościół odda Bogu?: 109; podwójna wdzięczność: uwielbienie, przepowiadanie Słowa bożego, czyny święte: 110; sposób, w jaki Słowo boże odnosi skutek w Kościele: 110; pojęcie o życiu i działalności Messyasza: 111; 114; o Męce Pańskiej: 599; był tylko jeden Izaiasz: III, 216.
Izabella katolicka: II, 53; 55; 68; zaprowadza inkwizycyę w Hiszpanii: 69.
Izasław, ks. Kijowski: III, 572.
Izydor Peluzyota: I, 411,
Izydor (św.), bp. Sewilski: i fałszywe dekretały: I, 452.

J.

Jackson: III, 73.
Jacobi: I, 102.
Jacolliot, urzędnik w Pondichery: zdanie jego o ofierze Izaaka. I, 31; indyjski Christna: 281; system J'a: 283; *Mâyâ* toż samo co N. Marya Panna: II, 582.
Jacques, kardynał: Sedes stercoraria: II, 183.
Jaddus, arcykapłan: i Aleksander W.: I, 397.
Jaffé, historyk protestancki: III, 44.
Jaffre: pewność moralna: III, 113.
Jahel: zabójstwo Sisary jest zbrodnią, ale czy J' wiedziała o tem i czy nie miała pobudek usprawiedliwiających jej czyn?: II, 117; Pismo św. wspomina o fakcie i przytacza pieśń Debory, nie wypowiadając o fakcie tym swego zdania: 118; Ojcowie Kościoła chwalą J' za jej odwagę: 118.
Jahn (Dr.): o opętanych: I, 677; kanon Ksiąg św.: II, 220; natchnienie Ksiąg św.: III, 208.
Jakób I angielski: spisek prochowy: III, 524.
Jakób Efezki, monofizyta: II, 123.
Jakób (proroctwo J'a): przywileje zapowiedziane Judzie: II, 119; wyjaśnienie

dosłowne: 119; Juda przyrównany do lwa: 120; w jakiem znaczeniu stosuje się do Chrystusa: 122; znaczenie wyrazu Wulgaty *berło:* 123; znaczenie wyrazu Wulgaty *dopóki:* 126; *Sziloh:* 127 nst.; ukazanie się Messyasza nastąpiło po utraceniu przez naród żydowski samodzielności politycznej: 131; wyjaśnienie licznych trudności i zarzutów: 131 nst.; uwagi Don Calmet'a: 135.

Jamblicus, neoplatończyk, rzekomy cudotwórca: I, 334; III, 389.

Jamochłonne (zwierzątka), (celentery): III, 818.

Jan od św. Pawła, legat papiezki w sprawie Albigensów: I, 52.

Jan Chryzostom (św.): I, 228; 310; 334; 411; II, 121 nst.; 424; III, 24; 144; 151; 165; raj nie był zalany potopem: 275; wąż rajski: 342; spowiedź sakramentalna: 539; 549.

Jan św. Ewangelista: Autentyczność Ewangelii św. Jana: I, 626; Logos: III, 509 nst.

Jan św. Damasceński: ewangelie apokryficzne: I, 654; potępienie wieczne: III, 121; dobroć boża i cierpienia ludzkie: 143.

Jan św. od Krzyża: reforma zakonów: II, 68.

Jan Jejunator, patr. Konstantynopolitański: III, 555.

Jan Hirkan I: burzy Samaryę: III, 75.

Jan Dyakon w IX w.: o katakumbach: II, 246; sławi Sergiusza III pża: III, 48.

Jan Zygmunt, elektor brandenburski, wprowadza kalwiuizm: III, 337.

Jan Chrzciciel: III, 324.

Jan św.: taniec św. Jana: II, 306.

Jan III pż.: i katakumby: II, 253.

Jan VIII pż.: II, 186.

Jan IX pż.: prawo o wyborze papieży: II, 243.

Jan X pż.: zniesławiony przez kronikarza Luitpranda: III, 48.

Jan XI pż.: prawy syn Alberyka Tuskulańskiego: III, 47.

Jan XII pż.: III, 49; i Marozya: II, 187.

Jan XXII pż.: i sprawy czarownic: I, 353; *darowizna* Konstantyna: II, 305; III, 17.

Jan XXIII pż.: powołuje Husa do Konstancyi: II, 16.

Jan IV, kr. portugalski. zniesienie niewolnictwa: II, 641.

Janaus: I, 109.

Janet (Paweł): I, 211; 558; 562; II, 30; 45; materyalizm: 553; attrakcya: 562; trójca platońska: III, 685; 832.

Janssen (ksiądz): stan Kościoła przed reformacyą: III, 439.

Janseniści: potępieni bullą *Unigenitus*: II, 307; przeciwnicy moralności jezuitów: 690; papieztwo: III, 17.

Janseniusz: I, 461.

Japonia: buddyzm w VI w. po Chrystusie: I, 255.

Jarchi (Salomon), rabin: I, 409; 412; II, 124 nst.; 600.

Jaromir, arcb. Prazki, brat Wratysława Czeszkiego: III, 583.

Jaugey (Jan): III, 276.

Jawnokwiatowe (rośliny), phanerogamy: III, 822.

Jaym (Dom J. Zdobywca): II, 578.

Jbn Hiszam, żywotopisarz Mahometa: III, 791.

Jedność rzymska Kościoła: II, 341 nst.

Jefte: zdania komentatorów o ślubie J'ego: II, 138; bezbożność ślubu J'ego: 138; nie jest dowodem ofiar z ludzi u Hebrajczyków: 139; 772.

Jehowa: imię nadawane Bogu przez hebrajczyków; tekst *Exodu,* napadany przez racyonalistów, dowodzi monoteizmu u Hebreów: II, 139; Eichthal wyrzuca wiersze kłopotliwe: 140; znaczenie wyrazu *Jehowa:* 667; III, 90; nie jest *Yi-Ili-Wei* Lao-ce'ego: III, 686.

Jenzenstein (Jan), arcbp. Prazki: II, 723.

Jeroboam: wznosi ołtarz bałwochwalczy w Bethel w celach schyzmatyckich: I, 150.

Jerycho: ślepi z J.: I. 79; ob. *Antilogie.*

Jerzy, herzog Saski: owoce nauki Lutra: III, 441.

Jesugabus z Niniwy: III, 180.

Jezeus Christna: nie może być wyrazem sanskryckim: I, 281.

Jezuici: i zasada: cel uświęca środki: I, 258.

Jezuici: zniesienie zakonu J'ów przez Klemensa XIV: II, 273 nst.; stanowisko ich w sporze Ludwika XIV z Innocentym XI pż.: 475; wypędzenie z Francyi wyrokiem parlamentu: 485; sprawa O. Lavalette: 485; missye w Nowym Świecie: II, 640; sprawa Toruńska: III, 659 nst.

Jezuici (Zniesienie Zak. Jezuitów): czynniki wpływające na zniesienie J'ów; zdania protestantów: III, 446; Klemens XIV pod przymusem tylko zgodził się na kassatę Zakonu; zdanie o tem protestanckich historyków: 448; machinacye Burbonów za Klemensa XIII: 449; stałość Klemensa XIII: 450; *breve* kassacyjne chlubnie świadczy o Jezuitach: 451; Zakon nie był przewrotny i niebezpieczny dla społeczeństwa: 452; stan zakonu w chwili kassaty: 453; przedśmiertna, deklaracya O. Ricci'ego: 455; różnorodne świadectwa na korzyść Jezuitów: 456; „sint ut sunt aut non sint": 459; ob. art. *Klemens XIV.*

Jezuici: jako spowiednicy: II, 141; bezwzględna nietykalność tajemnicy spowiedzi; nie Jezuici są winni zniesienia edyktu Nantejskiego: 142; państwo niezależne: ob. *Mikołaj I, kr. Paragwaju;* oraz art. *Lachaise.*

Jezus Chrystus: 1-o Bóstwa J'a dowodzą cuda Jego własne: II, 143; zwłaszcza Jego zmartwychwstanie: 144; 2-o wypełnienie się proroctw messyanicznych: 145; jedne z nich dotyczą pochodzenia Messyasza: 146; drugie—własności Jego osoby i posłannictwa: 149; inne dotyczą kary i odrzucenia ludu wybranego: 152; 3-o ustanowienie i trwałość Kościoła: 155; zarzuty wzięte z buddyzmu: 157; zarzuty wzięte z mahometanizmu: 161; odpowiedź na te zarzuty: 162 nst.; osoba Jezusa i Jego nauka nie są zapożyczone od innych dawnych religii: 164; 2-o Człowieczeństwo Jezusa: 166; 3-o Sposób połączenia bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie: 167; herezye Nestoryusza i Eutychesa: 167.

Jezus Ben Sirach, autorem *Ekklezyastyku:* III, 75.

Języki: pokrewieństwo J'ów: III, 255; starożytność J'ów: 280.

Języki: pomieszanie J'ów: jest faktem historycznym. nie zaś mitem; zarzuty, odpowiedź: III, 841.

Języki (Dar J'ów w pierwotnym Kościele): dar wyrażania myśli w obcych językach bez uprzedniego uczenia się takowych, obiecany przez Chrystusa Pana: II, 169; przedmiot daru J'ów: 170; poglądy racyonalistów: 171; zdania niektórych egzegetów: 172; właściwe rozumienie daru J'ów: 173 nst.; zarzuty i odpowiedź: 176.

Joachim II, pierwszy protestancki książę brandeburski: I, 360.

Joachimici: III, 60.

Joanna de Valois, żona Ludwika XII: rozwód: III, 469.

Joanna d'Arc: w przedstawieniu Szekspira „Henryk IV"; w przedstawieniu Szillera „Dziewica Orleańska": inna w sztuce niż w historyi: II, 179 nst.

Joanna d' Albret, matka Henryka Nawarskiego: I, 142.

Joanna Papieżyca: treść baśni; rzekome dowody historyczne: II, 181; *Sedes stercoraria:* 183; dowody pozytywne, przeciw istnieniu papieżycy: 185; źródło tej baśni: 186; jest argumentem dla centuryatorów, że papież jest antychrystem: III, 62.

Joannici: odziedziczyli dobra Templaryuszów: III, 651.

Joly: poznawanie u zwierząt: I, 567; samorodztwo: III, 484.

Jonasz: 1-o *J. w rybie:* II, 187; jaka—to była ryba?: 188 nst.; św. Augustyn o tym przedmiocie: 190; powody cudu z J': 191; 2-o *Krzew J'a:* 192.

Jonatan: proroctwo Jakóbowe: II. 119 nst.

Jordan, historyk niemiecki: I, 747.

Jorullo, góra wulkaniczna w Meksyku: I, 434.

Jory: Liga św. i Stol. Ap.: II, 491.

Jozedek, arcykapłan—czy jest przepowiedziany przez Daniela?: I, 403.

Jourdain: III, 838.

Jowisz: III, 397.

Jove: o otruciu Dżemma: I, 62.

Jozue: I, 696; jakiem prawem izraelici wzięli w posiadanie ziemię Chanaan? jakiem prawem wytępili jej mieszkańców?: II, 194.

Jozue (Cud J'go): Szyderstwo Waltera: II, 195; odpowiedź Arago: 195; na czem polegał cud J'ego: 196; różne tłómaczenia: 196; natura kamieni, jakie spadły na nieprzyjaciół Jozuego: 197.

Jozue Ben Perakia, tannaita w szkole aleksandryjskiej: III, 75.

Józef: opowiadanie biblijne o J' stwierdzają odkrycia archeologiczne; 1-o *Putyfar,* zw. eunuchem Faraona; odpowiedź; 2-o łańcuch w darze od Faraona: II, 199; 3-o Wróżenie z kubka: 200; 4-o rzeczywistość posiadania całej ziemi w Egipcie przez Faraona: 200; moralność aktu własności: 201; zarzuty racyonalistów: 202.

Józef Cieśla: Historya J'a w Ewangelii Apokryficznej: I, 646; 649.

Józef Flawiusz, historyk żydowski: I, 397; o Daryuszu Medzie: 418; o Theudasie: 586; o dynastyach Egiptu: 589; 597; milczy o spisie ludności za Kwirynusa w Palestynie: 642; kanon Ksiąg św.: II, 220; rokosz Judasza Gaulonity: 584; Księgi święte natchnione: III, 206;—792.

Józef Emanuel I, kr. Portugalski: i jezuici: II, 274 nst.

Józefina Bauharnais: rozwód z Napoleonem I.: III, 470.

Józefinizm: II, 375.

Juda, czwarty syn Jakóba: proroctwo Jakóbowe o przywilejach Judy: II, 119 nst.

Judaizm: od czasów Chrystusa nie zna cudów: I, 335.

Judasz Gaulonita, fałszywy Messyasz: II, 584.

Judasz Machabeusz: nakazuje modły za poległych żołnierzy: I, 391; 392.

Judex, centuryator magdeburski: II, 373.

Judyt: historyczny charakter księgi J' podał w wątpliwość pierwszy Luter; data oswobodzenia Betulii przez J'; zdanie księdza Vigouroux: II, 203; odpowiedź na główne zarzuty: 204.

Julia (wyspa) V. Graham: I, 434.

Julia Domna, ż. Septima Severa: I, 333.

Julian (Pomerius), wiek V.: spowiedź sakramentalna: III. 536.

Julian Apostata: I, 97; otacza się wróżbitami: 334; oddany astrologii: 459;— i Konstantyn W.: II, 300; III, 258.

Juliusz III pż.: pożyczki procentowe: III, 296.

Juliusz Afrykański, historyk: o proroctwie Daniela: I, 411; opis dynastyi egipskich: 589; świadek ewangelii: 633; 640; wątpliwości w przedmiocie kanonu Ksiąg św.: II, 222.
Juliusz Sever, wódz rzymski: zwycięża Barkokibę: II, 585.
Juliusz Cezar: I, 98; 642.
Jung, językoznawca: III, 256.
Jungmann, prof. w Lovanium: sprawa Honoryusza pża: II, 14.
Jurieu: pochodzenie władzy królewskiej: II, 437; i O. La Chaise: 476.
Jus primae noctis: legendowy przywilej panów średniowiecznych; rzeczywiste znaczenie tego wyrażenia: II, 205; sprawa biskupa z Amiens: 206; sprawa kantora z Bourges: 207; wyjaśnienie zwyczaju średniowiecznego: 208 nst.; prawa Malkoma II, 209; rzekome dowody prelibaryuszów: 211 nst.
Justyn (św.) Męczennik, Ojciec Kościoła: o rozpowszechnieniu chrześcijaństwa: I, 305; o cudach wśród męczenników: 316; o Ewangeliach: 619; 622; 627; 657; 658; proroctwo Jakóbowe: II, 129 nst.; proroctwo Malachiasza o Eucharystyi: 532; Trójca św.: III, 682.
Justynian I ces. bizantyjski: staje w obronie celibatu kościelnego: I, 264.
Justynian II, ces. biz.: I, 265.

K.

Kaaba: Kamień św. w świątyni Mekki: II, 524.
Kabbała żydowska: III, 419.
Kadidża, żona Mahometa: II, 524.
Kafizowie w Brazylii, mieszańcy Indyan z murzynami: III, 247.
Kainan: I, 596; III, 76.
Kajus, kapłan rzymski: Piotr św. w Rzymie: III, 169.
Kajus pż.: II, 249.
Kajus Cezar, adoptowany syn Augusta ces.: I, 644.
Kalach—Jehu: I, 140.
Kalasoka (król): zwołuje zgromadzenie buddystów: I, 255.
Kalendarz: amerykańskich ludów podobny do kalendarza azyatów: I, 69; K' u Rzymian: III, 416.
Kâli, bogini zniszczenia w braminizmie: I, 234; 346.
Kaligula, ces. rzym.: I, 97; 98.
Kalikst, archidyakon, późniejszy papież: administratorem cmentarza św. Cecylii: II, 247.
Kalikst II pż.: walka o inwestyturę: II, 83.
Kalinka, ksiądz, zak. Zm. Pań.: św. Stanisław, bp. Krakowski: III, 562.
Kalwin: i wiara w czary: I, 357; przeznaczenie bezwzględne: 461; indeko ksiąg zabronionych: II, 48; papież antychrystem: III, 60; nietoleraucya religijna K'a: 331.
Kâma, kupidyn indyjski: I, 234.
Kamień (Epoka K'a): I, 235; 241; 447 nst. 451; II, 214; istniał w Europie prawdziwy okres K'a: odkrycia archeologiczne; wykopaliska stratygraficzne: 215; okresy K'a paleolityczny i neolityczny: 216; zdanie Alex. Bertranda: 217.
Kamienie: narzutowe: I, 436.
Kamisardowie: protestanci francuscy: I, 337.
Kana Galilejska: cud w K' i krytyka racyonalistyczna: I. 667.
Kandragupta: wypędza Greków z Indyi po śmierci Aleksandra W., opiekun buddyzmu w Indyach: I, 254.
Kaniszka, król, za którego panowania buddyzm tryumfował: I, 254; 255.
Kanon: katolicki spis Ksiąg św. natchnionych: określony na sob. Trydenckim: II, 219; księgi *proto—i deutero*—kanoniczne; sobór Watykański, napaści racyonalistów: 220; Septanta; Ojcowie Kościoła; 221; powody milczenia Kościoła wschodniego; św. Atanazy i inni Ojcowie wschodni: 223 nst.; Kanon ksiąg Now. Test.: 741.
Kanonizacya świętych: zasady, jakiemi się rządzi: I, 311.
Kanony Apostolskie: i celibat kościelny: I, 264.
Kanopus, bóstwo egipskie: II, 449.
Kanossa: współczesne wypadki kościelno-polityczne: II, 226; Henryk IV w K': 229; duch ówczesnych wieków: 229; powody surowości Grzegorza VII: 230; akt pokutniczy: 230; protestanci o wypadkach w K': 231; niekrytyczne podanie kronikarza Lamberta z Aschaffenburga: 232; celem papieża była jedynie obrona praw Kościoła: 233; — III. 580.
Kanstadt (Wirtembergia): czaszka starożytna: I, 379; plemię: 380.
Kant (Emanuel): zasada przyczynowości: I. 188; 189; wolność moralna człowieka: 466; idealizm subjektywny: II, 42; moralność kantowska: 687; panteizm dyalektyczny: III, 14; pessymnizm: 92; krytycyzm: 99; wolna wola: 726; 734.
Kapitał: nie jest owocem niesprawiedliwości ani też niemoralności: III. 857.
Kapłaństwo u Hebrajczyków: jego organizacya podług Biblii: II, 234; napaści racyonalistów, i odpowiedź w szczególności na hypotezy Willhausena: 1-o organizacya kapłańska sięga Mojżesza: kapłaństwo zawodowe nie wytwarzało się stopniowo: 235; 2-o kapłani nie stanowili pokolenia sztucznie złożonego lecz byli rzeczywiście potomkami Levi: 238 jedną z głównych cech organizacyi kapłańskiej jest podział na lewitów i na kapłanów: 240; K' u Greków: III, 399; K' u Mazdejczyków: 404; K' u Rzymian: 416; K' u Hindusów: 754.

Kapucyni: missye w Kongo: II, 696.
Karakalla: stawia świątynię Apoloniuszowi z Tyany. I, 334.
Kardec (Allan), spirytysta: metempsychoza: II, 595; mediumizm: III, 521.
Kardynałowie: pierwsi dygnitarze kościelni po papieżu: początek ich sięga czasów apostolskich: II, 241; etymologia wyrazu: 242; ilość K' różna w różnych czasach: 242; przywileje w czasie opróżnienia Stolicy Apost.: 243; kongregacye K'ów: 244.
Karnak: świątynie w K': III, 616.
Karneades z Cyreny, filozof: III, 98.
Karol Martel: zwycięzca islamu pod Poitiers: II, 161.
Karol W.: zgromadza synod w Aix-la-chapelle: I, 689; dziedzictwo św. Piotra: II, 302; nawrócenie Sasów: 719.
Karol I, kr. Angielski: stracony w Whitchall: III, 338.
Karol III, kr. hiszp.: i jezuici: II, 274.
Karol V, cesarz: I, 108; inkwizycya: II, 72; znosi muzułmanizm w królestwie Walencyi: 579; i protestanci: III, 332.
Karol IX, kr. franc.: I, 142.
Karol X, kr. franc. II, 490.
Karolingowie: III, 45.
Kartagina: I, 743; synod r. 398; jus primae noctis: II, 206; synod r. 419; kanon Ksiąg św.: 223.
Kartezyusz (Dekart) i *Kartezyanie:* mechanizm K'a: I, 462; „myślę więc jestem": 517; nie uznaje różnicy między niezłożonością a duchowością: 522; o Eucharystyi: 609; sceptycyzm: III, 99; teorya mechaniczna o pierwiastku życia w człowieku: 832; 834.
Kartikeya, bóg wojny w braminizmie: I, 234.
Kassi (Kaszy), *Kusz,* państwo elamicko-sumeryeńskie w Babilonii, na 3,000 lat przed Chr.: III, 380.
Kassiterydzkie (wyspy), Sorlingues: kopalnie cyny: I, 238; II, 218.
Kasty w braminizmie: I, 231; 232.
Katakumby chrześcijańskie t. j. cmentarze podziemne pierwszych chrześcijan w okolicach Rzymu i indziej: znaczenie ich apologetyczne. I. *Pochodzenie nazwy:* II, 245. II. *Historya K'b:* 246. III. *Opis K'b:* 254. IV. *Spis K'b rzymskich:* 266. V. *Bibliografia K'b:* 270.
Katarowie t. j. czyści (Albigensi): I, 53; II, 52; 57.
Katarzyna Aragońska: i Henryk VIII: III, 337.
Katarzyna II, ces. rossyjska: i jezuici: III, 458.
Katarzyna Sienneńska (św.): stygmata: I, 692; III, 505.
Katechumeni: spowiedź K'w: III, 533.
Katerkampf, historyk niemiecki: III, 44.
Katolickość Kościoła: II, 352 nst.
Kaulen: Jonasz: II, 188.
Kay-Lykke: I, 376.
Kazimierz Odnowiciel, kr. polski: III, 572.
Keil: manna: II, 543: Salmanasav: III, 478; proroctwo Zacharyasza: 767.
Kelcom: bożek, obrzydliwość Ammonitów: I, 402.
Keller (Dr.): palafity w Neuchatel: III, 5.
Kennicott: I, 170.
Keppler: wierzy w astrologię: I, 460; Kopernikanin: 709.
Kern, prof. w Gettyndze: I, 751.
Kerviler, inżynier: odkrycia archeologiczne w Saint—Nazaire: I, 279.
Kervyn de Lettenhove (Józefi Marya): „znakomity historyk" katolicki; o wojnach hugonockich we Francyi: I, 142.
Kerygma Petri, pismo z II w.: III, 193.
Kętrzyński, historyk polski: III, 592.
Khorsabad: poszukiwania archeologiczne w K.: III, 825.
Khruidru, włócznia demona *Kopadeva:* I, 116.
Kimchi (Dawid), rabin: II, 124 nst.; proroctwo Malachiasza: 533.
Kinnaras'y: I, 234.
Kioekkenmadding: I, 435.
Kircher, T. J.; missyonarz: Muzeum w Rzymie K'a: I, 244; samorodztwo: III, 482; 719.
Kirubi, wół skrzydlaty, bożyszcze Assyryjczyków i Chaldejczyków: I, 270.
Kivik, grobowiec w Skanii: I, 239.
Klaproth: utożsamia chińskie Fu-Sang z Ameryką Kolumba: I, 68.
Klaros: wyrocznia Apollina: I, 328.
Klaudyusz, poeta pogański V w. po Chr. III, 260.
Klaudyusz, ces. rzym.: I, 97; 98.
Kleantes: stoik determinista: I, 462.
Klee (Fryderyk): III, 276.
Klee (Dr. Henryk): III, 684.
Klemens, przełożony szkoły katechetycznej w Alexandryi (III w.): III, 170.
Klemens III, antypapież Henryka IV,: II, 234.
Klemens IV pż.: i Maurowie: II, 578.
Klemens V pż.: oświata: III, 55; sprawa Templaryuszów: 646 nst.
Klemens VII pż.: domek loretański: II, 500.
Klemens VIII pż.: Liga św.: II, 491; czytanie Pisma św. w języku ojczystym: III, 235.
Klemens XII pż.: przeciw rewolucyi: II, 397.
Klemens XIII pż.: II, 273 nst.; o władzy królewskiej: 437; zniesienie Zak. Jezuitów: III, 449 nst.; „sint ut sunt aut non sint": 459.
Klemens XIV pż.: zniesienie zak. Jezuitów oddawna przygotowywane: II, 273; pierwsza wystąpiła do walki Portugalia; 274; okoliczności wyboru Klemensa XIV: 275; ociąganie się papieża; breve „Dominus ac Redemptor": 276; opinia publiczna: 276; pogłoska o otruciu Klemensa przez jezuitów; 277; (ob. art. *Ricci*).

Klemens Rzymski (św.): o hierarchii kościelnej: I, 512; alluzya do *Dziejów Apostolskich:* 583; kanon Ksiąg św.: II, 221; 242; 742; wewnętrzna organizacya Kościoła w I i II w.: 366; III, 171; 177; spowiedź sakramentalna: 547; Trójca św. 682.
Klemens Aleksandryjski (św.): miesza Zoroastra z mityczną postacią armeńczyka Ther'a: I, 165; 411; alluzya do księgi *Dziejów Apostolskich:* 583; o Ewangeliach: 618; 621; 622; 627; 655; 657; kanon Ksiąg św.: II, 222; filozofia starożytna przygotowaniem do chrystyanizmu: 717; wykład Pisma św.: III, 220; Trójca św.: 682.
Klementyńskie pisma: I, 336; III, 199.
Klet pż.: II, 241; III, 171.
Klimat: dawność człowieka podług zmian w K'e: I, 436; wpływ K'u na człowieka i na zwierzęta: III, 250 nst.
Klodoweusz: nawrócenie Franków: II, 719.
Knabenbauer, T. J.: i messyaniczne proroctwo Aggeusza: I, 43; proroctwo Daniela: 401; proroctwo Zacharyasza o Męce Pańskiej: II, 811; Micheasz prorok: 628.
Knack, pastor z Berlina, w 1858 r. głosuje przeciw teoryi Kopernika, jako niezgodnej z Pismem św.: I, 728.
Knewett (Tomasz): spisek prochowy: III, 524.
Knobel, racyonalista niemiecki: i zwycięstwo Abrahama nad pięciu królami: I, 30; autora księgi Ekklezyastesa uważa za fatalistę: 600; ofiary z ludzi u Hebrajczyków: II, 774.
Knoepfler, historyk: o inkwizycyi: II, 71; Kanossa: 233; reformacya: III, 439.
Knoum: świątynia bożka K' w Egipcie: I, 597.
Knox (John), fanatyczny reformator Szkocyi: III, 60.
Knust: i fałszywe Dekretały: I, 453; 455.
Kobieta: poniżające jej stanowisko w Indyach bramińskich: I, 351.
Kobieta (dusza K'y): odnośna nauka Kościoła: II, 278; na synodzie w Macon nie omawiano pytania o istnieniu duszy rozumnej w kobiecie: 279; istniał tylko skrupuł gramatyczny, czy można kobiecie nadawać łacińskie miano *homo* (człowiek): 279.
Kochański: i proces Galileusza: I, 734.
Kohelet, księga Ekklezyastesa: I, 598.
Kohut: I, 168.
Kolabita (Jan): domek nazaretański: II, 493.
Kolofon, wyrocznia Apollina: I, 328.
Kolumb (Krzysztof): pobudką do odkrycia Nowego Świata była chęć głoszenia Ewangelii niewiernym: I, 64.
Komarnicki: św. Stanisław, bp. Krakowski: III, 562.
Komórka: system komórkowy: III, 834.
Koncylia ob. *Sobory.*
Konfucyusz, mąż stanu i filozof chiński (VI w. przed Chr.): jego życie i apostolstwo: II, 280; apoteoza jego po śmierci: 281; trzy księgi jego zasad ułożone przez uczniów: 282; treść jego nauki: 282 nst.; moralność K'a opiera się na wzajemnych obowiązkach rodziców i dzieci: 283; wrogi wpływ K'a na losy jego ojczyzny: 283; K' i Laoce: 478; K' historyk Chin; III, 406.
Kongregacye kardynałów: II, 244.
Kongregacye rzymskie: określenie: II, 284; do spraw wiary: *Officium, Indeksu, Propagandy;* do spraw karności Kościelnej: Sob. *Trydenckiego, Obrzędów, Odpustów i Relikwii; Biskupów i Zakonników:* 285; Trybunały: Rota; *Datarya, Penitencyarya, Kancellarya Apostolska;* znaczenie ich: 286; taksy czyli opłaty: 287; annaty i inne podatki, nakładane przez Stol. Ap.: 290; Kościół ścigał i ściga nadużycia: 292.
Konkordaty Kościoła z państwami świeckiemi: II, 331.
Konrad z Marburga, inkwizytor: II, 54.
Konrad, syn Henryka IV: w Kanossie: II, 229.
Konstancya (jezioro K'): palafity: III, 5; Sobór K': potępia Husa: II, 16 nst.; III, 17; ogranicza ilość kardynałów do 24-ch: II, 242; potępia naukę Wiklefa: 428.
Konstantyn W.: powolna reforma: III, 258.
Konstantyn W. (ces. rzym.): I, 97; i sybille: 330; edykt r. 312: II, 250; nowe katakumby: 251; *Widzenie K'a:* opowiadanie Euzebiusza: II, 292; opowiadanie Laktancyusza: 293; świadectwo Sozomena: 294; w jakim języku był napis In hoc signo vinces; wyjaśnienie zjawiska: 294; *Chrześcijaństwo K'a:* krytyka nowoczesna nie obaliła tradycyi o nawróceniu się K'a; czy był on razem chrześcijaninem i poganinem względnie do wymagań polityki?: II, 295; fakta i ich wyjaśnienie: 296; wyjaśnienie O. Grisar'a, T. J.: 297; dobra kościelne: 429; *Darowizna K'a:* Osnowa dokumentu D'y: 301; dokument ten nie jest autentyczny: 302; przypuszczalne pochodzenie tego dokumentu: 302; zużytkowanie jego w polityce papieży w. XII: 304; papieże obojętnem okiem patrzą na upadek powagi tego dokumentu: 305.
Konstancyusz Chlorus: II, 292.
Konstantynopolitański: sobór I: o Duchu św.: I, 688; sobór III (VI ekum.): II, 11; III, 24; sobór IV (ekum. VIII): III, 28.
Konstytucye Apostolskie: spowiedź sakramentalna: III, 547.
Konsystorz Kardynałów: II, 244.
Konwulsyoniści: znaczenie wyrazu: II, 305; objawy; Konwulsyoniści w IX w.: 306;

K' i nowożytni: 307; K' na cmentarzu św. Medarda w Paryżu: 307; historyczny przebieg wypadków: 307; *a)* śmierć świątobliwego dyakona Paris'a); *b)* ukazanie się i rozwój objawów konwulsyjnych: 309; *c)* ostateczne ustalenie się epidemii konwulsyjnej: 310; Badania teologiczne: 1-o Gdyby nawet objawy konwulsyjne miały pochodzenie poza naturalne, nie mogłyby pochodzić od Boga, lecz od szatana: 311; 2-o Jest rzeczą pewną, że w objawach rzeczonych bardzo często oszustwo grało rolę przeważną, jak również przyczyny naturalne: 314; wnioski: 315.

Kopa-deva, awestyczny demon gniewu: I, 116.

Kopalne szczątki: I, 476 nst.

Kopernik (Mikołaj): system K'a o ruchu ziemi przeciwny systemowi Ptolomeusza: I, 702; jak przyjęty w Rzymie: 703; potępiony przez Kongr. Indeksu *donec corrigatur:* 708; III, 718.

Kopp, historyk: III, 49.

