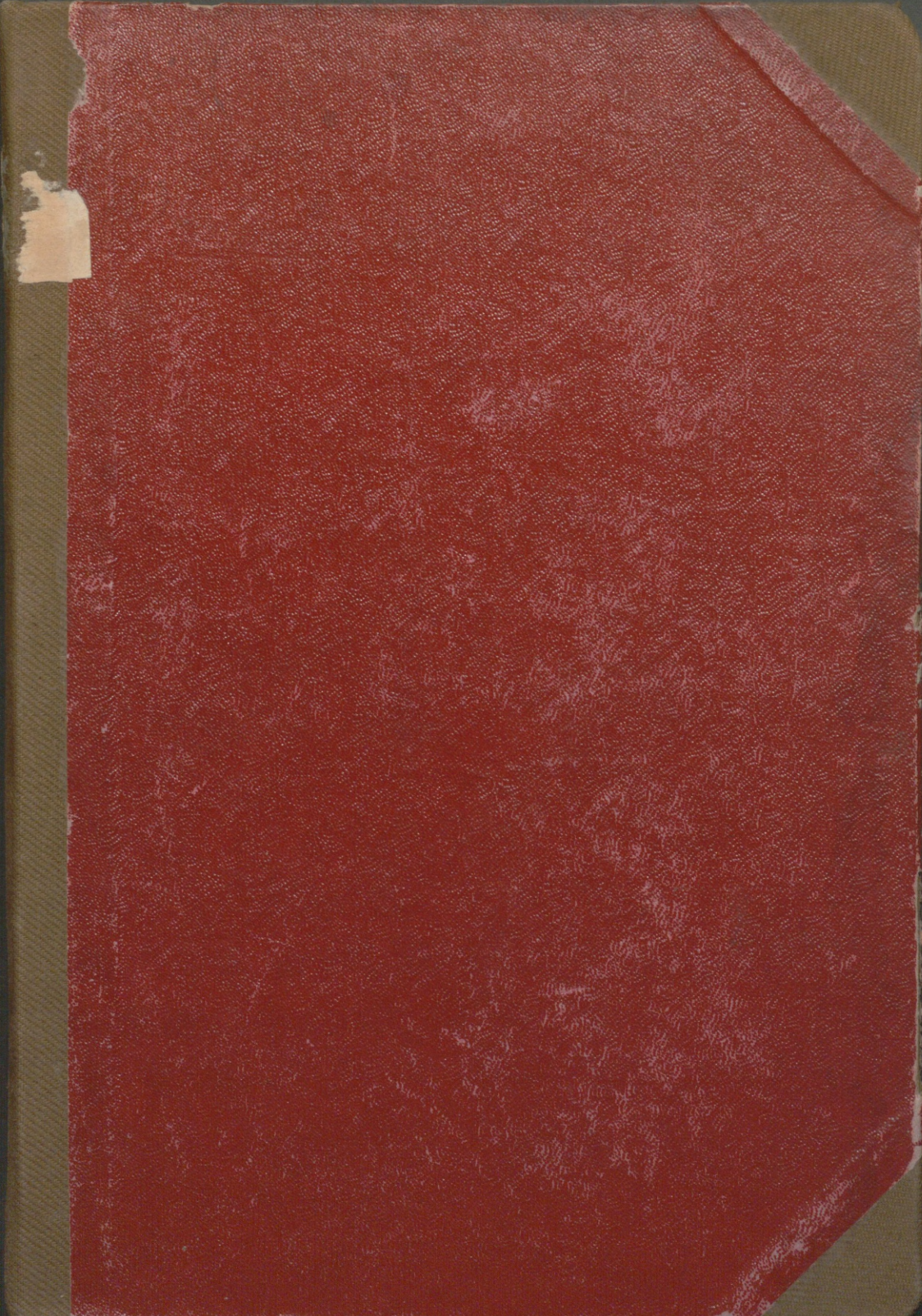




Grey Scale #13

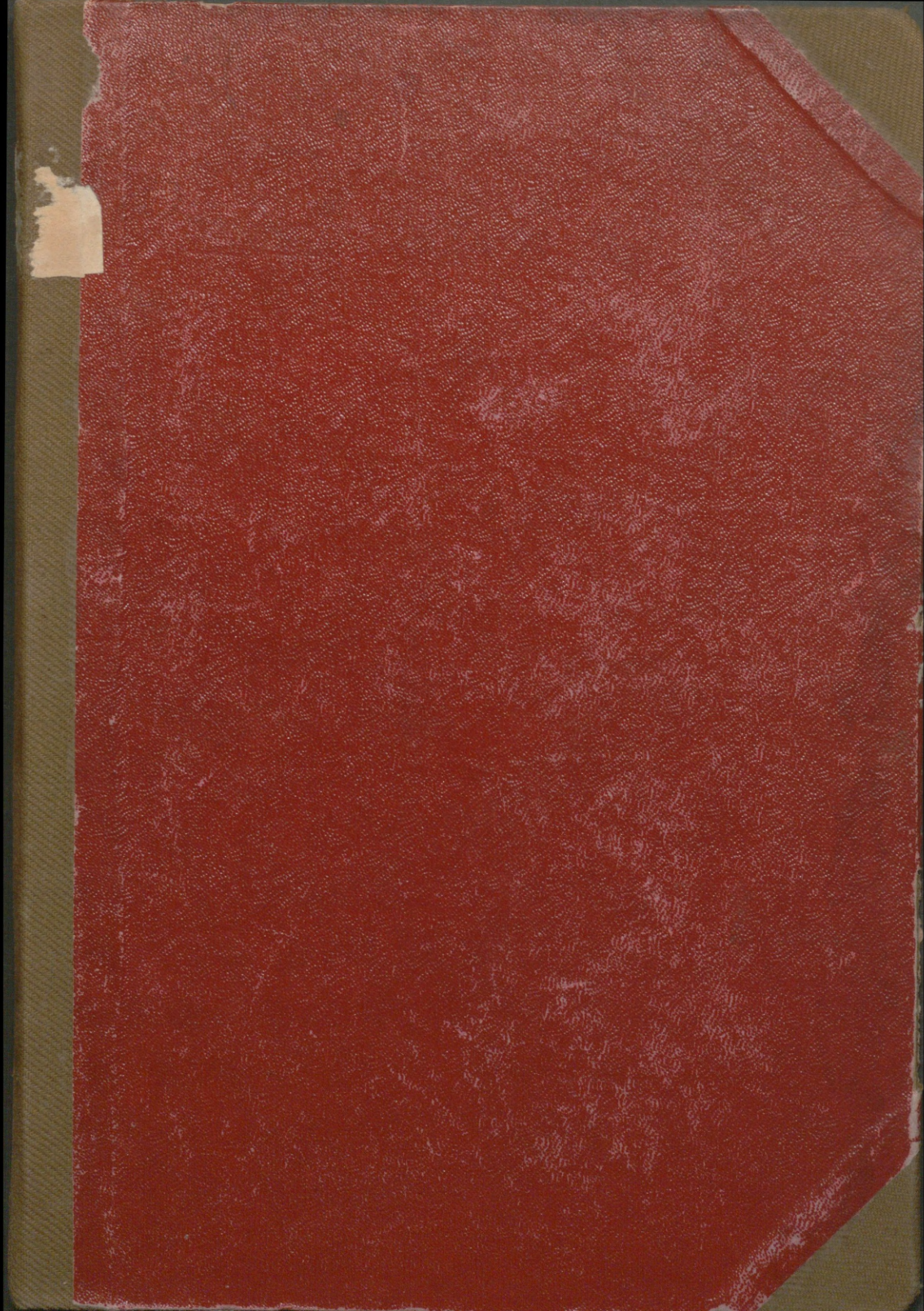


A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



Colour Chart #13





312.

ZASADY POLITYKI  
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ



THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY

312

A. KOPERSKA  
DOKT. FILOZ.

# ZASADY POLITYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

*brak*

M. 13338.

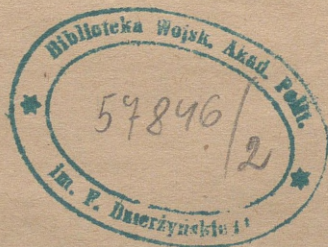
GLÓWNY ZARZĄD  
WOJSKA POLSKIEGO  
Zarząd II

Nr inw. 2074.

NAKLAD KSIĘGARNI ŚW. WOJCIECHA  
POZNAŃ — — 1921 — — WARSZAWA

*Tworczy*

28.1 : 322



CZONKAMI DRUKARNI ŚW. WOJCIECHA

## PRZEDMOWA.

Praca niniejsza jest wydaniem książkowym cyklu wykładów, które autorka wygłaszała w latach 1919 — 1921 w Poznaniu i innych miastach Wielkopolski i Pomorza.

Wyplęły one z głębokiego przeświadczenia, że prawdziwie skutecznem lekarstwem na zatrważające zło i niedomagania etyczne współczesnego życia publiczno - społecznego i politycznego może być jedynie rzetelne i wytrwałe wcielanie w każdej dziedzinie działalności ludzkiej zasad chrześcijańskich. Wykazanie tej prawdy — oto zadanie niniejszych wykładów.

Autorka, zwracając się do szerszych kół, nie uważała za wskazane schodzić na tory polemiki z poglądami przeciwnymi, chodziło jej bowiem przede wszystkim o zapoznanie słuchaczy z prawdą, a nie o zwalczanie błędów.

Przewidując zgóry zarzut utopijności, a może doktrynerstwa, zarzut, którybym streściła w następujący sposób: „Zasady w niniejszej książce wskazane nie dadzą się nigdy w całej swej rozciągłości ściśle zastosować w życiu, co więcej, jednostka czy naród lub państwo, chcąc się utrzymać przy bycie, zmuszone są niejednokrotnie postępować **wbrew** tym zasadom“.

W odpowiedzi powołuję się na uwagi wstępne do pierwszego wykładu, gdzie zaznaczam, że zasady — wskazując jak być powinno — stawiają pewien **ideał**, o którym zgóry wiemy, że go słabość ludzka nigdy nie dozwoli w całej pełni urzeczywistnić na ziemi. Ale ideał sam i ukończenie go jest nam niezbędnie potrzebne i to

1<sup>o</sup> dlatego, aby nam być drogowskazem, chroniącym od błędów, a

2° aby wskazywać nam jasno, co w życiu jest dobrem, a co — nieuniknionem może — ale smutnem odstępstwem, które jedynie **tolerować** czyli znosić możemy, ale nigdy się z niem godzić w ten sposób, aby stawiać narówni z dobrem,

Znajomość i poszanowanie zdrowych zasad sprawi, że to, co jest tylko tolerowane — bo w rzeczy samej zle — nie stanie się w oczach naszych uprawnionem czyli uważanem za dobre; sprawi również, że tolerancja nasza, nasze **znoszenie** zła — a nie **pobłażanie** złu — będzie się zawsze trzymało w granicach tych tylko konieczności, które powoduje wzgląd na uniknięcie większego zła.

Zatem zasady, które w teoretycznem sformułowaniu zawsze muszą być bezwzględne, przy praktycznem wcielaniu w życie muszą ulegać tym przystosowaniom, których wymaga rozumna i chrześcijańska tolerancja. Umiejętność pogodzenia bezwzględności zasad z wymaganiami życia jest wielką a rzadką sztuką jedynie ludzi o silnym charakterze moralnym, który pozwoli im być tolerantami, ale nie oportunistami.