Koran: o wolnej woli: I, 460; II, 162; 525; III, 790.

Korbinian (św.): apostoł Germanii: III, 54.

Korduba: gniazdo żywiołów wrogich chrystyanizmowi w średnich wiekach: I, 53.

Korneliusz (św.): II, 242.

Kortezy: II, 66.

Kosmas, kronikarz czeski: III, 575 nst.

Kosmogonia: biblijna różni się od chaldejskiej: I, 483; 484; zgodność K'i z nauką: 490;—Jest-to ogół nauk, traktujących o początku świata; systemy; wyższość systemu księgi Rodzaju: II, 316; rozwój w świecie organicznym: 316; początkowy stan kuli ziemskiej: 317; teorya Laplace'a: 318; system Faye'go: 318; zgodność Biblii z dzisiejszemi pojęciami kosmogonicznemi: 320.

Kossowicz: religia awestyczna: III, 400.

Kościół: nadprzyrodzone cechy założenia i trwania dowodzą jego prawdziwości: I, 304; ob. art. *Cuda:* VII, 304 nst.; i *Czarnoksięztwo:* 352; 353.

Kościół: nauczycielstwo K'a jest drugim pierwiastkiem dogmatu katolickiego; trzy stopnie nauczycielstwa K'a: I, 503; przepowiednia Izaiasza o K'e: *Góra Pańska:* II, 87 nst.; ustanowienie i trwanie K'a jest dowodem bóstwa jego założyciela: 155 nst.;— Określenie K'a: 320. § 1. *Boskie pochodzenie i trwanie K'a:* 321; zarzuty heretyckie i odpowiedź: 321; widzialność K'a: 322; zarzut racyonalistyczny; odpowiedź: K' jest dziełem nadprzyrodzonem i boskiem: 322 nst.; porównanie K'a z innemi społecznościami: 324. § 2. *Boski cel K'a:* 327; zarzuty; odpowiedź: 328 nst. § 3. *Własności K'a: a)* prawdziwie *społeczne cechy K'a:* 331; zarzuty; odpowiedź: 332; *b) wiecznotrwałość K'a:* 334; zarzuty: 335; *c) nieomylność K'a:* 336. § 4. *Wyróżniające znaki czyli apologetyczne cechy K'a: a) jedność* K'a: 341; III, 17; zarzuty; odpowiedź: II, 343 nst.; *b) świętość* K'a; zarzuty: 348 nst.; *c) Katolickość* K'a: 352; zarzuty: 356; *d) apostolskość* K'a: 358; zarzuty: 360.

Kościół (wewnętrzna organizacya K'a w I i w II w.): system Renana i racyonalistów: II, 363; odpowiedź, oparta na Klemensie Aleksandryjskim: 366; na Ignacym Antyocheńskim: 367; na faktach potwierdzających apostolskie pochodzenie dzisiejszej organizacyi Kościoła: 367; papieztwo w *zawiązku:* 368; prymatu K'a rzymskiego nie mogą wytłomaczyć przyczyny zewnętrzne i przypadkowe: 369.

Kościół pierwotny i dziejopisarstwo protestanckie: 1-o Sąd protestancki o pierwotnem urządzeniu wewnętrznem Kościoła: II, 371; 2-o *Centuryatorzy Magdeburscy i ich następcy* o pierwotnej organizacyi K'a: 373; czas rzekomej deformacyi K'a: 374; Józefiniści o Centuryatorach i o ich poglądach na K': 375; zdanie Baura: 376; 3-o *Protestanccy historycy kościelni* XVIII w.: mistyczno-pietystyczny pogląd historyczny na K' pierwotny: 378; Gottfried Arnold: 378; Semler: 379; Walch: 380; Spittler: 380; Planck: 381; Henke: 381; 4-o *Szkoła historyczna tybingeńsko-baurowska:* stronnictwa petrynistów i paulinistów: 382; zdanie *Hagemanna,* katolickiego przeciwnika tej szkoły: 383 nst.; zdanie Karola *Wernera,* katolika: 385; 5-o *Epigonowie szkoły Tybingeńskiej:* 386; 6-o *Współcześni protestanccy historycy prawowierni:* 390.

Kościół katolicki i rewolucya: K' nie jest poplecznikiem rewolucyi; zmyślił to Leopold Ranke: II, 394; Lux; Gladston; K' i rewolucya jest-to *contradictio in adjecto:* 395; odpowiedź na ten zarzut: 396 nst.

Kościół (Rozdział K'a od państwa): K' nie powinien być rozdzielany od państwa; cel społeczeństwa świeckiego: II, 398; cel społeczeństwa kościelnego: 400; zarzuty przeciw łączności Kościoła z państwem: 400 nst.: wartość zasady: „wolny Kościół w wolnem państwie", i bezwzględnego rozdziału K'a od państwa: 403; przykład Stanów Zjednoczonych Ameryki półn. niczego nie dowodzi: 404.

Kościół: „po za Kościołem niema zbawienia", znaczy, że K' jest społeczeństwem koniecznem; obowiązek należenia do K'a: II, 405; *ciało* i *dusza:* K'a: 406; odnośne błędne mniemania;

407; potrójna władza K'a: 408; dowody rzeczonego obowiązku należenia do K'a z Pisma św.: 408; z Ojców i pisarzy kościelnych: 410; z rozumu: 410 nst.; pośrednie stanowisko niektórych katolickich uczonych: 411; odnośne błędy potępione przez Syllabus: 413; obszerniejsze wyjaśnienie zasady: 414 nst.

Kościół (Nietykalność K'a): przedmiot sporów między państwem a K'm; co znaczy nietykalność K'a?: II, 417; przywilej wolności od służby wojskowej: 418; wyjęcie duchowieństwa z pod władzy sądów świeckich: 422; pochodzenie prawa o nietykalności kościelnej: 424, ustępstwa ze strony Stol. Ap.: 425; nietykalność *rzeczowa:* 425; wolność od podatków: 426; zmiana warunków na tym punkcie w czasach nowożytnych: 427.

Kościół (dobra kościelne): K' ma prawo posiadania dóbr doczesnych: II, 428; dowody *faktyczne;* dowody teologiczne: 429; dowody z prawa przyrodzonego: 430; prawodawstwa uznają tę prawdę: 432; K' ma prawo zarządzać swymi majątkami: 432; państwo (społeczność świecka) ma obowiązek przychodzenia z pomocą w utrzymywaniu służby bożej: 434.

Kościół: cel K'a: II, 400; nawrócenie świata dowodem boskości K'a: 716; walka K'a w pierwszych wiekach: 718; rzekome nadużycia w K' przed Lutrem: III, 438; stosunek K'a do uzurpatorów: 697; K' i wiedza: 711; K' nigdy nie był stowarzyszeniem tajnem: 739.

Kozma II, W. Ks. Toskański: i Galileusz: I, 701 nst.

Kraszewski (Józef Ignacy): III, 561.

Kreacyanizm: III, 671; 741.

Kredner, racyonalista niemiecki: I, 583.

Krennodże, wysepki na palach w Irlandyi: III, 9.

Kriszna i Visznu utożsamione w braminizmie; poetyczna historya K'y: I, 234; ob. wyr. *Christna.*

Królestwo: w przyrodzie jest-to ogół właściwości, nie znajdujących się u istot innego rzędu: I, 365.

Królowie (Boskie prawa królów): w jaki sposób Kościół je rozumie i wykłada: II, 435; zarzuty pochodzące z przesądów i z niewiadomości: 437.

Krsznâ: I, 234; nie wcielenie lecz objawienie się Visznu: 284.

Krzemień (Silex): hypoteza Mortilleta: I, 72; dowolna hypoteza o K'u z Thenay; K'e trzeciorzędowe portugalskie: 384; K' z Cantal: 386, K' z Thenay: 387.

Krzyż: narzędzie Męki na którem umarł Chrystus: II, 447; nie jest pochodzenia pogańskiego: 448; śmieszne rozumowanie o napierśniku, ozdobionym krzyżem: 449; podobneż znaki w Meksyku i w Ameryce: 450; Msza św. nie jest bluźnierczem przeczeniem K'a: 701; *K' gammowy* (Swastika): III, 601.

Krzyżowanie ras: III, 244 nst.

Krzyżowa wyprawa: przeciw Albigeusom: I, 51 nst.; nosiła cechę kary publicznej: II, 60.

Krystyna, królowa: akademia: III, 719.

Krytolaus, perypatetyk: III, 98.

Krytycyzm: moralność teoryi K'u: II, 689.

Krytyka biblijna u racyonalistów: błędność podstawowej ich zasady: „pierwiastek nadprzyrodzony nie istnieje, *jest on niemożliwy*", wykazana przez O. Felixa: II, 439; sposób badań racyonalistycznych jest niezdolny do odsłonięcia prawdy: 440; przykład na Pentateuchu: 441;—na Ewangeliach: 442; dziwaczność exegezy racyonalistycznej: 442; odrzucenie nadprzyrodzoności: 443.

Krytyka biblijna u katolików: odnośne zarzuty ze strony niewierzących i niektórych protestantów: II, 443; odpowiedź: 444; zachowanie się Kościoła i prace uczonych katolickich: 444; zarzuty i odpowiedzi: 446.

Księgi święte chińczyków: błędne o nich pojęcia niektórych uczonych; mniejsza ich wartość, niż sądzą: II, 453; prawda o King'ach, dziełach mędrców: 454; *Wielkie Kingi, Yi-King,* obejmujące znaki mistyczne i wyjaśnienia: 455; *Szu-King,* treści historycznej, społecznej i politycznej: 459; *Szi-King,* zbiór poezyi: 460; *Li-Ki,* ceremonie: 460; *Yo-King,* muzyka: 461; *Czun-Kiu,* zbiór roczników: 461; *Małe Kingi:* wyliczenie zawartych w nich książek: 462; radykalna różnica pomiędzy św. Księgami chińczyków a chrześcijan 463.

Kszatryasy, druga kasta indyjska: I, 231; przywileje K'ów: 343.

Ktesias: nie wspomina o Zoroastrze: III, 812.

Kubek: wróżenie z K'a w Egipcie: II, 200.

Kubilaichan, kr. Mongolii: przyjmuje buddyzm: I, 255.

Kuenen, prof. z Leydy: napada na księgę Daniela: I, 398; 404; 405; *Jehova:* II, 139.

Kuinoel: cuda Ewangelii: I, 679.

Kult religijny i sakramenta: chrześcijańskie—czy zostały zapożyczone od kultów religijnych pogańskich?: II, 463; odpowiedź ogólna: 464; 1-o *Posty* hinduskie późniejsze od Ewangelii: 466; 2-o *Sakramenta* nie mają nic wspólnego z ceremoniami oczyszczającemi u Hindusów: 466; 3-o *Chrzest:* odrodzenie duchowne niepodobne do obmycia dzieci parsów: 467; 4 o *Odrodzenie* bramińskie: 468; 5-o *Spowiedź:* nie ma łączności ze spowiedzią chrześcijańską:

469: 6-o *Msza św.* niepodobna do ofiar mazdejskich: 470; 7-o *Zwyczaje religijne* różne – wcześniejsze u żydów niż u parsów: 472 nst.;—w religii w awestycznej: III, 404; chińskiej: 405; rzymskiej: 416.
Kumańska Sybilla: I, 330.
Kunbum: miejscowość w Tybecie: Drzewo święte buddyzmu: I, 325.
Kurcyusz (Kwintus): i księgi Machabejskie: II, 519.
Kuro-Siwo, prąd morski na oceanie Spokojnym pomiędzy Japonią a Kalifornią: I, 67.
Kurtz, protestant: o czarownicach i procesach przeciwko nim: I, 353; 356; o szkole historycznej tybingeńsko-baurowskiej: II, 386.
Katejczycy: III, 75.
Kwakrowie: I, 337.
Kwirynus, (Cyrynus) rządca Syryi: I, 641.

L.

Laborosoarchod, okrutny syn Nergalsarassora, zięcia Nabuchodonozora, strącony z tronu: I, 139.
La Chaise, spowiednik Ludwika XIV, jezuita: II, 141; opisany przez Saint-Simon'a: 475; nie schlebiał Ludwikowi XIV: 476; niesprawiedliwe oskarżanie go z tytułu odwołania edyktu Nantejskiego: 476; nie wyzyskiwał swego stanowiska dla celów materyalnych: 477; jezuici nie odznaczali się serwilizmem względem swych królewskich penitentów: 477.
Lacouperie (Terrien de), chinolog: III, 686.
Lakśmi, bogini piękności i szczęścia w braminizmie: I, 234.
Laktancyusz, apologeta IV w.: zastrzega się przeciw teoryi o kulistości ziemi: I, 93; 316; o Apoloniuszu z Tyany: 334; II, 47; widzenie Konstantyna W.: 292 nst.; chrześcijańskość Konstantyna W.: 295; spowiedź sakramentalna: III, 542.
Lamaizm w Tybecie: wytwarza się z buddyzmu: I, 255; rzekome cuda L'u: 324; założony przez Lao-ce'go: II, 157.
Lamarck, transformista: I, 415; III, 669.
Lambert (Edward), „człowiek-żółw" w Anglii: III, 252.
Lambert (Karol): hypoteza o nieśmiertelności dowolnej: II, 735.
Lambertini, kard., późniejszy Benedykt XIV.: sprawa kanonizacyi Jana Nepomucena: II, 725; cześć Serca Jezusowego: III, 502.
Lamennais: sceptycyzm: III, 99; swobody nowoczesne: 627.
Lamisien (Jan Marya): I, 319.
Lamy: wody potopu: III, 269; względna powszechność potopu: 272.
Laufrank: III, 53.
Lang (Ritter von): o jezuitach: I, 747: Monita Secreta: II, 660.
Lange, historyk protestancki: o Kościele pierwotnym: II, 391.
Langey (De), protestant: próbne spółkowanie: II, 540.
Langwedok, prowincya w poł. Francyi, gniazdo herezyi Albigensów: I, 52; wpływy żywiołów żydowskich i arabskich: I, 53; II, 58.
Lao-ce: II, 157; najdawniejszy filozof chiński: 478; życiorys; stosunek L'go do Konfucyusza: 478; taoizm i taoiści: 479; nauka L'go: 480; sprzeniewierczy uczniowie: 481; *Yi-Hi-Wei* Lao'-ce'go: III, 686.
Laodycea: synod w L.: kanon Ksiąg św.: II, 224.
Laouenan (Mgr.): I, 222.
Lapide (Korneliusz a L.): Jonasz: II, 188; proroctwo Zacharyasza o Męce Pańskiej: 611; Micheasz: 628; wąż rajski: III, 348.
Laplace: o księżycach: I, 488; 490; system kosmogoniczny: II, 318; ruch materyi: 561.
Lapparent, naturalista: i Bathybius: I, 148; o torfowiskach: 428; 432.
Larnaud: okres Larnodyjski w epoce bronzu: I, 242.
Larousse: cuda: I, 320; II, 137.
Larrey: ilość ofiar odwołania Edyktu Nantejskiego: II, 712.
Larroque: proroctwo Chrystusa o końcu świata: III, 609.
Lartet: hyena: I, 442; morze Martwe: II, 693; mrówki: 699.
Lassalle (Ferdynand), socyalista: III, 843.
Lasserre: cuda w Lourdes: II, 515.
Lataste: i konwulsyoniści: II, 310.
Lateraneński synod r. 1116: i Paschalis II: II, 83;—III sobór: tolerancya względem żydów: II, 580;—Sobór IV: spowiedź: III, 527; nauka o dyabłach: I, 574;—Sobór V: potępia lichwę: III, 290.
Latzenbock, przyjaciel Husa: II, 18.
Laubardemont: opętani w Loudun: II, 507.
Laud, arcbp.: III, 60.
Laugerie-Basse (Dordogne): skielet starożytny: I, 379.
Launoy: II, 183.
Laurence, bp. Tarbes: cuda w Lourdes: II, 515.
Lausanne, determinista: I, 467.
Lavaleye (Emil), liberał belgijski: III, 432.
Lavalette (O. de), T. J.: przyczyny napaści na jezuitów w XVIII w. podług zdania pewnego protestanta; historya O. L., jako przełożonego missyi na Martynice: II, 483; nieroztropne kupno posiadłości na Dominice: 483; niepowodzenia; wyrok parlamentu paryzkiego: 484; jaka była wina O. L'a i jaka wina zakonu: 485.

Lavaur, m. w poł. Francyi, wzięte przez krzyżowców Szymona z Montfortu: I, 57.
Lavoisier: I, 203; jednakowa ilość materyi we wszechświecie: II, 549; proces oddychania: III, 832.
Laymann (Paweł) T. J.: moralista XVII w.: I, 258.
Lebrun (O. L.): II, 511.
Lecann: cud św Janurego: II, 137.
Ledesma, moralista: II, 698.
Legge: o świętych Księgach chińczyków: II, 456; III, 409.
Legiści Ludwika Bawarskiego: i dobra kościelne: II, 428.
Leguat, podróżnik: I, 443.
Lagué: opętani w Loudun: II, 505 nst.
Le Hir (ksiądz), uczony egzegeta, sulpicyanin: chronologia biblijna: I, 382; 422; II, 446; III, 311.
Lehmann, historyk pruski: sprawa Toruńska: III, 664
Le Jay, T. J.: II. 659.
Leibnitz: I, 209; 538; wierzy w astrologię: 460; zaprzecza wolności woli: 463; optymizm L'a: 465; 784; proces Galileusza: 735: system L'a: II, 563; wolna wola III. 730.
Leif, syn Eryka Czerwonego, dosięga Rhode Island w Ameryce w r. 1000: I, 68.
Lelewel, historyk polski: III, 561.
Lelut: III, 836.
Lemann: proroctwo Jakóbowe: II, 125.
Lemurya (zwierzątka lemuryjskie: I, 373.
Lengnich: o Gallusie: III, 563.
Lenormand: (Franciszek): I, 222: o Daryuszu Medzie: 418: 489; chronologia biblijna: III, 84;—276; tablice etnograficzne: 641.
Leo (Henryk), historyk, protestant: o inkwizycyi: II, 71; papieztwo: III, 48; 56; reformacya i rewolucya: III, 435; 439; zniesienie zak. Jezuitów: 448.
Leon I pż.: I, 456; zakaz czytania książek pryscyliańskich: II, 48; dziedzictwo św. Piotra: III, 18; spowiedź sakramentalna: 530; 536.
Leon II pż.: o Honoryuszu pżu: II, 14.
Leon III pż.: I, 689; i katakumby: II, 254.
Leon IV pż: Joanna papieżyca: II, 185; katakumby: 254.
Leon VIII, antypapież: II, 84; III, 50.
Leon IX pż.: I, 265; III, 17; II, 186; darowizna Konstantyna: 304
Leon X pż.: inkwizycya: II, 72; potwierdza kardynałom przywilej pierwszeństwa w hierarchii kościelnej: 243; protestuje przeciw niewolnictwu: 737; nadużycia w przedmiocie odpustów: 765.
Leon XIII pż: I, 726; przeciw rewolucyi: II, 397; władza królewska: 437; studya biblijne: 447; małżeństwo cywilne; małżeństwo chrześcijańskie: 537; potępia niewolnictwo: 737; o zasługach Kościoła dla Włoch: III, 37; katolicyzm i postęp: 264; wolność prasy: 299; formy rządów państwowych; i Kościół: 477; swobody nowoczesne- encyklika *Libertas:* 628; Syllabus: 635; św. Tomasz z Akwinu: 653; wiedza i Kościół: 713; 715; wolnomularstwo: 738; potępia socyalizm: 844 nst.
Leon (Ludwik z L'): II, 67; 70.
Leonard (Portu św. Maurycego): III, 500.
Leonetti (O. L.): system dowodzący, że dzieci Alexandra VI były synowcami jego usynowionymi: I, 60 nst.
Le Play: i dekalog: III, 265.
Laroux (Piotr), zwolennik szkoły saint-simoniańskiej: III, 12.
Lestrade (Lavaud de): III, 672.
Lettleton (Lord Jerzy), protestant: konwulsyoniści: II, 308.
Leucippus: usuwa rozum z wyjaśniania wszechrzeczy: I, 461; materyalista: II, 544; pochodzenie wszechrzeczy: III,742.
Leucyusz, autor różnych ksiąg apokryficznych: I. 657.
Lew: obraz biblijny w proroctwie Jakóbowem, odnoszący się do Chrystusa: II, 120; znajdował się w Palestynie: III, 488.
Laverrier, astronom: I, 203.
Leyda (Jan z L.): III, 335.
Li, syn Konfucyusza: II, 280.
Liard, determinista: I, 467; 472.
Liberatore (O. L.), filozof katolicki: III, 110.
Licyniusz, ces. rzym.: edykt r. 312; II, 250.
Lichwa i Kościół: ob. *Pożyczanie na procent.*
Liczby (Wyrażanie L. u Hebrajczyków): niezgodność ich w pewnych ustępach Biblii: II, 486; wyjaśnienie racyonalistów: 487; prawdziwe wyjaśnienie: wina przepisywaczy: 487.
Liebig: materyalistyczne wyjaśnienie myśli: II, 556.
Liebknecht, socyalista niemiecki: III, 843.
Liègeois, prof. w Nancy: spostrzeżenia hypnotyczne: II, 25; 34.
Lièvin de Hamme: domek loretański: II, 503.
Liga św. i Stolica Apostolska: stanowisko papieży wobec L'; fakta: II, 488; cel Stolicy Apostolskiej: dobro Kościoła i monarchii francuskiej: 488 nst.
Liga książąt katolickich i wojna 30-letnia: II, 520.
Liguori św.: o pyrronizmie: III, 111.
Lilith: I, 117; chaldejska nazwa szatana: 168.
Limburg, historyk antykatolicki: II, 78.
Lin (św.), pż: II, 241; III, 171.
Lincei (Akademia dei): towarzystwo naukowe: I, 704; III, 719.
Linga-Purana: I, 235.
Linneusz: o człowieku: I, 363; i poligenizm: III, 243.
Lioński sobór II, ekum. XIV: III, 28; 290.
Lipsius, racyonalista: II, 388.

Lipsius (Ryszard), prof. w Tybindze, egiptolog niemiecki: III, 74; bytnośc św. Piotra w Rzymie: 163 nst.; 178; 190; 203.
Lipski (Andrzej): i Monita secreta: II, 653.
Lisy: Samsona: III, 489.
Littré, pozytywista francuski: o istnieniu Boga: I, 182; 183; odrzuca cuda: 293; o teoryi Darwina: 417; moralność: II, 682; III, 285, 305.
Liturgia: *mazdejska:* III, 404; *eucharystyczna:* rozmaitość L': II, 703.
Lock, empirysta: I, 465; III, 99; sensualista: II, 545.
Lodowce: długość trwania L'w: okres L'ów: I, 272; L' epoki czwartorzędowej; szybkość wzrostu: 277; ślady L'w: 278; 436; szkoła archeologiczna lodowcowa: 436.
Loftus, archeolog angielski: odnalazł w Ur napis, stwierdzający opowiadanie Daniela o Baltazarze: I, 139.
Logos św. Jana Ewang.: III, 511; L' filozoficzny: 513.
Löher (Herman): I, 360.
Lollianus Mavorcius, prokonsul rzymski: I, 459.
Lollius, rządca Syryi: I, 643.
Longobardowie: i katakumby: II, 253.
Longinus: I, 653.
Loos (Kornel, ksiądz): I, 358.
Loransyeńska epoka geologiczna: I, 373.
Loretto (M. B. Loretańska): Kościół nie wymaga od swych wiernych wiary w cudowne przeniesienie domku N. M. P. do L', ale uważa je za fakt: II, 491; świadectwem liczne pielgrzymki przez wszystkie wieki: 492; potrójne przenoszenie się domu: 495; opowiadanie Pawła de Silva, współczesnego cudowi: 498; żarty Woltera: 500; zdania encyklopedystów: 501; pielgrzymi nie czczą domku w Nazarecie: 503; pisarze katoliccy wyznają ten fakt cudowny: 504.
Lorini, dominikanin: i Galileusz: I, 705.
Lot (żona L'a): opowiadanie biblijne, napadane przez Volney'a, dające się wyjaśnić bez uciekania się do cudowności: II, 504.
Lotaryusz I, cesarz: I, 360.
Lotaryusz II: rozwód z Theutbergą; Waldrada: III, 468.
Loudun (Opętani z L'): streszczenie wypadków: II, 505; pierwsze objawy: Urban Grandier: 506; exorcyzmy; Laubandemont: 507; torturz Grandier'a: 508; krytyka źródeł historycznych: 509; oszustwo nieprawdopodobne; prawdopodobny udział szatana: 510 nst.; 512; poprawne stanowisko Kościoła w tej sprawie: 514.
Lourdes (Cuda w L'.): Kościół nie wymaga wiary w rzeczywistość objawień i cudów w L': II, 514; karci nadużycia: pochwala pielgrzymki: 515. fakta cudowne; wyjaśnienie Dra Bernheima: 516; deklaracya ks. Laurence, bpa Tarbes: 517; uzasadnienie pielgrzymek do L': 518; III, 158.
Louvois: odwołanie Edyktu Nantejskiego: II, 711.
Lowenthal (Edward), materjalista: II, 546.
Lu, książę chiński: pierwszy wyznawca Konfucyusza: II, 281.
Lubbock (Sir John), uczony przyrodnik angielski: I, 222; 240; o chronometrze Tinière: 273; poczucie moralności u ludów: II, 670; mrówki: 699; palafity na jeziorze Prasias: III, 8.
Luca (de), chemik: II, 137.
Lucanus (Ocellus): pochodzenie wszechrzeczy: III, 742.
Lucyan, pisarz kościelny: o Apoloniuszu z Tyany: I, 334.
Lucyan, heretyk: uważa chrześcijan za czarnoksiężników: I, 316,
Lucyusz III pż.: inkwizycya: II, 58.
Luden, historyk niemiecki: powody surowości Grzegorza VII względem Henryka IV: II, 230; III, 69.
Ludwik IX (św): domek Nazaretański: II, 494; pojedynki: III, 497; 652.
Ludwik XII, franc.: sprawa rozwodowa: III, 469.
Ludwik XIV, kr. franc.: łagodzi prawa przeciw czarownicom: I, 359; nieporozumienie z Innocentym XI pż: II. 475: odwołuje edykt Nantejski: 700.
Ludwik XV: i konwulsyoniści: II, 307; jezuici: III, 459.
Ludwik XVI: znosi torturę w sądach świeckich: II, 62.
Lugo, kardynał, teolog: II, 714.
Luitprand, kr. Longobardów: ordalia: III, 498.
Luitprand z Cremony: bp. kronikarz: III, 44; 46.
Lukrecyusz: odrzuca teoryę o kulistości ziemi: I, 93; zwolennik determinizmu: 461; 599; pochodzenie wszechrzeczy: III, 742.
Lun-Yu (rozmowy): święta księga chińska: II, 282.
Luter (Marcin): o czarownicach: I, 357; zwolennik astrologii: 459; zwalcza autentyczność księgi Judyth: II, 203; L. i Msza św.: 701: protest *religijny* przeciw papieztwu: III, 37; „odium Papae": 59; papież antychrystem: 59; L' sprawcą kłamstw historycznych odnośnie do papieztwa: 65; nietolerancya religijna L'a: 331; antysemityzm L'a: 335; L' i rewolucya: 435; 436 nst.; jubileusz L'a w 1883 r: 437; L' o małżeństwie: 440; L' o moralności swoich wyznawców: 442; L' o uniwersytetach: 444; L' o spowiedzi: 529.
Lux, bawaski minister oświaty: II, 395.

Luys (Dr.): hypnotyzm: II, 29; organicym: III, 834.
Luzerne (kard. de la): teorya o pożyczkach procentowych: III, 293.
Lyell, geolog angielski: o jedności pochodzenia rodu ludzkiego; I, 70; o torfowiskach i dawności człowieka: 428; 432.
Lynch: żona Lota: II, 505.

Ł.

Łabuński: III, 561.
Łaska: jej gatunki: II, 706.
Łazarz: wskrzeszenie Ł'a i krytyka racyonalistyczna: I, 681.
Łukasz, ewangelista, autor trzeciej ewangelii: I, 622; i Dziejów Apostolskich: 583;
Łukasz, bp. Tay w Hiszpanii: stygmata św. Franciszka: I, 691.
Łysa-Góra w Polsce: szabbat czarownic: I, 354.

M.

Mabillon, benedyktyn, pierwszorzędny krytyk: Sedes stercoraria: II, 184; III, 44; M' i opinia Vossius'a o potopie: 273; próba rozpalonego żelaza, zarzucana Grzegorzowi VII: 499.
Mabire: II, 446.
Macaulay, historyk angielski: działalność papieztwa w Europie: III, 58.
Macchiavelli (Niccolo): przeciwnik papieztwa: III, 36; 424.
Macedonio (Mgr): i jezuici: II, 276.
Macedoniusz: o Duchu św.: I, 688; III, 682,
Machabejskie Księgi (dwie): nie mylą się co do ludów cudzoziemskich; napaści racyonalistów odparte: II, 519.
Maciejowski, historyk polski: III, 561.
Mecon: sprawa Kantora katedralnego w M'o *jus primae noctis:* II, 206; synod II w M' o duszy kobiety: II, 279:
Maffei (Margrabia): pożyczki procentowe: III, 291.
Magadha (król): I, 254; zwołaje zgromadzenie buddystów: 255.
Magalotti (Hr.): i Galileusz: I, 732: III, 719.
Magdaleński: okres przedhistoryczny epoki czwartorzędowej: I, 272.
Magdeburg: zburzony nie przez Tylly'ego; obraz wypadków: II, 520; dowody iż Szwedzi zburzyli M': 521; ówczesna nienawiść stronnicza rzuciła podejrzenie na Tyll'ego: 523.
Magellan: I, 93.
Magia ob. *Czarnoksięztwo.*
Magnetyzm zwierzęcy: II, 21.
Magnin: III, 335.
Magog: I, 96.
Magowie: ucieczka do Egiptu; zgodność św. Mateusza ze św. Łukaszem: I, 644.
Maguelli: II, 183.
Mahabharata. Illiada indyjska, poemat o dwustu tysiącach wierszy: I, 123; określenie: 285.
Mahomet: nie chciał czynić cudów: I, 335; zestawiony z Chrystusem: II, 161 nst.. był hysterykiem: 525; okrucieństwo względem niewiernych: III, 790; nauka M'a: II, 527.
Mahometanizm: stan Arabii w czasie wystąpienia Mahometa: II, 523; życie Mahometa: czy był w dobrej wierze? 524; przyczyny powodzenia M'u: 526; Koran: 527; nauka Mahometa: 527; rozszerzenie się M'u: 716.
Mai (kard.): Księgi Sybilijskie: I, 329; Joanna papieżyca: II, 186.
Maill: III, 406.
Maillane (Durand de), jansenista i gallikanin: spółkowanie próbne: II, 541.
Maillet: III, 669.
Maintenon (Pani de): i Edykt Nantejski: II, 710.
Mainyo-Khart: I 166.
Maistre (Józef de): o linii demarkacyjnej Alexandra VI: I, 64; 65; o wierze w czary: 361; inkwizycya: II, 54 nst.; zależność papieża: III, 41;—338; nierozerwalność małżeństwa i Kościół: III, 467.
Majmonides, rabin: proroctwo Izaiasza: II, 600; wiara w Messyasza: III, 354; 797.
Maksencyusz: i Konstantyn W.: II, 292
Malacca (półwysep): starożytnie kopalnie cyny: I, 238.
Malachiasz: I, 409; proroctwo messyaniczne M'a: II, 529; pierwsze proroctwo dotyczy Eucharystyi: 530; odpowiedź na zarzuty: 531; karci narzekania żydów, twierdząc, że Bóg ześle do świątyni Messyasza: 532; przepowiada Przesłańca Chrystusowego: 533.
Malajczycy: III, 247.
Maldonat: I, 641; II, 445.
Malebranche: okazyonalizm: I, 462; opatrzność: II, 775; sceptycyzm: III, 99.
Malesherbes: II, 64.
Malfert (Augustyn): III, 276.
Malipiero: o Cezarze Borgia. I, 60; o Lukrecyi Borgia: 60.
Malkolm II, król Szkocki: i prawa feudalne: II, 209 nst.
Malkolm III, król Szkocki: II, 210.
Malkôs (zima): I, 168.
„Malleus Maleficarum": I, 355.
Malon (Benedykt), socyalista: III, 843.
Malou: Biblia i reformacya: III, 231.
Małgorzata-Marya Alacoque (św.): III, 499.
Małgorzata de Valois, córka Katarzyny Medycejskiej; poślubiona Henrykowi Nawarskiemu bez dyspensy papiezkiej: I, 142.
Małpa: różnice pomiędzy M'ą a człowiekiem: I, 362; 367 nst.
Małpolud rb. *Anthropopithekus.*
Małżeństwo: przedwczesne w Indyach: I. 350; nauka Kościoła o M': II, 533; M' *cywilne:* 534: uzasadnienie odnośnej nauki Kościoła i zachowania się pa-

pieztwa; 535; zarzuty, czynione prawodawstwu kościelnemu, kaznistyce, procedurze sądowej: 538; nierozerwalność M'a: III, 461.
Mammut: słoń epoki czwartorzędowej: I, 440.
Manasses, kr. Judzki: uprowadzony do niewoli, cudownie uwolniony skutkiem modlitwy; zarzuty; odpowiedź: II, 541.
Mandżurya: buddyzm w M': I, 255.
Mandżusri, uosobienie mądrości w buddyzmie: I, 256.
Manethon, kapłan i historyk egipski: I, 589; 592; 594.
Manfredi: o Cezarze Borgia: I: 60.
Mani Karnika: studnia legendowa bramińska w Benares, w Indyach: I, 349.
Manichejczycy: oddani astrologii: I, 459.
Manna: była pożywieniem naprzyrodzonem, nie zaś ziarnem tamaryszku: II, 542; różnice istotowe: 543.
Manswed (św.), bp. z Toul: I, 376.
Manu, legendowy praojciec ludzkości i jej twórca; *Prawa Manu* i ofiara Izaaka: I, 32; 232; i Pismo św.: 341 nst.;—III, 511; 690.
Mâra, duch złego w buddyzmie: I, 250.
Maranosi: I. 107.
Marca (O. de): i darowizna Konstantyna: II, 302.
Marcelli (św.), bp. Apamejski: III, 259.
Marcelli pż.: tworzy 25 parafii w Rzymie: II, 250.
Marcin Turoneński (św.): cuda jego: I, 317.
Marcin Arelateński, teolog hiszpański: I, 358.
Marcin Polak, ślązki dominikanin: Joanna Papieżyca: II, 182 nst.
Marcin V pż.: dobra kościelne: II, 429; III, 17.
Marcyan, cesarz: II, 48.
Marcyon, heretyk: I, 622; III, 200.
Mardocheusz, żyd niemiecki: pseudomessyasz XVII w.: II, 585.
Marduk, bożek babiloński, zwany *Belem:* I, 140; *Marduk-Sarassor* toż samo co *Bel-Sarassor* czyli Balthazar: I, 140;—340.
Marefoschi, kard.: i jezuici: II, 275.
Marek Ewangelista: Autentyczność Ewangelii św. Marka: I, 620.
Marek Eremita (św.) w V w.: spowiedź sakramentalna: III, 537.
Mareotis, jezioro w Egipcie: I, 276.
Mariana: inkwiyycya: I, 108; II, 75; 78.
Mariette, egiptolog: II, 665.
Marin (Melgares): inkwizycya: II, 73; III, 657.
Mariulfson (Bjarn), wyrzucony przez burzę na północne wybrzeża Ameryki północnej: I, 68.
Marius, racyonalista: pojęcie *Pośrednika* pomiędzy Bogiem a ludźmi: I, 153; kult religijny hinduski i chrześcijański: II, 466 nst.—III, 510; 687.
Markandeya, utwór teogoniczny w braminizmie: I, 235.
Marmontel: Alexander VI: I, 63.
Marneński okres żelaza: III, 826.
Marnix, rozsiewacz kalwinizmu w Niderlandach: III, 66.
Marquardt: historyk: I, 642; II, 296.
Marsupialia: zwierzątka workowate: I, 373.
Marsyliusz z Padwy: nauka jego o biskupach: I, 178; potępienie: III, 17; bytność św. Piotra w Rzymie: 161.
Martin: I, 481.
Martin (Th.): I, 594.
Martin (O. M.): chronologia Patryarchów: III, 73.
Martin (Henryk), historyk francuski: o *jus primae noctis:* II, 211; O. La Chaise: 476; O. Lavalette: 484; odwołanie Edyktu Nantejskiego: 711.
Martini: przekład włoski Pisma św. dozwolony: II, 50; III, 236; 768.
Martinière (La), protestant: Edykt Nantejski: II, 712.
Martins (Karol), archeolog: o lodowcach: I, 437.
Martyr (Piotr): inkwizycya: II, 77.
Marx (Karol): socyalista: III, 843.
Marya, kr. Angielska: córka Jakóba II: III, 500.
Marya-Teresa, cesarzowa: i jezuici: II, 276; III, 458.
Marzoni, gen. Franciszkanów: i Klemens XIV: II, 278.
Masen: Monita Secreta: II, 654.
Masław, możnowładzca mazowiecki: III, 573.
Maspero: I, 222; II, 665; III, 388; 826.
Massageci: za czasów Herodota znali złoto, bronz i t. p. I, 237.
Massénat: znajduje skielet starożytny: I, 379.
Massol: moralność niezależna: II, 683.
Masson, historyk; i Klemens XIV: II, 278.
Massonia ob. *Wolnomularstwo.*
Mastrofini (ksiądz). teorya o pożyczkach procentowych: III, 292.
Matarazzo: o Lukrecyi Borgia: I, 60.
Matègnon (O.): obrazy cudowne Matki Boskiej: II, 752.
Materya: wieczność M'i: II, 663; ponowne użycie pierwiastków M'i przy ciał zmartwychwstaniu: III, 811.
Materyalizm (Czem jest M'.): Historya M'u i jej argumenta: 547; 1-o Dwie teorye: 548; 2-o Teorya o świecie nieorganicznym: 549; 3-o Teorya o świecie organicznym: 551; 4-o Materyalistyczne wyjaśnienie myśli: 556; 5 o Teorya o Bogu, o wolnej woli, o moralności: o sztukach pięknych, o stosunkach społecznych: 557; odparcie obu teoryi ogólnych: 559; 2-o odparcie teoryi o świecie nieorganicznym: 561; inercya, attrakcya: 562; niezniszczalność M'i: 564; jedność sił fizy-

cznych we wszechświecie: 565; 3-o Odparcie teoryi materyalistycznej o świecie organicznym: *a*) różnice pomiędzy zjawiskami nieorganicznemi, a objawami życia: 568; *b*) nie istnieje samorodztwo: *c*) dla wyjaśnienia życia przypuścić należy pierwiastek życiowy: 569; rozwój materyi żyjącej: 572; 4 o Odparcie materyalistycznego pojmowania myśli: 573; 5-o Odparcie materyalistycznych teoryi o Bogu, o wolnej woli i t. d.: 575; logiczne następstwa tej teoryi: 577; wnioski: 578; materyalizm nie wyjaśnia pochodzenia wszechrzeczy: III, 746.

Mateusz Ewangelista: autentyczność Ewangelii św. M'a: I, 617.

Matka Boska Cudowna: Ob. *Obrazy cudowne Matki Boskiej.*

Matylda, margrabina Kanossy: II, 229.

Maurer, predykant protestancki: i zasada: „cel uświęca środki:" I, 261.

Maurique: inkwizycya: II, 69.

Maurowie (Wypędzenie M'ów): historya M'w aż do Edyktu Filipa III: II, 578; co sądzić o surowych środkach, przedsięwziętych przez Filipa III?: 580; postępowanie Kościoła w tej sprawie: 581.

Maury: myli się, tłómacząc *Babel* przez *Brama Ilu* (brama Boga): I, 137; *dni* stworzenia: 482; stygmata św. Franciszka z Assyżu; 692;—III, 395.

Maurycy, landgraf heski wprowadza kalwinizm: III: 337.

Mâyâ, matka Buddy: I, 248; bezzasadność przyrównywania jej do N. M. Panny: II, 582; III, 755.

Mayer, prof. w Bonn: czaszka z Neanderthal: I, 376.

Mayerhoff: bytność św. Piotra w Rzymie: III, 162.

Mazdejczycy: nie są twórcami apokaliptycznego rodzaju utworów piśmienniczych: I, 99 nst.; nie znali pojęcia o *Pośredniku* między Bogiem a człowiekiem: 153; religia M'ów: III, 400.

Mazo (Don S. J. G.), prof. w Valladolidzie: chronologia biblijna: III, 73.

Mazoreci: chronologia patryarchów: I, 398; III, 71; 73.

Mazzini: III, 433.

Medard (św.): konwulsyoniści: I, 578; II, 306 nst.

Medici (Katarzyna), matka Karola IX: sprawczynią Nocy św. Bartłomieja: I. 141 nst.; 143; oddana astrologii: 459,

Medici (Leopold): III, 719.

Medya: III, 282.

Meignan (Mgr.) proroctwo Jakóbowe: II, 125; poligenizm; III, 241: wąż rajski: 348.

Meksykanie: i znak krzyża: II, 450.

Melanchton: zwolennik nstrologii: I, 459. fatalista: 460; III, 332.

Melanżyści: sekta konwulsyonistów: II, 312.

Melissus, uczeń Eleatów: III, 742.

Melita: i cześć posągew u Persów: I, 168.

Meliton: kanon Ksiąg św: II, 224.

Memoria św. Piotra w Rzymie: III, 183.

Ménage (Gilles): opętani w Loudun: II, 509.

Menander: III, 479.

Menant. I, 163.

Menardaye (Da la): II, 511.

Mendizabel: III, 433.

Mendoza, kard.: inkwizycya: II, 69.

Menephtah, faraon: III, 240.

Menes, pierwszy król pierwszej dynastyi w Egipcie: I, 276.

Menzel (Karol Adolf); historyk i protestant: inkwizycya: II, 71; papieztwo: III, 54; reformacya; 439; zniesienie zak. Jezuitów: 448 nst.; sprawa Toruńska: III, 663.

Mercado, moralista: II. 698.

Mercey: osady geologiczne na dolinie Sommy: I, 433, 439.

Merienphtah I, faraon z XIX dynastyi: I, 592.

Merodach-Baladan, kr. Babiloński: posyła według Izaiasza podarunki Ezechiaszowi; podwójny zarzut: II, 582.

Meshia i Meshiana, awestyczna pierwsza para rodu ludzkiego: I, 119.

Mesmeryzm: II, 21.

Mesnardière (Pilet de la): II, 511.

Messyasz: obiecany Abrahamowi: I, 33 nst.; przepowiedziany przez Aggeusza: 40 nst:: przepowiedziany przez Daniela: 407 nst.; szczegóły życia M'a przepowiedziane przez Izaiasza: II, 111 nst.; w przepowiedni Jakóba: lew: 120. Shiloh: 126; książe pokoju: 128; przymioty osobiste M'a przepowiedziane przez proroków: 149 nst.; *Wyobrażenia żydów o M'u:* 586; król ziemski mający uwolnić naród żydowski od jarzma obcego: 588; syn Dawida, mający się narodzić w Betleemie: 589; to też nie łatwo mogli pojąć, aby Chrystus był Messyaszem: 590; odpychali myśl, aby Messyasz mógł być Bogiem: 592; niewielu wierzyło w upokorzenia przyszłego Messyasza: 592; nawet uczniowie Pańscy ich nie pojmowali: 593; pojęcia dzisiejszych żydów o M'u: 593; M' zapowiedziany w Protoewangelii: III, 341.

Messyasze (fałszywi): odnośna przepowiednia Chrystusa Pana; Judasz Galilonita; Teudas; Szymon Czarnoksiężnik: II, 584; Barko-kebah: 585.

Metempsychoza: I, 257; wyjaśnienie tego błędu: II, 594; 734.

Metodyści: I, 337.

Metysi: III, 246.

Mezzavacca, astronom w Bolonii: III, 719.

Męczeństwo: określenie M'a; kiedy jest ono dowodem prawdziwości wiary: II,

595; zarzuty, dotyczące ilości męczenników i ich charakteru: 597; porównanie ich z męczennikami innych religii: 598

Męka Messyasza w proroctwach: I. *Proroctwo Izaiasza: „Sługa mój"* odnosi się do Messyasza: II 599; dowody: 601; hypotezy racyonalistów: 602; odparcie ich dowodów: 603. II. *Proroctwo Zacharyasza* spełnione w trzech okolicznościach Męki Pańskiej: 609; 1-o wyjaśnienie pierwszego proroctwa, odnoszącego się do *pola garncarza*, kupionego za 30 srebrników: 610; 2-o otwarcie boku Zbawiciela: 613; 3-o rozproszenie Apostołów po pojmaniu Zbawiciela: 617. III. *Proroctwo Ps. XXI:* tekst psalmu podług oryginału hebrajskiego: 618; odnosi się ten psalm do Messyasza Chrystusa; udowodnienie szczegółowe: 620; nie odnosi się on ani do Dawida: 622; ani do Jeremiasza, ani do Ezechiasza· 623; ani do ludu cierpiącego i wygnanego, ani do sprawiedliwego idealnego: 623. IV. *Proroctwo w znaczeniu typicznem:* A. Genesis XII, 46. B. Psalm XXIV, 19. C. Psalm XL. 10. D. Psalm LXVIII, 22.

Michał Archanioł: nie ma nic wspólnego z hinduskim Indrą, depcącym Vritrę: I, 116; objawienie M'a Arch. w Sycylii: II, 745.

Micheasz prorok: II, 86; proroctwa Messyaniczne; zasady egzegezy, odróżniające proroctwa o królestwie Messyasza od proroctw o królestwie izraelskiem i judzkiem: 626; 1-o przedstawia Kościół Chrystusa z jego znamiennemi cechami: 627; 2-o duch proroczy ukazuje mu Chrystusa, rodzącego się w Betleem: 628; znamienne cechy Messyasza: 630.

Michelet, historyk francuski: o albigeusach: I, 52; 53; cherubiny Ezechiela: 269; jezuici we Francyi: II, 484; przeciw Innocentemu III: I, 54.

Midacritus, kupiec, odkrywca wysp Kassyterydzkich: I, 238.

Mieczkowski: św. Stanisław bp. Krakowski: III, 562.

Mieszko, syn Bolesława, kr. polski: III, 565; 572.

Migazzi, kard, arcbp. Wiedeński: o jezuitach: III, 457.

Mignon (Jan): spowiednik Urszulanek w Loudun: II, 506 nst.

Mikołaj z Cusa: kard. XV w., bp. Brixen: fałszywe Dekretały: I, 453.

Mikołaj I pż.: I, 265; 457; darowizna Konstantyna: II, 302; apelacya od Stol. Ap.: III, 26; sprawa rozwodowa Lotaryusza: III, 468; potępia pojedynki: 498.

Mikołaj II pż.: I, 265; ogranicza prawo wyboru papieży do samych tylko kardynałów: II, 243.

Mikołaj III pż.: Darowizna Konstantyna: II, 305.

Mikołaj IV pż.: przeniesienie domku nazaretańskiego: II, 495.

Mikołaj I, kr. Paragwaju i cesarz Mameluków: zarzut ziemskich dążności jezuitów w Paragwaju; odpowiedź: II, 631; historya mniemanego Mikołaja I; źródła i rozwój tej baśni: 632; Marcin Dobrizhoffer o M' I: 633.

Mikroby: organizmy mikroskopijne: III, 822.

Mil (Abraham): niepowszechność potopu: III, 276.

Milcyades pż.; II, 250.

Mileve: synod w M.: I, 743.

Milichias: protestant: o „reformacyi": III, 442.

Mill (Stuart), pozytywista angielski: jego teorya agnostycyzmu: I, 50; jest twórcą assocyacyonizmu: 124; jak pojmuje zasadę przyczynowości: 126; 187; odrzuca istnienie świata zewnętrznego: 127; jak pojmuje poczucie obowiązku: 126; 129; o istnieniu Boga: 183; determinista: 466; 471; idealizm sensualistyczny: II, 42; utylitaryzm: 679; — III, 285; stworzenie świata: 596; wolna wola: 735; istnienie złego na świecie· 777.

Millenaryści: II, 743.

Milln-Edwards (Alfons), przyrodnik: i bathybius: I. 149; 144.

Milloné: III, 825.

Mina: III, 433.

Minkopisowie wysp Andamańskich nie znają sposobu wytwarzania ognia, ale nie są ateuszami: I, 224.

Minokhired, księga awestyczna: I, 154; 157; 168.

Minutius Felix: I, 219; — 316; nie mówi o krzyżach pogańskich· II, 452.

Mirabeau: protest polityczny przeciw papieztwu: III, 37; 433.

Mississipi: namuliska chronometryczne: I, 275; 276.

Missye: dzieło nauczania i miłosierdzia względem niewiernych i heretyków; zarzuty i odpowiedzi: II, 634; wyniki missyi protestanckich są znacznie mniejsze od wyników missyi katolickich: 637.

Missyonarze (Wolność tuziemców amerykańskich i M'e): M'e katoliccy nie lekceważyli przyrodzonych praw tuziemców amerykańskich; Las Casas: II, 638; zdania historyków, badających rzeczy u źródła: 639; M'e jezuiccy, czego uczyli w Brazylii: 640; w Chili: 641; nie dla własnej korzyści bronili tuziemców od wyzysku osadników europejskich; 643; O. Torrès w Paragwaju: 643; M'w Afryce: II, 694 nst,

Miszna: III, 75.

Mit: *system mityczny*, stosowany do wykładu Pisma św.: I, 613 nst.; odnośnie do początków religii: II, 644; niebezpieczeństwo tego systemu: 645; możliwy odnośnie do religii pogańskich, jest niemożliwy odnośnie do religii w ogólności: 646.
Mitologia: bramińska: I. 234; buddyjska: 256; egipska: III, 389.
Mitra, bóstwo albo duch w Aveście: nie jest pierwszem pojęciem o *pośredniku* m. Bogiem a człowiekiem, czyli o Jezusie Chrystusie: I, 153 nst.; duch światła: 164.
Modlitwa: określenie; 1-o zarzuty przeciw skuteczności M'y: II, 647; odpowiedź; nauka Kościoła: 648; o skuteczności M'y nie można sądzić z doświadczenia: 650; fakta wykazują, że Bóg słyszy nasze modły: 650: skuteczność M'y i Opatrzność: 783; M'a u Mazdejczyków: III, 404.
Möhler (Dr.): fałszywe Dekretały: I, 456; III, 44; reformacya: 439.
Moigno (ksiądz): względna powszechność potopu: III, 272.
Mojżesz: i dni stworzenia: I, 481; prawodawca żydów: odparcie błędu przeciwnego ze stanowiska wiary i rozumu: II, 651; autor Pentateuchu: III, 85 nst.;—Organizator kapłaństwa u Hebrajczyków: II, 234 nst.; ofiary u Hebrajczyków: 768; znał sztukę pisania: III, 237; „plan Mojżeszowy" w opisywaniu dziejów świata: 283; prawo rozwodowe: 460; nie sprzeciwia się nauce dzisiejszej: III, 603; tablice etnograficzne: 640.
Molay (Jakób de): ostatni W. Mistrz Templaryuszów: III, 648 nst.
Moleschott: determinista: I, 467; przemiana materyi u zwierząt: 520; zaprzecza istnienia duszy ludzkiej: 528; materyalistyczna jego teorya: II, 546.
Molière: o teatrze: III, 645.
Molina (Tirso de): II, 67.
Molina T. J.: missye afrykańskie: II, 696; potępia handel niewolnikami: 697.
Moliniści (Szkoła M'w): stosunek woli do Opatrzności: II, 782.
Molitor (Müller) (Maryan von), o jezuitach: I, 358; III, 457.
Moloch: i tłómaczenie Soury'ego: II, 773.
Monady: I, 463.
Monconys, podróżnik, okkultysta: II, 509.
Monera: 21 ogniw od M'y do człowieka, podług Hoeckel'a: I, 372; II, 663.
Monet: św. Piotr w Rzymie: III, 161.
Monino, poseł hiszp. przy Stol. Apost.: i jezuici: II, 275.
Monita Secreta: tajemne (rzekomo) rozporządzenia Tow. Jez. dla swych członków są paszkwilem na zakon Jezuitów: II: 653; dowody: 654; zjednywanie wdów: 655; pomnażanie dochodów; wpływy polityczne: 656; zdobywanie godności kościelnych: 658; zdania uczonych o M': 659 nst; wniosek: nie jezuici są autorami M'ów: 662.
Monizm: teorya świeża; znaczenie; system Hoeckel'a: II, 662: monera; ameba; synameba: 663: tezy potępione przez naukę: 663; III, 487.
Monogenizm ob. *Poligenizm.*
Monoteizm: dokładny u żydów, niedokładny w Aveście: I, 164; argumenta zmyślone przez racyonalistów dla udowodnienia pierwotnego politeizmu Hebrajczyków: II, 664; odparcie; wyrazy *El* i *Jehovah* nie oznaczają bóstw różnych: 666; M' w religii avestycznej: III, 401; M' u żydów: 417.
Monpellier, gniazdo żywiołów wrogich chrystyanizmowi w Średnich Wiekach: I, 53.
Mons, francuski tłómacz Now. Test. Biblii: potępiony przez Kościół: II, 446.
Montagu, lord M.: opętani w Loudun: II, 508.
Montaigne, sceptyk: III, 99.
Montalbani, matematyk w Bolonii: III, 719.
Montaniści, heretycy: i duch proroctwa: I, 336.
Monte (del), kard: i Galileusz: I, 701.
Montecatinii (Tomasz): I, 319.
Montellius (Oskar): i epoka bronzu: I, 243.
Montesino (O. Antoni M.): i indyanie: II, 638.
Montespan (Mme de), ciesząca się względami Ludwika XIV: II, 475.
Montgeron (Carré de): i konwulsyoniści: II, 310.
Montgomery, marszałek Francyi: każe wymordować 3000 katolików w m. Orthez: I, 143.
Moralność: I, 219; w buddyzmie: 257; w nauce Konfucyusza: II, 283; Laoce'go: 480; materyalistyczne pojęcie o M'i: 557; *Istnienie, natura i podstawy prawa moralnego:* 1-o prawo moralne istnieje; dowody: 669; 2-o *jego natura i cechy:* powszechne: 671; niezmienne, bezwzględne i od naszej woli niezależne; obowiązujące: 672; sankcyę za sobą mające: 673; wyjaśnienie zarzutów: 674; 3-o *jakim sposobem poznajemy prawo moralne?;* objawienie i rozum: 675: 4-o *podstawa prawa moralnego:* w Bogu, nie zaś w nas samych: 676; *Błędne systemy:* 1. Powiązane z sensualizmem: 1-o Utylitaryzm Benthama; odparcie: 678; 2-o Utylitaryzm Stuarta Milla; odparcie: 679; 3-o moralność ewolucyonistowska Herberta Spencera: 680; odparcie: 681; 4-o Moralność pozytywistów francuskich: 682; odparcie: 683; 5-o Moralność niezależna: 683; odparcie: 685. II. Systemy M'i, powiązane z subjektywizmem Kant'a: 1-o moralność Kantowska: 687; odpar-

cie: 688; 2-o M'ść teoryi krytycyzmu: 689; M'ść Zoroastrowska: III, 404; M'ść kabalistyczna: 420.
Moralność jezuicka: nie jest zła i niebezpieczna: II, 689; tendencyjne oszczerstwa protestantów, jansenistów: 690.
Morel (ks. Juliusz): teorya o pożyczkach procentowych: III, 295 nst.
Morellet: II, 64.
Moreny (osady z różnych materyałów): I, 436.
Morges (okres morżyjski w epoce bronzu): I, 242.
Morillo: inkwizycya: II, 69.
Morin (Fryderyk): moralność niezależna: II, 683.
Morin: chronologia patryarchów: III, 73.
Moriskosy: II, 66; 579.
Morlot, archeolog, badacz chronometru Tinière: I, 273.
Mormoni: I, 337.
Morosini, nuncyusz apostolski: i Liga św.: II, 489.
Mortara: sprawa ochrzczenia chorego dziecka żydowskiego, Mortary, przez służącą katoliczkę; powody działania Piusa IX: II, 691.
Mortillet, główny przedstawiciel archeologii przedhistorycznej: I, 72; dowolne i nieprawdopodobne jego hypotezy odnośnie do odkryć w Thenay, Aurillac i Otta: 72; przeczy istnieniu Atlantydy: 133;—225; potrójny podział epoki bronzu: 242; dowolność w oznaczaniu wieku ludzkości: 271; chronometr lodowcowy: 277; 278; głosi zwierzęce pochodzenie człowieka: 371; 372; o szczęce w Fees: 378; skielet z Laugerie-Basse: 379; człowiek trzeciorzędowy: 383; krzemienie z Cantal: 386; dawność człowieka: 422 nst.; 432; 435; poligenista: III, 243; wiek żelaza: 826.
Morus (Tomasz), kanclerz Anglii: III, 337.
Morze Martwe: istniało przed zburzeniem Sodomy jeszcze za czasów Abrahama, ale się później powiększyło: II, 692.
Morze Czerwone (przejście żydów przez M. C.): 1-o żydzi nie szli wzdłuż brzegów morza Śródziemnego; 2-o nie korzystali też z odpływu morza, ale, podług tekstu biblijnego, przejście rzeczone uważać należy za wypadek cudowny: II, 693.
Motais, oratoryanin z Rennes: I, 489; niepowszechność potopu: III, 276 nst.
Motte-le-Vayer (La): Sceptyk: III, 99.
Moulin-Quignon: szczęka przed historyczna z M': I, 375; 426.
Mourant-Brock: o znaku krzyża: II, 448 nst.
Moussant: spowiednik Urszulanek w Loudun: II, 506 nst.
Moussy (Marcin de): II, 643.
Mowa: zwierzęca i ludzka: I, 368.
Mózg: myśl nie zależy od objętości ani od ukształtowania M'u: I, 364; 528; stosunek M'u do myśli ludzkiej: 561.
Mrówka: uzasadnienie dwóch miejsc w księdze przypowieści, gdzie mędrzec stwierdza zasadę moralną, nie zaś fakt zoologiczny: II, 699.
Msza św.: u Parsów i u Chrześcijan: II, 470; prześladowanie jej przez protestantów: III, 335 nst.
Msza św.: określenie i nauka teologiczna o M': II, 699; dowody tej nauki; sob. Trydencki: 700; zarzuty Lutra, protestantów i dzisiejszej niewiary: 701; odpowiedź: Eucharystya nie tylko jest symbolem; nie jest bluźnierczem przeczeniem krzyża: 701; Msza św. nie odprawia się dla świętych, ani na cześć umarłych; prawowierność Mszału rzymskiego: 702; jałmużny mszalne: 703.
Mszał rzymski: jest wolny od błędów dogmatycznych i moralnych: II, 702.
Mszyce: trzecia plaga egipska: III, 239.
Muchy: czwarta plaga egipska: III, 239.
Mudejarowie: II, 578.
Mühlberg: zwycięztwo Karola V pod M': III, 336.
Müller (Karol): krytykuje szkołę Baura: II, 386.
Müller (Jan von): papiestwo: III, 55; 68; zniesienie zak. Jezuitów: 447 nst.
Müller, fizyolog niemiecki: o świetle oczu: I, 211; o poznawaniu u zwierząt: 567; II, 189.
Müller (Max : poligenizm: III, 244; 256; religia greków: 393
Münster: II, 121.
Müntz (Eugeniusz): Kościół i sztuka: III, 258
Munro, archeolog; palafity w Szwecyi: III, 9.
Muratori: odnajduje część kanonu Ksiąg św. z II w.; autentyczność Ewangelii: I, 618; 621; 622; 627; jezuici w Paragwaju: II, 631; 742; Piotr św. w Rzymie: III, 174.
Muray (John): i bathybius: I, 147.
Muret (bitwa pod M'): 1215 r. krzyżowców z Albigensami: I, 57.
Murr T. J.: Jezuici w Paragwaju: II, 641.
Murzyni (Handel M') i *Missyonarze:* błąd Las Casas'a: II, 694; dzieje missyi afrykańskich dowodzą, że missyonarze nie bardzo mogli oddziaływać przeciw handlowi M': 695; poświęcenie missyonarzy dla M': Piotr Claver, Barreira: 697; wpływ missyonarzy na opinię katolicką przeciw niewolnictwu; Molina: 697.
Mustierski przedhistoryczny okres wieku paleolitycznego epoki czwartorzędowej: I, 272; 378.

Myśl: akt rozumowy pojmowania przedmiotów niemateryalnych: I, 516; 523; 527; M' nie jest wytworem mózgu: 528; 539; II, 546; materyalistyczne wyjaśnianie myśli: 556 nst.; 573.

N.

Naaman, syryjczyk: uzdrowienie: I, 672; składanie ofiar: II, 769.
Nabi, prorok: III, 310; 323 nst.
Nabonahid: zdobywa tron Babilonu i żeni się z córką Nabuchodonozora, z której ma syna Baltazara: I, 139.
Nabuchodonozor, kr. Assyryi: odnawia budowlę wieży Babel: I, 137; sen N'a wyłożony przez Daniela: 395 nst.; wyprawa do Egiptu: 597; ten sam co Assurbanipal: II, 204.
Nadhaillac (Markiz de): wskazuje na liczne podobieństwa między przemysłem amerykańskim a wyrobami starożytnych Egipcyan, assyryjczyków i t. p: I, 66; 69.
Nadprzyrodzoność(pierwiastek n'): stwierdzona cudami: I, 300; odnucona przez racyonalistów: II, 439 nst; 1-o znaczenie wyrazu i wyjaśnienie: II, 705; 2 o istnienie i darmowość porządku nadprzyrodzonego: 706; zarzuty racyonalizmu współczesnego; odpowiedź i uwagi: 707.
Namuliska: jako chronometry naturalne: I. 273; 425
Nancy: szkoła hypnotyczna D-ra Bernheima: II, 22.
Nanda: I, 250
Nangis (Wilhelm de): III, 647.
Nantes (odwołanie Edyktu Nantejskiego): i jezuici: II, 476; Kościół ani go zatwierdził ani doradzał; było ono dziełem wyłącznie władzy świeckiej: 708 nst.; główniejsze punkta odwołania: 709; Ludwik XIV nie działał pod wpływem pani de Maintenon: 710; ani pod wpływem duchowieństwa: 711; Innocenty XI nie pochwalał odwołania: 711; nie zubożyło ono Francyi: 712.
Naos: mały monument egipski w kształcie skrzyni, w którem umieszczono godło boskie: I, 111; był czemś różnem od arki przymierza: 111.
Napoleon I, cesarz: wierzy w astrologię: I, 460; inkwizycya w Hiszpanii: II, 53: rozwód małżeński: III, 467; rozwód Hieronima N'a: 470.
Narada: I, 283.
Narbonna (Stefan z N.), kronikarz średniowieczny: Joanna papieżyca: II, 182.
Naruszewicz, bp., historyk: III, 561.
Naska: I, 168.
Natalis (Aleksander): II, 12; 13; pochodzenie nietykalności Kościoła: 424; domek loretański: 504.
Natchnienie Ksiąg św.: III, 207.
Nathan, prorok: wyjaśnienie proroctwa uczynionego Dawidowi: I, 419.
Natura: stałość praw N'y: II. 788.
Naudin: transformizm: III, 669.
Naulette (Belgia): szczęka znaleziona: w N': I, 377.
Nausiphanes z Teos, sceptyk: III, 97.
Nawarra (Tomasz z N.): domek loretański: II, 500.
Nawrócenie: znaczenie wyrazu; zależne od dobrej woli: II, 713; obowiązek N'a się do wiary prawdziwej skoro się ją pozna: 715; apologetyczne znaczenie N'ń na łono Kościoła katolickiego: 715; zarzuty: 716 nst.; odpowiedź: 719; nawrócenia przy odwołaniu Edyktu Nantejskiego: 721.
Navarro, moralista: II, 698.
Nazaryusz, panegirysta Konstantyna W.: II, 294.
Nazarejczycy: I, 655.
Nazilly (Launay de): II, 513.
Nazzari: III, 719.
Neanderthal: plemię w N': I, 371; czaszka znaleziona w N': 375.
Neander: historyk, protestant: papieztwo w X w.: III, 43.
Nebo: I, 340.
Nebobelzikri: II, 203.
Nechar, kr. Memfis: II. 542.
Nehemiasz: z rodu Józefa: przypuszczalny pierwszy Messyasz: II, 594.
Nehemiasz: otrzymuje pozwolenie na odbudowanie świątyni Jerozolimskiej: I, 405.
Neirynck: I, 73.
Nekromancya: potępiona przez prawo Mojżesza: III, 829.
Nektaryusz, patr. Konstantynopolitański: zniesienie urzędu penitencyaryusza: III, 531; 532; 539; 552.
Nemours: przymierze w N' Henryka III: II, 489.
Neolityczna epoka, podług Mortillet'a: I, 445 nst; 382 nst.; cywilizacya N'na, wprowadzona przez pierwszych Aryów, czyli właściwych Celtów: 280; II, 216.
Neoplatonizm aleksandryjski: sieje determinizm: I, 462; pochodzenie wszechrzeczy: III, 744.
Nepomucen (Jan św.) i *Nieomylność papiezka:* stan kwestyi: II. 722; czy istniały dwie osobistości tegoż imienia?: 723; nieomylność papiezka pozostaje po za tą sprawą: 724; czy rzekome błędy procesu kanonizacyjnego są rzeczywiste?: 725.
Nergalsarassor, zięć Nabuchodonozora: I, 138.
Neriosengh: I, 116.
Neron, ces. rzym.: I, 97.
Nes-Hor: I, 597.
Nestoryusz, heretyk, patr. Konstpl: o dwóch osobach Chrystusa Pana: II, 167.