Dzisiejsze stosunki społeczne i polityczne, oddawna tworzone na podstawie zasad bezbożnych i a-lub antymoralnych, zdawałoby się, rzeczywiście zmuszają go do postępowania wbrew zasadom chrześcijańskim. Iluż to politykom i kierownikom państw wydawałoby się, że popełniają rodzaj samobójstwa narodowego, czy państwowego, gdyby na miejsce brutalnego samolubstwa interesów mieli postawić zasadę sprawiedliwości i prawdy zwłaszcza w stosunkach międzynarodowych czy międzypaństwowych. I tak, zapatrzeni jednostronnie a krótkowzrocznie w „interes“ państwa, „wielcy“ politycy czasów dzisiejszych (jak zresztą wszystkich prawie czasów) nieustannie gwałcą prawo moralne, zapoznając czy zapominając, że *każde* zło z *konieczności* rodzi nowe zło. A z tego nieszczęsnego błędnego koła zła może ludzkość wyrwać jedynie bezwzględny, choćby ceną heroicznym ofiar okupiony zwrot do zasad chrześcijańskich, gdy jednostki, społeczeństwa i państwa

na miejsce indywidualistycznej, bezbożnej zasady: *»tak daleko sięgają nasze prawa, jak daleko starczy naszych sił«* postawią jedynie rozumną i chrześcijańską zasadę: *„każdy posiada jedynie prawo spełniania swego obowiązku“*.

\*

\*

\*

Książkę niniejszą zaliczam do rzeczy popularnych (chodzi mi nietylko o głoszenie nowych i oryginalnych myśli, jak raczej o podanie w przystępnej formie prawd ustalonych w chrześcijańskim poglądzie na świat i życie) i dlatego usunęłam cały zewnętrzny aparat naukowy. Zaznaczam jednak chętnie, iż korzystałam, zwłaszcza w wykładach o demokratyzmie, o własności, o Kościele i państwie, z prac innych autorów. Chcąc tedy z jednej strony uniknąć zarzutu plagiatu, a z drugiej strony ułatwić czytelnikowi, interesującemu się temi zagadnieniami, głębsze ich poznanie, załączam krótki spis literatury, przedewszystkiem popularniejszej, przyczem oznaczam gwiazdką te prace, z których w szczególności sposób korzystałam.

Poznań, dnia 21-go czerwca 1921 r.

A. K.

---

## SPIS LITERATURY.

- \*Foerster, Fr. W., Politische Ethik und politische Pädagogik, 3 wyd., Monachjum 1918, str. XVI — 525.
- Kantak, X. K. J., Państwo, naród, jednostka. (Głosy na czasie nr. 8) 2 wyd. Poznań 1911, str. 118.  
— Kościół i państwo, (Głosy na czasie nr. 28) Poznań 1911, str. 93.
- Koperska, dr. Apolonja, Skąd pochodzi władza i jakie są jej granice, (Polityka chrześcijańska nr. 4) Warszawa 1919, str. 20.
- Leon XIII, encykliki: o państwie (Immortale Dei 1885), o władzy państwowej (Diuturnum 1881), o małżeństwie, o sprawie robotniczej (Rerum novarum 1891).
- \*Matulewicz, X. dr. Jerzy, Chrześcijańska teoria prawa własności. — Kursa społeczne (Bibl. dzieł chrześc.), Warszawa 1907.
- Milewski, Zagadnienia polityki narodowej, 2 wyd. Warszawa 1913.
- \*Monsabré, J.-M.-L., O. R., Exposition du dogme catholique. Grâce de Jésus-Christ, V. Mariage. Paris 1887, str. 312.
- Morawski, X. Marjan, S. J., Podstawy etyki i prawa. T. I. (wyd. 2) 1906, str. IV — 196, T. 2 (wyd. 1) 1900, str. 289, Kraków.
- Podoleński, X. St., Małżeństwo wobec Kościoła i państwa, Przegląd powszechny nr. 442 (październik 1920) str. 229 — 242.

Sertillanges, A., O. P., Czy istnieje polityka chrześcijańska? (Polityka chrześcijańska nr. 1) Warszawa 1916, str. 16.

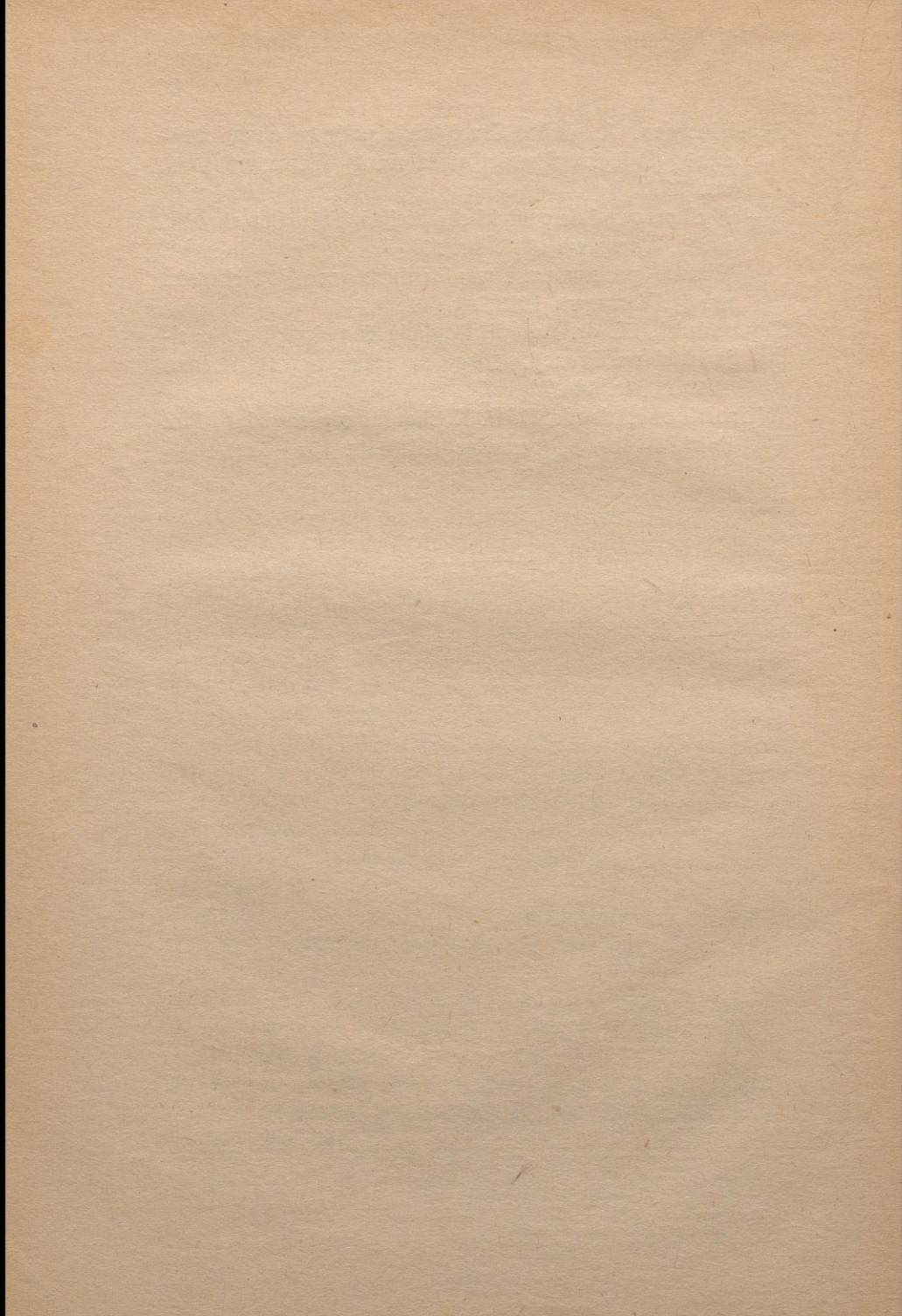
— Myśl przewodnia polityki chrześcijańskiej. (Pol. chrześc. nr. 2) Warszawa 1917, str. 23.

— Władza państwowa i władza duchowa (Pol. chrześc. nr. 3) Warszawa 1918, str. 40.

Szymański, X. dr. Antoni, Poglądy demokracji chrześcijańskiej we Francji, (Głosy na czasie nr. 24) Poznań 1910 r., str. 146.

\*Woroniecki, Jacek, O. P. Konkordat czy rozdział. Rok Polski III, nr. 6, (czerwiec 1918) str. 352—362.

---



## Wykład pierwszy.

### I. Religja, etyka a polityka.

#### A. Religja a polityka.

Jest to zwyczaj niezbyt może wygodny dla osoby przemawiającej, ale zato nader pożyteczny dla słuchających, aby przedewszystkiem jasno określić i wskazać, o czem będzie mowa.

Zadanie to powinien właściwie spełnić tytuł.

Zdarza się wszakże niejednokrotnie, iż trzeba w tytule użyć wyrazów, o których się wie, iż mogą być źle, albo przynajmniej niedokładnie zrozumiane.

Dlatego we wstępie słów kilka wytłumaczenia tytułu.

Polityka. Wyraz ten oznacza:

1) działalność mającą na celu prowadzenie spraw państwowych zarówno w dziedzinie wewnętrznego życia państwa, jak i w dziedzinie jego stosunków z innymi państwami (polityka wewnętrzna i zewnętrzna).

Działalność tę prowadzą: a) z jednej strony specjalnie do tego powołane i ustanowione czynniki, jakimi są władze i urzędy państwowe; b) z drugiej strony — poszczególne grupy lub ogół obywateli przez stronnictwa polityczne, związki gospodarcze, prasę, literaturę i t. p. Są to t. zw. czynniki pozapaństwowe, oczywiście nie w tem znaczeniu, jakoby działały poza obrębem państwa, lecz że działają poza obrębem czysto urzędowych czynników państwowych.

2) naukę, która bada zakres, warunki, cele i zadania działalności politycznej i na podstawie przepro-

wadzonych badań wskazuje, jak działalność polityczną winny prowadzić zarówno czynniki państwowe jak i pozapaństwowe.

Oczywiście, że nam w obecnych wykładach chodzi o politykę jako naukę, a nie o politykę jako działalność.

Tytuł nasz mówi jednak nie o polityce wogóle, lecz wyodrębnia osobną politykę chrześcijańską.

Czyż Chrystus objawił nam jaką politykę? Czy przyniósł nam z nieba jaki program polityczny? Czy raczej, opierając się na Ewangelji, nie musimy stwierdzić, że Chrystus nie chciał się wdawać w żadne sprawy i dyskusje polityczne?<sup>1)</sup>

Odpowiedzi, popartych dowodami, dostarczą nam właśnie wszystkie dalsze wykłady.

Obecnie zajmujemy się jedynie ustaleniem znaczenia wyrazów tytułu, a w tym celu wystarczy nam krótkie wyjaśnienie, że przez politykę chrześcijańską, jeśli ona istnieje, należy rozumieć taką politykę, która liczy się z nauką religii Chrystusa i swoje wskazania z nią uzgadnia.

Pozostaje nam do wytłumaczenia trzeci i ostatni wyraz tytułu: zasady.

Wyraz ten może być używany w wielu różnych znaczeniach. Dla naszych kwestyj wystarczy omówić dwa z nich.

1) Wyraz »z a s a d y« może oznaczać zbiór pewnych wiadomości, potrzebnych w tym celu, aby zdobyć sobie dalsze wiadomości, albo też potrzebnych nato, aby potem móc praktycznie działać.

W tem znaczeniu używamy też zamiast wyrazu »zasady« wyrazów: podstawy i teoria. Np. abecadło jest podstawą czytania, cztery działania arytmetyczne — podstawą rachunków i całej matematyki, chemja — podstawą przemysłu farbiarskiego, geometrja

<sup>1)</sup> Mat. 22, 21.

— podstawą pomiarów i budownictwa, gramatyka jest teorią poprawnego wyrażania się w mowie i piśmie i t. d.

W nauce polityki podstawami, pozwalającymi stworzyć teorię czyli wskazania, będą takie nauki jak ekonomja, prawo, socjologia, i wiele innych.

Polityka chrześcijańska, jeśli istnieje, zaliczy do nich religję i etykę chrześcijańską.

Z tych przykładów jednocześnie łatwo zrozumieć, jak bezwzględnie konieczną jest znajomość zasad jako podstaw.

2) Wyraz »zasady« może też oznaczać pewne normy, wskazówki, twierdzenia wskazujące nam, jak być powinno, jak się dźić powinno, a tem samem stwarzające pewne wzory, nawet ideały czyli wzory doskonałe.

Weźmy najprostsze przykłady: piekarz wie, że chcąc upiec chleb, musi włożyć ciasto do pieca o oznaczonej temperaturze, na pewien oznaczony czas; budowniczy, wznosząc dom, trzyma się zasady, że trzeba zaczynać od założenia fundamentów; wioślarz wie, że chcąc się przepłynąć łódką na oznaczone miejsce drugiego brzegu rzeki, powinien kierować łódkę nie w prostej linii, lecz wyżej w górę rzeki, bo prąd zniesie łódkę odpowiednio niżej.

W każdej dziedzinie życia i działalności ludzi znajdujemy tego rodzaju zasady czyli teorie, pouczające jak należy coś czynić, jak należy postępować. Przypominam zwłaszcza całą dziedzinę życia moralnego, np. człowiek powinien sumiennie spełniać swe obowiązki, sędzia powinien wydawać sprawiedliwe wyroki. Te zasady ukazują nam jednocześnie wzory, ideały.

Takie twierdzenia i wskazówki, czyli zasady, zwłaszcza o ile się odnoszą do zajęć życia codziennego, są ogólnie uznawane i przyjmowane, gdyż każdy łatwo się przekonać może — i to najczęściej z własną szkodą, — że nieprzestrzeganie zasad uniemożliwia pracę i osiągnięcie celu.

Ale człowiek, jako istota rozumna, nie zadawała się biernem przyjęciem zasad i przestrzeganiem ich w swej działalności. Człowiek myślący bardzo prędko zadaje sobie pytanie: dlaczego? Dlaczego właśnie w ten a nie inny sposób ma się coś zrobić? Dlaczego właśnie to mam uważać za słuszne? Dlaczego tak postępować należy? I jeśli niełatwo przychodzi mu znaleźć rozwiązanie pytania a zwłaszcza, jeśli zasada nie jest dlań zbyt wygodna — ulegnie niejednokrotnie pokusie, żeby działać i postępować wbrew zasadzie, której nie rozumie, którą już gotową przejął od innych.

Otóż przy szukaniu odpowiedzi na tego rodzaju pytania znajdujemy pomoc w zasadach, które są podstawami i teorjami. Chemja, fizyka czy mechanika, co do pierwszych, a nauka moralności, co do dalszych przykładów wytłumaczą nam, dlaczego tak a nie inaczej czynić i postępować należy.

O ile potrzebę znajomości norm każdy pojmuje równie łatwo jak potrzebę znajomości podstaw, o tyle potrzeby zrozumienia zasad, t. j. potrzeby zrozumienia odpowiedzi na pytanie: dlaczego? wielu nie odczuwa, a są nawet tacy, którzy powiadają, że takie teorje, takie dociekania, to zupełnie niepotrzebne bujanie w obłokach, marnowanie czasu, które ani pożytku, ani pieniędzy nie przyniesie.

Ludzie tak myślący mylą się poważnie. A że takich jest wielu, więc nie będzie może rzeczą zbyteczną wykazać, jak szkodliwe jest ich błędne zapatrywanie.

a) Przedewszystkiem jest ono szkodliwe dlatego, że wielu ludzi, szczególnie myślących i bystrych, gdyby obok zasad, jako wskazówek działania i postępowania, nie otrzymywało ich wytłumaczenia i uzasadnienia, odrzuciłoby je, z własną oczywiście szkodą. Nie byłoby to zawsze groźnem w życiu praktycznem, bo tam — jak widzieliśmy — życie samo »nauczy rozumu«. Ale w tych dziedzinach życia, gdzie skutki naszego działania niezawsze występują natychmiast, a do takich

dziejzin należy także życie polityczne, nieznanomość i niezrozumienie zasad poważne wywołać może niebezpieczeństwo i nieszczęścia. Weźmy np. kwestję, która — jak się zdaje — dzisiaj staje się aktualną, stosunku obywateli do władzy państwowej.

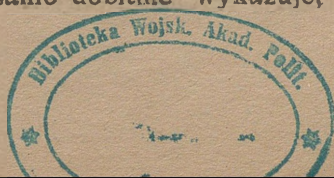
Dlaczego i kiedy mam słuchać władzy?

Jeśli tego nie wiem, jakże łatwo zacznę powątpiewać, czy ja wogóle mam obowiązek słuchać. Kwestję tę poruszam w tem miejscu tylko jako przykład. Jest ona tak ważna, iż poświęcimy jej wykład osobny.

b) Drugim szkodliwym skutkiem nieznanomości uzasadnienia norm postępowania jest rutyna i bezmyślność, które sprawiają, że wszystko idzie dobrze, póki idzie zwykłym, niezmiennym porządkiem. Ale niech tylko w warunkach działania zajdzie zmiana, powstanie jaka trudność czy przeszkoda, często nie umielibyśmy sobie poradzić i zastosować się do nowych okoliczności.

Przykładów dostarczają nam w obfitości nowe warunki życia, wywołane wojną. Pomyślmy, jakie odczuwalibyśmy skutki bezmyślności i rutyny, gdyby w handlu, w przemyśle chciano w czasie trwania wojny wszechświatowej stosować te same zasady, co i przed wojną, gdyby rozpatrywano sprawę wolnego handlu czy sekwestru na zasadach życia przedwojennego. A w polityce ileż to błędów popełniają ci, którzy chcą dla dobra kraju pracować w ten sam sposób, w jaki musieli pracować, gdyśmy byli w niewoli?

c) Wreszcie brak zrozumienia zasad uniemożliwia często walkę ze złem. Łatwo poznać, że się źle dzieje w kraju lub na świecie, zwłaszcza jeśli się to odbija na naszej skórze, a jeszcze łatwiej poznać — jeśli... na kieszeni, ale trudno znaleźć dobre środki dla zaradzenia złu. Np. tym którzy nie znają ekonomji politycznej zdaje się, że lekarstwem skutecznem na biedę, wynikającą z dzisiejszej drożyzny, jest podniesienie zarobków. Tymczasem życie samo dobitnie wykazuje,



a nauka ekonomji tłumaczy, dlaczego ten środek nie tylko nie usuwa zła, ale jeszcze je powiększa.

Nie wystarczy jednak znać zasady, nawet innych o nich pouczać, trzeba, aby one były w czynach stosowane. Wiedzieć i czynić — to dwie rzeczy różne, które na tym świecie, niestety, tak rzadko chodzą w parze.

Bądźmy jednak przekonani, że — choć znajomość zasad bez ich urzeczywistniania jest życiowo mało warta, to urzeczywistnianie zasad bez ich znajomości jest na dłuższą metę wprost niemożliwe, albo też doprowadzić może do bardzo szkodliwych skutków.

Stosuje się to w szczególny sposób do zasad wskazujących nam wzór-ideał, do którego zmierzać mamy i chcemy. Jakże np. mamy wiedzieć, co i jak zmieniać w dzisiejszych stosunkach politycznych, społecznych, gospodarczych czy innych, jeśli nie wiemy jasno i dokładnie, jakimi powinny być stosunki wzorowe. Kto np. wie, że zasadą-ideałem w wychowaniu każdego dziecka jest wychowanie go w rodzinie, zupełnie inaczej zapatrywać się będzie na wszelkie domy sieroce, żłobki, ochronki i t. p., uważać je będzie wprawdzie w dzisiejszych stosunkach za konieczne, będzie jednak we wszystkich swych zamierzeniach i pracach zdązał do tego, aby tego zła koniecznego nie rozszerzać, lecz możliwie je ograniczać, przedewszystkiem przez zwalczanie zła w samym jego źródle, jak np. przez umożliwienie i wprowadzenie zakazu pracy zawodowej pozadomowej matek, przez wprowadzenie płacy rodzinnej, adoptację i t. p.

Kto zaś tej zasady nie zna, nie będzie się starał o takie reformy społeczne, któreby matkę wróciły domowi, przez co zmniejszałyby się liczba dzieci pozabawionych opieki macierzyńskiej, lecz zabiegać będzie jedynie o zwiększanie liczby wszelkiego rodzaju instytucyj wychowawczych.

Wprawdzie i ten, kto zna zasady — ideały, nie usunie zła ani natychmiast ani całkowicie — bo niestety ideały nie dają się osiągnąć całkowicie na tej ziemi, — ale zawsze będzie umiał rozróżnić środek połowiczny, który tylko objawy zła usuwa, od środka prawdziwie skutecznego, które tępi zło w samym jego zarodku.

Mając tedy w znajomości prawdziwych zasad jakby drogowskaz dla swej działalności, — choćby tego zła nie mógł wytepić czy od razu czy całkowicie — zawsze zrobi więcej, aniżeli ten, który — choćby nawet narazie zdołał usunąć wszystkie objawy zła — nie pracowałby nad tem, aby te objawy nie wystąpiły ponownie.

Dlatego to znajomość zasad, mimo że jest czysto naukowa i teoretyczna, ma tak wielkie znaczenie dla praktycznej, bezpośredniej działalności. Stosuje się to oczywiście i do życia politycznego i to nietylko w stosunku do polityków, którzy, że tak powiem, zawodowo oddają się działalności politycznej, ale i w stosunku do najszerszych kół obywateli państwa, od których ustrój demokratyczny wymaga, aby w pewnej mierze brali udział w życiu polityczno-państwowem. Skoro będziemy wiedzieli nietylko, co się dzieje w państwie i jak się dźiać powinno, ale ponadto będziemy wiedzieli i rozumieli, dlaczego tak a nie inaczej dźiać się powinno, wówczas dopiero, mając takie czysto naukowe i teoretyczne przygotowanie, możemy samodzielnie i krytycznie czyli z rozsądzeniem śledzić życie polityczne i pożytecznie w tej dziedzinie pracować. Czytając gazety, słuchając przemówień na wiecach i zebraniach, uchwalając rezolucje, nie pozwolimy sobie wszystkiego wmówić, lecz będziemy szukali lub żądali wytłumaczenia i uzasadnienia, co sprawi, że stanowisko nasze do rozmaitych spraw politycznych (jak i obecnie jeszcze aktualnej sprawy senatu, walki klas, reformy rolnej i t. p.) zajmować będziemy nie na ślepo, idąc odczym



ale i wieczne, która dopiero na prawdę obejmuje całe życie człowieka, a tą jest zasada religijna.