Nestoryanie, heretycy: II, 10.
Nesztar, prowadzący ofiary do ołtarza w braminizmie: I, 230.
Neuburger (Krzysztof), minister Wilhelma Bawarskiego: o jezuitach: II, 657.
Neuchatel (jezioro): palafity: I, 274.
Newman, kard.: II, 395; III; 635.
Niccolini, poseł W. Ks. Tosk.: i Galileusz: I, 713.
Nicea: sobór I: o bezżeństwie kapłańskiem: I, 264; nauka o Duchu św.: 688; zakaz złych książek: II, 48; bóstwo Chrystusa Pana: 142.
Nicefor Kallistus, historyk: widzenie Konstantyna W.: II, 294.
Nichues: Luitprand z Kremony: III, 46; 49.
Nickel, gen. jezuitów: II, 658.
Nicolai: III, 453.
Nicolas (Michał): racyonalista: o prorokach: III, 310; 320.
Nicole, jansenista, fatalista: I, 461.
Niderlandy: rewolucya: III, 433.
Niebo: zachętą do cnoty: I, 287; określenie nieba: dowody jego istnienia w części przestrzeni stworzonej: II, 725; opisy nieba w księgach św. noszą cechę poetyczną i symboliczną: 726; możliwość bezpośredniego oglądania Boga (visio beatifica): 727; dowody z Pisma św.: 728; wieczność nie będzie źródłem znudzenia: 728.
Niebuhr (Joachim), ksiądz: I, 358; Hollandzki kościół reformowany: III, 434; Salmanasar: 478.
Niedner: historyk protestancki I. 752.
Niem (Dietrich von): Joanna Papieżyca: II, 183.
Nieomylność papieska: rozwój dogmatu o N'i: I, 506; i sprawa Galileusza: 724; N' zapowiedziana przez Izaiasza: II, 102; pojęcie N'i; zarzuty: III, 28. *N' Kościelna:* 336 nst.; sprawa św. Jana Nepom. i N': II, 724; 793; III, 717; *N'ść soborowa*: 794.
Niepokalane Poczęcie M. B.: rozwój dogmatu o N': I, 504 nst.; 726; 731; 743; określenie tego przywileju N. M. P.: II, 728; dowody; zarzuty; odpowiedź: 729.
Nieśmiertelność duszy: I, 532; II, 730; dowody: 1-o dusza jest niezepsowalna, a zatem nie zawiera w sobie żadnego pierwiastku rozkładu i śmierci; 2-o życie duszy nie jest złączone z życiem ciała, a zatem żyje ona po śmierci ciała: 731; 3-o przymioty Boga: mądrość, dobroć, sprawiedliwość wymagają, aby nie unicestwiał duszy naszej: 732; 4-o wiara wszystkich ludów w życie pozagrobowe potwierdza te dowody: 733; 5-o Teorye błędne: 734; N' jest z natury duszy, nie z łaski bożej: 735; pojęcie żydów o N'i: III, 827; 828.
Niewolnictwo: zwalczane przez Kościół: III, 638 nst.; 694 nst.; zasady katolickie o N': 736; podstawa tych zasad: 737; zarzuty przeciw kościołowi; odpowiedź: 737; handel niewolnikami ob. *Murzyni i Missyonarze:* III, 630.
Niezłożoność: różni się od duchowości: I. 522.
Nikodem: Ewangelia apokryficzna N'a: I, 646; 650; 658.
Nil (rzeka): namuliska chronometryczne: I, 275;—*zielony, czerwony:* III, 238.
Nil (św.). w V w.: spowiedź sakramentalna: III, 537.
Nimes, doktór sorbony: opętani: II, 513.
Nitzsch, historyk; walka o Kościół pierwotny: II, 375.
Noailles (kard. de), Arcybp. Paryża: konwulsyoniści: II, 308.
Nobrega (O. Manuel de), T. J.: założyciel missyi w Brazylii: II, 640.
Noc św. Bartłomieja ob. *Bartłomiej.*
Nocentini, chinolog włoski: III, 405.
Noe: I, 137; uprawiał winnice: III, 723.
Noeldeke: o autorze księgi Ekklezyastesa: I, 599. 600.
Noetus, gnostyk: III, 682.
Nominaliści: III, 95.
Nommes: chronologia biblijna; III, 82.
Norden: wróżenie z kubka w dzisiejszym Egipcie: II, 200.
Norfolk (książe): ofiara okrucieństwa Elżbiety: III, 337.
Noris, kard.: inkwizycya: II, 72.
Nort, racyonalista: wąż rajski: III, 342.
Northumberland (Tomasz Percy): III, 524.
Notker Labes: III, 53.
Nott, obrońca poligenizmu: III, 242.
Noulet, (Dr.): palafity w Kambodży (Azya): III, 8.
Novalis (v. Hardenberg), poeta: o działalności papieztwa: III, 57.
Nowak (Tomasz): św. Jan Nepomucen: II, 724.
Nowochrzczeńcy: III, 435; 443.
Nowy Testament (Kanon N. T.): II, 739; apostołowie szerzą Kościół żywem słowem; tylko okoliczności zmuszają ich do pisania: 740; pierwsze Kościoły wchodzą we wzajemne stosunki: 740. księgi Proto- i deutero-kanoniczne: 741; w jaki sposób te ostatnie uznano za księgi święte: 741 nst.
Numa Pompilius: ofiary: II, 767.
Numantius, poeta V w. po Chr.: III, 260.
Nussbaum: I, 107; powiększa złośliwie ilość ofiar inkwizycyi: II, 74; 75.
Nussdorf: stacya archeologiczna nawodna w Szwajcaryi: III, 6.
Nyassa, jezioro w Afryce: palafity: III, 8.
Nyoë, wyspa: I, 434.

O.

Objawienie boskie: pierwszym pierwiastkiem dogmatu katolickiego: I, 501.
Objawienia: I. Określenie; II. Nauka katolicka o O'ach nadzwyczajnych: II,

745; III, Zarzuty; odpowiedź: 746; O' i Opatrzność: 783.
Objawienie: 1-o *Publiczne*; nauka sob. Watykańskiego: II, 747; okres żydowski, okres ewangeliczny; zarzuty i odpowiedź: 748; 2-o *O' Prywatne:* możliwe: 750; rzeczywiste, rzadkie; podporządkowane pod O' publiczne; zostające poza skarbnicą O'a ogólnego; zarzuty i odpowiedzi: 751; użyteczność, zależność ich od woli bożej: 751.
Obrazy cudowne M. B.: we Włoszech w wieku zeszłym, stwierdzone przez komissye: II, 752; cud w Rimini; ostrożności przy badaniach komissyi: 753. Stol. Ap. nie narzuca wiary w rzeczywistość tych cudów: 753.
Obrzezanie: szczegóły o Abrahamie: I, 31; II, 773.
Obrzędy (Kongregacya O'): II, 285.
Occam: III, 95.
Ochiern: godność w Szkocyi: II, 210.
Ochorowicz (Dr. Julian) hypnotyzm: II, 30.
Oddychanie: jako funkcya życiowa u roślin i u zwierząt: III, 816; 832.
Odkupiciel: wiara u żydów w przyszłego O'a: III, 418.
Odkupienie: 1-o sprzeciwia się rozumowi, aby Bóg karał niewinnego zamiast winnego: II, 753; śmierć Boga była konieczna dla naprawienia zniewagi przez grzech wyrządzonej: 754; czemu była konieczna męka i śmierć Zbawiciela, skoro każdy akt cnoty w Chrystusie był nieskończonej wartości?: 755; śmierć Chrystusa była *zupełnem* zadośćuczynieniem za grzech: 755; czy ta nauka schlebia namiętnościom? 756; dlaczego śmierć i nieszczęścia, będące następstwem grzechu, zostają jeszcze po odkupieniu?: 758; istota wstawiennictwa Chrystusowego za nami w niebie: 759.
Odpusty (kongregacya O'): II, 285; karciła nadużycia w przedmiocie O'w: II, 764.
Odpusty: określenie; podstawa nauki kościelnej o O': II, 760; zarzuty, odpowiedź: 761; nadużycia w przedmiocie O': 763; trzy okresy w dziejach O': 763.
Odpusty (Sprzedaż O'): O' przed Leonem X: nadużycia za Leona X: II, 765.
Odrodzenie duchowe: hinduskie i chrześcijańskie: II, 468.
Odrodzenie (Wiek O'): III, 227.
Odrzucenie (wieczne od Boga): III, 371.
Oekolampadyusz: III, 333.
Oehninger, protestant: upadek szkół w protestantyzmie: III, 444.
Officium (Kongr. rzym. św. O'): II, 285.
Ofiary u Hebrajczyków składane Mojżesz uznał za ważne: II, 768; odpowiedź na systemy krytyków, wyjęte z Pentateuchu i z proroków: 769.
Ofiary z ludzi: wyraźnie wzbronione żydom, a jeśli się kiedy zdarzyły, wykraczały przeciw rozkazowi bożemu: II, 772; 1-o O' Abrahama; 2-o Ślub Jeftego: 772; 3-o O' Agaga: 4-o Siedm ofiar Gabaonitów; 5-o Ofiarowanie pierworodnych; 6-o Obrzezanie; argument Soury'ego: 773.
Ogień piekielny: rzeczywisty nie figuryczny: III, 149; 152.
Ojcowie Kościoła: o kulistości ziemi: I, 93 nst.; o wyroczniach sybilijskich: 331; dni stworzenia w księdze rodzaju: 479; przenośnie tłómaczą *dzień* Genezy: 488; współdziałają z Bogiem w rozwoju dogmatu katolickiego: 509; stwierdzają dogmat Eucharystyi: 607; nieomylność papiezka: III, 29; ogień piekielny: 152; natchnienie Ksiąg św.: 210; znaczenie nazwy *Ojców Kościoła:* 222, jednozgodność O'w kiedy bywa regułą wiary? 473.
Okkazyonalizm: i Opatrzność: II, 775.
Okresy stworzenia: w Księdze Rodzaju: I, 485; teorya *dni—okresów:* 487.
Oksford: synod r. 1408 zabrania czytać Biblii Wiklefa: III, 230.
Oliva, członek Akademii *Cimento* we Florencyi: III, 719.
Ollé-Laprune: prawda i pewność: III, 112.
Ollivier: system rehabilitacyjny Aleksandra VI: I, 58 nst.
Olmo (Włochy): czaszka z epoki czwartorzędowej: I, 376.
Omalins d'Halloy: belga, katolik: o teoryi Darwina: I, 418.
Omar, krewny Mahometa, kalif: II, 525.
Oniasz III: czy był przepowiedziany przez Daniela? I, 403 nst.; 405.
Onkelos: i proroctwo Jakóbowe: II, 119 nst.; Messyasz: 588; protoewangelia: III, 352.
Opatrzność: nauka Kościoła: I-o O' istnieje; rozciąga się do wszystkich stworzeń i do wszystkich ich działań; 2-o Błędy: II, 774; II-o Wykład i wyjaśnienie nauki katolickiej: 775; III-o Dowody istnienia O'i: 777: IV-o Jakim sposobem działanie O'i zgadza się z działaniem stworzeń: 780; 1-o Działanie O'i w wydarzeniach naturalnych, niezależnych od woli człowieka: 780; 2-o Działanie O'i w wolnych postanowieniach jednostek: 781; 3-o Działanie O'i w zjawiskach społecznych i wypadkach historycznych, w których zbiega się mnóstwo wól i innych przyczyn: 782; 4-o O' boża i skuteczność modlitwy; 5-o Działanie O'i w cudach, w objawieniach, w proroctwach i w podobnych dziełach nadprzyrodzonych: 783; II. Czy niema nic dobrego na tym świecie i jakim sposobem istnienie złego zgadza się z działaniem najlepszej O'i; 1-o Zagadnienie o istnieniu złego na tym świecie; błędne roz-

wiązanie tego zagadnienia: 784; III. Prawdziwe rozwiązanie tego zagadnienia; IV. Dowody, że świat nie musi być możliwie najlepszym: 785; zarzut optymistów i odpowiedź: 785; V. Dowody, że świat jest dobry, pomimo złego, jakie się na nim spotyka; rozmaitość i wzajemna zależność jestestw: 786; stałość praw natury: 788; uczuciowość człowieka i zwierzęcia; rozum i wolna wola człowieka; źródło złego na świecie: 789; zło jest źródłem wielu dóbr wielkich: 790; zło nie niweczy doskonałości ogółu wszechświata; odpowiedź na pewne odrębne zarzuty: 791. O' w przeznaczeniu: III, 354 nst.

Opel, prof., historyk saski: zburzenie Magdeburga: II, 522.

Opętani w Loudun: II: 505 nst.

Opętanie: II, 512 nst; ob. *Szatan.*

Oppert: zdanie o Daryuszu Medzie: I, 418; o księdze Judyt: II, 203; o Salmanassarze: III, 479.

Optatus (św.) *Milevitanus:* III, 165.

Optymiści: i zło na świecie: II, 784.

Oranges: synod II w O': potępia semipelagianizm: I, 743.

Orbigny (Alcydius d'O): I, 441; II, 643: 644.

Ordalia: nie wiele się różnią od inkwizycyjnej tortury: II, 62; ob. *Sądy Boże.*

Orfeusz: wyobrażenie Chrystusa w Katakumbach: II, 265.

Organicyzm: system wyprowadzający życie z pewnego układu materyi organicznej: III, 833.

Oroux: i O. La Chaise: II, 476.

Orthez: miasto; 3000 katolików wymordowanych przez Montgomery'ego: I, 143.

Orzeczenia kościelne: określenia; O' soborowe i papiezkie; te ostatnie dzielą się na osobiste i uroczyste; publiczne autentyczne czyli *ex cathedra;* orzeczenia soborów partykularnych nie są nieomylne: II, 792: O' papieży *ex cathedra* są nieomylne; zarzuty przeciw tej nieomylności: 794; odpowiedź: 795;

Orygenes: o braciach Jezusowych: I, 228; o cudach męczenników: 316; o proroctwie Daniela: 411; o Ewangeliach: 619; 621; 622; 653; 655; proroctwo Jakóbowe: II, 121 nst.; korespondencya z Juliuszem Afrykańskim: 222. *Hexapla:* 223; proroctwo Izaiasza o „Słudze Jehowy": 603; nieomylność papiezka: III, 33; Piotr św. w Rzymie: 168 nst.; 201; spowiedź publiczna: 532; spowiedź sakramentalna: 544; Trójca św. 682; zdanie O'sa o piekle: 776; o świadkach zmartwychwstania Chrystusa: III, 798.

Osady diluwialne: I, 474; 476.

Osma (Piotr d'O): II, 764.

Osten-Sacken (Freih. v. d.): sprawa Jana XII pża: III, 52.

Ostryański (cmentarz w Rzymie): III, 182.

Otta: odkrycia archeologiczne: I, 72; 372.

Otton I, cesarz: II, 84; III, 46.

Otton Henryk, elektor Palatynatu: wprowadza protestantyzm: III, 336.

Otwornice (foraminifery): III, 819.

Ouen (św.), bp. z Rouen: I, 450.

Outricourt (Mikołaj d' O): nauczyciel w Sorbonie: sceptycyzm: III, 99.

Owidyusz: o klimacie w krajach naddunajskich: I, 438.

Ozeasz: wypędzenie Izraela z Palestyny i jego tułactwo: II, 85.

P.

Pablo de S. Maria: II, 68.

Pacca, kard.: swobody nowoczesne: III, 626.

Pacyan (św.) bp. Barceloński (w. IV): spowiedź sakramentalna: III, 540.

Padma-purâna (lotus): I, 235.

Pagi: Joanna papieżyca: II, 183; darowizna Konstantyna: 302.

Palafity, mieszkania nawodne: I, 241; odkrycie ich: III, 5; jaką cywilizacyę znamionują: 6; wiek ich przypuszczalny: 8; 10.

Palanka, przedhistoryczne miasto w Meksyku: I, 70.

Paleolityczny okres kamienia: II, 216.

Paleolog (Michał): darowizna Konstantyna: II, 304.

Palimpsest Efrema: I, 169.

Pallavicini, kard.: Leon X, i odpusty: II, 766.

Palmieri, T. J.: sprawa Honoryusza pża: II, 13.

Panteiści: i Opatrzność: II, 775.

Panteizm: określenie; potępienie ze strony sob. Watykańskiego: III, 11; 1-o P' mistyczny socyalistów: 12; sposób, w jaki się ukazuje P' w pewnej literaturze: 13; II. *P' dyalektyczny:* Kant. Hegel: 14; Strauss: 15; P' nie wyjaśnia pochodzenia wszechrzeczy: III, 747.

Panten, przełożony szkoły katechetycznej w Alexandryi: III, 170.

Panvinio: III, 73.

Panzo (Piotr): cud św. Januarego: II, 137.

Państwo: cele państwa: II, 398; obowiązki P'a względem rodziny: III, 853 nst.

Papias (św.), bp. Hieropolis, uczeń św. Jana Apost.: I, 228; o Ewangelii św. Mateusza: 617; Ew. św. Marka: 620; 627; św. Piotr w Rzymie: III, 175.

Papieztwo w zawiązku (Renan): II, 368 nst.

Papieztwo: określenie: III, 15; 1-o Chrystus ustanowił Kościół na osobie św. Piotra, jako na podwalinie, i pod władzą jego, jako prawdziwego monarchy duchowego: 16; zarzuty i odpowiedź: 17; 2-o Chrystus chciał, aby to znaczenie św. Piotra było wieczne w Kościele, i przyznał je na zawsze

biskupom rzymskim, prawym następcom św. Piotra: 20; zarzuty; odpowiedź: 21; 3-o urząd św. Piotra i jego następców odnośnie do zarządu Kościołem jest urzędem prawdziwego *prymatu:* 24; zarzuty; odpowiedź: 25; tenże sam urząd odnośnie do nauczania Kościoła jest urzędem nieomylnym: 28; zarzuty: 29; odpowiedź: 30.

Papieztwo („Nieograniczona władza papiezka"): kłamliwe frazesy o despotyzmie papieztwa: III, 40; argumenta uczonych katolickich: 41.

Papieztwo i jego przeciwnicy: przez XV wieków uważane za dobroczyńcę ludzkości, zostało napadnięte na schyłku WW. Średnich: III, 35; Macchiavelli i jego oskarżenia: 36; odpowiedź w słowach Leona XIII; protestantyzm: protest *religijny, filozoficzny, socyalny:* 37; zarzuty: 38; rozłam protestantyzmu: 39; opinia samych protestantów: 40.

Papieztwo: i Rzym w X w.: zarzut ciemnoty Kościoła w tym wieku: III, 42; odnośne zdania protestanckich i katolickich uczonych: 44; obraz czasów X w.: 45; pż. Sergiusz III: 47; Jan X; 48; Jan XII: 49; krytyka Luitpranda: 51; powaga papiezka ocalała: 53.

Papieztwo i jego działalność w historyi: III, 53; 1-o P' przyniosło światu chrystyanizm; 2-o z chrystyanizmem przyniosło cywilizacyę i naukę: 54; 3-o broniło wolności Europy: 56.

Papież: ojcem: III. 15.

Papież i Antychryst: luterskie *„odium papae"* zrodziło zasadę, że biblijnym antychrystem jest papież: III, 59; toż samo Kalwin: 60; toż samo Centurye Magdeburskie: 61; najgorszym ma być Grzegorz VII: 62; Baur; Arnold: 63; nowocześni historycy protestanccy tegoż zdania: 64.

Papieże „źli": III, 33; zdanie Görresa o przeciwnikach Kościoła; Luter sprawca systemu kłamstw historycznych odnośnie do papieztwa i Kościoła: III, 65; naśladowcy Lutra w oczernianiu papieztwa: 66; zdanie św. Augustyna o papieżach „złych": 67: protestanccy uczeni bronią oczernianych papieży: 68.

Papuasy: III, 247.

Paragwaj: rokosz zbrojny przeciw Portugalii: II, 274.

Paramo, historyk hiszpański: I, 108.

Paré (Ambroży), protestant: o opętanych: I. 578.

Paris (Franciszek de), dyakon; jansenista: I, 337; II, 307 nst.

Parmenides: wyznaje monizm idealistyczny: I, 461; III. 742.

Parnas: wyrocznia delficka: I, 327.

Parthenopex de Blois, kronikarz: I, 440; 442.

Pärvati: duch gór w braminizmie: I, 234.

Pascal (Błażej): o duszy: I, 539; o moralności jezuitów: II, 690; sceptycyzm: III, 99; „Provinciales": 427; 783.

Paschalis II pż.: inwenstytura: II, 81 nst.

Pasteur: I, 202; przeciwnik teoryi samorodztwa: II, 552; 664; III, 484.

Pastor (Ludwik), historyk papieztwa: III, 69.

Patin (Gui): opętani w Loudun: II, 509.

Patrizzi: proroctwo Jakóbowe: II, 124 nst.;—445; proroctwo Ps. XXI: 618; wykład Pisma św.: III, 222.

Patryarchowie (Chronologia P'w): okres P'w: III, 69; trudności zagadnienia o pochodzeniu człowieka; ks. Rodzaju nie zawiera ustalonej chronologii; niema odnośnego orzeczenia Kościoła: 70; niezgodność pisarzy katolickich: 1-o trzy sposoby czytania chronologii patryarchów: 71; najpoważniejszy z nich jest sposób czytania LXX Tłomaczy: 73; 3-o Opuszczenia istnieją w wykazach rodowodowych ks. Rodzaju: 77; uwagi X. Vigouroux: 79: 3-o wyjaśnienia trudności: wykaz chronologiczny 10 królów przedpotopowych podług *Fragmentów* Berozusa: 80; system *dni kosmicznych* zgadza się z nauką w przedmiocie kosmogonii: 84.

Paula (św.): domek nazaretański: II, 492.

Paulastya: I, 283.

Paulin (św.): o opętanych: I, 578.

Pauliniści: rzekome stronnictwo w pierwotnym Kościele: II, 383; III, 693.

Paulus (Dr. prof. w Heidelberdze): o cudach: I, 293.

Pauzaniasz: o cudownych uzdrowieniach w poganizmie: I, 331.

Paweł św. Ap: Nawrócenie św. P'a: I, 105; II, 48; prorokowanie: III, 325.

Paweł, patr. Konstpl.; przywódca monoteletów: potępiony: II, 13.

Paweł I pż.; i katakumby; II, 253.

Paweł II pż.; udziela kardynałom przywilej czerwonego beretu: II, 243; i purpurowego płaszcza: 544.

Paweł III pż: Kopernik przypisuje mu swe dzieło *De Revolutionibus:* I, 703; inkwizycya: II. 53; 72. Kongr. św. Officium: 285: Indyanie są prawdziwymi ludźmi: 639.

Paweł V, pż., i Galileusz: I, 702; 710.

Paweł, bp. Kruszwicki w Wielko-Polsce: III, 563.

Paweł z Samozaty: gnostyk: III, 682.

Pavana, bóg wiatru w braminizmie: I, 234.

Pavini (Onufry): II, 182.

Pecaut: III, 796.

Pehlvi, język, na który przełożona została pierwotna Avesta: I, 134.

Peinlich (Dr.): i jezuici: III, 458.

Pelagiusz, heretyk V w.. i dobra kościelne: II. 72,

Pelazgowie: religia P'ów: III, 394.

Pellisson: Kasa nawróceń we Francyi: II, 721.
Penitencyarya: trybunał rzymski: II, 286.
Penitencyaryusz (kapłan): zniesienie urzędu P'a w kośc. Konstpl.: III, 552
Pentateuch: i racyonaliści: II, 441; 651; i ofiary Bogu składane: 769; *Autentyczność P'u:* Mojżesz jest autorem P'u: III, 85; dowody wzięte: 1-o z Biblii: 86; 2-o z P'u Samarytańskiego: 87; 3-o z pomników egipskich; 88; 4-o z samego języka P'u: 88; 5-o z przedawnienia czyli z *posiadania:* 89; zarzuty racyonalistów: 90.
Peonowie: palafity: III, 8.
Pepe: III, 433.
Pepin: i dziedzictwo św. Piotra: II, 303.
Percy (John): I, 448.
Percy (Tomasz): spisek prochowy: III, 524.
Perdykkas: II, 519
Perec (Antoni): inkwizycya; II, 72.
Pererius: wąż rajski: III, 348.
Peris'y, duchy dobre Avesty: I, 153.
Perrier (Edmund): I, 207; 563; 571; rozwój zwierzęcia: II, 554; III, 675.
Perrot (Georges), archeolog: o sztuce fenickiej: I, 237; 239.
Persowie: wierzą w *dni—okresy* stworzenia: I, 488; składają ofiary bogom: II, 767.
Persya: stosunki jej z Judeą: I, 114: wierzenia jej nie przenikały nigdy do wierzeń żydowskich, lecz przeciwnie: I, 119; wiarą jej dawną był zoroastryzm: 134; nie wie nic o ciał zmartwychwstaniu: 158.
Pertz, historyk protestancki: Joanna papieżyca: II, 183; wiek X: III, 44; 53: 69.
Peru: missye w P': II, 639.
Peschel (Oskar): o Llorente'm: III. 659.
Pessymiści: i zło na świecie: II, 784.
Pessymizm: określenie: 1-o dowody *à priori*, na których się wspierają dzisiejsi zwolennicy tej filozofii: III, 92; odparcie zarzutów; zagadnienie o złem na świecie: 94.
Petavel-Olieff: nieśmiertelność dowolna: II, 735.
Pétau, T. J.: rozwój dogmatu katolickiego: I, 511; proroctwo Jakóbowe: II, 133; data narodzenia Chrystusa Pana: 149. chronologia biblijna. III, 73; Trójca św. u Ojców Kościoła: 685.
Peterson, historyk: I, 642
Petitot, T. J.: uwagi o ludach dzikich: I. 446.
Petryniści, rzekome stronnictwo w pierwotnym Kościele: II, 383.
Pewność: posiadanie prawdy: 1-o istnieje prawda *intellektualna:* III, 95; polegająca na prawdzie essencyonalnej, której źródłem Bóg, bezwzględna prawda: 96; sceptycyzm, który jest błędem i herezyą, przeciwną rozumowi i moralności: 97; ogólne odparcie sceptycyzmu: 100; gatunki pewności; pobudki przyzwolenia umysłu: 104; źródła prawdziwego poznawania: 105; przyczyny pewności: widoczność: 108, świadectwo; wiara boska; jej *sprawdzian:* 110; *Pewność moralna;* potrójne jej znaczenie: 112; pewność *metafizyczna;* pewność fizyczna: 104.
Peyrat: I, 338.
Peyrere (Izaak de La), protestant, twórca poligenizmu w XVII w.: III, 241 nst.; 276.
Pez (Bernard): III, 582.
Pezron (O.): chronologia patryarchów: III, 73.
Pfister, historyk niemiecki: papieztwo: III, 56.
Plugk-Harttung, prof. w Tybindze: Henryk IV w Kanossie: II, 231.
Philipps (Dr.): i fałszywe Dekretały: I, 455.
Philipson, racyonalista: wąż rajski: III, 342.
Philocalus (Furius Dionisius), kaligraf Damazego papieża w katakumbach: II, 259; katalog biskupów rzymskich: III, 165.
Philosophumena: o Marku Gnostyku: I, 336; 657; Piotr św. w Rzymie: III, 168.
Philostrates, pamiętnikarz Apoloniusza z Tyany: I. 333.
Pichler: św. Stanisław, bp. Krakowski: III, 562.
Piccolomini, arcybp. Sieny: przyjaciel Galileusza: I, 719.
Piccolomini (Eneasz Silvio): i Joanna papieżyca: II, 186.
Pico di Mirandola: przeciw astrologii: I, 459.
Picquigny (Francya): ciekawe wykopaliska: I, 244; 429.
Piekło: znaczenie; istnienie: III, 114; kara, trwanie, miejsce: 115; zarzuty, odpowiedź: 116.
Piekło (Wieczność P'a): dowody: 1-o Nie jest niezgodna z dobrocią bożą: III, 118; dwa błędy, na jakich się opiera zarzut przeciwny: 119; potępienie wieczne nie jest samowolnym wyrokiem Boga, lecz człowiek dobrowolnie rzuca się w przepaść: 121; 2-o Zgadza się z celem wszelkiego prawa karnego, którym jest naprawa winowajcy: 124; błędność zasady, że wszelka kara zmierza jedynie ku naprawie winowajcy: 126; 3-o Kara doczesna nie wystarcza do odpokutowania za grzechy: 130; odpowiedź na zarzut, że niema żadnego stosunku pomiędzy grzechem skończonym a karą nieskończoną: 131; 4-o Dlaczego niemożliwą jest naprawa po śmierci?: 132; 5-o Dlaczego Bóg nie unicestwia winowajcy?: 137; 6-o Czy myśl o piekle zabija wszelką pociechę w życiu i czy

nawet szczęście w niebiesiech zatruwa?: 138; 7-o Dlaczego Bóg stwarza dusze, których wieczne potępienie przewiduje?: 141; wola poprzedzająca i wola grzech dopuszczająca: 146; wniosek: 147.
Piekło—zachętą do cnoty: I, 288.
Piekło (Ogień piekielny): czy kara odrzucenia nie wystarcza do pomszczenia grzechu, choćby najstraszniejszego?: III, 147; powód napaści racyonalistowskich: 148; odnośna nauka katolicka: 149; kara ognia: 149; ogień ten jest rzeczywisty, nie zaś figuryczny: 150; odparcie zarzutów racyonalistowskich: 152.
Pielgrzymki: 1-o Określenie; 2-o Odnośne zasady katolickie: III, 156; zarzuty i odpowiedź: 157.
Pielgrzymki: do katakumb rzymskich: II, 251.
Pieniądz: wydajność pieniądza: III, 294.
Pierrecourt (Szymon de): II, 212.
Pierret, egiptolog: II, 665; III, 390.
Pierworodne: śmierć P' w Egipcie: III, 240; ofiarowanie P. u Hebrajczyków: II, 773.
Pierwotniaki (Protozoa): III, 816.
Piette: odkrycia archeologiczne: II, 216.
Pieśni nad pieśniami: śpiew weselny w formie dyalogu oblubieńca z oblubienicą; mowa tu o połączeniu duchowem, jak sądzi Kościół; niektórzy upatrują sens podwójny: jeden dosłowny, drugi mistyczny: większość widzi w tej pieśni znaczenie alegoryczne, przypowieść: III, 159; inni jeszcze widzą tu tylko samo znaczenie dosłowne; zdanie to potępione: 160.
Piłat (Akta P'a) apokryficzne: I, 646; 650; 653; 658.
Piotr św., patr. Aleksandr.: III, 167; spowiedź sakramentalna: 544.
Piotr św. Apostoł: władza św. P'a: III, 16.
Piotr św. (Bytność św. P'a w Rzymie): stan sprawy: III, 160; świadectwa pisane w IV w. u łacinników i u greków: 165; św. Jan Chryzostom, Euzebiusz: 165; w III w.: św. Cypryan: 167; Orygenes, Tertulian: 168; kapłan Kajus: 169; Klemens Aleksandryjski; Ireneusz: 170; Dyonizy Korynckí: 173; Papias, uczeń św. Jana Ap.: 175; św. Ignacy, drugi następca św. Piotra w Antyochii, który żył jeszcze w chwili, kiedy św. Piotr umierał: 176; list św. Klemensa do Koryntyan, stwierdzający, że św. Piotr poniósł śmierć męczeńską: 177; *w Rzymie:* 177; cenne wzmianki o tem w Piśmie św.: 179; 2-o zabytki, stwierdzające w Rzymie pamięć Księcia Apostołów: *a*) *Stolica św. Piotra:* 181; *b*) *Cmentarz Ostryański* i podwójne święto Stolicy św. Piotra: 182; *c*) *Memoria* św. Piotra na Watykanie: 183; *zarzuty* z milczenia o tym fakcie ksiąg Nowego Test.; argument *negatywny: a*) milczenia *Dziejów Apostolskich:* 185; *b*) Listy św. Pawła: 186; argument *pozytywny:* system szkoły Tybingeńskiej: 191; legenda o św. Piotrze w krajach nad Morzem Czarnem i w Babilonii: 191; legenda katolicka i ebionicka o pobycie św. Piotra w Rzymie: 192; zestawienie obu legend i wnioski; rozbiór tego systemu: 195; wnioski: 203; streszczenie dowodów: bytności św. Piotra w Rzymie: 204; męczeńskiej śmierci w Rzymie: 205.
Piotr Czcigodny, opat Klunjaceński: II, 58.
Piotr Fourrier (św.) cudowne wskrzeszenie dwojga dzieci: I, 318.
Piotr Damian (św.): I, 265; darowizna Konstantyna: II, 304;—III, 53.
Piotr Lombard: 4 Libri Sententiarum: III, 652.
Piotr II, kr. Aragonii: środki przeciw heretykom: II, 58.
Piotr z Alkantary (św.): reforma zakonów: II, 68; serce jego: III, 505.
Piotr Skarga (Pawęski): III, 561.
Piotr Włast, możnowładzca polski: III, 573.
Piotr W., ces. ros., sprawa Toruńska: III, 663.
Pisatsza: I, 234.
Pismo: nie było nieznane za czasów Mojżesza: III, 236; Egipcyanie pisali nietylko na tablicach drewnianych i kamiennych, ale nadto na płótnie i na papyrusach: 237.
Pismo św.: rozwój dogmatu o natchnieniu P'a św.: I, 505; warunki czytania P'a św.: II, 50; prymat papiezki: III, 27; zagadnienia naukowe i P' św.: 212.
Pismo św. (Natchnienie P'a): żydzi i chrześcijanie świadczą o istnieniu ksiąg natchnionych: III, 206, pojęcie natchnienia: 207; różne zdania o sposobie, w jaki odbywa się natchnienie: 208; granice natchnienia: 209; odparcie zarzutów racyonalistowskich o natchnieniu: 210; błędy przeciw wiedzy nowoczesnej nie mogą być natchnione: 312.
Pismo św. (Stanowisko P'a w religii): twierdzenia nowatorów XVI w. o znaczeniu P'a w religii: 215; podwójne znaczenie, przyznawane przez Kościół P'u św.: 216.
Pismo św. (Wykład P'a św.): protestanci przyznają prawo wykładania P'a św. każdemu wiernemu; katolicy wierzą, że Bóg nadał Kościołowi nieomylny urząd wykładania znaczenia P'a św.: III, 218; po której stronie prawda? 1-o Biblia potrzebuje wyjaśnień: 219; Kościół jest urzędowym organem nauczania: 219; Kościół przez to nie jest wyższy nad Pismo św.: 220; stosunek Kościoła do P'a św.: 220; wykład *do-*

ktrynalny i egzegetyczny; podwójny sposób wykładu doktrynalnego: 221; orzeczenie dogmatyczne i jednomyślna zgodność Ojców Kościoła: 225; zarzuty i odpowiedź: 226.
Pismo św. (Używanie P'a w Kościele): Kościół uczynił P'o św. podstawą swego nauczania doktrynalnego: III, 226; postępowanie Kościoła względem księży odnośnie do nauki Pisma św.: 228; niesłuszne oskarżanie nas przez protestantów: 229.
Pismo św.: (Czytanie P'a w języku narodowym): potrzeba przekładów oryginału Ksiąg św. na języki narodowe: III, 229; protest Kościoła w przedmiocie czytania P'a św. w języku narodowym w XII w.: 230; odnośna zasada protestantów: 231; stanowisko wobec niej Kościoła: 231; zarzuty: 232; towarzystwo biblijne i Kościół: 235; nowożytne przekłady P'a św. potwierdzone przez Kościół: 236.
Pitea, szkoła w zatoce Botnickiej: przyrost takowej: I, 433.
Piteasz, podróżnik starożytny: I, 238.
Pius II pż.: protestuje przeciw niewolnictwu: II, 737.
Pius IV pż.: encykl. o celibacie kościelnym: I, 263; pierwsze wydanie Indeksu ksiąg zakazanych: II, 49; inkwizycya: 65; 72; czytanie Biblii w języku narodowym: III, 231.
Pius V pż. (św.): I, 142; ustanawia Kongr. Indexu: II, 49.
Pius VI pż.: potępia rewolucyę: II, 397; piętnuje błędy jansenistów o Mszy św. prywatnej: 703; potępia D'ra Isenbiehla: III, 222; swobody nowoczesne: 626.
Pius VII pż.: dyspensuje kapłanów i biskupów rewolucyjnych: I, 581; system Galileusza: 709; potępia rewolucyę: II, 397; wymaga od Kongresu Wiedeńskiego zniesienia niewolnictwa: 737; rozwód Napoleona I z Józefiną: III, 467; rozwód ks. Hieronima: 470; konkordat z Francyą r. 1801: 626.
Pius VIII pż.: czytanie Pisma św. w języku ojczystym: III, 236; pożyczki procentowe: 295; konstytucya francuska z r. 1830: III, 627.
Pius IX pż.: I, 108; potępia błędy Günthera: 726; III, 831; — Ubaghs'a: I, 727; głosowanie powszechne: 739; czytanie złych książek: II, 49; potępia rewolucyę: 397; konieczność należenia do Kościoła katolickiego: 416; studya biblijne: 446; domek loretański: 503; dowód prawdziwości wiary wzięty z męczeństwa: 595; natura prawa moralnego: 669; sprawa Piusa Mortary: 691; definicya dogmatyczna o Niep. Poczęciu N. M. P.: 729; broni rozumu ludzkiego: III, 101; cześć Serca Jezusowego: 500; swobody nowoczesne: 627; Syllabus: 633 nst.; potępia Baltzera: 831; potępia socyalizm: 844.
Pivert (Amalia), konwulsyonistka: II, 309.
Piyrdasi: rozwija buddyzm w Indyach: I, 254; zwołuje Zgrom. buddystów: 255.
Pizarre (Franciszek): i Peruwianie; II, 639.
Place (Wiktor): archeolog: III, 825.
Plagi egipskie: cudowny ich charakter; dowody ogólne; III, 237; 1-o woda w krew zamieniona: 238; 2-o żaby; 3-o mszyce; 4-o muchy; 5-o i 6-o zaraza, 7-o grad: 239; 8-o i 9-o szarańcza; 10-o śmierć pierworodnych: 240.
Planck: racyonalistyczny pogląd na Kościół pierwotny: II, 381.
Plati (O.) III, 719.
Platina: Joanna papieżyca: II, 183.
Plessis (Du): „udowodnił", że papież jest antychrystem: III, 60.
Pliniusz Mł.: o rozpowszechnieniu się chrześcijaństwa: I, 305.
Pliniusz St.: broni teoryi o kulistości ziemi: I, 93; przypisuje Zoroastrowi traktaty o drogocennych kamieniach, o gwiazdach: 134; o Zoroastrze: 167; 450; samorodztwo: III, 481; 724.
Plotin, filozof, determinista: I, 460.
Pluche (ksiądz): o krzyżach egipskich: II, 449.
Plutarch: odrzuca teoryę o kulistości ziemi: I, 93; mówi o Atlantydzie: 133; nie mówi wcale o *Pośredniku* między Bogiem a ludźmi: 153; jeden z pierwszych mówi o Zoroastrze: 167;—222; samorodztwo: III, 481; wino w Egipcie: 724.
Pochodzenie wszechrzeczy ob. *Wszechrzeczy pochodzenie.*
Poganizm: i czarnoksięztwo: I, 352.
Poisson, matematyk franc.: I, 416.
Pojedynek: próba *Sądu bożego:* III, 495; potępiony przez Mikołaja I pża i przez innych papieży: 498.
Pokuta kościelna publiczna: nie była upokarzającą w Średnich WW.: II, 229; akt pokutny Henryka IV w Kanossie: 230.
Poligenizm: odnośnie do początku człowieka nauka pozytywna zgadza się z wiarą: I, 371.
Poligenizm i chrystyanizm: błąd Peyrere'go w XVII w.: III, 241; 1-o historya tego zagadnienia; zwolennicy P'u w Ameryce: 242; sprzeczności antropologów francuskich ze szkoły transformistowskiej przedzierzgniętych w poligenistów: 243; 2-o odparcie zarzutów poligenistów: 244; 1-o Zjawiska rodzenia: zawsze dają możność rozróżnienia gatunku od rasy: 245; 2-o Stałość typów czyli cech u różnych grup ludzkich: 248; wpływ klimatu i środowiska na barwę skóry i inne cechy: 250; ciekawe doświadczenia:

252; 3-o Dowody monogenizmu: 253; trudność w oznaczeniu ilości rzekomych *gatunków ludzkich* i pokrewność języków: 254; wniosek: poligenizm jest doktryną antynaukową: 254.

Polikarp (św.): o Ewangeliach: I, 627; 631; kanon Ksiąg św.: II, 222; papieztwo: III, 24.

Polybiusz: I, 444.

Polychroniusz: proroctwo Daniela: I, 411.

Polyhistor (Aleksander), abbrewiator Berozusa: nazwie *Babel* przyznaje tę samą etymologię co Mojżesz: I, 138; III, 80; 386;

Pombal (Markiz de P., Józef Carvalho, hr. Oeyras): sprawa zniesienia Jezuitów: II, 274 nst.; III, 450.

Pomniki starożytności (burzenie zabytków Starożytności): III, 257; Konstantyn W. i jego następcy: 258; Kościół nie brał prawie żadnego udziału w burzeniu zabytków starożytności; nie szanowano tylko świątyń wiejskich, które wszakże nie miały nic wspólnego ze sztuką: 260; zabytki sztuki niszczyli barbarzyńcy: 261; ząb czasu, ciemnota i niedbalstwo średniowieczne: 263.

Pompadour (Me de): II, 142; 277.

Pompeius: II, 134.

Poncet: konwulsyoniści: II, 313.

„Pontifex Maximus" i Konstantyn W.: II, 298.

Ponzinibio: I, 358.

Porfirius: I, 316; 396; 643.

Porfirius Optacianus, panegirysta: i Konstantyn W.: II, 300.

Pośrednik m. Bogiem a człowiekiem: jest pojęciem chrześcijańskiem, nie zaś awestycznem: I, 153.

Possidonius: o klimacie Gallii: I, 438.

Post: hinduski i chrześcijański: II, 466.

Postęp: 1-o Określenie: III, 263; 2-o katolicyzm nie jest wrogiem postępu; 3-o zarzuty i odpowiedź: 264; postęp moralny w katolicyzmie i po za nim: 266.

Potar, sługa oczyszczenia w braminizmie: I, 230.

Potop: etnograficzna powszechność potopu: I, 452

Potop: III, 267; trzy opinie: 1-o *bezwzględna powszechność P'u:* 268; trudności, wynikające z wymagań nauk przyrodniczych: niedostateczność wód: 269: niemożność zgromadzenia w arce przedstawicieli wszystkich gatunków zwierząt zamieszkujących ziemię: 270; 2-o *Powszechność względna:* podoba się dziś opinia o potopie ograniczonym do części kuli ziemskiej, zamieszkanej przez człowieka: 272; dowody, zaczerpnięte z trudności, jakie przedstawia opinia poprzedzająca, — z celu potopu (ukaranie grzesznych),—z bezużyteczności pomnażania cudów,—z egzegetycznego wykładu tekstu biblijnego: 273; 3-o *Niepowszechność potopu:* opinia ta ogranicza potop do jednej tylko części ludzkości; pisarze uznający tę opinię za zgodną z prawowiernością katolicką; Ich dowody: 276; odpowiedź X. Motais'a na zarzuty wzięte z Pisma św., z tradycyi i t. d.: 277; dowody pozytywne natury naukowej i egzegetycznej, że potop nie zatracił wszystkich ludzi: 280; pomimo to system—to awanturniczy, ale apologeta może się doń uciekać: 284.

Pott (Henryk) z Jena: I, 360.

Pott (prof. na Uniw. w Halli, lingwista i poligenista: III, 257.

Pouchet: III, 484.

Pozytywiści: nie uznają dowodów, jakie podaje wiara o istnieniu Boga, samo zaś to istnienie uważają za wątpliwe: I, 182; są połowicznymi materyalistami: II, 547; moralność pozytywistów francuskich: 682.

Pozytywizm: zasada; metoda; następstwa: III, 284; główni przywódcy: 285.

Pożyczki procentowe i Kościół: znaczenie ogólne: III, 285; umowa zw. u Rzymian *mutuum:* 286; różni się od *czynszu:* 287; lichwa: 289; nauka Kościoła o lichwie: 290; 293; teorya X. Morel'a: 295; prawo boże, zabraniające lichwy, i dziś utrzymuje swe dawne znaczenie: 298.

Prasa: nauka Kościoła rzymskiego o wolności P'y podług Leona XIII pża: III, 299; zarzuty i odpowiedź: 300.

Prasias, jezioro w dzisiejszej Rumelii: palafity: III, 8.

Prassastar, śpiewak hymnów w braminizmie: I, 230.

Prawa przyrodzone we wszechświecie: i cuda: I, 294; stałość P'w: II, 788.

Prawda intellektualna: zrównanie rozumu z przedmiotem poznanym: III, 96.

Praxeas, gnostyk: III, 682.

Preadamici: III, 241.

Predestynacya ob. *Przeznaczenie.*

Preller: II, 298.

Prescott: nawrócenie Maksykanów: II, 450; 639; o Llorente'm: III, 659.

Prichard, monogenista: III, 244.

Primase: I, 97.

Proch (Spisek prochowy): ob. *Spisek prochowy.*

Proclus, filozof, astrolog: I, 459; III, 170.

Promammalia, fikcyjne zwierzątka transformistów: I, 372.

Propaganda (Kongregacya) Kollegium de P. fide: II, 285.

Proroctwa i Opatrzność: II, 783.
Proroctwa messyaniozne (rzeczywistość i siła dowodowa): stają się coraz wyraźniejsze: III, 301; 1-o *Proroctwa podług systemu racyonalistycznego:* proroctwa niemożliwe *a priori* jako cud: 304; nowożytni racyonaliści dzielą proroctwa na autentyczne i nieautentyczne: 308; 2-o *określenie i istota proroctwa podług nauki katolickiej:* 309; błędne pojęcie racyonalistów: 310; natura proroctwa: objawienie nadprzyrodzone; *a)* dowodzą tego księgi święte: 311; *b)* Bóg objawia przyszłość prorokom przez wizye i sny nadludzkie: 312; P'a były darem przejściowym: 314; różnica pomiędzy prawdziwymi a kłamliwymi prorokami: 315; Bóg udzielił znaków do rozróżniania tych proroków: 318; pojęcie proroka zawiera w sobie pojęcie posłannictwa bożego: 321; zarzuty Woltera: 321; przyczyny niejasności proroctw: 322.
Proroctwa (Dar P'a) **w pierwotnym Kościele:** pojęcie tego daru: III, 323; św. Jan Chrzciciel: 324; rozdz. XIV pierwszego Listu do koryntyan: 325; proroctwa w St. Test.: 326; racyonaliści o „profetyzmie:“ 327.
Prorocy: i ofiary u Hebrajczyków: II, 770.
Prorokowanie: (Dar p'a): Żydzi nie przejęli go od uczniów Zoroastra: I, 165, nst.
Protagoras Abderytanin: wyświecony z miasta: II, 47.
Protammnia: fikcyjne zwierzątka transformistów: I, 372.
Protestanci: i odpusty: II, 763; papieztwo: III, 17; relikwie: 421.
Protestantyzm: i wiara w czary: I, 356 nst.; indeks w P'e: II, 48; Msza św.: 701; rozpowszechnienie się protestantyzmu: 716; *protest* religijny, filozoficzny, socyalny III, 37.
Protestantyzm (mniemana wyższość ludów protestanckich): co wart ten zarzut: III, 328; 1-o Bóg wynagradza ludy prawu Jego uległe; 2-e wyznawanie religii prawdziwej przyczynia się do pomyślności narodów; wyjaśnienie szczegółów: 329; 3-o aby ocenić wyższość jakiegoś narodu, trzeba zważyć całość jego dziejów: 330.
Protestantyzm (Mniemana tolerancya religijna w P'e): błędność tego pojęcia: III, 330; przeczy mu: gwałtowność samych „reformatorów“: 331; Kalwin: 332; Zwingliusz: 333; sprawa Michała Serweta: 334; „roformatorzy“ w Niemczech: 335; bezwzględność książąt protestanckich: 336; wojna 30-letnia; Henryk VIII; Elżbieta: 337; prześladowania jezuitów: 338; Irlandyi: 339; w naturze P'u leży nietolerancya: 340.
Protoewangelia: zapowiada Niepok. Poczęcie N. M. P.: II, 729; co nazywamy P'ą: III, 341; co należy rozumieć przez *węża*, który kusił Ewę, podług racyonalistów i podług prawdy; 342; czy to zwierzę zostało ukarane?: 348; Księga Rodzaju zapowiada tego, który złamie władzę szatana: 349; odpowiedź racyonalistom: 350.
Protoewangelia św. Jakóba: treść i pochodzenie: I. 646; 647.
Proudhon: Socyalizm: III, 13, 37.
Prudencyusz, poeta: pielgrzymki do katakumb rzymskich: II, 252.
Pruner-Bey: i szczęka z Naulette: I, 378; wpływ klimatu na człowieka: III, 251.
Prymat: św. Piotra: nie był wyłącznie tylko osobisty: III, 22; — *papieski*: III, 24; 27.
Pryscyllaniści: heretycy: błąd o naturze Syna Bożego: I, 688.
Przemienienie Pańskie: cud i krytyka racyonalistyczna: I, 683
Przemysł: dawność człowieka podług wskazówek przemysłu ludzkiego: I, 445 nst.
Przeznaczenie: 1-o Wyjaśnienie zagadnienia: P'e jest jednem z zadań Opatrzności: III, 354; 2-o istota oraz istnienie P'a; dowody: 356; 3-o nauka o P'u nie jest fatalizmem; główniejsze istotowe różnice: 359; 4-o P'e żadnej nie przynosi ujmy wolności ludzkiej: 361, 5-o P'e do szczęścia jest darmo dane: 366; Tomiści utrzymują, że ono uprzedza przewidywanie ze strony Boga zasług człowieka, i dlatego jest najzupełniej darmo dane: 368; system św. Tomasza wygodny ze stanowiska apologetycznego: 370; w czem się różni P'e od odrzucenia w porządku wykonania czyli w porządku przyczyny sprawczej: 372; — w porządku zamiaru czyli przyczyny celowej: 373.
Przybytek: tymczasowa świątynia hebrajczyków: III, 375; odpowiedź na wątpliwości krytyki racyonalistowskiej: 376.
Przyczyna: sprawcza, celowa, materyalna, formalna: I, 185; istnienie przyczyny pierwszej: 200; 206; trzeba przypuścić istnienie przyczyn celowych: 210; nauka Leibnitza: 463;
Przyczynowość (zasada P'i): „niema skutku bez przyczyny“ i znaczenie tej zasady w sprawie istnienia Boga: I, 185.
Przypadkowość — w przeciwieństwie do *substancyi* — jest czemś, co istnieć nie może samo w sobie, co się opiera na czemś już istniejącem: I, 516.
Psalmy: odpowiedź na napaści: 1-o przeciw pochodzeniu Psalmów: III: 376; 2-o przeciw nauce P'ów: 377.
Psammetych I (z XXVI dynastyi): I. 590.
Pszczoły: w paszczęce lwa: III, 489.
Ptolomeusz: system P'a o nieruchomości ziemi: I. 702.

Ptolomeusz Philadelphus: III, 75.
Ptolomeusz Soter: III, 75.
Pulgar (Herman de), historyk hiszpański: II, 78; III, 658.
Purany, poematy hinduskie, opisujące starożytne legendy w braminizmie: I, 123; 234; o rzezi niewiniątek; P'y pochodzą z połowy chrześcijańskiego średniowiecza: 284.
Pururava: I, 283.
Purushâspa, ojciec Zoroastra: III, 812.
Pusey (Dr.): I, 401; data narodzenia Chrystusa: II, 149; proroctwo Zacharyasza: III, 767.
Putman, archeolog amerykański: I, 69.
Putyfar, eunuch faraona: II, 199.
Pyrron, ojciec sceptyków: III, 95: 97 nst.
Pyrrus, patr. Konstplski. przywódca monoteletów; potępiony: II, 13.
Pytagoras: I, 533; pochwala wyznawanie grzechów: III, 529; o pochodzeniu wszechrzeczy: 742.

Q.

Quadratus, apologeta II w.: cuda Ewangelii: I, 671.
Quaresmius: domek nazaretański: II, 495.
Quatrefages, naturalista francuski, protestant liberalny: o zaludnieniu Ameryki przez mieszkańców St. Swiata: I, 68; 69; bierze udział w założeniu Towarzystwa Antropologetycznego w Paryżu 1859 r.: I, 72; sądzi, że chcąc mieć dokładne pojęcie o człowieku, trzeba brać na uwagę właściwości jego umysłowe i moralne: 72; wyjątkowe stanowisko człowieka w stworzeniu: 72; określa człowieka: „zwierzę religijne": 223; o poczuciu religijnem Negritosów, Hottentotów i Boskimanów: 224; o naturze człowieka; 363; źle pojmuje różnicę pomiędzy mową ludzką a zwierzęcą: 368: moralność i religijność znamienną cechą człowieczeństwa: 369: o pochodzeniu człowieka: 371; o czaszce z Neanderthal: 376; sześć plemion przedhistorycznych: 380; kolebka rodu ludzkiego: 381; o darwinizmie: 414; pojęcie moralności u ludów: 670; poligenizm: III, 242 ust.
Queriolet, nawrócony w Loudun; II, 508.
Quesnel: I, 461.
Quesnelianie: potępieni bullą „Unigenitus" (1713): II. 307.
Quirinus: I, 109; II. 584.

R.

Rabanus Maurus: list o chorepiskopach: I, 454.
Racine: i jezuici: II, 691.
Racyonaliści: pojęcie o cudach: I, 292; o cudach Eliasza i Elizeusza: 604; o Ewangeliach: 623 nst; 629 nst.; 634; 635; 638; II, 442; przybytek w Gabaon: I, 696; 699; organizacya kapłańska u Hebrajczyków: II, 234; o Kościele: 323; krytyka biblijna: 439; Pentateuch 441; egzegeza R'ów: 442; liczby biblijne: 487; wieczność nieba (nudna): 728; rzekome ofiary z ludzi u Hebrajczyków: 772; Opatrzność: 775; papiestwo: III, 17; autentyczność Pentateuchu: 90; piekło: 141; ogień piekielny: 152; natchnienie Ksiąg św: 210; plagi egipskie: 237; proroctwa messyaniczne: 304 nst.; cuda: 306; niezgodność między R'mi: 308; profetyzm: 327; wąż rajski i protoewangelia: 343; relikwie św: 421; jedność świątyni u Hebrajczyków: 617; zmartwychwstanie Chrystusa: III, 788.
Radim, brat św. Wojciecha: III; 584.
Radowitz (von): „reformacya" była rewolucyą: III, 437.
Rahula, syn Buddy: I, 250.
Raj ziemski: nie jest pojęciem irańskiem: I, 159: przypuszczenia co do miejsca położenia R'u: III, 379: prawdopodobnie u źródeł Tygru (w Armenii): 381; R' w religii awestycznej: 403.
Raksza: I, 234.
Râma: I, 234.
Rames: o gatunku małpoluda: I, 372; krzemienie R'a: 386.
Ramzes (statua R'a): chronometr archeologiczny: I, 275.
Ramzes II (Sezostrys), XII dynastya: I, 591.
Ramzes III (XX dynastya): I, 591; właściciel Egiptu: II, 201.
Ranke (Leopold von), historyk protestancki: I, 747 i 752; sąd o inkwizycyi: II, 70; Kościół — poplecznikiem rewolucyi 394 nst.; zburzenie Magdeburga: 522; Kościół w X w: III, 44; zniesienie zak. Jezuitów: 447 456.
Rasa: stałość cech rasowych: III, 244 nst.
Rasznu duch w Aweście: sądzi surowo i sprawiedliwie: I, 155.
Rateryusz bp. Werony: I. 265; III 44.
Raumer, historyk: o czarach w Marchii Brandenburskiej: I. 360.
Raumza: domek nazaretański: II, 495.
Rawlinson (Henryk): o Księdze Judyt: II. 203; raj ziemski: III, 594.
Ravaisson: II, 594.
Ravignan: o listach Pascala przeciw Jezuitom: II, 691; zniesienie zak. Jezuitów: III, 456.
Raymund V. hr. Tuluzy: zdanie jego o Albigensach: I, 52.
Raymud VI. hr. Tuluzy udaje skruchę; każe zamordować legata papieskiego: I, 54; II, 58; 60.
Razyasz, samobójca: i księgi Machabejskie: II, 520.