Zasada religijna wypływa z bezwzględnej prawdy, którą przyjmujemy bądź przez wiarę, bądź na skutek dociekań i badań rozumu ludzkiego, że istnieje Bóg, który jest naszym i świata całego Stwórcą i Celem ostatecznym, który mamy osiągnąć po śmierci, a do którego dążyć mamy w całym naszym życiu doczesnem.

Więc i działalność polityczna, jak każda inna, ma być taką, aby nas do prawdziwego naszego celu zbliżała.

To jest najgłębsza, najogólniejsza zasada polityki.

Uznanie tej zasady i stosowanie jej w życiu sprawia, że w całym szeregu kwestyj, jakie stwarza życie polityczne, stanowisko działacza religijnego, a tem więcej chrześcijańskiego, musi być inne niż stanowisko polityka, który nie uznaje istnienia Boga.

W następnych wykładach postaramy się rozpatrzyć parę z najważniejszych zagadnień politycznych, których takie czy inne rozwiązanie ściśle jest związane z uznaniem zasady religijnej w polityce.

Zanim jednak przejdziemy do tych suchych, czysto rozumowych dociekań, pozwolę sobie przeczytać w skróceniu śliczną przypowieść sławnego konwertyty duńskiego Joergensena, dającą nam trafny poetyczny obrazek najgłębszej prawdy życiowej.

\* \* \*

Jesienią zdaleka, z nieba, z lazuru przybywają białe niteczki babiego lata.

Nawet maleńkie dzieci wiedzą, że są to niteczki, które na złotym kołowrotku przedzie Najświętsza Paniątka i spuszcza na ziemię, aby ją z niebem niejako związać.

Wrześniowym rankiem zaczęła się jedna z tych slicznych, białych, serdecznych niteczek o szczyt wyniosłego drzewa.

Ujrzał ją ukryty w liściach pajęczek i szybko a zręcznie spuścił się po niej na ziemię.

Tam na krzaczku tarniny prząść zaczął siateczkę swą, coraz większe zataczając kółko, coraz większe robiąc oczka.

I tak siateczka ta pajęcza, co unosiła się jakby w powietrzu, nadzwyczaj mądrze została założona: jednym brzegiem dotykała cierni i liści, drugim trzymała się owej z góry niteczki. Ale dobrych trzeba oczu, by tę górną niteczkę dojrzeć, bo zda się, nie ma ona początku — lecz ginie gdzieś wysoko, wysoko, gdzieś aż pod temi chmurami, co bawią się na błękitnem niebie.

Dni mijały szybko. Coraz bardziej było jesienne, coraz bardziej ponuro, coraz zimniej. Więc kryły się i marły brzęczące, różnobarwne muszki, i rzadko która złapała się w pajęczą siateczkę naszego szarego pajęczka, który główką kiwał i nóżkami przebierał.

Znudziło mu się to wreszcie i postanowił rozszerzyć swe panowanie. Dzięki niteczce z góry mógł rozpiąć swą przędzę na krzaczku całym, który wyglądał wnet w promieniach rannego słońka jak okryty białą, niepokalaną, serdeczną gazą, przetykaną gęsto istniami jakby brylancikami. Dumną była nasza prządka ze swej roboty. Nie było to już to małe, mizerne, ubożuchne stworzonko, co ongiś spuszczało się po białej, niepokalanej, serdecznej niteczce babiego lata, by prząść przędzą swą i pędzić swe życie, o już niem nie był! Zrobił się z niego najpotężniejszy pajak z całej okolicy, na którego patrzył z zazdrością, cały ród pajęczy. Podziwiano jego robotę, szczęście i powodzenie we wszystkim. Próbowano mu szkodzić, całą pracę zniszczyć, ale niteczka zgóry, której nie widziały, której istnienia, działania i ważności nie znały i nie przeczu-

wały inne prządki - pajęczki udaremniała wszelkie złośliwe i wrogie napaści.

Aż pewnego razu szron pierwszy pokrył ziemię, opadł cieniuchną warstwą na listki, zważył kwiatki i trawki. Najśmielsza nawet muszka nie byłaby się w taki dzień bez ciepła i słońka odważyła opuścić zacisznego swego pod piecem kącika.

Nasz pajak był wściekły. Nie dość, że zimno i mokro, jeszcze ma mu muszek zabraknąć!

Zły i rozdrażniony niemało, obchodził swe państwo. Ale wszędzie zastawał porządek, wszystkie oczka wiązały się doskonale, trzymały się wyśmienicie. Nagle aż podskoczył. Dojrzał na górnej krawędzi pajęczej siateczki swej jakąś białą, niepokalaną, serdeczną nitczkę, której zdało mu się, że nie zna, że jej nigdy dotychczas nie widział. Tak jest, to jakaś nitka obca, niewygodna, a może i niebezpieczna, wroga? Wszystkie inne nitczki zaczepione były to o ciernie tarniny, to o ździebełka trawnika, wszak pajęczek znał je wszystkie — ale ta oto nie łączyła się z niczem w całej tak sztucznej, złożonej budowie, ot, była jeno z powietrza, tak, jakaś tam sobie nic z góry.

»Precz z tą nicią zbyteczną, głupią!«

Słowo się rzekło, ha! Jednym zamachem przeciął ową białą, niepokalaną, serdeczną babiego lata nitczkę, to niebiańskie swego losu i istnienia przedziwo, przeciął na dwoje. — I już się cieszył swym triumfem, swą zręcznością i mądrością! Ale co to takiego?

W tej samej chwili cała siateczka, cała zmyślna i mozolna pajęczynka opadła, zwisła, nitczki się poplątały, oczka rozerwały. Biedny pajak spadł na ziemię na jakąś trawkę uschłą i wielkimi oczyma patrzył na tę ruinę, na swój upadek. I zemdlał ze strachu i smutku. A gdy przyszedł do siebie, ze ściśniętem serduszkiem spoglądał długo na szczątki pięknego

królestwa swego, gdzie tak dobrze mu było, gdzie się pracowało i żyło, opływając we wszystko.

\*

\*

\*

Owa serdeczna niteczka — to religja, która wszak jest związkiem naszym z Bogiem.

Religja każda (czy samym rozumem zdobyta religja naturalna, czy uzupełniona objawieniem Chrystusa — religja chrześcijańska) — to nasze dążenie wzwyż do Boga, Stwórcy i Celu, do istoty najdoskonalszej, która jest wszystkim, a zatem jest we wszystkim, w każdej dziedzinie naszego życia, które całe Jej powinno być poddane, tak jak cała siateczka pajęcza do owej niteczki z góry zaczepiona.

Ważnem jest jednak jasno i dokładnie zrozumieć tę prawdę.

Czy znaczy ona, żeby ludzie, wyrzekłszy się wszystkiego, pogardziwszy wszystkimi doczesnymi zabiegami i pracami, zasklepili się wyłącznie w praktykach pobożnych i przepędzali życie w odrętwieniu buddyjskiem?

Oczywiście nie, gdyż byłoby to tak, jak gdyby ów pajęczek, trzymając się niteczki z góry, zaniechał prąść siateczkę. W takim razie zamarłoby wszelkie życie ludzkie, a o jakimś rozwoju lub postępie czy materialnym czy duchowym nawetby mowy być nie mogło, ludzie nie spełnialiby nakazu Bożego *»Czyńcie sobie ziemię poddaną«*.

Czy przeciwnie znaczy owa prawda, abyśmy — porwani urokiem życia ziemskiego pełnego i wszechstronnego — zacieśnili religję do drobniańskiej tylko części naszego życia prywatnego, uważając ją we wszystkich innych dziedzinach za rzecz szkodliwą, za hamulec wszelkiego postępu i rozwoju, a co najmniej za rzecz najzupełniej tam niepotrzebną?

Takie zapatrywanie jest właśnie największym błędem ogółu dzisiejszych polityków i mężów stanu, uwa-

żających, iż w ich pracach ostatecznym celem winien być jedynie interes polityczny, uwieńczony powodzeniem.

Byłoby to zerwaniem owej niteczki z góry, utrzymującej w harmonijnem napięciu wszystkie promienie i oczka siateczki pajęczej. A rezultatem tego zerwania: upadek i splątanie całej misternej budowy życia.

Działalność więc polityczna, jak wszelka inna działalność ludzka, winna być urzeczywistnieniem owej naczelnej myśli każdego człowieka, rozumiejącego najgłębszy sens i cel swego istnienia: stworzyć takie warunki życia doczesnego, warunki materialne, kulturalne i duchowe, któreby pozwoliły ludziom — również i w ramach państwa — budować życie coraz pełniejsze i doskonalsze, życie wszechstronnego i nieustannego postępu, ale postępu wzwyż, postępu doprowadzającego ludzkość do tronu Boga.

---

## Wykład drugi.

### I. Religja, etyka a polityka.

#### B. Etyka a polityka.

W poprzednim wykładzie wskazałam najgłębszą zasadę polityki chrześcijańskiej, mianowicie tę prawdę religijną, iż istnieje Bóg, Stwórca i Cel ostateczny.

Z tej prawdy wynika naczelne wymaganie religji w stosunku do polityki: polityka nie ma prawa stawiać jako jedyny i ostateczny cel działalności politycznej: zdobycie władzy, interes, powodzenie, dobrobyt, nawet potęgę państwa. To wszystko — w granicach, które potem omówimy — może, a nawet powinno być celem, ale tylko bezpośrednim i bliższym, a więc w rzeczywistości jedynie środkiem do zbudowania doskonalszego i wzniosłego rodzaju życia, odpowiadającego potrzebom i godności człowieka, nietylko jako istoty rozumnej, posiadającej — prócz ciała — duszę, ale jako istoty przeznaczonej do życia wiekuistego z Bogiem.

Wielu ludziom się zdaje, że mogą tę zasadę przyjąć lub jej nie przyjąć i że czynią coś szczególnie dobrego, jakby »łaskę« Bogu, iż są na tyle »łaskawi«, że raczą tę prawdę uznać, a już jako coś najzupełniej zależnego od swego widzimisię uważając, jeśli tę prawdę praktycznie w życiu zechcą stosować.

Jest to przekonanie najzupełniej mylne.

Albo Bóg istnieje, albo nie istnieje.

Albo to twierdzenie, że Bóg istnieje, jest prawdą, albo nią nie jest.

Jedno z dwojga muszę wybrać i to nie podług mego widzimisie, lecz na podstawie dowodów, które mi wykażą niezbitą prawdę wybranego twierdzenia.

Otóż powołując się na wyniki badań największych i najgłębszych mędrców i myślicieli, na przekonanie całej ludzkości, wreszcie na dowody, które każdy dla siebie samodzielnie przemyśleć powinien, musimy przyjąć jako prawdę, niezależną od naszej woli, że Bóg, Stwórca i Cel istnieje. Przyjęcie tej prawdy jest naszym najściślejszym obowiązkiem, a z niego z koniecznością wynika dalszy obowiązek, iż do tej prawdy całe nasze życie, we wszystkich jego dziedzinach, a więc i w politycznej, musi być zastosowane.

Zatem zasada religijna w polityce nie jest dowolną.

Zatem wszelka polityka winna się na niej oprzeć. A więc też żadna polityka nie może być areligijna, t. j. nie liczącą się z prawdami religijnymi.

Tem mniej wolno być polityce antyreligijnej, t. zn. zwalczającą wprost religię i jej zasady.