Rebello (O. Fernan): handel niewolnikami: II, 698.
Reclus (Elizeusz): o stalagmitach: I, 431; wpływ klimatu: III, 251.
Redi, przyrodnik włoski: samorodztwo: III, 483.
„Reformacya" i czarnoksięstwo: I, 356.
Regaliści: papiestwo: III, 17.
Regiuo z Prüm, kronikarz średniowieczny: III, 52.
Regnard, (Dr.): I, 602; II, 38 nst. 505 nst.
Règnier: II, 12.
Reichenthal (Ulrych von): II, 19.
Reimarus (Samuel): cuda — to kłamstwo: I, 293; ewangelie — to oszustwo: 612; III, 796.
Reinke: II, 128; liczby biblijne: 488; proroctwo Zacharyasza o Męce Pańskiej: 611; Micheasz: 628.
Reinkens, bp. starokatolicki: Joanna papieżyca: II, 187.
Religia: podwójne znaczenie: III, 381; istnieje religia przedmiotowo prawdziwa; ta religia jest nadprzyrodzona i objawiona: 382; obowiązek poszukiwania religii prawdziwej; metoda tego poszukiwania: 383.
Religia Chaldei: Akkadowie: zasada; kult; bogowie: III, 384; Babilon i Assyrya: 385; olimp babiloński: 386; rzekome cuda: 327.
Religia Zydów: II, 410: 1-o przed przyjściem Chrystusa: zasadniczym dogmatem — monoteizm; główne rysy: III, 417: życie przyszłe: 419; 2-o po przyjściu Chrystusa: Kabbała: 419.
Religia Egipcyan: rzekome cuda: I. 327: najdawniejsza była monoteistyczna: III, 388; mitologia egipska, *dramat słoneczny:* 390; godła: 391; antropologia: 392.
Religia Greków: dlaczego ją źle pojmowano; trzy jej pierwiastki: III, 393; mitologia: 395:
Religia Pelazgów: wyrocznie: III, 394; antropomorfizm; kosmogonia i teologia: 395; Jowisz: 396; mity i legendy; 398; świątynia; bożyszcza, kult zewnętrzny: 399.
Religia Mazdejska czyli **Awestyczna**: różna jej ocena: III, 400; dwie kategorye duchów: 401; podstawa monoteistyczna: 401; nauka: 403; moralność; kult zewnętrzny: 404; rzekome cuda: I, 327.
Religia pierwotna Chińczyków: najdawniejsza jest monoteistyczna: III, 405; charakter boga *Chang Ti;* Konfucyusz: 406; rys historyczny: 407; odpowiedź na zarzut: 410.
Religia Rzymu: różna od religii Grecyi: III, 411; *numen* i *dii;* bogowie nieba: 412; bogowie ziemi, wód, ognia: 414; bogowie podziemni; bogowie losów ludzkich; bogowie człowieka; 415; kult zewnętrzny; kapłaństwo; ceremonie; kalendarz: 416.
Religijne praktyki: u Persów i u chrześcijan: II, 472 nst.
Religijność: rodu ludzkiego: I, 222 nst.
Relikwie: określenie i odnośna nauka sob. Trydenckiego: III, 420; zarzuty protestantów i racyonalistów; odpowiedź: 421.
Remisat (Abel de): III. 686.
Renan: teorya o Apokalipsie: I, 98; o Zesłaniu Ducha św.: 103; o uzdrowieniu chorego: 104; o uzdrowieniu Tabity: 105; o nawróceniu ś. Pawła: 105; przyznaje jedność Arki przymierza: 113; o wężu Genezy: 118; — 192: o *braciach* Chrystusa: 228; o cudach: 297; 299; 301. o autentyczności *Dziejów Apostolskich:* 583; o autorze Księgi *Ekklezyastesa* (Kohelet): 598; 599; o Eliaszu i Elizeuszu; 604; systemy wyjaśniania: Ewangelii: o ewolucyonizmie: 684; dar języków u Apostołów: II, 176; organizacya Kościoła w I i w II w. 363 nst; podobieństwo myśli pisarzy pogańskich z zasadami Chrystusa i Apostołów: 717: panteizm: III, 14; *Pieśni nad Pieśniami:* 159; Piotr św. w Rzymie: 170 nst. poligenista: 243; proroctwa messyaniczne: 304 nst; o cudach: 306; zmartwychwstanie Chrystusa: 788 nst.; odmawia żydom wiary w życie przyszłe: 827.
Renaudot (Teofrast), dziennikarz francuski: II, 509.
Renesans (Odrodzenie sztuk i nauk): nazwa przesadna i jednostronna: III, 423; zdanie D-ra Webera: 424; cel *nowej* oświaty nie został osiągnięty — Kościół nie został zburzony: 425.
Renifery: I, 442.
Renouvier, uczeń Kanta: moralność: II, 689; teorya o nieśmiertelności dowolnej: 735.
Restrykcya myślna: określenie; zarzuty i odpowiedź: III, 426:
Reuchlin, historyk: I, 752.
Reumont, historyk: i Klemens XIV: II, 278; zniesienie zak. Jezuitów: 447 nst.
Reusch, prof. Bonoński: Monita secreta: II, 662.
Reuss (Edward), prof. w Strassburgu: proroctwa messyaniczne uczynione Abrahamowi: I, 33 nst.; 70 tygodni lat: 397 nst.; 405; proroctwo Jakóbowe: II, 125 nst.; Pieśni nad pieśniami: III, 159; wąż rajski: 342; psalmy Dawidowe: 376; proroctwo Zacharyasza: 768 nst.; zmartwychwstanie Chrystusa: 791.
Rewolucya: określenie; zamiary: III, 428; zarzuty, czynione Kościołowi na rzecz R'i: 429; odpowiedź: 429.
Rewolucya w krajach katolickich i protestanckich: nowe kłamstwo historyczne, że katolicyzm przedstawia

podkład bardziej sprzyjający rewolucyi, aniżeli protestantyzm; odpowiedź na ten zarzut: III, 432; Wandea; Niderlandy: 433; Szwecya; Dania: 434; Luter ojcem rewolucyi: 435.
Rewolucya—nie reformacya: wielki przewrót religijny XVI w. niesłusznie zowią *reformacyą;* była — to raczej najzwyklejsza *rewolucya;* nagromadzenie materyałów palnych; Luter rzuca w nie iskrę buntu: III, 436; zdanie o tem protestantów i katolików: 437; odpowiedź na zarzuty o rzekomych nadużyciach w Kościele przed wystąpieniem Lutra: 438; dzieło Lutra nie było *reformą*, lecz *zepsuciem:* 440; zdanie o tem Jerzego Saskiego; Tischreden: 441; wyznania Lutra: upadek moralności: 442; upadek szkół: 443; upadek uniwersytetów: 444; życie społeczne i polityczne: 445.
Réville, racyonalista: I, 624; III, 321.
Revivals: konwulsyoniści: II, 307.
Reynaud (Jan): wznawia błędy metempsychozy: II, 594.
Reysky, T. J.; prowincyał Jezuitów w Czechach: III, 454.
Rhys-David: I, 256.
Ribeiro: o gatunku małpoluda: I, 372; krzemienie w Otta: 384.
Ribera, komentator Pisma św.: Jonasz: II, 188; Micheasz: 628.
Ribera (bł. Jan de R.): II, 579; 581.
Ribet, sulpicyanin, teolog mistyczny: ekstaza: I, 601: 604
Ribot: jego pojęcie o szczęściu: I, 126; 467; idealizm: II, 43.
Riccardi: i Galileusz: I. 711.
Ricci (Scipio): biskup: syn. w Pistoi; o odpustach: II, 764.
Ricci, T. J.; gen. Jezuitów: zniesienie zakonu: II, 276 nst.; III, 446; sprawa O. Lavalette'a: 484; deklaracya przedśmiertna o zakonie Jezuitów: III, 455.
Ricci, matematyk w Bolonii: III, 719.
Ricciolí, przeciwnik systemu Kopernika: I, 734.
Richard, botanik francuski: III, 820.
Richer: historya: II, 37; konwulsyoniści: 314; opętani w Loudun: 505 nst.
Richet: I, 467.
Richter: o autorze fałszywych Dekretatów: 1, 455.
Ricioli, T. J.: III, 719.
Rident (Le), adwokat: spółkowanie próbne: II, 540
Riego: III, 433.
Riera, historyk: domek Loretański: II, 501.
Rig-Veda: I, 230; 231; III, 754 nst.
Rimini: cudowny obraz M. B. w R.: II, 752.
Rinaldi z Montpellier, biskup: I, 55.
Rinaldini: III, 719.
Rioult de Neuville, archeolog: I, 430; 446.
Rios (Amados de los): ofiary inkwizycyi za Torquemady: III, 657.
Ritschl (Albrecht): I, 642; przeciwnik poglądów Baura i Schweglera: II, 388.
Robespierre: III, 433.
Robert, kr. franc.: surowość względem Katarów: II, 57.
Robin: materyalizm: II, 554.
Robinet: III, 669.
Robiou: o księdze Judyt: II, 203.
Rochas, hypnotyzer: cuda Ewangelii: I, 674.
Rochefoucauld, hugonota: I, 146.
Rochelle: syn protestancki w R.: III, 60.
Rodbertus (Karol), socyalista: III, 843.
Rodowody patryarchów: III, 72.
Rodrigo, historyk hiszpański: i inkwizycya: II, 56; 71.
Rodriguez, wyspa: I, 443 nst.
Rodzina: prawa i przywileje człowieka w R': III, 850 nst.
Roeppel, męczeństwo św. Stanisława: III, 570.
Roepsaet, historyk: II, 209.
Rogalski (Leon): ilość ofiar inkwizycyi: II, 74.
Roh, T. J.: zasada: cel uświęca środki: I, 261.
Roncaglia: II, 13.
Rondelet: II, 189.
Roscoff, racyonalista: Samson: III, 488.
Rosemont: I, 439.
Rosenmüller: II, 121; Jonasz: 188; wąż rajski: III, 342; proroctwo Zacharyasza: 767.
Rosmini Serbati (z Roveredo): pochodzenie wszechrzeczy: III, 745.
Rosny: wykazuje geograficzną łatwość komunikacyi pomiędzy Starym a Nowym Światem: I, 67.
Rosshirt: I, 453.
Rossi (Jan Chrz.) archeolog chrześcijański: I, 170; II, 129; o katakumbach rzymskich: II, 246 nst.; widzenie Konstantyna W.: 293; stolica św. Piotra: III, 181;—257; Swastilia: 601.
Rossi (Michał), archeolog: obserwacye geologiczne: I, 439.
Rossya: zwolennicy filozofii pessymistycznej: III. 92.
Rostopczyn: pali Moskwę: II, 522.
Rota Romana, trybunał rzymski: II, 286.
Roth: religia awestyczna: III, 400.
Rothar, bp. Soissons (r. 861): I, 454.
Rothe (Ryszard), teolog protestancki: Kościół niewidzialny—contradictio in adjecto: III, 39.
Rougé, egiptolog: I, 591; 594; II, 665.
Rougemont (Fryderyk de): I, 240.
Rousseau (J.—J.): zdanie o cudach: I, 295; o Ewangeliach 612; o władzy: królewskiej: II, 437; wolność grzeszenia i przymioty boże: III, 146; o cudach: 789.
Royer-Collard: I, 559.
Royko, prof. w Pradze: o centuryach magdeburskich: II, 375.

Rozradzanie się, jako funkcya życiowa: III, 817.

Rozum ludzki może naturalnym sposobem udowodnić istnienie i przymioty Boga: I, 184 nst.; charakterystyczna cecha królestwa człowieczego: 368; natura rozumu ludzkiego: 542 nst.; wyłączna własność człowieka: 570; nie dokonywa się przez organa ciała: 572; zgodność rozumu z wiarą: III, 702; 704; 707; pierwiastek ruchu: 742.

Rozwody: określenie; trzy okresy: 1-o przed Mojżeszem: małżeństwo nierozerwalne; 2-o prawo Mojżeszowe: rozwody dla „twardości serca" żydów: III, 460; 3-o od Chrystusa: małżeństwo nierozerwalne: 461; zarzuty wzięte z prawa przyrodzonego, bożego i kościelnego: 462; odpowiedź; złowrogie skutki rozwodów: 463; (ob. art. *Małżeństwo*).

Rozwody panujących i Kościół: zdanie Józefa de Maistre'a; stronnicza krytyka postępowania papieży: III, 467; Hinkmar i Mikołaj I pż. protestują przeciw rozwodom Lotaryusza: 467; stałość Celestyna III i Innocentego III w sprawie Filipa-Augusta: 468; rozwód Ludwika XII i Aleksander VI: 469; Napoleon I i rozwód jego brata; Pius VII pż.: 470.

Ruch: dowodem istnienia Boga: I, 200; facultas motrix i determiniści: 471; jest odwieczny III, 743; funkcya życiowa: 818;—brownowski: 821.

Ruch ziemi (Zagadnienie o R.): zarówno w Kościele katolickim jak po za nim mylono się co do Zagadnienia o R., ale Kościół nigdy nie narzucał swego zdania jako artykułu wiary: III, 472; jednozgodność Ojców Kościoła wtedy tylko stanowi regułę wiary, kiedy ci Ojcowie występują w charakterze *świadków* wiary: 473; sobory Trydencki i Watykański: 473; list kard. Bellarmina: 475; teorya o R' ziemi: I, 709; 724.

Rue (La), T. J.: kaznodzieja: II, 476.

Rufin (Akwilejczyk): proroctwo Jakóbowe: II, 122; kanon Ksiąg św.: 224.

Rufin, franciszkanin: o cudach i stygmatach św. Franciszka z Assyżu: I, 691.

Rühs, protestant: papieztwo: III, 55.

Ruinart (Dom): Acta Martyrum: III, 791.

Rukmini: I, 234.

Ruś: wpływ R' na Polskę w IX w.: III, 571.

Rütijes: III, 68.

Rutiliusz, poeta rzymski w V w.: III, 260.

Rutten: zmartwychwstanie Chrystusa: III, 784.

Rytuał Kośc. katolickiego: nie zawiera nic zabobonnego: III, 763.

Rząd państwowy (Formy R'): Kościół nie potępia żadnej formy R'u: III, 476.

Rzymianie: nie dorównywali Fenicyanom w żeglarstwie: I, 238; ofiary bogom składane: II, 767; religia R'n: III, 411.

S.

Saadias, rabin: I, 412; proroctwo Malachiasza: II, 533.

Sabelianie, heretycy: błąd o naturze Syna Bożego: I, 688.

Sabelius, gnostyk: III, 682.

Sacy, T. J.: i pani Pompadour: II, 142; 477.

Sacken: cywilizacya hallastadzka: III, 826.

Saewulf: domek nazaretański: II, 493.

Sailer (Michał), bp. Regensburski: III, 454.

Saint-Acheul: siekierki starożytne: I, 426.

Saint-André: opętani w Loudun: II, 511.

Saint-Dos: palafity III, 9.

Saint-Georges-Mivart, katolik: o teoryi Darwina: I, 418.

Saint-Germain-en Laye: pokój m. katolikami a hugonotami (1570 r.): I, 141.

Saint-Gilles, miejscowość w poł. Francyi 1, 54.

Saint-Hilaire (Izydor Godfryd), przyrodnik francuski: określa antropologię nowoczesną: I, 71; charakterystyczna właściwość ręki ludzkiej: 364; 443;— III, 248; 669; ameby: 819.

Saint-Jean d' Angely: III, 646

Saint-Jean-des-Pris: torfowiska w S': I, 429.

Saint-Nazaire: chronometr archeologiczny: I, 245; 279.

Saint-Priest: dokumenta do historyi kassaty Jezuitów: III, 449.

Saint-Projet (Duilhe de): III, 670.

Saint-Simon: zdanie jego o O. Lachaise: II, 475; (*Henryk S-S.*): mistyczny panteizm socyalistów: III, 12; 843.

Saiva-purâna: I, 234.

Sakramenta: hinduskie i chrześcijańskie: II, 466.

Sakya-Muni: nie był ateistą: I, 223; legendowy twórca buddyzmu: 248; cudowne szczegóły jego życia: 249 nst;— zestawiony z Chrystusem: II, 159 nst.

Saldanha, kard.: wizytator klasztorów jezuickich: II, 274 nst.

Salerno (miasto we Włoszech): gniazdo żywiołów wrogich chrystyanizmowi: I, 53.

Sallier (ksiądz w XVII w.): zwalcza teoryę o pogańskiem i egipskiem pochodzeniu *tygodnia:* I, 482.

Salmanasar: dwie teorye wyjaśniające odkrycia epigraficzne, dotyczące istnienia pewnego króla assyryjskiego, zw. *Sargon:* III, 478.

Salmeron: I, 641.

Salomon, kr. Bretoński: I, 457.

Salomon, kr. żydowski: autor księgi Eklezyastesa: I, 597; stracenie brata Adoniasza: III, 480.
Salpêtrière: szpital w Paryżu: II, 22.
Salvador: przejście żydów przez Morze Czerwone: II, 694; zdanie o prorokach: III, 310; wiara żydów w życie przyszłe: 827.
Salverte (Eugeniusz): cuda św. Januarego: II, 137; cud zmartwychwstania Chrystusa: III, 796.
Salviati: nuncyusz papiezki w Paryżu: I, 146.
Samarya: zdobycie S'i: III, 478.
Samarytanie: oczekiwali Messyasza: II, 587; pentateuch samarytański: III, 87.
Samorodztwo: doświadczenia Pasteura: II, 551 nst.; III, 484; niemożliwość S'a: II, 663; określenie; wytworzenie się jestestwa organicznego z materyi nieorganicznej; teorye przyrodników starożytnych; teorya św. Tomasza z Akwinu: III, 481; teorya św. Augustyna i Ojców Kościoła w ciągu siedmnastu wieków; teorya ta nie sprzeciwia się wierze katolickiej, ale w połączeniu z transformizmem dostarcza niebezpiecznej broni materyalistom; potępia ją wiedza nowożytna: 482; ciekawa historya tej teoryi; 483; doświadczenia Pasteur'a: 484; podwójny błąd zwolenników S'a: 485; wniosek: 487.
Samozata (Paweł z S.); herezyarcha: II, 249.
Samsi-Vul, kr. Assyryjski: II, 449.
Samson: podług systemu mitycznego; wyjaśnienie rzekomych niepodobieństw, zawartych w opowiadaniu biblijnem: III, 488,
Sanaballat: z Samarytanami niepokoi żydów przy odbudowywaniu Jerozolimy: I, 405.
Sanchez, moralista hiszpański: o handlu niewolnikami: II, 698.
Sanctius, komentatur Pisma św.: Jonasz: II, 188; Zacharyasz: 611; Micheasz: 628.
Sandwicz (wyspy): i cywilizacya europejska: I, 235.
Sankcya pragmatyczna: III, 23.
San Martin (Juan de): inkwizycya: II, 69.
Sanskryt: III, 280.
Santorin (Cyklady): I, 434.
Sanuto (Marinus): wiek Jana Borgia: I, 59.
Saona (rzeka we Francyi): chronometr archeologiczny: I, 276.
Sar (*Wielki i Mały*) chaldeo-assyryjski: III, 80.
Sara, żona Abrahama — *Saraju* nimfa: I, 27; wzięta do haremu faraona: I, 29.
Saraceni: III, 45.
Sarameya, poseł Indry w Vedach: I, 122.
Sarasvati, bogini wiedzy i wymowy, małżonka Brahmy: I, 234.
Sargon ob. *Salmanassar.*
Sargon, rocznikarz: I, 163; 164; o Merodachu, kr. babilońskim: II, 583.
Sarnicki: św. Stanisław, bp. krak.: III, 562.
Sarpi (Paweł), mnich-apostata: kanon Ksiąg św. na sob. Trydenckim: II, 220.
Sarraceni (Gerard): o Cezarze Borgia: I, 59.
Saturninus (Volusius), rządca Syryi: I, 643.
Saul: ofiara S'a: II, 769; odpowiedź na zarzuty racyonalistów; dotyczące pierwszego króla Hebreów: III, 490; S' u pytonissy w Endor: 829.
Saulcy: I, 271.
Saulmugin, brat Assurbanipala, wice-król Babilonu: rokosz: II, 203.
Savigny: spisy ludności za ces. Augusta: I, 642.
Sayce: Salmanassar: III, 478.
Sądy boże: zasady ogólne: III, 491; określenie *Ordaliów:* 492; różne rodzaje S'ów bożych: *purgationes canonicae,* dopuszczalne w procesach kościelnych: 493; *purgationes vulgares:* próba krzyża: 494; próba chleba święconego; mar śmiertelnych; próba pojedynku: 495; potrójna próba ognia, wody wrzącej: 496; próba wody zimnej; pochodzenie Ordaliów: 497; zachowanie się Kościoła względem Ordaliów: 498; Grzegorz VII pż. i Berengaryusz: 499.
Sądy feudalne: i heretycy: II, 58.
Sądy inkwizycyjne: i heretycy: II, 59.
Sądy świeckie: wolność Kościoła od S': II, 422.
Scaliger (Józef): daje podstawę nowożytnej chronologii biblijnej: III, 73.
Sceptycyzm: III, 97 nst.
Schaefer: mniemany błąd Biblii o zającu: III, 770.
Schäfer, historyk: jezuici w Paragwaju: II, 631.
Schaeffle (Albert), socyalista: III, 843.
Schelling, panteista niemiecki: I, 217; determinista: 466; system mityczny wyjaśniania Pisma św.: 614; pochodzenie wszechrzeczy: III, 744.
Schiller: ofiary inkwizycyi: III, 657.
Schlegel: I, 473; III, 57.
Schleusner: I, 679.
Schliemann: poszukiwania archeologiczne: I, 237; 448; II, 449; III, 602; 825.
Schlosser: Luitprand z Kremony: III, 46.
Schlottman: I, 109.
Schmidt (Karol): jus primae noctis: II, 212.
Schmid: natchnienie Ksiąg św.: III, 210 nst.
Schmude, T. J.: św. Jan Nepomucen: II, 725.
Schneider, T. J.: Galileusz: I, 713.
Schoebel: III, 276.
Schöchner: w r. 1869 przeciwnik teoryi Kopernika: I, 728.
Schöll, historyk: i Klemens XIV: II, 278; O. La Chaise: 476; zniesienie zak. Jezuitów: III, 446 nst.

Schönborn (Filip Von), Arcbp Mogunckі: I, 359.
Schöpfer, pisarz niemiecki: w r. 1854 występuje przeciw teoryi Kopernika: I, 728.
Scholastycy: o duszy: I, 522; 539.
Schoppe: i Monita Secreta: II, 654.
Schoppenhauer, przywódca pessymizmu sceptycznego: I, 217: III, 92; o wolności woli: I, 466; panteizm dyalektyczny: III, 14.
Schram, benedyktyn: II, 746.
Schwartz, tybińczyk: II, 386; 389.
Schwegler (Alb.), uczeń Baura: o pierwotnym Kościele: II, 372; 386.
Schweygel (Andrzej): I, 360.
Scot (Duns): zapoczątkowywa błędny podział jedności natury ludzkiej: I, 462; zło na świecie: II, 785; przeznaczenie: III, 356.
Scot (Jan Erygena): w w. V potępiony za naukę o grzechu pierworodnym: I, 743; pochodzenie wszechrzeczy: III, 744.
Scribe (Eugeniusz): I, 141.
Sebastien: II, 121.
Sebastyan św.: katakumby S'a: II, 245 nst.
Secrétan, determinista, ewolucyonista: I, 467; 472.
Seder-Olam: I, 412.
Sedes Stercoraria: II, 183.
Sekrecya, jako funkcya życia roślinnego: III, 816.
Sekretaryat brewiów: II, 286.
Selekcya (dobór): *sztuczna:* prawa nią rządzące: I, 216; *naturalna:* wielkie prawo Darwina; odpowiedź: 413 nst.; III, 674.
Semipelagianizm: I, 743.
Semmig (Herman): Joanna d' Arc: II, 180.
Semmler: prawdziwy ojciec racyonalizmu niemieckiego: jego system akkomodacyi: I, 612; pogląd na pierwotne dzieje Kościoła: II, 379.
Semo Sancus: III, 192 nst.
Senarmont, prof.: jedność siły fizycznej: II, 550.
Senegalowie: III, 247.
Seneka: rozpowszechnienie chrystyanizmu: I, 305; indeks ksiąg w Rzymie i w Grecyi: II, 48; pochwala wyznawanie grzechów: III, 529.
Sennaar (równina): jakim sposobem mogli wszyscy ludzie zgromadzić się na dolinie S' w celu zbudowania wieży Babel: I, 137; III, 841.
Sennacheryb, król hr. Niniwy: i Ezechiasz: III, 582.
Sensualiści: I, 187.
Septanta: II, 221.
Septimus Severus; czci Apoloniusza z Tyany jako boga: I, 333; pozwala na zakładanie towarzystw wzajemnej pomocy: II, 247.
Serapis, bożek egipski: uzdrowienia cudowne: I, 331;
Serarius: komentarz na Jozuego: o nieruchomości ziemi: I, 703.
Serbonis, jezioro błotniste przy Morzu Czerwonem: II, 693.
Serce Jezusowe: 1 o początki czci Serca J': III, 499; roztropna gorliwość Stolicy Ap.: 500; 2-o Przedmiot czci S': *materyalny:* osoba boska; *formalny:* serce cielesne i jego miłość: 501; zamiary Kościoła w popieraniu tego nabożeństwa: 503; 3-o godziwość tego nabożeństwa; 504.
Sergiusz II pż.: II, 254.
Sergiusz III pż.: ofiara złości kronikarza Luitpranda: III, 47.
Sergiusz, patr. Konsplski: i sprawa Honoryusza pża: II, 9 nst.
Serre: i szkoła proroków genewskich: I, 337.
Servet (Michał): III, 334.
Sethos, faraon: III, 240.
Seti I (z XIX dynastyi): I, 592.
Settele, kanonik: I, 709.
Settimi (Klemens): i Galileusz: I, 720.
Sewer, dyakon pża. Marcellina: II, 249.
Sextus Empiricus, lekarz i sceptyk: III, 98.
Seydeman: odpusty: II, 766.
Seynes, znakomity botanik: III, 821.
Sfondrati, kard., prefekt Kongr. Indeksu: i sprawa Galileusza: I, 705; inkwizycya: II, 72.
Siculus (Lutius Marineus), historyk: III, 657.
Sidonius (św.) **Apolinaris:** spowiedź: III, 536,
Sieciech, możnowładca polski: III, 573.
Siedmdziesięciu Tłómaczy: rodowody patryarchów: III, 71.
Sighard, patr. Akwilejski: legatem pap. w Triburze: II, 228.
Silo: błędy dotyczące świątyni w S'.: III, 506.
Silva: III, 433.
Silva (Paweł de S.) domek loretański: II, 498.
Silvanus, predykant aryański: III. 336.
Simmias: I, 522.
Simon (Juljusz): i modlitwa: II, 647.
Simonin: uważa Amerykanów za autochtonów: I, 66.
Sisara, kr. Azoru i prześladowca żydów: zabity przez Jahelę: II, 111.
Siva: I, 233.
Skałka: zabójstwo ś. Stanisława na S': III, 569.
Skarbimirz, możnowładzca polski: III, 573.
Skarga: (Piotr), T. J.: III, 227.
Skorski: ś. Stanisław, bp. Krakowski: III, 562.
Ślub: celibat: I, 262; istota ślubu podług nauki ś. Tomasza; zarzuty przeciw ślubom w ogólności i przeciw ślubom zakonnym w szczególności: III, 507; odpowiedź: 508.

Słowo boże: nie jest odbiciem pojęcia parsyjsko-awestycznego; słowo w Aweście: III, 509; S' w Indyach: 510; S' i Logos filozoficzny: 513; nauka św. Jana Ew. i nauka filozofów: 513.
Służba wojskowa: wolność duchownych od S': II, 418 nst.
Smith: niderlandzki przekład Pisma św.: III, 236; pomieszanie języków: 841.
Smok awestyczny jest semickiego pochodzenia: I, 119; zabity przez Daniela: III; 514.
Sobory: określenie: III, 514; 2-o nauka Kościoła o S' ekumenicznych: 515; 3-o zarzuty przeciw tej nauce: 516.
Soccho: (Antigon), pierwszy Tannaita (doktór) w szkole Aleksandryjskiej: III; 75.
Socyalizm: 1-o Istota S'u: III, 842. 2-o Historya S'u: 843; 3-o Odparcie S'n: 844; dowody filozoficzne z Encykliki Leona XIII: 845 nst; odpowiedź na zarzuty o niemoralności kapitału: 857.
Socyaliści: mistyczny panteizm S'ów: III, 12.
Sofiści: starożytni: III, 95; 97 nst.
Sofroniusz (św.), patr. Jerozolimski: i monoteleci: II, 10 nst.
Sokrates, historyk V w.: zniesienie urzędu penitencyaryusza w Konstantynopolu: III, 552 nst.
Sokrates: jego duch opiekuńczy udziela przepowiedni: I, 333; o wolności moralnej: 461; pochwala wyznawanie grzechów: III, 529.
Soldan, protestant: o czarach: II, 356.
Solutreński: okres paleolityczny epoki czwartorzędowej: I, 272.
Somma: najdawniejsze ślady człowieka w dolinie rzeki S': I, 426.
Somnambulizm: II, 31.
Sonthey: jezuici w Paragwaju: II, 631.
Sophia: I, 168.
Sorensen, racyonalista: wąż rajski: III, 342.
Soshyant: I, 100; 158; III, 403.
Sothis: I, 591.
Soto, moralista: II, 698.
Soubirous (Bernadetta): cuda w Lourdes: II, 515.
Soury, racyonalista: Jehowa: II, 140; Józef w Egipcie: 199 nst., odrzuca monoteizm hebrajczyków: 664; rzekome ofiary z ludzi u hebrajczyków: 772.
Southall: obserwacye geologiczne: I, 429. nst.
Sozomen, historyk V w.: widzenie Konstantyna: II, 293; spowiedź sakramentalna: III, 537; 552 nst.
Sozury: zwierzątka fikcyjne w teoryi transformizmu: I, 372;
Spalanzani, przewodnik XVIII w.: doświadczenia z trawieniem: III, 832; samorodztwo: 484.
Spalatin: III, 59.
Spanheim (Fryderyk), kalwiński historyk Kościoła: III, 63; bytność św. Piotra w Rzymie: 161.
Spaventa: i Giordano Bruno: I, 247.
Spee (Fryderyk von), T. J: zwalcza procesy o czary: I, 358.
Spencer (Herbert); pozytywista angielski; jego agnostycyzm: I, 50; jego associacyonizm: 127 nst.; jego ewolucyonizm: 127; o istnieniu przymiotach Boga: 183; o zasadzie przyczynowości: 188; determinista: 466; 471; o naszem poznawaniu: 563; o ewolucyonizmie: 684; idealizm: II, 43; moralność ewolucyonistowska: 680; —III, 285; pochodzenie wszechrzeczy: 744.
Spener, pietysta XVII w.: II, 378.
Spiegel (Dr.): wykazuje, że Persowie zapożyczali pojęcia swe od żydów palestyńskich: I, 168; religia awestyczna: III, 400.
Spina, franciszkanin: I, 358.
Spinoza, panteista: uczy determinizmu: I, 462; pochodzenie wszechrzeczy: III, 744.
Spirytualiści, heretycy średniowieczni: III, 60.
Spirytyzm: 1-o wyjaśnienie: III, 519; 2-o Co sądzić o S'?: 522.
Spisek prochowy: opis i cel zbrodni: III, 523; jezuici nie byli weń wtajemniczeni: 525,
Spittler, protestant: racyonalistyczny pogląd na pierwotne dzieje Kościoła: II, 380.
Splitter (Dr.): fałszywe Dekretały: I, 455.
Spowiedź: 1-o określenie; 2-o Teorya *urzędowa* sob. Trydenckiego i dodatkowe uwagi teologów: III, 525; 3-o zarzuty i odpowiedź: 528;
Spowiedź sakramentalna w pierwszych wiekach Kościoła: Kościół od początku nauczał o spowiedzi sakramentalnej: III. 531; § 1; Stan odnośnych sporów pomiędzy katolikami a protestantami: 532; § 2. Udowodnienie teoretycznej i praktycznej wiary dawnego Kościoła w przedmiocie spowiedzi sakramentalnej; *a*) Pokutę publiczną naznaczano tylko za grzechy najcięższe: 534; *b*) ale spowiedź wszystkich grzechów przed kapłanem uważano zawsze za jedyny przez Chrystusa ustanowiony sposób pojednania się z Bogiem; 535; dowody z wszystkich wieków; 536; wnioski; zarzuty protestantów: 548; nauka św. Jana Chryzostoma: 549; zniesienie urzędu kapłana penitencyaryusza: 552; przyczyny niejasności i nieliczności świadectw pierwotnego Kościoła: 555; spowiedź u Parsów i u chrześcijan; II, 469.

Spory (zoospory): ciałka roślinne, zapładniające wodorosty: III, 820.
Sprenger, zak. Kazn.: I. 355.
Stahl: o jezuitach; II, 397; rewolucya protestancka: III, 435; 437.
Stahl: teorya animistyczna III, 837.
Stalagmity: skamieniałości wapienne, pokrywające ziemię w niektórych jaskiniach i obejmujące często wyroby przemysłu ludzkiego; szybkość ich przyrostu: I, 431.
Stanisław Kostka (św.): III, 505.
Stanisław-August, kr. Polski; usuwa tortury i śmierć za czary; I, 359.
Stanisław, bp. Krakowski — męczennik czy rewolucyonista? Pierwszy Czacki rzuca cień na męczeństwo ś. Stanisława; za nim Lelewel: III, 561; Franciszek Stefczyk; powodem czernienia pamięci świętego jest kronika Gallusa; 562; kim był Gallus?: 563; zdanie o św. Stanisławie za czasów Gallusa: 564; słowa Gallusa o ś. S'e: 565; rozbiór ich: 566; tragedya św. S'a jest echem współczesnej walki państwa z Kościołem: Charakter Bolesława Śmiałego: 569; charakter św. S'a; charakter epoki: 570; wpływ Rusi: 571; dążności króla przeciwne dążnościom narodu: 572; wzrastające znaczenie możnowładztwa: 573; względy moralne, jakie spowodowały wystąpienie biskupa: 574; wyraz „traditor": 574; w rozumieniu Gallusa: 577; w rozumieniu Wincentego Kadłubka: 578; paralelizm pomiędzy św. S'em a św. Anzelmem i Tomaszem Becket'em: 580; wniosek: 581; hypoteza o związkach św. S'a z Czechami: Bielowski: 582; Stefczyk: 583; rzekome echo katastrofy na Skałce w kronice czeskiej Kosmasa: 583; rozbiór podania kroniki Kosmasa: 585; stosunek Bolesława Śmiałego do ludu: 587; rozbiór podania Wincentego Kadłubka: 590; rozbiór *Żywotu* św. S'a „Vita Minor": 592.
Stanley: II, 696,
Starożytność człowieka ob. **Dawność człowieka.**
Steenstrup, archeolog: I, 73.
Stefan I pż.: III, 17,
Stefan IV pż.: I, 265.
Stefan VII pż.: i Formozy pż.: III, 45.
Stefan VIII pż.; III, 47.
Stefczyk (Franciszek): ś. Stanisław, bp. Krakowski: III, 562 nst.
Steinthal: Samson: III, 488.
Steller, lekarz, przyrodnik: I, 444.
Stenchus (Eugubinus): chronologia patryarchów: III, 77.
Stern, socyalista: III, 843.
Stilichon: pali sybille: I; 330.
Stolberg: I, 473.
Stolica św. Piotra (krzesło): III, 181.
Strabon: o cudownych uzdrowieniach w pogaństwie: I, 331; o klimacie Gallii: 438; wino w Egipcie: III, 724.
Stratifikacya: I, 279.
Stratigrafia: I, 447; 448.
Straus (Dr. F.): I, 217; o cudach: 293; pierwiastek nadprzyrodzony w Ewangeliach tłómaczy systemem *mitycznym*: 613; 614; 656; uznaje historyczne istnienie Chrystusa: 615; cuda Ewangelii: 663; 666; 672; 674; 676: o niemożliwości cudów; III, 15: 793.
Strauss (O.): Salmanasar: III, 478.
Stuart (Marya): III, 338.
Stworzenie świata: 1-o Nauka Kościoła o stworzeniu; 2-o Co rozumiemy przez stworzenie? *a)* zwolennicy dualizmu przypuszczają dwa pierwiastki odwieczne: Boga i materyę: III, 595; *b)* zwolennicy panteizmu uważają świat za emanacyę boską; *c)* podług nauki katolickiej jedynym pierwiastkiem koniecznym i wiecznym jest Bóg, świat zaś wyprowadzony przezeń został z nicości; 596; 3-o Czy Bóg wyprowadził świat z nicości?: 597; 4-o celem stworzenia jest sam Bóg: 598; 5-o Bóg był wolny w stwarzaniu świata; 6-o świat nie istniał odwiecznie: 599; stworzenie *czynne*, *akt* stworzenia; stworzenie *bierne*, skutek aktu twórczego: 596; stworzenie *ex nihilo* nie jest pojęciem irańskiem: I, 165; działanie stworzeń i Opatrzność: II, 780; cztery królestwa stworzeń i wzajemne ich oddziaływanie: 787; — stworzenie *ex nihilo:* III, 747.
Stygmata: św. Franciszka z Assyżu: I, 690; św. Katarzyny Sienneńskiej: 691; ob. *Franciszek z Assyżu.*
Suarez, T. J.: o ekstazie: I, 601; domek loretański: II, 504; stosunek heretyków i pogan do Kościoła: 714; ogień piekielny: III, 149.
Substancya: rzeczywistość, która może trwać sama w sobie, bez potrzeby istnienia w innej istocie: I, 516.
Suddodhâna, kr. Kapilavestu w Indyach, ojciec Buddy: I, 248.
Sudra; niższa kasta bramińska: I, 341; poniżające jej stanowisko: 344 nst.
Sugenheim: o Henryku IV w Kanossie: II, 231.
Suggestya: II, 23 nst.; S'a na odległość: 35.
Suidas: opisuje **Sary** chaldeo-assyryjskie: III, 80.
Sulpicyusz Sewer: o cudach św. Marcina Turoneńskiego: I, 316; o opętanych: 578.
Sumienie: swoboda S'a: III, 632.
„Summis desiderantes affectibus": bulla Innoc. VIII o czarownicach: I, 355.
Sunna: tradycya religijna Mahometan: II, 627.
Sûrga, słońce w braminizmie: I, 234.
Surin (O.): opętani w Loudun: II, 512.

Sutri (miasto w Państwie Kościelnem): umowa w S': II, 82.
Susi (Stefan de), kardynał: III, 649.
Swammerdam, przyrodnik holenderski: samorodztwo: III, 483.
Swastyka: I, 239; pochodzenie wyrazu i rzeczy: III, 601; charakterystyczne godło rasy aryjskiej: 602; obecność S'i na marmurach katakumb: 603.
Swetoniusz, historyk: uważa chrześcijan za czarnoksiężników: I, 316; o cudownych uzdrowieniach w pogaństwie: 331; wieści o Messyaszu: 410; milczy o spisie ludności za Kwirynusa: 642; indeks ksiąg w Rzymie i w Grecyi: II, 48; oczekiwanie Messyasza: 587.
Swobody społeczne: upadek S'd w protestantyzmie: III, 445.
Swobody nowoczesne, swobody polityczne: 1-o określenie: III, 625; odnośna nauka Kościoła: 626; teza i hypoteza: Kościół uważa za błędne tylko nauki polityczne i moralne, dogmatom jego przeciwne: 627; zarzuty przeciw encyklice Leona XIII „Libertas": 628; odpowiedź: 629.
Syam: buddyzm w S': I, 254.
Sybille: księgi S'e: I. 329; wyrocznie: 330; III, 179.
Sykstus: II pż.: III; 183.
Sykstus IV pż.: dyspensuje Cezara Borgia od obowiązku udowodnienia prawości swego pochodzenia: I, 59; potwierdza inkwizycyę hiszpańską: II, 69.
Sykstus V pż.: reformuje Kongr. Indeksu: II, 49: podnosi liczbę kardynałów do 70: II, 242; Liga św.; 489; czytanie Pisma św. w języku ojczystym: III, 235.
Syllabus: I, 263; błędy „umiarkowanych" katolików o Kościele: II, 413; nie potępia idei postępu: III, 267; wolność prasy: 299; znaczenie wyrazu *Syllabus;* 80 zdań jego; 633; czy zostały potępione, czy też są potępienia godne: 634: powaga S'u: 634; dwa rodzaje zarzutów: 635; odpowiedź: 636.
Sylwester I pż.: darowizna Konstantyna: II, 301 nst.
Sylveira: I, 641.
Symbolizm: w katakumbach: II, 259 nst.; w religii egipskiej: III, 391.
Symmachus, prefekt Rzymu w IV w.: III, 259.
Symmach: proroctwo Jakóbowe: II, 123.
Symmach pż.: wielkie roboty w katakumbach: II, 252.
Synaj (góra): cielec złoty: I, 286; kopalnie złota: 287,
Synameba Hoeckel'a: II, 663.
Syncellus (Jerzy), historyk grecki: chronologia świata: III, 73.
Synody partykularne: orzeczenia ich nie są nieomylne: II, 793.
Synoptycy (t. j. trzej pierwsi Ewangeliści): I, 77; 79; 82; 83; 84; 623.
Syryoyusz pż.: III, 182.
Szabbat: najwyższa jego starożytność; religijny jego charakter: odparcie założenia racyonalistów: III, 638; Szabbat czarownic: I, 354.
Szandor (Szinvat), most awestyczny: I, 154.
Szarańcza: ósma i dziewiąta plaga egipska: III, 240.
Szatan: I, 117; czem jest: 120; nie ma nic wspólnego z irańskim Arymanem: 121; wcześniej był w Judei niż w Eranie: 120; 160 nst.; nie może czynić cudów: 302; S' i wyrocznie pogańskie: 329; przepowiada śmierć Brutusowi: 333;—352; 354; S' i konwulsyoniści cmentarza św. Medarda: II. 306 nst.
Szekspir: Joanna d'Arc: II, 179.
Szeleeński: okres wieku paleolitycznego epoki czwartorzędowej: I, 272
Szeôl, miejsce pobytu duszy po śmierci ciała u żydów: III, 829.
Szeszonk I z XII dynastyi w Egipcie: I, 590.
Szi-King: święte księgi Chińczyków: II, 281; III, 407.
Szyller: „Dziewica Orleańska": II, 179.
Sziloh: znaczenie jego w proroctwie Jakóbowem: II, 126 nst.
Szkarłupnie (Echimodermy): III, 818.
Szkoły: upadek szkół pod wpływem „reformacyi": III, 443.
Szkot Maryan, kronikarz średniowieczny: II, 182.
Szmalkhaldzkie artykuły: III, 60.
Sztuka chrześcijańska: nie bardzo bywa oględna: I, 659: w katakumbach: II, 266; Kościół i sztuka: III, 258,
Szu, święta księga Konfucyusza: II, 281; III, 408.
Szwecya: reformacya w S': III, 434.
Szymon Czarnoksiężnik, ojciec gnostycyzmu: słynął z czarów: I, 336; 352; pseudo-messyasz: II, 584; legenda o św. Piotrze i Szymonie C': III, 192 nst.; 693.
Szymon z Montfortu: przewodniczy wyprawie przeciw Albigensom: I, 52 nst.; otrzymuje hrabstwo Tuluzy; 57.

Ś.

Średnie Wieki: w S' istnieje jeden Kościół katolicki dla wszystkich: II, 52; niezgody religijne: 66; pokuta kościelna publiczna: 229; jedna chrześcijańska rodzina; III, 436; *„Ciemnota S' W':* źródłem tego frazesu jest Wolter i Illuminaci XVIII w.; kłam zadają fakta: III, 557; budownictwo, sztuka w S'W': 558.
Środowisko: hypoteza o przystosowaniu do S': III, 674.

Świat (Początek S'a i Mojżesz); opowiadanie Mojżesza o stworzeniu S' w niczem się nie sprzeciwia nauce: III, 603; porządek opowiadania mojżeszowego: 604.
Świat (Proroctwo Chrystusowe o końcu Ś'a). III, 604; tekst proroctwa podług synoptyków: 605; proroctwo to dotyczy zburzenia Jerozolimy i końca S'a: 606; trudności dotyczące przepowiadania Ewangelii po całym S'e: 607; znaków na słońcu, gwiazdach i t. d.: 611; drugie przyjście Chrystusa i pierwsi chrześcijanie: 612; odnośne zdania apostołów Piotra i Pawła: 613; prawdziwa myśl Ducha św. w wyrażeniach apostolskich: 614.
Świątynia: 1-o rzeczywiste podobieństwo pomiędzy S'mi egipskiemi a S'ą hebrajską; III, 615; 2-o podobieństwo to tłómaczy się w sposób naturalny bez wszelkiego utożsamiania obu religii, hebrajskiej i egipskiej: 616.
Świątynia (Jedność S'i w religii hebrajskiej): system racyonalistyczny, przypuszczający mnóstwo świątyń w religii Mojżesza celem obalenia powagi Pentateuchu; argumenty racyonalistów: III, 617; uwagi nad tekstem Deuteronomium; 619 nst.
Świątynie: u Greków: III, 399.
Swieżawski: św. Stanisław, biskup: III, 562.
Święci: cuda ich: I, 309; odnośna nauka Kościoła: 310; zasady rozpoznawania cudów: 311; cuda aż do dziś dnia istnieją: 315; opatrznościowe ich przyczyny: 319; Msza św. na cześć świętych: II, 702.
Święta u Hebrajczyków: 1-o Pascha: III, 622; 2-o Pięćdziesiątnica: 623; 3-o Święto Namiotów; 4-o Święto Trąb i Przebłagania: 624; odpowiedź na odnośne zarzuty racyonalistów: 624.
Świętopełk, ks. Pomorski: III, 576.
Swiętość Kościoła: II, 399.

T.

Tabita: wskrzeszenie T'y: I, 104.
Tablice etnograficzne: opis rozkładu ludów pierwotnych na ziemi; prawdopodobnie istniały przed Mojżeszem, który im nadał tylko swoją powagę: III, 640; trudności podnoszone przez racyonalistów: 640.
Tacyan, uczeń św. Justyna: *Diatessaron:* I, 618; 628
Tacyt: o rozpowszechnieniu się chrześcijaństwa: I, 305; nienawiść do chrześcijan: 306; o cudownych uzdrowieniach w pogaństwie: 331; wieści o Mesyaszu: 410; 450; milczy o spisie ludności pod Kwirynusem: 642; indeks ksiąg zabronionych w Rzymie i w Grecyi; II, 48; oczekiwanie Messyasza: 587.
Ta-hio (wielka nauka): święta Księga chińska: II, 282.
Taine, pozytywista, ewolucyonista: I, 192; 193; 203; 205; 472; 684; III, 285.
Tait: I, 416.
Tajemnice: określenie: III, 641; dwa rodzaje T'; możliwość T'; 642.
Talavera (Hernando de); arcbp. Granady: II, 69; 578.
Talmud: cuda jego są baśniami: I, 335.
Tamara: II, 119.
Tamon, rzekomy Messyasz Meksykański: II, 451.
Tanner (Adam), T. J.: I, 358; i Galileusz: 733; Monita Secreta: II, 654.
Tańce religijne: same w sobie godziwe; niegodziwe tylko jako forma kultu bałwochwalczego: III, 643.
Taoizm i taoici, uczniowie Lao-ce'go: II, 479.
Tao-Te-King, główna księga Lao-ce'go: II, 480.
Targum: II, 123; proroctwa Malachiasza. 531; chronologia patryarchów: III, 71.
Teatr: odnośna nauka św. Tomasza i Alfonsa Liguori'ego; zarzuty czynione Kościołowi w przedmiocie teatrów i odpowiedź na nie: III, 644.
Teby: legia tebańska: II, 596.
Tellier (Le): II, 710.
Templaryusze (Zniesienie Zakonu') i *Klemens V pż.* Należy odnieść do rzędu baśni spotkanie Bertranda de Gota z królem francuskim w St. Jean d'Angely: III, 646; tajemne porozumienie Klemensa V z Filipem Pięknym; spotkanie w Poitiers: 647; uwięzienie T'ów i proces sądowy: 648; bulla konwokacyjna sob. Vienneńskiego: 649; wyrok kassacyjny: 650.
Ténе (La): stacya archeologiczna w Szwajcaryi: III, 10.
Teodocyon: I, 399; 411; proroctwo Jakóbowe: II, 122.
Teodor Faraneński, monoteleta potępiony: II, 13.
Teodor Mopsfesteński: I, 655; wyklęty: II, 618.
Teodor Studyta (św.): i indeks u heretyków: II, 48.
Teodora Starsza i T. Młodsza: wpływ ich na Stolicę Ap.: II, 187; III, 45.
Teodoret: I, 228: o wyroczniach pogańskich: 328; 398; 411; o Izaiaszu: II, 87; proroctwo Jakóbowe: 122; znakomity komentator Pisma św.: 445; proroctwo Zacharyasza o Męce Pańskiej: 611; proroctwo Micheasza: 628; spowiedź sakramentalna: III, 537.
Teodot: I, 628.
Teodozyusz W.: księgi zakazane: II, 48; świątynie: III, 259.
Teofil Antiocheński (św.): o Ewangeliach: I, 627; Trójca św.: III, 682.
Teofylakt, komentator biblijny: II, 445.

Teokracya: częściowa Izraela była obrazem powszechnej T'i królestwa Chrystusowego na ziemi: II, 85; T' messyaniczna przepowiedziana przez Zacharyasza: 613.
Terapeucl: III, 771.
Tertulian: I, 222; o nieustawaniu cudów w Kościele: 310; 316; 391; o proroctwie Daniela: 411; o hierarchii kościelnej: 514; o księdze Dziejów Ap.: 584; o Ewangeliach: 617; 621; 622, 627; 632; 643; „zstąpił do piekieł": 653; 658; o rozszerzeniu się chrześcijan: II, 156; dowód wzięty z męczeństwa: 597; kanon N. Test.: 742; księga Henocha: 743; Piotr św. w Rzymie: III, 168; wykład Pisma św.: 219 nst.; spowiedź sakramentalna: 545; Trójca św.: 682.
Tetricus, prefekt Akwitanii: I, 279.
Tetzel: odpusty: II, 766.
Texmund, T. J.: spisek prochowy: III, 525.
Thadal, albo lepiej **Thargal:** hr. Guti: I, 30.
Than: godność w Szkocyi: II, 210.
Theano: składa ofiarę Athenie: II, 767.
Theiner (O.): I, 146; o fałszywych dekretałach: 454; 455; Klemens XIV: II, 278; III, 449; o oszczerstwach przeciw Jezuitom: 691.
Thenay: odkrycie archeologiczne w T': I, 72; 372; 386.
Theofrast: o klimacie Grecyi: I, 437.
Theopompe, pisarz IV w. przed Chr.; mówi o istnieniu Atlantydy: I, 133.
Ther, mistyczna postać armeńska: I, 165.
Theudas, rokoszanin żydowski w Palestynie: I, 586; II, 584.
Theutberga, żona Lotaryusza II: III, 468.
Thevenet (Pani de): konwulsyoniści: II, 314 nst.
Thiele (Szwajcarya): chronometr archeologiczny: I, 274.
Tholuck: o stygmatach św. Franciszka z A.: I, 693.
Thomasius (Chrystyan), jurysta, protestant: I, 356: 357; 360.
Thomson (Wiliams): o darwinizmie: I, 416.
Thotmes III, kr. egipski: I, 441; 592.
Thugs, plemie indyjskie, składające bogini *Kâli* ofiarę z ludzi: I, 346.
Thuret, znakomity botanik: III, 821.
Tiele, racyonalista: o arce przymierza: I, 110.
Tiersch (Henryk), historyk protestancki: o Kościele pierwotnym: II, 391.
Tillemont, historyk: o Konstantynie W.: II, 294.
Timon Sillographus, uczeń Pyrrona sceptyka: III, 97.
Tinière, potok górski: chronometr naturalny: I, 273.
Tischendorf, protestant: zbiory wariantów biblijnych N. T.: I, 170; 632; 657.
Tischreden (Marcina Lutra): III, 441.
Tissot: pożyczki procentowe: III, 293.
Tolerancya rzekoma u protestantów: ob. *Protestantyzm.*
Toletański: synod r. 448 włącza *Filioque* do symbolu wiary: I, 688.
Tomassi (pseudon. *Leti*), z katolika protestant: oskarża obyczaje Aleksandra VI: I, 61.
Tomassinus: II, 13.
Tomasz z Akwinu (Nauka T'): 1-o powaga jego nauki w Kościele: III, 652; *Summa teologiczna:* 653; 2-o zarzuty, stawiane Kościołowi z powodu jego przywiązania do filozofii św. T'a: *a*) czy ono przeszkadza rozwojowi filozofii i wiedzy?: 654; *b*) czy osłania filozofię niedostateczną?: 655; *c*) T' nie jest ani sensualistą, ani fatalistą: 657.
Tomasz z Akwinu: o stosunku poddanych katolickich do panujących niewiernych: I, 63; o poznawaniu rzeczy: 130; o przymiotach Boga: 197; o istnieniu przyczyny pierwszej: 200 nst.; 205; o wolnej woli: 457; 458; o astrologii: 459; 462; o wiedzy bożej: 468; determinizm *historyczny:* 473; o duszy: 515; 518; 525; 526; 531; 534; 537; dusza zwierzęca: 538; 540; 552; 554; duchowość duszy ludzkiej: 556; 562; o ekstazie: 601; o Ewangeliach: 641; hypnotyzm: II, 22; somnambulizm: 31; 33; o złych książkach: 49; rokosz przeciw panującemu jest grzechem śmiertelnym: 396; cel życia ludzkiego: 399; proces wytwarzania się myśli: 574; proroctwa w znaczeniu typicznem: 624; sposób poznawania prawa moralnego: 675; Niepokalane Poczęcie N. M. P.: 730; co znaczy wiedza?: III, 95; pewność: 96 nst; prawda *intelektualna:* 96, odpiera sceptycyzm: 99; określa *pewność:* 104; 105; potępienie wieczne: 121; niemożliwość nawrócenia po śmierci: 135; ogień piekielny: 152; pojęcie proroctwa: 309; przeznaczenie: 356 nst.; samorodztwo: 481 nst; ordalia: 495; natura ślubu religijnego: 507; spowiedź: 531; celem stworzenia Bóg: 599; odwieczność stworzenia możliwa: 600; teatr: 644; wolna wola człowieka: 725 nst.; broni życia zakonnego: 771; pierwiastek życiowy człowieka: 836.
Tomasz Becket (św.): III, 580.
Tomasz z Celano, uczeń i towarzysz św. Franciszka z A.; jego żywotopisarz: I, 691.
Tomasz Izraelita: ewangelia apokryficzna: I, 646; 648.
Tomasz, uczeń Manesa, domniemany autor *Ewangelii Tomasza* (apokryf): I, 657.
Tomiści (szkoła T'): i stosunek woli ludzkiej do Opatrzności: II, 782; — do przeznaczenia: III, 367 nst.
Tophet: miejsce palenia trupów: II, 773.
Topinard (Dr.): I, 377; poligenizm: III, 242 nst.

Torfowiska: chronometr dawności człowieka: I, 428.
Torquay (Anglia), jaskinia Kent: stalagmity: I, 431.
Torquemada (Tomasz de), dominikanin, W. inkwizytor: I, 107; II, 55; 69; 72; ilość ofiar inkwizycyi: 74; 75; pochodzenie nazwy: inkwizycya: III, 657; kłamliwe o nim twierdzenia Llorentego: 658.
Torrès (O. Diego de), jezuita: missyonarz w Peru: II, 641.
Torricelli: i Galileusz: I, 720; III, 719.
Tortury: w sądach inkwizycyjnych: II, 62.
Toruń (Sprawa T'a): opis historyczny faktu: III, 659; wyrok sądu asesorskiego w Warszawie: 660; szykany przeciw jezuitom w krajach ościennych: 661; okoliczności miejsca i czasu dla oceny faktu: 662; stanowisko Augusta II, kr. polskiego: 663; cel jezuitów i polityki Augusta II: 665; przysięga Jezuitów potępiająca oskarżonych: 666; zdanie Nuncyusza: 666.
Tostatus: wąż rajski: III, 348.
Tournely, historyk: II, 12.
Towarzystwo Biblijne (protestanckie): III, 235.
Towarzystwa Tajne ob. *Wolnomularstwo.*
Towesend, duchowny anglikański: o inkwizycyi: II, 76.
Tradycyonaliści: utrzymują, że istnienie Boga, jako prawda pewna, może znajdować podstawę tylko w Objawieniu bożem: I, 181; odparcie tego błędu: 182.
Tranquille (O.): opętani w Loudun: II, 512.
Transformiści: I, 225; III, 243.
Transformizm: określenie; opiera się na domysłach: III, 669; kreacyonizm i ewolucyonizm: 670; argumenty apologetów katolickich: 670; Biblia pozostawia swobodę rozumowaniom transformistów i zwolenników stopniowego kreacyonizmu: 671; rozbiór przykładów transformistycznych stawianych przez Darwina: 673; rozbiór hypotez: 674; samowolne twierdzenia transformistów: 675 nst.
Transpiracya, jako funkcya życia roślinnego: III, 816.
Trautmann, historyk protestancki: o pierwotnym Kościele: II, 390.
Tregelles: I, 170; 632.
Trembley, genewianin: doświadczenia nad polipami wodnymi: III, 817.
Tribur nad Renem: zjazd książąt niemieckich r. 1076: II, 228.
Trimûrti: nie jest Trójcą chrześcijańską: II, 165; III, 684; 686; 688.
Trochon: proroctwo Micheasza: II, 628.
Trofoniusz: wyrocznia T'a w Beocyi: I, 328.
Trójca św.: 1-o nauka katolicka o T': III, 680; 2-o Historya tego dogmatu podług Biblii i Tradycyi: 682; 3-o Nowożytne zarzuty przeciw temu dogmatowi; odpowiedź: 683.
Trójca (po za chrystyanizmem): Indye nie znały jej nawet w przybliżeniu; Chiny również: III, 686 nst.
Trouessard (Dr.): ruch mikrobów: III, 822.
Truchère: plemię: I, 380.
Trullański: sobór w VII w.: kanon Ksiąg św.: II, 225.
Trybunały Rzymskie: II, 284; 286.
Trydent (Sobór T.): i celibat kościelny: I, 263; o czyścu: 390; potępia fatalistyczną naukę pseudoreformatorów: 460; samym tylko duchownym przyznaje prawo głoszenia Słowa bożego: 511; o dyspensach: 580; o Eucharystyi: 608; o Ewangeliach: 634; grzech pierworodny: 743; kanon Ksiąg św.: II, 219; Kongregacya sob. T': 285; odpusty: 292; 761; nietykalność Kościoła: 418; powaga Wulgaty: 444; ofiara eucharystyczna: 700; wolność wiary i nawrócenia: 713; pielgrzymki: III, 157; wykład Pisma św.: 218; czytanie Pisma św. w języku ojczystym: III, 231; psalmy Dawida: 376; relikwie: 420; nierozerwalność małżeństwa: 461; jednozgodność Ojców Kościoła regułą wiary: 473; spowiedź sakramentalna: 525; wolna wola: 725.
Tryfon, żydowin: pojęcie o Messyaszu: II, 593.
Trzeciorzędowa epoka: ob. *Człowiek trzeciorzędowy.*
Tsoherning: uwagi na Kongresie archeol. w Kopenhadze: I, 447.
Tsong-Kaba, reformator buddyzmu w Tybecie: rzekome cuda buddyzmu: I, 324 nst.
Tubalkain, wynalazca używania metalów: III, 824.
Tuch: proroctwo Jakóbowe: II, 127.
Tuluza: wzięta przez Szymona z Montfortu: I, 57; synod r. 1229 zaprowadza środki bezpieczeństwa przeciw Albigensom: 57; zarys procesów inkwizycyjnych: II, 59; synod T. zabrania ludziom świeckim czytać Pisma św: III, 230.
Turcy: papieztwo broni Europę od jarzma T': III, 56.
Turinaz: dusza: II, 575 nst.
Turketal: III, 44.
Turpin (Małgorzata Katarzyna): konwulsyonistka: II, 315.
Torrecremata (Jan de T.), kardynał: I, 453.
Turrianus (Franciszek): i fałszywe dekretały: I, 453.
Tursellini, historyk: domek loretański: II, 501.
Turtein: III, 60.
Tuscya: stronnictwo hr. Tuscyi: III, 45.
Tyberyusz, ces. rzym.: I, 97.

Tybet: buddyzm daje początek lamaizmowi: I, 255.
Tybinga (Racyonalistyczna Szkoła T'ska): zasadnicza podstawa szkoły: III, 691; klucz do tajników pierwotnego piśmiennictwa kościelnego podług Dra Baura: 692; ocena powyższego systemu: 694; nie zajmuje się on prawdomównością Ewangelii: 696; system ten jest i nierozumny i niewystarczający: 696; Szkoła T'a o księdze *Dziejów Apostolskich:* I, 582; 584; Szkoła historyczna Baura: II, 382; system T'i odnośnie do bytności św. Piotra w Rzymie: III, 184 nst.
Tycheon: budowla dla posągu Fortuny: w Konstantynopolu: II, 298; w Aleksandryi: III, 259.
Tylly, głównodowodzący wojskami *Ligi* w wojnie 30-letniej: II, 521.
Tymoteusz: antylogie listów św. Pawła do T'a: I, 89; 90
Tyndall (Anglik): doświadczenia jego naukowe usuwają samorodztwo: II, 664; samorodztwo: III, 487.
Tytany: III, 396.
Tytus: antylogie listu św. Pawła do T': I, 90.
Tytus, ces. rzym.: I, 97; 409.

U.

Ubaghs, prof. Un. Lowańskiego: I, 726; potępiony przez Piusa IX: 727.
Ubaldi: wykład Pisma św.: III, 223:
Ubłagalnia: I, 271.
Ugbaru, mniemany Daryusz Med.: I, 418.
Uhldingen: palafity w U': III, 10.
Uhlhorn: I, 352; o systemie tybińsko-baurowskim: II, 382; 389 nst.
Ukrzyżowanie: godzina U'a Chrystusa: I, 86.
Ulysses: składa ofiarę Jowiszowi: II, 767.
Undset: cywilizacya Hallstadzka: III, 826.
„Unigenitus": bulla potępiająca jansenizm i quesnelianizm: II, 307.
Uniwersytety: III, 55; upadek U' w protestantyzmie: 444.
Uranius, brat św. Ambrożego: II, 252.
Urban II pż.: inwestytura: II, 81.
Urban V pż.: oświata: III, 55.
Urban VIII pż.: i Galileusz: I, 712; 732; 735; nadaje kardynałom tytuł Eminencyi: II, 243; zburzenie Magdeburga: 522; wolność tuziemców amerykańskich: 640.
Urgel (Feliks), bp., jeden z twórców adopcyanizmu: II, 56.
Urim i Thumim: kamienie drogocenne w napierśniku arcykapłana żydowskiego: I, 605; III, 741.
Usher (Usserius): chronologia biblijna: III, 73.
Utylitaryzm: Benthama: II, 678; Stuart'a Mill'a: 679.
Uzdrowienia: cudowne w pogaństwie: I, 331.
Uzurpacya: rzekoma papieży: III, 24; 38.
Uzurpatorowie: teoretyczna i praktyczna nauka o stosunku Kościoła do uzurpatorów najwyższej władzy politycznej: III, 697; zarzuty i odpowiedzi 698.

W.

Wacław, kr. czeski: i Jan Hus: II, 16; św. Jan Nepomuceński: 723.
Wagnereck: T. J.: II, 658.
Waitz, historyk protestancki: III, 44.
Walch, historyk niemiecki: i Klemens XIV: II, 278; pogląd na pierwotne dzieje Kościoła: 380.
Waldensowie: herezya W': II, 52; *Darowizna* Konstantyna: 304; papież antychrystem: III, 60; Pismo św.: 230.
Waldrada, rywalka kr. Theutbergi: III, 468.
Walentyn, gnostyk: I, 619; 622.
Walentynian, ces.: II, 48; III, 259.
Waleryan, ces. rzym.: zabrania wstępu na cmentarze chrześcijan pod karą śmierci: II, 248 nst.
Wallace, anglik: I, 418.
Wallenstein, dowódzca wojsk cesarskich: fatalista: I, 459; wojna 30-letnia: II, 521.
Wallon: zgodność ewangelistów o zmartwychwstaniu Chrystusa: III, 805.
Walter (Dr.): fałszywe Dekretały: I, 456.
Walter-Scott, protestant: i wiara w czary: I, 357.
Wander: I, 262.
Wangen, miasto nawodne na jeziorze Konstancyeńskiem: III, 5.
Warburton: odmawia żydom wiary w życie przyszłe: III, 827.
Waring: o znaku krzyża: II, 448.
Waryanty tekstu biblijnego: ob. *Biblia.*
Wasserschleben: fałszywe Dekretały: I, 453; 455.
Wattenbach, historyk protestancki: III, 44.
Watykan (Sobór W.): o naturze i przymiotach Boga: I, 181; odrzuca poznanie Boga przez intuicyę, orzeka możność poznania Boga przez stworzenia zewnętrzne: 184; III, 101; o cudach: I, 288; o boskości posłannictwa Kościoła: 304; o rozwoju dogmatu katolickiego: 500; nieomylność papiezka: 725; III, 28; II, 9; kanon Ksiąg św.: II, 220; *rzymska jedność* Kościoła: 342; potępia materyalizm: 547; nawrócenie do wiary prawdziwej: 713; rozumowe poznawanie Boga: 727; objawienie *publiczne:* 747; Opatrzność: 774 nst.; nieomylność papiezka: 793; potępienie panteizmu: III, 11; znaczenie św. Piotra w Kościele: 16; dziedzictwo św.

Piotra: 18; prymat papiezki: 24; natchnienie Pisma św.: 206 nst. wykład Pisma św.: 218; potop: 279; cuda i proroctwa dowodem objawienia bożego: 305; stworzenie świata: 595; syllabus: 634; uzurpacya władzy świeckiej: 698; wiara: 701; wiedza ludzka i Kościół: 712; pochodzenie wszechrzeczy: 745.

Wąż (Księgi Rodzaju) nie jest kopią Arymana: I, 117; 118; 162; III, 342; 344 nst.

Wcielenie Syna Bożego: II, 754.

Wdowy, zgodnie z przepisami Wedów tłómaczonych przez Braminów, paliły się na płomiennych stosach swych małżonków: I, 347.

Weber (Dr.) z Heidelbergi: humanizm: III, 424.

Weiss, historyk: o inkwizycyi: II, 71: papieże X w.: III, 49.

Weilhausen, racyonalista: kapłaństwo u Hebrajczyków: II, 235 nst.; ofiary u Hebrajczyków: 769; święta u Hebrajczyków: III, 622; szabbat; 638.

Wen-Wang, założyciel dynastyi *Czeu*, mędrzec Chin starożytnych: II, 456 nst.

Werner (Karol): uczony katolicki: o szkole historycznej tybińsko - baurowskiej: II, 385.

Werona: synod w W': inkwizycya dyecezalna: II, 53.

Wesilo, arcbp. Moguncki: III, 583.

Wespazyan, ces. rzym.: I, 97; uzdrawia chorych: 332.

West (Dr. E.): pierwszorzędny pehlwista naszych czasów: o czasie powstania księgi *Brahman-Yesht:* I, 101.

Wette (De), racyonalista niemiecki: o cudach: I, 293; mitologiczny system wyjaśniania St. Test.: 613

Weyer (Jan), Dr. med.: I, 358.

Whiston (Wilhelm): III, 276.