Katolik wierzący nie zadawała się wszakże polityką religijną, on żąda polityki chrześcijańskiej, t. zn. że katolik chce, aby i w polityce najgłębszą zasadą była nietylko sama czysto rozumowa, filozoficzna prawda, że istnieje Bóg, ale prawda ta uzupełniona tem poznaniem, które nam o Bogu podaje Objawienie Chrystusowe.

Rozum wykazuje istnienie Boga - Stwórcy. Chrystus objawia nam Boga jako Ojca.

Rozum wykazuje, że należy dążyć do Boga-Celu ostatecznego i najwyższego; Objawienie dodaje, że jest to dążenie do Ojca pełnego miłości, który przeznaczył nam szczęście wiekuiste w niebie, a życie ziemskie dał jako środek, zapomocą którego mamy sobie zaśłużyć na osiągnięcie celu.

---

Obecnie wypada nam przejść do rozpatrzenia pytania, które z naczelnej zasady polityki chrześcijańskiej bezpośrednio wypływa: jaki jest rodzaj życia politycznego, który odpowiada potrzebom i godności człowieka i chrześcijanina? Jak powinien postępować człowiek każdy i wszelka społeczność ludzka, a więc i państwowa, aby ich czyny, prace i zabiegi prowadziły poprzez wszystkie cele pośrednie harmonijnie sobie podporządkowane do Celu ostatecznego i Najwyższego?

Najpierw postaramy się zbadać, jak na te pytania odpowiada sam rozum ludzki, potem uzupełnimy te odpowiedzi prawdami religii chrześcijańskiej.

Omówiwszy zatem stosunek religii do polityki, przechodzimy teraz do rozpatrzenia stosunku etyki do polityki.

Co to jest etyka?

Etyka, inaczej nauka moralności, jest to nauka, która rozpatruje wartość moralną, czyli moralność czynów ludzkich, bądź czynów poszczególnych jednostek, bądź mniejszych czy większych społeczności ludzkich.

Moralność zaś czyli wartość moralna — jest to właściwość czy przymiot pewnych czynów, spełnianych przez ludzi, a które określamy jako — pod względem moralnym — złe lub dobre.

Są czyny w życiu człowieka, co do których nawet nie powstaje kwestja, czy są złe lub dobre moralnie, np. oddychanie, krążenie krwi i t. p. Owszem mówi się o tych czynnościach naszego ciała, że są złe lub dobre, ale jedynie pod względem zdrowia. Natomiast przy rozpatrywaniu takich czynów, jak mówienie prawdy lub kłamanie, uszanowanie cudzej własności lub kradzież i t. p., zawsze rozróżniamy czyny moralnie dobre lub moralnie złe.

Dlaczego jedne czyny człowieka posiadają wartość moralną (złą lub dobrą), a inne jej nie posiadają?

Już na podstawie dopiero co wymienionych przykładów możemy znaleźć przyczyny rozróżnienia.

Co do czynności najpierw wymienionych, to widzimy, że wprawdzie spełnia je człowiek, zachodzą one w jego ciele, ale bez jego woli, a często bez jego wiedzy (o krążeniu krwi w organizmie ludzie tysiące lat nie wiedzieli).

Natomiast przy czynach na drugim miejscu wymienionych człowiek wie, co czyni i czyni dlatego, że chce to uczynić po powzięciu postanowienia.

A zatem czyny wypływające z poznania i woli są moralne, wszelkie inne nazywamy fizycznymi. Wprawdzie i one są czynami człowieka, ale tylko czyny moralne są czynami ludzkimi, t. j. wyróżniającymi człowieka z pośród wszystkich innych stworzeń żyjących.

Od czego zależy dobra czy zła moralność czynów ludzkich?

Badając różnorodne na świecie istniejące rzeczy i istoty, spostrzegamy, iż każda z nich istnieje i działa w sposób odrębny, ale (dla rzeczy i istot tego samego gatunku) zasadniczo niezmienny, jej odpowiedni, »stosownie do jej natury« (ciepło rozszerza ciało, woda zamarza lub paruje przy odpowiedniej temperaturze i we właściwych warunkach, roślina kiełkuje, rośnie, kwitnie, owoc wydaje i t. d.).

Różne nauki (zwane przyrodniczymi), badając przyrodę, wykryły ową jednorodność i niezmienną działalność i nazwały to prawami, prawami przyrody lub natury (przyrodzonymi, naturalnymi), prawami świata fizycznego.

A rozum ludzki zastanawiając się, dlaczego takie prawa istnieć mogą, doszedł do wniosku, że Stwórca — którego istnienie już poznał albo którego istnienie wywnioskował właśnie z istnienia świata i praw przyrody — stwarzając rozmaite rzeczy, nadał każdej z nich pewną naturę i odpowiednie do niej właściwości i sposób działania. I dlatego każde stworzenie, podlegając

odpowiadającym mu prawom, spełnia swoje zadanie i osiąga cel, dla którego istnieje.

Człowiek nie stanowi pod tym względem wyjątku, a nawet co do swej natury czysto fizycznej (co do ciała), należy całkowicie do świata przyrody.

Tylko że strona fizyczna sama nie tworzy jeszcze człowieka. Posiada on nadto naturę duchową czyli duszę, obdarzoną rozumem i wolną wolą.

Dlatego człowiek, jako istota fizyczno-duchowa, może i powinien rozumem poznać, a wolą zgodzić się na przestrzeganie właściwego sobie prawa, które — oparte na jego naturze duchowej — pozwoli mu spełnić zadanie i osiągnąć cel, dla którego został stworzony. Prawo to jest naturalnem (bo opartem na naturze człowieka), ale ponadto moralnem, bo opartem na naturze rozumnej, obdarzonej wolną wolą.

Zatem prawo naturalne moralne czyli t. zw. zakon przyrodzony jest to nadany człowiekowi przez Stwórcę cel, rodzaj i sposób istnienia i działania ludzkiego, wynikający z nadanej człowiekowi przez Boga natury i dlatego z tą naturą zgodny.

Wskutek tego człowiek już dla tego samego, że jest człowiekiem, że jest stworzeniem Boga, ma obowiązek żyć poto i tak, poco i jak mu Stwórca wskazał, t. j. zgodnie z nadaną naturą. Innemi słowy: człowiek jest ściśle obowiązany zachować prawo naturalne moralne, i kiedy to czyni, postępuje moralnie dobrze, kiedy zaś dobrowolnie występuje przeciw zakonowi przyrodzonemu, postępuje moralnie źle.

Dla uniknięcia nieporozumień dodam nawiasem, że ten obowiązek czyli przymus moralny nie jest sprzeczny z wolnością woli człowieka, gdyż wolność woli nie polega — co do swej strony moralnej — bynajmniej, jak wielu sądzi, na możliwości czynienia źle lub dobrze, ale jedynie dobrze. Dobro bowiem obowiązuje nas równie bezwzględnie, jak prawda. Możliwość zaś czy-

nienia złe jest oznaką nie wolności, lecz słabości woli, jest nadużyciem daru bożego.

Tę słabość woli zauważyli już dawno ludzie, którzy uważniej przyglądali się sobie i życiu. Przecież już w starożytności powiedziano: »video meliora proboque, deteriora sequor« (widzę, co jest lepszym i to pochwalam, a idę za gorszym), a św. Paweł jakże silnie odczuł walkę między dobrymi chęciami a złymi skłonnościami.

Wytłumaczenie takich zjawisk daje nam jedynie nauka katolicka o grzechu pierwotnym.

Jeden ze skutków tego grzechu, mianowicie pociąg do złego, sprawił, że mówiąc o »naturze« człowieka mamy zwykle na myśli naturę skażoną i osłabioną, t. j. taką, jaką dzisiaj w rzeczywistości posiadamy. Rzecz jasna, że mówiąc o »naturze« przez Boga danej, mamy na myśli naturę człowieka taką, jaką być powinna i jaką byłaby, gdyby nie było grzechu pierwotnego.

Wracajmy wszakże do tematu.

Otóż zaznaczyłam przed chwilą, że człowiek jest ściśle obowiązany żyć podług zakonu przyrodzonego.

A co nastąpi, jeśli nadużywając swej wolnej woli naruszy prawo moralne, spełni czyn moralnie zły?

W świecie fizycznym wszelkie niestosowanie się do praw przyrody narusza zwykły bieg rzeczy i wywołuje zgubne, a przytem zwykle natychmiastowe skutki, które — że tak powiem — same z siebie samorzutnie karzą śmiałka, a często i niewinnych jego bliźnich za pogwałcenie prawa fizycznego.

Niech np. wędrowiec, wbrew prawom o przyciąganiu ciał, zechce przejść w powietrzu nad przepaścią, a zaraz przy pierwszym kroku runie w głębinę, kalecząc się lub ponosząc śmierć na miejscu; niech palacz — wbrew prawom o prężności pary — rozpali uszkodzony kocioł, nastąpi wybuch, który jak niejednokrotnie bywało, liczne wywoła ofiary. Nie potrzebujemy mnożyć

przykładów, bo życie codzienne dostarcza nam ich obficie na każdym kroku. To też ludzie dobrze wiedzą i pamiętają o tem, że stosować się należy do praw przyrody.

Ale niestety często nie wiedzą, a jeszcze częściej nie myślą o tem, że i w świecie moralnym każde przekroczenie zakonu przyrodzonego czy to przez jednostkę, czy przez społeczność jaką narusza porządek moralny, wywołuje zamieszanie i pogwałcenie tego porządku, które tak człowiek poszczególny jak i społeczności ludzkie odczuwają zawsze jako ból i cierpienie.

Wszelkie zatem wykroczenie przeciw prawu moralnemu niesie samo w sobie swą karę, mści się na przestępcy, a jednocześnie na jego częstokroć niewinnych bliźnich, a choć niezawsze tak natychmiastowo i nazewnątrż widocznie jak w świecie fizycznym, to zawsze równie niechybnie.

W świetle tych zasad zrozumiemy może głębiej prawdę słów Chrystusa, że, kto czyni grzech, staje się sługą grzechu (t. j. musi się poddać skutkom jego) i że, kto mieczem wojuje, od miecza zginie.

Przykładów licznych dostarczają nam całe dzieje ludzkości. Np. dzisiejsze Niemcy ponoszą skutki zbrodniczej polityki Fryderyka II i Bismarka, którego hasło: »Siła przed prawem« było nieustannem gwałceniem prawa moralnego. A kara, która spotkała Prusy, Austrię i Rosję za rozbiór Polski?

A skutki, które już dziś dają się odczuwać Anglii za jej dawniejszą okrutną politykę w Irlandji, a samolubną w Indjach czy Egipcie?

Wreszcie dzisiejsze wstrząśnienia społeczne. Czyż nie wywołały ich liczne przestępstwa jednych warstw społecznych przeciw drugim?

Zjawia się teraz pytanie najważniejsze: jaka jest treść tego prawa naturalnego moralnego? Jakie ono zawiera nakazy i zakazy? Innemi słowy, co człowiek

obowiązany jest czynić, a czego mu czynić nie wolno, już dla tego samego, że jest człowiekiem?

Aby móc dać odpowiedź na to pytanie, trzeba się zwrócić ku sobie samemu, poznać czem się jest, czyli poznać swoją naturę, a tem samem pozna się, co i jak czynić należy.