Wiara: rozbiór nauki sob. Watykańskiego o W': III, 701; zgodność wiary z rozumem; wyższość wiary: 702; zarzuty wolnodumców: 703; odpowiedź: *a*) rozum ludzki nie jest bezwzględnie niezależny w stosunku do Objawienia; *b*) wiara nie jest uczuciem samem; *c*) akt wiary jest aktem rozumowym; *d*) przedmiot wiary nie jest widoczny; *e*) łaska jest konieczna do wierzenia: 704; *f*) niema sprzeczności pomiędzy twierdzeniem, że człowiek jest panem swego wierzenia i że nim nie jest; *g*) raz pozyskawszy prawdę objawioną, człowiek nie ma prawa się jej zrzekać: 705; *h*) filozofia nie może sama przez się poznać tajemnic dogmatów nadprzyrodzonych: 706; *i*) teologia obraca na swój użytek filozofię i nauki świeckie *j*) niema prawdy pewnej wierze przeciwnej: 707; wszyscy mogą być zbawieni, a zatem wszyscy mogą wierzyć: 710.

Widukind: III, 47.

„Widzący": III, 313.

Wieczerza Pańska: dzień jej i porządek wypadków: I, 83.

Wieczność piekła ob. *Piekło.*

Wiedza (ludzka): nie usunie cudów: I, 299; i Kościół: III, 712; i wiara: 701.

Wiedza i Kościół: 1-o Kościół posiada prawo zatwierdzania lub potępiania opinii naukowych; podstawa tego prawa: III, 711; prawa wiedzy naukowej: 713; prawa uczonych: 714; Kościół może nieomylnie orzekać o sprzeczności jakiegoś systemu naukowego z wiarą: 716; 2-o potępienie Galileusza nie spowodowało żadnej krzywdy postępowi wiedzy ludzkiej: 718; 3-o czy nie jest to rzecz niemoralna zobowiązywać kogoś do odrzucania opinii, która z czasem może okazać się prawdziwą?: 720; hypoteza o błędnym dekrecie Stolicy Ap. i o uczonym, pewnym prawdy; odpowiedź; 721.

Wiek złoty ludzkości: tradycya o epoce szczęścia powszechnego: III, 721; pojęcie starożytnych o ciągłem obniżaniu się cywilizacyi ludzkości nie zgadza się z nowożytnem twierdzeniem archeologów o stopniowym rozwoju ludzkości: 722; właściwe rozumienie tych pojęć: 723.

Wieki Średnie: i czarnoksięstwo: I, 354; ob. *Średnie wieki.*

Wielożeństwo: w prawodawstwie Mojżeszowem: II, 536.

Wieseler: I, 409; dar języków: II, 171.

Wigand, centuryator magdeburski: II, 373.

Wigiliusz pż.: i katakumby: II, 253.

Wiklef, heretyk angielski: fatalistyczną naukę jego potępia sob. Konstancyeński: I, 460; II, 19; dobra kościelne: 428; papież antychrystem: III, 60.

Wiktor I pż.: spór o dzień W. Nocy: I, 631.

Wiktor II pż.: I, 265.

Wiktor III pż.: inwestytura: II, 81 nst.

Wiktor Antiocheński: o Ewangeliach: I, 633.

Wiktor z Kapua, pisarz VI w.: opinia jego o Wieczerzy Pańskiej: I, 85.

Wiktor de Vite: indeks u heretyków: II, 48.

Wilhelm Orański: edykt tolerancyjny: III, 339.

Wilhelm, opat w Bero (Górna Burgundya): III, 53.

Wilhelm z Poitiers: I, 450.

Wilhelm Zdobywca: wprowadza do Anglii prawa feudalne: II, 209.

Williams (Monier): i aniołowie Stróżowie: I, 156; o moralnym stanie dzisiejszych Indyi: 346.

Willbrod (św.): domek Nazaretański: II, 492.

Wilpert (Mgr. Józef), polak, znakomity współczesny archeolog chrześcijański w Rzymie: II, 273.

Wincenty z Beauvais: I, 316.
Wincenty Ferreryusz (św.): cuda: I, 317; otacza żydów żarliwą opieką: II, 68; posiada dar języków: 175.
Wincenty Kadłubek (św.), kronikarz polski: III, 563 nst.
Wincenty Leryneński (św.): o rozwoju dogmatu katolickiego: I, 498.
Winkelmann: III, 257.
Winnice: nauka przeciw niedowiarstwu potwierdza prawdę Księgi Rodzaju, wspominającej o W': 1-o przy sposobności opowiadaniu o Noem: III, 723; 2-o przy sposobności opowiadania o piwniczym faraona: 724.
Wirgiliusz pż.: I, 456; wyprowadza pszczoły z zepsutych wnętrzności wołu (samorodztwo): III, 481.
Wirgiliusz, bp. Salzburski w VIII w., kanonizowany przez Grzegorza IX, nie był potępiony za swe przekonania o istnieniu innego świata z innymi ludźmi: I, 94
Wiseman: Zarzuty dotyczące Merodacha-Baladana: II, 582 nst.
Witasse: II, 12.
Wittig (Karol): zburzenie Magdeburga: II, 522.
Władysław Herman: pali Kruszwicę: III, 568.
Władza (wzajemny stosunek W' świeckiej i władzy duchownej): III, 724.
Władza świecka: III, 725.
Władza doczesna papieży: III, 725.
Własność prywatna: w starożytnym Egipcie: II, 200 — 202; zwalczana przez socyalizm, jest konieczną podwaliną rodzinnego i społecznego życia człowieka: III, 844 nst.
Woda w krew zamieniona w Egipcie: III, 238.
Wodorosty (algi): III, 820.
Wojna: 30-letnia: III, 337; chłopska w Niemczech: 432.
Wola wolna: określenie: 1-o nauka Kościoła; 2-o pojęcie W' podług św. Tomasza z Akwinu: III, 725; 3-o dowody istnienia W': 726; 4-o Teorye zaprzeczające istnienia W'; determinizm: 728; teorye i argumenty determinizmu: 729; odpowiedź: 730; odpowiedź na zarzuty determinizmu, wymierzone przeciw dowodom istnienia W': 734; W' jest właściwością *królestwa* człowieczego: I, 367; zasady prawdziwej nauki o W': I, 467; W' i hypnotyzm: II, 30; W' i Opatrzność: 781; W' i przeznaczenie: III, 361; W' w pojęciu deterministów: 729 nst.
Wolf (Piotr Filip): o jezuitach: I, 747.
Wolnomularstwo: podług Leona XIII pża: III, 737; zarzuty i odpowiedzi: 738:
Wolter: stawia zarzuty Ezechielowi: I, 685; o Joannie d'Arc: II, 179; szydzi z cudu Jozuego: 195; o jezuitach: 274; o jansenistach: 310; domek loretański: 500; oskarżenia przeciw jezuitom nazywa „nieśmiertelnemi kłamstwami": 690; o Morzu Martwem: 692; protest „filozoficzny" przeciw papieztwu: III, 37; odmawia Mojżeszowi znajomości sztuki pisania: 236; poligenista: 242; odmawia żydom wiary w życie przyszłe: 827.
Worms: pokój w Wormacyi w sprawie o inwestyturę: II, 83; „synod narodowy" Henryka IV i depozycya Grzegorza VII: 227; konkordat W' (1122 r.): 234.
Wratisław (hrabia), poseł cesarski w Dreznie: o sprawie Toruńskiej: III, 660.
Wratysław, kr. czeski: III, 571.
Wright (John): spisek prochowy: III, 524.
Wróżbiarstwo: wtedy bywa złe, kiedy się doń dochodzi środkami zakazanymi: III, 740; racyonaliści porównywają pogańskie W' z *radzeniem* się u Hebrajczyków: 741.
Wszechrzeczy pochodzenie: historya trzech systemów: kreacyonizmu, emanacyanizmu i panteizmu: III, 741; orzeczenia sob. Watykańskiego: 745; potępienie materyalizmu: 746; stworzenie *ex nihilo:* 747; jak się odbywa przejście od istnienia możliwego do istnienia rzeczywistego: 749; nauka św. Tomasza o stworzeniu: 749; zarzuty i odpowiedzi: 750.
Wujek (Jakób), T. J.: przekład Pisma św. W' dozwolony: II, 50; III, 236.
Wulfald, arcbp Bourges: I, 454.
Wundt, determinista: I, 469; 472; 523.
Würfel (Adolf): św. Jan Nepomucen: II, 724.
Wymoczki (infuzorye): III, 819.
Wyrocznie: delficka na Parnasie: I, 327; w Kolofonie i Klarosie: 328; Trofoniusza w Lebei (Beocya): 328; różnią się od proroctw biblijnych: 328; pojęcie wyroczni pogańskich: III, 315.

V.

Vacherot: I, 191; 192; idealizm V'a: II, 44; moralność niezależna: 683; pantoizm: III, 14.
Vaillant (ksiądz) i *Vaillantyści:* sekta konwulsyonistów: II, 311.
Vaisyas'y, trzecia kasta bramińska: I, 232.
Valdivia (O. Ludwik de), T. J.: missyonarz w Chili: II, 642.
Valdo (Piotr): dobra kościelne: II, 428.
Valerius-Maximus: indeks w Rzymie i w Grecyi: II, 47.
Valette (La), T. J.: sprawa jego: II, 274 nst.
Vallière (panna de la): II, 477.
Vallisneri, przyrodnik włoski: samorodztwo: III, 483.

Valroger (O.): zwalcza transformizm: III, 670.
Valsecchi, apologeta XVIII w.: o duszy: I, 535.
Valverde (o.): i missye w Peru: II, 639.
Van-Dal: I, 329.
Van-Hove: niderlandzki przekład Pisma św., dozwolony przez biskupów: III, 236.
Vanini (Lucilio): skazany na stos przez parlament Tuluzy: jego pojęcia sceptyczne i ateistyczne: III, 753.
Vara, ogród założony przez irańskiego bohatera, *Yima*, nie zrodził pojęcia o raju ziemskim: I, 159.
Vargas (o.) missyonarz u Maurów: II, 579.
Variot: o *aktach Piłata:* I, 650.
Vorron: o klimacie Galii: I, 438; 450.
Varus, rządca Syryi: I, 643.
Varuna, bóg oceanu w braminizmie: I, 234; III, 755.
Vasari: maluje trzy sceny z *Nocy św. Bartłomieja* na ścianach *Sala Reggia* w Watykanie: I, 145; — III, 257.
Vasquez: domek loretański: II, 504.
Vassor (Le); opętani w Loudun: II, 510 nst.
Vayu, duch wiatru w Aveście: I, 164.
Vedangas, księgi hinduskie: I, 283.
Vedy (księgi hinduskie) i ofiara Izaaka: I. 32 nst.
Vedy i **Vedyzm:** 1-o rozbiór i dawność hymnów vedycznych: III, 754; 2-o wykaz sprzecznych pojęć, zawartych w Vedach: 755; teogonia i natura bogów vedycznych: 755 nst.; boginie Olimpu vedycznego: 759; wierzenia hinduskie: kult zewnętrzny: 760; *Agni* w Vedach: I, 44; vedyzm i chrystyanizm: 48; — i braminizm: 230; V'nie wspominają o żelazie: 237.
Vega (Lope de), poeta hiszpański: II, 67; 78.
Veléne (Ulrych): bytność św. Piotra w Rzymie: III, 161.
Vendidat (Prawo przeciw szatanom), księga *Wielkiej* Avesty: I, 134.
Veras (o. Antoni): missye afrykańskie: II, 697.
Vercelone (o.): studya biblijne: II, 446.
Vering: o autorze fałszywych Dekretałów: I, 456.
Vernes (Maurycy), racyonalista: o arce przymierza: I, 112; 113; o widzeniu Jakóba w Bethel: 152; o Księdze *Ekklezyastesa:* 600; Ephod arcykapłańskie: 606; teorya o wielości świątyń u żydów: 697; 699; historya Gedeona: 736 nst.; pieśni nad pieśniami: III, 159; psalmy: 376; świątynia w Silo: 503.
Veuillot (Ludwik): *Decisiones* Bohier'a: II, 207.
Veutras (Michał): pragnie wskrzesić w XIX w. błędy i praktyki montanistów: I, 337.
Véziane: I, 430.
Vibraye (Markiz de): odkrycie archeologiczne w grocie Arcy-sur-Cure: II, 215.
Vieira (Antoni), T. J.: missyonarz w Peru: II, 640.
Vienne (sobór V'): o naturze Chrystusa Pana: II, 167; 290; bulla konwokacyjna: III, 649; dusza pierwiastkiem życia w człowieku: III, 831.
— Synod r. 855: potępia pojedynki: III, 499.
Vignato: I, 358.
Vignier (o.): opętani w Loudun: II, 513.
Vignolles (Alfons de): III, 73.
Vigouroux (ksiądz): o arce przymierza: I, 111; widzenie Cherubinów Ezechiela: 269; 270; o cudach: 295; o autorze księgi *Ekklezyastesa:* 601; ephod: 605, proroctwo Jakóbowe: II, 125 nst; księga Judyt: 203 nst.; Manasses, kr. Judzki: 541; ofiary z ludzi u Hebrajczyków: 774; chronologia biblijna: III, 77; autentyczność Pantateuchu: 87 nst. szarańcza w Egipcie: 240; względna powszechność potopu: 273; przybytek u Hebrajczyków: 375; psalmy: 378; raj ziemski; 381; świątynia: 615; szkoła Baur'a; 695; wiara Egipcyan w nieśmiertelność duszy; 828; 831.
Villani, kronikarz XIII w.: III, 646.
Villanova, geolog hiszpański: I, 384.
Villanova (Tomasz de): II, 579.
Vilson, tłómacz *Visznu-Purana:* I, 235.
Vincent (Izabella), prorokini kamisardów: I, 337.
Vinlandya, kraj na południe od Bostonu w Ameryce: I, 68.
Vintimille (Kacper V. de Luc), arbp. Paryzki: i konwulsyoniści: II' 307.
Virchow, prof. w Berlinie: I, 72; 379; o krzemieniach trzeciorzędowych portugalskich: 385; o teoryi Darwina: 417; samorodztwo: III, 487.
Virey, poligenista: III, 242.
Virgiliusz: o klimacie w prowincyach naddunajskich: I, 438.
Visaresz, duch avestyczny: I, 155.
Visio beatifica: bezpośrednie oglądanie Boga w niebie: II, 727.
Vispered (wszystkie duchy), księga *wielkiej* Avesty, obejmująca formuły modlitw dodatkowych do *Yasna:* I, 135.
Vistaspa, (król perski), przyjaciel Zoroastra: I, 166; III, 403; 813.
Visvakarma, syn Brahmy, budowniczy świata: I, 234.
Visznu: I, 233; — Christna Jacollit'a: 283; 285.
Vitalizm: teorya szkoły medycznej w Montpellier: III, 835.
Vitelleschi (O. Mutius), Gen Jez.: II, 656.
Viterbo (Godefroy de), kronikarz i kanonista średniowieczny: Joanna papieżyca: II, 182; darowizna Konstantyna; 304.
Vitiges, wódz Gotów: oblężenie Rzymu i katakumby: II, 252.
Vitri (kard. Jakób de): domek nazaretański: II, 494.

Viviani: i Galileusz: I, 720.
Vogel, historyk protestancki: III, 44.
Vogt (Karol), przywódca szkoły przedhistorycznej, ateusz, materyalista: I, 371; o antropologii Hoeckel'a: 373; jego system antropologiczny: 373 nst.; 377; o teoryi Darwina; 417; 523; zaprzecza istnienia duszy: 528; „mózg wydziela myśl, wątroba żółć a nerki urynę". II, 546; poligenista: III, 243.
Vogüé (de): II, 665.
Vohumano (duch dobrotliwości i pobożności w Aveście): I, 100: 166.
Voit (Edmund), T. J.: i zasada: cel uświęca środki: I, 259.
Volkmar, uczeń szkoły tybińskiej: o pierwotnym Kościele: II, 387.
Volney: żona Lota, obrócona w słup soli: II, 504.
Vossius (Izaak): III, 73; względna powszechność potopu: 273.
Vritra, demon vedyjski: I, 114; 120.
Vulpian: I, 209.

X.

Xenophanes, filozof, założyciel szkoły eleackiej: panteista: 1, 461; III; 98; pochodzenie wszechrzeczy; 742.
Xenophont: o Nabonahidzie, kr. babilońskim: I, 140: o raju ziemskim: 159; nie wspomina o Zoroastrze: 165.
Ximenes, kard.: II, 65; inkwizycya: 69; gorliwość; 579; łagodność: III, 658.
Xisustrus, Noe assyryjski: III, 828.
Xois w Egipcie, dynastya lokalna: I, 593.

Y.

Yakin, ojciec Merodacha: II, 583.
Yaksza: I, 234.
Yama, pierwszy człowiek, podług nauki medycznej: III, 760.
Yâmash nameh: I, 101.
Yasna (ofiara), jedna z trzech ksiąg *wielkiej* Awesty, obejmująca pieśni przy ceremonjach religijnych: I, 134; 155; 158.
Yesht, część Avesty: I. 100; o zmartwychwstaniu ciał: 157; 158. ofiary: II, 767.
Yi-Hi-Wêl Lao-ce'go: III, 686.
Yima, bohater irański; zakłada ogród (Vara), miejsce ucieczki ludzi: zagrożonych wodami potopu: I, 159; bóg podziemnego świata w braminizmie: 234;—III, 403.
Yverdon: I, 275.

Z.

Zabobon: 1-o określenie; 2-o odnośne zasady Kościoła; 3-o zarzuty: III, 762; odpowiedź: 763.
Zaborowski, uczeń Mortillet'a: fantastycznie oznacza dawność człowieka: I, 271.
Zaccaria: indeks u Kalwinów: II, 48.
Zacharyasz: proroctwa Z'a: II, 609; odparcie sprzeczności racyonalistycznych: III, 765; wyjaśnienie wyrazu *zarodek,* używanego w proroctwach messyanicznych: 766; losy tego zarodka: 766 nst.; „pasterz uderzony": 769.
Zacharyasz pż. VIII w.: nie potępił opinii o kulistości ziemi: I, 94; —265.
Zachia, lekarz rzymski: i rzekome otrucie Klemensa XIV: II, 277.
Zahorowski, polski eks-jezuita: autor paszkwilu: Monita Secreta: II, 653 nst.
Zaid-Ibn-Anir, hanif na górze Hirâ: II, 525.
Zając (Mniemany błąd Biblii o Z.): czy omylił się Mojżesz twierdząc, że zając żuje i że nie ma rozłupanego kopytka?: III, 770.
Zakony religijne: nie są stowarzyszeniami tajnemi: III, 740; określenie Z': 770: udowodnienie ich prawowitości: 771; zarzuty i odpowiedzi: 772.
Zaraza, piąta i szósta plaga egipska: III, 239.
Zarthuszt-Nâmeh, legendy o Zoroastrze: I, 167.
Zastrzeżenie myślne ob. Restrykcya myślna.
Zbawienie ob. *Kościół.*
Zbawienie wieczne: określenie i stosunek pomiędzy życiem obecnem a wejściem w posiadanie życia błogosławionego w niebie: III, 775; nauka Kościoła i Pisma św.: 776; zarzuty i odpowiedź: 776.
Zefiryn pż.: II, 246.
Zeiller (Marcin): inkwizycya: II, 70.
Zeissberg, historyk: o Gallusie: III, 564.
Zelada, kard.: i jezuici: II, 276.
Zeller, racyonalista: proroctwo Jakóbowe: II, 127 nst.; uczeń Baur'a w poglądzie na Kościół pierwotny: 387.
Zemsta Zbawiciela, pismo apokryficzne: I, 647.
Zend albo **Zand,** często stawiany przed wyrazem *Avesta,* jest zepsutą formą wyr. *Zanta* (wyjaśnienie, glossa) i oznacza przekład Pehlvi z glossami: I, 134.
Zenon z Elei: zaprzecza istnienia ruchu: I, 461.
Zernicke, podprezydent Torunia: III, 659.
Zerwan-Akaranê: I, 168.
Zigliara, kard., dominikanin: III, 600.
Zimmerle, „reformacya" była rewolucyą: III, 437.
Zirbanit, bożek babiloński: I, 150.
Zirkel: proroctwo Jakóbowe: II, 127 nst.
Zło: na świecie: i Opatrzność: II, 784; 789; jest źródłem wielu dóbr wielkich: 790; III, 93 nst.; istnienie złego: zarzuty Stuarta Mill'a, zaczerpnięte z wszechmocy i dobroci Stwórcy: 777.
Złoty Wiek ludzkości: ob. *Wiek złoty.*
Zmartwychwstanie ciał: określenie i dowody tej wiary: III, 807; zarzuty: 808;

odpowiedź: 809; pojęcie o Z' nie zrodziło się w Persyi: I, 157; inaczej je pojmuje Biblia, a inaczej Avesta: 163; wiara żydów w ciał Z'e: III, 830.

Zmartwychwstanie Chrystusa: I. Oddawna przepowiedziane: III, 779; II. Udowadnia się: 1-o powagą świadków naocznych: 781; którzy *a*) nie byli w błąd wprowadzeni: 782; *b*) nie chcieli oszukiwać: 783; *c*) gdyby nawet chcieli, oszukać nie mogli: 784; 2-o świadectwem nieprzyjaciół Chrystusa; żydów i pogan: 785; 3-o Z' ściśle się łączy z innymi wypadkami, wcześniejszymi i późniejszymi, stanowiącymi całość niezbitych dowodów: 786; odnośne zarzuty Renana: 788; odpowiedź: możliwość cudu fizycznego: 789; rozszerzenie chrystyanizmu i innych religii: 789; 4-o Czwartym dowodem Z'a jest słabość i niestałość zarzutów, stawianych przeciw niemu: 792; III. Zarzuty przeczące śmierci Chrystusa; odpowiedź: 792; zarzuty, zaprzeczające historycznej pewności Z'a Chrystusa: 795; zarzuty odmawiające znaczenia świadectwu świadków naocznych: 796; fantastyczne hypotezy złudzenia: 798; odpowiedź: 799; oszustwa: 800; odpowiedź: 801; rzekome sprzeczności w historyi Z'a Chrystusa: 801; wnioski: 806.

Zniesienie zak. Jezuitów ob. *Ricci i jego zakon.*

Zoeckler: I, 406.

Zonaras: widzenie Konstantyna: II, 294.

Zoroaster: I, 100; 134; dzieje legendy o Z'e: 165 nst.; 166; cuda Z'a: 167; był żydem, może sługą jednego z proroków żydowskich: 167; II, 157; III, 403; Czy istniał Z' rzeczywiście? III, 812; życie jego podług Avesty: 813; porównanie z Mojżeszem: 813.

Zozym, historyk V w.: o Konstantynie W.: II, 297.

Zstąpienie do piekieł, pismo apokryficzne: I, 646; 650; 653; 658

Zulusowie: III, 247.

Zumarraga, dominikanin, arcbp. Meksyku: II, 638.

Zurita: wiek Lukrecyi Borgia: I, 60; o inkwizycyi: II, 77; 78.

Zuzanna: zarzuty przeciw jej historyi; odpowiedź: III, 814.

Zwierzę: dusza zwierzęca: I, 538; 566 nst.; niezdolne do postępu: 546; władze zwierzęce: 549; „istota na wskroś empiryczna": 551; poznawanie u Z': 567; uczuciowość Z'a i człowieka: II, 789.

Zwierzęcość (Znamienne cechy Z'): cel szkoły ewolucyonistycznej w zacieraniu granic królestw przyrody: III, 815; cechy król. roślinnego i zwierzęcego: 1-o funkcye życia roślinnego: 816; 2-o funkcye życia zwierzęcego: 817; trzy rodzaje ruchu u zwierząt: ruch mechaniczny, automatyczny, autonomiczny: 818; zastosowanie do zwierząt spornych: 819 nst.

Zwingliusz, heretyk szwajcarski: fatalista: I, 460; nietolerancya religijna: III, 333.

Zygmunt, ces. niem.: sprawa Husa: II, 16 nst.

Ż.

Żaby: druga plaga egipska: III, 239.

Żelazo (Okres Ż'a): Biblia w niczem się nie sprzeciwia dzisiejszym danym naukowym: III, 824; ukazywanie się żelaza w różnych krajach kuli ziemskiej podług dokumentów pisanych i odkryć nowożytnych: 825.

Życie przyszłe: znane było żydom przed Chr.: III, 419; *Wiara żydów w życie przyszłe:* przed niewolą Babilońską: III, 827; dowody wiary żydów odnośnie do 1-o natury duszy: 827; 2-o jej nieśmiertelności: 828; 3-o jej nagrody po śmierci: 829; 4-o jej ostatecznego połączenia się z ciałem: 830.

Życiowe funkcye u zwierząt i roślin: III, 815; 817.

Życiowy pierwiastek: pierwiastek działań życiowych w istotach żyjących: I, 538; 1-o Nauka Kościoła: III, 831; 2-o niedostateczność teoryi *a*) mechanicznej i chemicznej: 832; *b*) teoryi organicyzmu: 833; *c*) teoryi vitalizmu: 835; *d*) rozmaitych postaci animizmu, dowody filozoficzne: 838

Żydzi: sob. III Lateraneński o żydach: II, 580; mniemany ich politeizm pierwotny: I, 340; religia: III, 417.

SPIS RZECZY

w Tomie III-im zawartych.

P.

	str.
Palafity	5
Panteizm	11
Papiestwo	15
Papiestwo i jego przeciwnicy	35
Papiestwo (nieograniczona władza Papiestwa	40
Papiestwo i Rzym w X wieku	42
Papiestwo i jego działalność w historyi	53
Papież i antychryst	59
Papieże „źli“	65
Patryarchowie (chronologia Patryarchów)	69
Pentateuch (autentyczność Pentateuchu)	85
Pessymizm	92
Pewność	95
Pewność moralna	112
Piekło	114
Piekło (wieczność piekła)	118
Piekło (ogień piekielny	147
Pielgrzymki	156
Pieśni nad pieśniami	159
Piotr święty (bytność świętego Piotra w Rzymie	160
Pismo święte (natchnienie w Piśmie świętem	206
Pismo święte (stanowisko Pisma świętego w religii)	215
Pismo święte (wykład Pisma świętego	218
Pismo święte (używanie Pisma świętego w Kościele katolickim	226
Pismo św. (czytanie Pisma świę- w języku narodowym)	2 9
Plagi egipskie	237
Pochodzenie wszechrzeczy	240
Poligenizm i chrystyanizm	241
Pomniki starożytności	257
Postęp	263
Potop	267
Pozytywizm	284
Pożyczanie na procent i Kościół	285
Predestynacya	299
Prasa	299
Prochowy spisek	301
Proroctwa messyaniczne	301
Proroctwa (dar proroctwa) w Kościele pierwotnym	323
Protestantyzm	328
Protoewangelia	341
Prymat Stolicy Apostolskiej	354
Przeznaczenie	354
Przybytek	375
Psalmy	376

R.

Raj ziemski	379
Religia	381
Religia Chaldei	384
Religia Egipska	388
Religia Greków	393
Religia Mazdejska albo Awestyczna	400
Religia pierwotna Chińczyków	405
Religia Rzymska	411
Religia Żydów	417
Relikwie	420
Renesans	423
Restrykcja myślna	426
Rewolucya	428
Rewolucye w krajach katolickich i protestanckich	432
Rewolucya—nie Reformacya	436
O. Ricci i zniesienie zakonu Jezuitów	446
Rozwody	460
Rozwody panujących i Kościół	467
Ruch ziemi	472
Rząd państwowy	476

S.

Salmanasar	478
Salomon	480

str.

Samorodztwo 481
Samson 488
Sargon 489
Saul 490
Sądy Boże 491
Serce Jezusowe 499
Silo 506
Ślub 507
Słowo Boże 509
Smok 514
Sobory 514
Spirytyzm 519
Spisek prochowy 523
Spowiedź 525
Spowiedź sakramentalna w pierwszych wiekach Kościoła . . 534
Średnie wieki 557
Stanisław Biskup krakowski—męczennik, czy rewolucyonista . 561
Starożytność człowieka 595
Stygmata św. Franciszka . . . 595
Stworzenie świata 595
Swastika 601
Świat (początek świata i Mojżesz). 603
Świat (koniec świata. Proroctwa Chrystusa o końcu świata) . 604
Świątynia 615
Świątynia (jedność świątyni w religii hebrajskiej) 617
Święta u Hebrajczyków 622
Swobody nowoczesne, Swobody polityczne 625
Syllabus 633
Szabbat 638

T.

Tablice etnograficzne 640
Tajemnice 641
Tańce religijne 643
Teatr 644
Templaryusze i Klemens V . . . 646
Tolerancya (rzekoma) protestantów 652
Tomasz z Akwinu 652
Torquemada Tomasz 657
Toruńska sprawa 659
Towarzystwa tajne 668
Transformizm 669
Trójca Święta 680
Trójca po za chrystyanizmem . . 686
Trzeciorzędowa epoka 691
Tybinga (Racyonalistyczna szkoła T'ska 591

U.

Uzurpatorowie 693

str.

W.

Waryanty tekstu biblijnego . . 701
Wiara 701
Wieczność piekła 711
Wiedza i Kościół 711
Wiek złoty ludzkości 723
Władza (wzajemny stosunek władzy świeckiej i władzy duchownej 724
Władza świecka 725
Władza doczesna Papieży . . . 725
Wolna wola 725
Wolnomularstwo 737
Wróżbiarstwo 740
Wszechrzeczy pochodzenie . . . 741

V.

Vanini 753
Vedy i Vedyzm 754

Z.

Zabobon 762
Zacharyasz 765
Zając 770
Zastrzeżenie myślne ob. Restrykcya myślna 775
Zbawiciel ob. Kościół 775
Zbawienie wieczne 775
Złe (istnienie złego) 777
Złoty wiek ludzkości, ob. Wiek złoty 779
Zmartwychwstanie Chrystusa Pana 779
Zmartwychwstanie ciał 807
Zniesienie Towarzystwa Jezusowego, ob. O Ricci i jego zakon. 812
Zoroaster 812
Zuzanna 814
Zwierzęcość (cechy znamienne zwierzęcości) 815

Ż.

Żelazo (okres żelaza) 824
Życie przyszłe 827
Życiowy pierwiastek 831

Dodatek.

Języki 841
Socyalizm 842
Skorowidz imienny i rzeczowy . 861

WAŻNIEJSZE OMYŁKI W DRUKU.

Tom I.

Strona	*zamiast*	*czytać*
72	Atropopitekus	Antropopitekus
76	poprzednikowi	Przesłańcowi
136	Berozyusz	Berozus
147	na wybrzeżach	na okręcie
149	Merray	Muray
248	Suddodâm	Suddodâna
254	kuniszka	kaniszka
255	Piyadasi	Piyrdasi
265	Rathezyusz	Ratheryusz
338	Fignier	Figuier
372	Haeckel	Hoeckel
429	Sonthall	Southal

Tom II.

67 i 78	Vaga	Vega
233	Fryburscy	Trybursey
584	cnotę Boga	siłę Boga
609	39 srebrników	30 srebrników
665	Ronge	Rougé
588	Piotrowi	Piłatowi
613	w XIII v.	w XII w.
615	Somoi	Semei
630	Micheasz	Messyasz
743	Millnaryści	Millenaryści

Tom III.

17	Cesarza M. C.	patryarchy M. C.
18	Jana	Jakóba
333	Forel	Farel

WSPÓŁPRACOWNICY

SŁOWNIKA APOLOGETYCZNEGO.

X. St. Gall, profesor Seminaryum Warszawskiego.
X. A. Kakowski, profesor Seminaryum Warszawskiego.
X. Z. Mścichowski, prof. Semin. Warszawskiego.
X. L. Ponewczyński, K. Św. Teologii, Regens Konsyst. Warsz.
X. F. Puchalski, Mag. Św. Teol., prof. Semin. Warsz.
X. W. Szcześniak, Mag. Św. Teologii, prof. Semin. Warsz.

BIBLIOTHECA
Seminarii Dioeces. Cracov.

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit.
im. F. Dzierżyńskiego

BIBLIOTEKA NAUKOWA
J. 3
52164/
169/SE 12