Do poznania tych prawd wystarcza w zasadzie sam tylko rozum ludzki, i dlatego powinniśmy prawo moralne naturalne poznać na drodze czysto rozumowej. Tak jest jednak tylko w zasadzie, w teorii, w rzeczywistości bowiem — jak o tem świadczy cała starożytność — ludzkość pozostawiona własnym siłom, gdy nadto rozum i wola — osłabione i skażone grzechem pierworodnym — narażone były na błędy i upadki, ludzkość bez światła objawienia i religii chrześcijańskiej, nigdy się nie wzniosła do jasnego i całkowitego poznania siebie, swej natury, a tem samem i prawa moralnego. Nawet najwybitniejsze umysły w starożytności, jak Platon i Arystoteles, nie zdołały się ustrzec wielu błędnych pojęć etycznych, że wspomnę choćby ich pogląd na niewolnictwo, na pracę i t. d.

Otóż przypatrując się sobie w świetle rozumu i wiary, spostrzegamy kilka najważniejszych cech człowieka.

1. człowiek jest stworzeniem.
2. człowiek jest stworzeniem, które zarówno co do ciała, jak i co do duszy jest obdarzone rozmaitemu rodzaju siłami, zdolnościami, władzami;
3. człowiek jest stworzeniem społecznem, to znaczy, że aby mógł żyć i rozwijać się, musi koniecznie żyć społecem, łącznie z innymi ludźmi.

Z tych cech człowieka wyprowadza rozum ludzki trzy grupy nakazów i zakazów, czyli główną treść prawa moralnego.

1. Człowiek jest stworzeniem. Znaczy to, że nie sam dał sobie byt i życie, lecz że istnieje Stwórca, który za pośrednictwem rodziców powołuje

ludzi do bytu i do życia, czyli, że życie nie jest naszą własnością, lecz darem bożym, że nie wolno nam szafować niem jak nam się podoba, lecz jedynie według woli Stwórcy.

Stąd wypływają obowiązki: a) czci Boga, jako Stwórcy i najwyższego Pana, b) utrzymania życia, a z tego znów w dalszym ciągu obowiązek czynić wszystko, co do utrzymania życia jest konieczne, a że utrzymanie życia wymaga od każdego pracy, stąd obowiązek pracy. Z drugiej zaś strony zjawia się równoległy szereg zakazów. A więc: zakaz bezbożności, zakaz pozbawiania się życia (całkowicie lub częściowo), czyli zabronienie samobójstwa i lekkomyślnego szkodenia zdrowiu, zakaz lenistwa i próżniactwa, które prowadzi do nędzy, skracającej życie, i t. d.

2. Człowiek jest obdarzony różnego rodzaju siłami, zdolnościami, np. rozumem, pamięcią, wola, sercem, zmysłami i t. d. Wszystko to jednak przynosi z sobą na świat nierozwinięte, słabiuchne. Dopiero ćwiczenia, nauka, praca nad sobą wzmacniają i rozwijają te dary, choć u każdego w innej mierze. Każdy człowiek powinien jednak usilnie starać się o taki stopień rozwoju tych darów bożych, aby mógł godnie jako człowiek przejść przez życie. Stąd znowu ścisły obowiązek rozwinięcia w sobie sił i zdolności przez Stwórcę danych, czyli—jak się mówi—obowiązek wszechstronnego doskonalenia się. I dlatego człowiek o tyle jest coś wart, o ile stara się o rozwój zarówno cielesny jak i duchowy. Tylko Bóg może o sobie powiedzieć: *»Jam jest, którym jest«*, bo jest odwiecznie pełnią doskonałości, człowiek natomiast musi o sobie powiedzieć: *»Jam jest, który się staje«* (coraz doskonalszym przez nieustanną pracę nad sobą).

Tej drugiej grupie nakazów odpowiadają też i zakazy, które łatwo znaleźć. Nie wolno więc zaniedbywać starań o zdrowie, o naukę, o uszlachetnienie się, o od-

poczynek zasłużony i godziwą rozrywkę, słowem o to wszystko, co ku naszemu dobru służy.

3. Człowiek jest istotą społeczną, t. zn. że człowiek z natury potrzebuje współżycia z innymi. Zważmy przytem, że wszyscy ludzie mają tę samą naturę ludzką. Więc, co mnie obowiązuje jako człowieka, obowiązuje też drugiego, trzeciego, wogóle każdego człowieka, a czego mnie nie wolno, nie wolno i drugiemu. Co ważniejsze jeszcze, jeśli mnie nie wolno czynić czegoś względem siebie, np. zabić się, nie wolno mi też czynić tego drugiemu, a więc zabić kogo; mam ja obowiązek doskonalenia siebie, to nie wolno mi przeszkadzać innym, skoro — spełniając ten sam obowiązek — zabiegają koło doskonalenia siebie.

Z tego wypływa najważniejszy obowiązek społeczny, który streszczamy w tej zasadzie: »Nie wolno czynić względem drugich tego, czego nie wolno względem siebie«. Zasadę tę, choć w trochę innem znaczeniu, wyraża nasze polskie przysłowie: Nie czyń drugiemu, co tobie niemiło.

Zauważmy przytem jednak, że skoro ja mam obowiązki względem innych, to inni mają też same obowiązki względem mnie, to znaczy, że nikomu z ludzi nie wolno przeszkodzić mnie w spełnianiu mego obowiązku, np. skoro mam obowiązek utrzymania życia, to należy się mnie od innych takie zachowanie się ich, aby ten obowiązek mógł być przeze mnie spełniony, czyli: mam prawo do życia, podobnie mam prawo do pracy, do wszechstronnego rozwoju, tak jak inni ludzie mają te same prawa. I w tem znaczeniu »prawo« słusznie określono jako »nietykalność tego, który spełnia swój obowiązek«.

Na tej podstawie sprowadzone są wszelkie stosunki społeczne czyto poszczególnych ludzi między sobą, czy jednostki do społeczeństwa lub odwrotnie społeczeństwa do jednostki, czy wreszcie (jak to w następnym wykładzie obszerniej omówimy) rozmaitych

społeczności — takich, jak narody i państwa — między sobą do obowiązku ścisłej sprawiedliwości w stosunkach z innymi.

Tak więc mamy w tych trzech grupach ujętą najważniejszą treść prawa moralnego naturalnego. Widzimy, że jest to zbiór z jednej strony obowiązków (*lex, loi, Gesetz*), z drugiej strony praw (*jus, droit, Recht*). Człowiek powinien spełniać obowiązki, czyli zachować zakon przyrodzony, ale jednocześnie może, a często musi czuwać nad tem, aby mógł korzystać ze swych praw, które mu przysługują bądź jako jednostce, bądź jako członkowi społeczeństwa. Musi czuwać nad prawami (t. j. nie wolno się ich człowiekowi zrzec), jeśli są konieczne do życia i rozwoju, np. człowiek musi czuwać nad swem prawem do życia tak, iż nie może pozwolić innemu człowiekowi, aby go życia pozbawił. Może czuwać nad prawami (t. j. wolno mu się ich zrzec), jeśli podtrzymują jedynie pewien sposób życia, równie możliwy jak inny, np. mogą się wyrzec prawowitej własności, lub mogą darować krzywdę i nie dochodzić jej i t. p.

Kiedy zaś zestawiamy te rozmaite obowiązki i prawa, nakazy i zakazy prawa moralnego, to się okazuje, że każdemu obowiązkowi odpowiada jakieś prawo, a każde prawo nakłada odpowiedni obowiązek. I w tem urzeczywistnia się w całej pełni zasadniczy moralny porządek rzeczy.

A wniosek z tego dla życia bardzo ważny: kto spełnia obowiązki, powinien korzystać z odpowiadających im praw, ale też z drugiej strony pamiętać należy, że i z prawa wolno korzystać tylko o tyle, o ile się wypełnia przywiązany doń obowiązek.

## Wykład trzeci.

### I. Religja, etyka a polityka.

#### B. Etyka a polityka.

(Dokończenie.)

W ostatnim wykładzie poznaliśmy treść prawa naturalnego. Obecnie pozostaje nam jeszcze poznać niektóre właściwości czyli przymioty albo cechy tego prawa.

Wiemy już, że zakon przyrodzony wynika z natury człowieka, ta zaś jest u wszystkich ludzi jednokowa, boć wszyscy jesteśmy stworzeniami, obdarzonymi rozumem i wolną wolą, wszyscy z natury jesteśmy istotami społecznymi.

Z tej prawdy łatwo poznajemy pierwszą właściwość prawa naturalnego, a mianowicie powszechność, czyli że jest ono jedno i to samo dla wszystkich ludzi. Obowiązki zakonu przyrodzonego zupełnie tak samo obowiązują uczonego i prostaczka, bogatego i ubogiego. Również i prawa zakonu przyrodzonego w ten sam sposób przysługują każdemu człowiekowi bez względu na jego wykształcenie, stanowisko majątkowe czy społeczne. Innemi słowy: wobec prawa moralnego wszyscy ludzie są sobie równi. I to jest prawdziwa i jedyna równość między ludźmi, to jest podstawa prawdziwego braterstwa między ludźmi.

Prawdy te wydają się tak proste i jasne, tak łatwe do zrozumienia! A jednak ludzkość nietylko że nigdy jeszcze podług tych prawd nie żyła, ale — aż do czasu przyścia na ziemię Chrystusa Pana — nawet ich nie znała. Złe namiętności ludzkie jak: pycha,

chciwość, okrucieństwo, samolubstwo i inne tak wypaczyły pojęcia, że nawet najwięksi mędracy wśród pogan, choć sami szlachetni, nigdy nie doszli do uznania wszystkich ludzi jako równych, lecz dzielili ich zawsze na wolnych, których jedynie uważali za całkowitych i prawdziwych ludzi, i na niewolników, którzy ich zdaniem mieliby być tylko narzędziami, tem jedynie różniącemi się od innych narzędzi, że mieliby być narzędziami żyjącemi, które gdy się staną nieużyteczne wskutek choroby, kalectwa czy starości, można np. choćby dla przyjemności rzucić do stawu krokodylom na pożarcie, jak to niejednokrotnie czynili Rzymianie.

Mamy tu przykład tego, co było zaznaczone na ostatnim wykładzie, iż ograniczony i osłabiony rozum ludzki, nawet w tych sprawach, w których mógłby prawdę poznać, opanowany zdroźnemi popędami woli, był dla człowieka przewodnictwem niedostatecznym, i sam Bóg przez objawienie musiał go pouczyć o prawdziwej równości wszystkich ludzi.

Należy jednak dobrze zrozumieć tę równość.

Ludzie są równi wobec prawa moralnego, ale poszczególne obowiązki i prawa nie do wszystkich się odnoszą, albo też nie do wszystkich w tym samym zakresie, np. obowiązek wychowywania mają rodzice, a nie dzieci, które obowiązane są raczej do posłuszeństwa, a znów posłuszeństwo w innym zakresie obowiązuje wobec rodziców, a w innym wobec np. przełożonych lub władz. Na pracodawcy ciąży obowiązek dać słuszną zapłatę pracobiorcy, który ze swej strony ma obowiązek sumiennie wykonać powierzoną mu pracę.

To samo da się powiedzieć i o prawach.

Drugą właściwością prawa naturalnego jest, iż odnosi się ono nietylko do poszczególnych ludzi, ale również i do mniejszych lub większych społeczności ludzkich, z których wymienię tutaj tylko rodzinę, naród i państwo. Społeczności te, podobnie jak jednostki,

istnieją z woli Boga, są jakby zbiorowemi stworzeniami. Jak przeto jednostka ma prawo do życia i rozwoju, tak i rodzina każda, naród czy państwo ma prawo (i to prawo również nietykalne jak jednostka) istnieć (prawo do bytu) i rozwijać się, a stosunki z innymi społecznościami musi oprzeć na sprawiedliwości.

Wszystko, co niszczy rodzinę, jak rozwody, wolna miłość i t. p. lub naród, jak wynaradawianie, czy państwo, jak niesprawiedliwe wojny zaborcze, wszystko to jest tak samo i dla tego samego moralnie złe, jak i dlatego jest moralnie złem zabójstwo poszczególnego człowieka.

Nie mnożę przykładów, gdyż właśnie wszystkie dalsze wykłady, będą poświęcone rozpatrywaniu zagadnień politycznych w świetle tej prawdy.

Trzecią wreszcie własnością prawa naturalnego jest niezmienność, czyli że jest ono zawsze i po wszystkie czasy to samo. Łatwo zrozumieć dlaczego: oto natura człowieka jest zawsze ta sama, a Bóg, jej Stwórca, również jest niezmienny, stąd i prawo naturalne, wynikające z niezmiennej woli Stwórcy i niezmiennej natury stworzenia, również się nie zmienia.

Każdemu jednak, kto zna choć trochę obszerniej dzieje narodu polskiego albo jeszcze i innych ludów, zaraz przychodzi na myśl, że przecież wiele postępów, które dawniej uważano za zupełnie godziwe, dopuszczalne, a nawet moralnie dobre, dziś potępiamy jako czyny moralnie złe i uważamy, że powinny być karane jako wykroczenia, weźmy np. obchodzenie się z jeńcami wojennymi. Oczywiście nie mówi się tutaj o tem, jak się w rzeczywistości obchodzono np. z jeńcami w czasie ostatniej wszechświatowej wojny, ale rozważa się, jakie prawa i przepisy wydały dzisiejsze państwa co do jeńców wojennych. Otóż te prawa i przepisy dzisiejsze, które niestety tak często zostawały tylko napapierze, są o wiele więcej ludzkie, a wskutek tego

sprawiedliwsze, lepsze niż dawniej, a zwłaszcza niż w czasach starożytnych, przed narodzeniem Chrystusa Pana.

Takich przykładów zupełnej różnicy między prawami dzisiejszemi a dawnymi możnaby wyliczyć całe mnóstwo. Jakże więc można mówić, że prawo moralne jest niezmienne? Przecież dziś nazywamy niejedno złem, co dawniej nazywano dobrem, i przeciwnie.

Dla rozwiązania tej trudności należy zrobić małe rozróżnienie: zmienia się owszem, ale nie samo prawo, tylko poznanie tego prawa przez ludzi. Pamiętajmy, że prawo moralne jest zbiorem bardzo licznych nakazów i zakazów, z których jedne rozum ludzki łatwo poznaje, inne trudniej, a niektórych bez pomocy nadprzyrodzonego objawienia nigdyby dobrze nie poznał. To nam tłumaczy, dlaczego nietylko w różnych czasach, ale nawet w tym samym czasie różni ludzie nie zgadzają się, gdy chodzi o to, aby orzec, czy jaki czyn jest moralnie dobry albo zły.

I tak, jeżeli weźmiemy najpierwszą i najwyższą zasadę życia etycznego: dobro należy czynić, zła czynić nie wolno, to jest to nakaz tak łatwy do poznania i tak oczywisty, że uznaje go i przyjmuje każdy, kto wogóle rozumie, co te słowa znaczą.

Tu jednak nasuwa się zaraz każdemu pytanie: »Które czyny mam nazwać moralnie dobrymi, a które moralnie złymi?« Na podstawie wniosków, do których doszliśmy w zeszłym wykładzie, zdawać się może, iż odpowiedź jest łatwa. »Moralnie dobrym jest każdy czyn zgodny z naturą człowieka, moralnie zaś złym — każdy czyn niezgodny«. Odpowiedź — dobra, tylko że ona jeszcze nie rozwiązuje trudności. Właśnie o to chodzi, żeby wiedzieć, które czyny odpowiadają naturze człowieka, a które jej nie odpowiadają; które są z nią zgodne, a które nie są zgodne. Są czyny, których zgodność lub niezgodność z naturą ludzką może poznać każdy dorosły, normalnie rozwinięty, rozumny

człowiek, który się zastanawia nad temi sprawami, np. należy czcić Stwórcę, należy szanować rodziców, nie wolno zabijać, kłamać, kraść. Są to przykazania, które poznaliśmy już w poprzednim wykładzie, jako zawarte w owych trzech grupach nakazów i zakazów, jakie wynikają z trzech głównych cech człowieka. Jednocześnie widzimy, że są to przykazania, które my, chrześcijanie, znamy z 10 Bożych przykazań. Rozum sam, jak to już niejednokrotnie stwierdziliśmy, mógłby wystarczyć do ich poznania, lecz skutek osłabienia po grzechu pierworodnym potrzebował koniecznie do ich poznania pomocy objawienia boskiego.

O tych więc przykazaniach zakonu przyrodzonego można powiedzieć, że są one powszechnie i niezmiennie znane i uznawane, to znaczy, że wszyscy normalni ludzie, spełniając jaki czyn, podpadający pod te nakazy czy zakazy, wiedzą, że spełniają czyn moralnie dobry lub moralnie zły. Poucza ich zaś o tem już sam rozum, który widzi zgodność czynu z prawem naturalnem i wydaje swój sąd, który nazywamy głosem sumienia.

Głos sumienia w znaczeniu tutaj użytym to nie to coś instynktowo-uczuciowego, co wywołuje w nas takie wzruszenie jak: żal, niepokój, niezadowolenie z siebie lub też radość, spokój wewnętrzny i t. p. Te uczuciowe zjawiska w życiu naszym moralnem są tylko skutkami, pojawiającemi się wówczas, gdy spełniamy czyny zgodne lub niezgodne z głosem sumienia. Ten zaś jest w rzeczywistości sądem rozumu, o ile rozum orzeka o moralnej dobroci lub złości jakiego czynu, czyli o jego zgodności lub niezgodności z prawem moralnem.

»Głos« sumienia może się zatem — jak się zwykle obrazowo mówi — »odzywać« dopiero w człowieku, który doszedł już do używania rozumu.

Z powyższego określenia sumienia wynika, że człowiek ma ścisły obowiązek iść zawsze za głosem sumienia.

Sumienie jest dla każdego człowieka jego najwyższym przewodnikiem moralnym.

Ale w takim razie sumienie ludzkie jest chyba nieomyłne?

A przecież nawet niezbyt wielka znajomość życia i ludzi wykazuje, że często czyjś głos sumienia błędząc uznaje za moralnie dobry czyn taki, który inny człowiek uważa za najwyraźniej moralnie zły.

Jak wytłumaczyć takie zjawiska?

Sumienie — to sąd rozumu. Ale ograniczony, a zwłaszcza wskutek grzechu pierworodnego »przycmiony« rozum człowieka może błędzić, a skoro błąd weźmie za prawdę, wyda też w dziedzinie moralnej sąd błędny.

Przekonania nieprawdziwe, poglądy fałszywe bezkrytycznie przejęte, złe lub zaniedbane wychowanie, błędne tradycje i wpływy złego otoczenia, wreszcie — a może nadewszystko — zgubne namiętności mogą spacyfic lub całkowicie zagłuszyć głos sumienia. Dlatego też wykształcenie czy urobienie sumienia jest jednym z najważniejszych zadań wychowania, które dziś jeszcze zbyt mało jest uwzględniane.

Dzieje ludzkości i poszczególnych ludzi wykazują jednak, iż Bóg złożył w duszy ludzkiej tak silne poczucie prawdziwego prawa moralnego, iż — zwłaszcza niezepsuta — natura jakby instynktownie odczuwa, co czynić wolno, a czego czynić nie wolno, choć często nawet nie umie sobie zdać sprawy, dlaczego tak właśnie odczuwa.

To silne poczucie prawa moralnego nietylko u jednostek, ale u całych narodów tłumaczy nam też, dlaczego prawodawstwo czy świeckie, czy religijne wszystkich ludów nie znających Objawienia, poczynając od najdawniejszych pogańskich czasów, w głównych punktach było i jest zgodne z dekalogiem, np. u Egipcjan, Babilończyków, Persów, Greków, Rzymian, i co ciekawsze to fakt, że z coraz większym zaniedbaniem

zachowania prawa moralnego w życiu szła w parze coraz większa niezdolność do rozróżniania dobra i zła.

Wszakże obok zasadniczej zgodności z dekalogiem znajdujemy w tych prawodawstwach przepisy, nakazy lub zakazy, które dla nas są wprost potworne, np. przepis, żeby bóstwu składać ofiary z ludzi, albo: żeby starych rodziców zabijać, że wolno kraść, byle się nie dać złapać na gorącym uczynku (młodzieź w Sparcie) i t. p.

Łatwo się domyślić, że prawa nakazujące takie czyny, miały bliżej określić, jak spełniać ogólniejsze, a tem samem dość nieokreślone przykazania. Uznawano obowiązek czci bóstwa, a określono bliżej, że tę cześć należy okazywać przez składanie ofiar z ludzi. Uznawano obowiązek miłości i wdzięczności dla rodziców i uważano, że się spełnia ten obowiązek, oszczędzając im dolegliwości starości. Uważano zřęczność za tak ważną zaletę, że dozwolono kraść, aby tę zaletę w młodzieży wyrobić.

We wszystkich takich wypadkach uznawano coś zupełnie słusznego i prawdziwego, ale potem popełniano błędy w rozumowaniu i to tem łatwiej, im silniej jakie złe namiętności do tego błędu ciągnęły.

Ludzie jednak prędyj czy późnij mogą swój błąd poznać, a wtedy mogą i powinni go naprawić, a następnie zmienić te prawa błędne, które sobie ustanowili wówczas, gdy je uważali za słuszne i dobre. Wtedy jednak zmienia się nie samo prawo moralne, tylko nasze poznanie tego prawa.

W innych znów wypadkach rozum ludzki, zastanawiając się nad zasadniczymi prawami moralnymi, coraz głędyj wnika w ich ducha, coraz jaśniej widzi wnioski, jakie z nich wynikają, i coraz doskonalsze tworzy prawa. Pod tym względem najdobitniejszym przykładem jest rozwój w pojmowaniu równości ludzi i odpowiedni do każdorazowego pojmowania układ stósunków społecznych od niewolnictwa poprzez pod-

daństwo do dzisiejszej — bądźmy pewni, że jeszcze nie najdoskonalszej formy — równości demokratycznej.

W takim tylko znaczeniu można mówić o zmianach w prawie moralnym, i to stanowczo o zmianach na lepsze, czyli o postępie, bo ludzie, na szczęście, coraz lepiej poznają, jak żyć należy. Pragnąby jedynie należało i o to się starać, aby z coraz lepszym poznaniem naszych praw i obowiązków szło też w parze coraz pełniejsze wprowadzanie w życie zasad etycznych, zarówno ze strony poszczególnych jednostek, jak i ze strony społeczności ludzkich: rodzin, narodów, państw i t. p.

Dalszem źródłem licznych błędów w pojmowaniu praw moralnych, a wskutek tego nowa możliwość moralnego postępu ludzkości — to tak zwane kolizje praw, to znaczy takie położenia w życiu jednostek czy społeczności ludzkich, kiedy jedno wymaganie prawa moralnego stoi jakby w przeciwieństwie lub sprzeczności z wymaganiami drugiego lub z wymaganiami samego życia, np. nie wolno zabijać, a państwo — które ma prawo do posłuszeństwa żołnierza — każe mu zabijać bliźniego na wojnie; rodziców należy słuchać, ale czy i wtedy, kiedy każą kłamać; nie wolno kłamać, a jeśli przez kłamstwo unikną wielkiej szkody? robotnik powinien przestrzegać solidarności, nie być łamistrajkami, ale czy i wówczas, gdy strajk jest nadużyciem narzuconem?

Najczęstsze kolizje w życiu jednostek powstają między prawem do szczęścia, które posiada każdy człowiek, a obowiązkiem moralnym, który zabrania dążyć do czegoś, co uważamy za potrzebne do szczęścia, a co prawo przedstawia jako moralnie złe. W życiu społeczności, zwłaszcza państw, najczęstsze kolizje powstają między doraźną korzyścią a wymaganiami sprawiedliwości.

Ludzie, którzy mało znają prawa moralne, nie umieją rozwiązywać takich trudności i radzą sobie

najczęściej w ten sposób, — coprawda rozstrzygający, ale mało pożyteczny, a nawet jak już wiemy w ostatecznym wyniku zawsze szkodliwy — że gwałcą jedno prawo, aby zachować drugie, albo gwałcą prawo moralne, byle nie ucierpieł na tem ich osobisty interes.

Stopniowy postęp doprowadza powoli do poznania albo, że niema istotnych sprzeczności i przeciwieństw, albo że prawo niższe należy poddać wyższemu. W ten sposób udoskonalają się ludzie i formy życia ludzkiego.

Zagadnienie postępu moralnego ludzkości jest tak żywotne dla każdego człowieka, który umie o czemś więcej myśleć jak tylko o swym żołądku i o swej kieszeni, iż musimy mu poświęcić jeszcze trochę uwagi.

Przedewszystkiem pytanie, na które bynajmniej niewszyscy ludzie odpowiadają jednomyślnie: czy naprawdę istnieje postęp moralny? A — jeśli istnieje — na czem właściwie polega, w czem się istotnie przejawia, jakiego jest rodzaju?

Pamiętajmy, iż rozpatrujemy jedynie kwestję postępu moralnego ludzkości.

Bo że ludzkość postępuje pod względem wiadomości i nauk, wynalazków i udoskoleń technicznych, o tem nawet na chwilę nikt nie wątpi.

Odpowiedź nie jest łatwą i kto wie, kiedy będzie dana w wyczerpującej mierze.

Należy w kwestji postępu moralnego rozróżnić: po pierwsze postęp w poznaniu i powtórę — postęp we wcielaniu w życie tego coraz lepszego poznania.

Co do postępu pierwszego rodzaju, istnienie jego nie ulega najmniejszej wątpliwości, jak to już wykazaliśmy.

Co do postępu drugiego rodzaju, należy ponownie rozróżnić:

1) postęp przedmiotowy (objektywny) czyli urzeczywistnianie coraz doskonalsze porządku moralnego przez to, że ludzie stwarzają coraz doskonalsze formy

życia, zwłaszcza społecznego (niewolnictwo, poddaństwo, najemnictwo; sądownictwo dawniej a dziś i t. p.). Taki postęp istnieje, dowodzi tego historia. Postęp ten, odliczywszy dość rzadkie okresy nagłego nawrotu do barbarzyństwa i pierwotnego życia, jest wprawdzie bardzo powolny, lecz stały;

2) postęp podmiotowy (subiektywny), który polegałby na tem, że dziś ludzie, jako tacy — bez względu na formy życia dzisiejszego — byłiby lepsi niż dawniejsi ludzie.

Zdaje się, że takiego postępu niema. Ludzie są zawsze ludźmi, skutki grzechu pierworodnego ciążyą na ludzkości zawsze z tym samym ciężarem, a osobista wartość prawdziwie chrześcijańskiego pana, uznającego w swych niewolnikach równych braci w Chrystusie, na pewno była większą od osobistej wartości moralnej samolubnego fabrykanta 19 czy 20 w. uznającego w swych »wolnych« robotnikach jedynie siłę mięśni.

Czyli, że i w czasie panowania doskonalszego porządku moralnego (co do form życia) mogą żyć ludzie osobiście najrozmaitszej wartości moralnej, od świętych do zbrodniarzy.

Stwierdzić jednak należy z największym naciskiem, że — o ile chodzi o poziom moralny mas ludzkich — zostaje on pod silnym wpływem każdorazowych form życia. Np. ilość złodziejstw w miejscowości, gdzie jest dobra policja i surowe a sprawiedliwe i sprawne sądy, a ilość kradzieży, gdzie policji niema, albo jest niedość dobrze zorganizowana. Niech jednakże w tej samej miejscowości, dla jakichkolwiek powodów zabraknie dobrej policji, a ilość kradzieży natychmiast wzrośnie. Dowód, że to nie ludzie zmieniają się na lepsze, lecz, że ulepszone formy życia pod pewnemi względami zmuszają ich być lepszymi.

A teraz jeszcze ostatnie pytanie: co jest czynnikiem postępu, kto czy co sprawia, że ludzkość pod względem moralnym postępuje?

Na podstawie naszych dotychczasowych rozważań musimy przede wszystkim i na pierwszym miejscu wymienić rozum ludzki, gdyż coraz doskonalsze i głębsze poznanie zasad etycznych przez ludzi jest pierwszym i bezwzględnie koniecznym warunkiem postępu.

Ale pamiętajmy, co nam na każdym kroku przypominają dzieje myśli ludzkiej, że zagadnienia moralne należą do bardzo trudnych i dla ich zgłębiania trzeba nie tylko tęgich umysłów, ale i charakterów silnych a zacnych, a i tacy najlepsi wśród ludzi nie uniknęli błędów przy odpowiedzi na pytanie: jak ma człowiek i ludzkość żyć, i coraz doskonalej żyć?

I oto Bóg, uzupełniając słabość przyrodzonych sił człowieka, daje mu w Objawieniu znajomość najprawie wyłącznie prawa naturalnego (dekalog na górze Synaj), potem najszczytniejszych zasad moralnych i całego porządku nadprzyrodzonego usty Boga-Człowieka, Chrystusa.

Tutaj mamy drugi i w rzeczywistości najważniejszy czynnik postępu moralnego: etykę przez Chrystusa z nieba przeniesioną.

Nie znosi ona tego, do czego sam rozum doszedł, lecz pogłębia. Nie jest zaprzeczeniem etyki naturalnej, lecz jej uzupełnieniem. Stwarza chrześcijanina na podłożu człowieka, a doskonałego chrześcijanina — świętego — na podłożu doskonałego człowieka. Wszystko co jest dobrem i godziwym ze stanowiska etyki przyrodzonej, naturalnej, pozostaje też godziwym i dobrem ze stanowiska etyki chrześcijańskiej, i przeciwnie co do zła moralnego.

Ze wszystkich dotychczasowych rozważań wynika jasno, że działalność polityczna, jako działalność istot rozumnych i wolnych, z konieczności jest moralną. Ale może być moralnie dobrą lub moralnie złą. Są ludzie, którzy twierdzą, iż właśnie tego rozróżnienia nie powinno się wprowadzać do polityki. W polityce należy się kierować jedynie względem praktycznym:

czy ten lub inny czyn, czy takie lub inne postępowanie prowadzi do celu, do korzyści, do zwycięstwa, do pomyslności lub potęgi. Jaką zaś jest wartość moralna użytych w tym celu środków, o to wcale nie należy się pytać. Taką politykę, niestety dziś powszechnie uprawianą, możnaby nazwać amoralną, t. j. nie uznającą, aby zagadnienie wartości moralnej wogóle w polityce istniało.

W praktyce polityka amoralna staje się antymoralną, gdyż politycy i mężowie stanu tego pokroju dopuszczają się w swej działalności politycznej z całym spokojem czynów moralnie złych, jeśli tylko one prowadzą ich do upatrzzonego celu.

Wbrew tym poglądom musimy stwierdzić, że — skoro prawo moralne wskazuje prawdziwą i jedynie godziwą drogę postępowania nie tylko w życiu osobistym, lecz również w życiu społecznym i politycznym — tedy każda polityka powinna być etyczna, t. j. zgodna z zasadami etyki przyrodzonej, i żadnej polityce nie wolno być amoralną.

A jeśli Bóg w dobroci swej, widząc przyrodzone braki i ułomności naszego poznania, raczył nam dać w objawionej etyce chrześcijańskiej uzupełnienie etyki naturalnej, tedy zasady etyki chrześcijańskiej winny być drogowskazami wszelkiej działalności politycznej chrześcijanina.

Czy z tego wynika, że Chrystus przyniósł nam specjalny system polityki chrześcijańskiej? Na to pytanie musimy odpowiedzieć: nie, ale i tak.

Nie, — gdyż większość kwestyj etycznych w polityce nie wychodzi poza granice dostępne poznaniu samego rozumu. A że Bóg nie nato dał Objawienie ludzkości, aby rozum ludzki mógł oddać się bezczynności, lecz aby braki rozumu uzupełnić, więc w dziedzinie jemu właściwej każe pracować i rozstrzygać samemu rozumowi (sprawa podatków państwowych, Mat. 22, 21, podziału spadku, Łuk. 12, 14, pobierania

ceł i zawodu żołnierskiego Łuk. 2, 13 i 14). Dlatego też Chrystus nie zniósł np. niewolnictwa, ograniczył się tylko na jasnym i dobitnym pouczeniu ludzkości już nietylko o równości natury wszystkich ludzi, ale i o równej wszystkim godności dzieci Bożych. Na tej równości oparł żądanie już nietylko sprawiedliwości społecznej, ale i miłości bliźniego. Rozum zaś ludzki, wsparty w ten sposób z jednej strony objawieniem, a z drugiej doświadczeniem życiowym, uznał wreszcie konieczność zmiany stosunków społecznych.

Ewangelja zatem nie zawiera żadnej doktryny politycznej w tem znaczeniu, jakoby podawała naukę ściśle omawiającą zagadnienia programowe. Ale zawiera ją przez to, że daje zasady oparte na prawdach religijnych, wystarczające do wyświetlenia i rozwiązania coraz to nowych zagadnień, jakie nasuwa rozwój życia politycznego. Nie możemy zatem szukać w nauce Chrystusa teorii takiego czy innego ustroju państwa, takich czy innych praw i obowiązków obywatelskich, ale skoro badamy głębiej myśl Chrystusa i zestawiamy z nią taką czy inną teorię ustroju politycznego, takie czy inne rozwiązanie kwestji społecznej, przekonujemy się wnet, czy ta teoria lub to rozwiązanie jest zgodne czy nie jest zgodne z myślą Chrystusa.

Z tego powodu, jako też z powodów, do których zaraz przejdziemy, musimy na nasze pytanie odpowiedzieć również twierdząco.

Tak, — gdyż 1-o Chrystus w swej nauce dał cały szereg zagadnień, z których rozum ludzki — raz już o nich pouczony — wyprowadził drogą rozumowania zasady niektórych kwestyj religijno-politycznych, np. wzajemny stosunek władzy duchownej i świeckiej, zakres uprawnionych wpływów Kościoła i państwa w rodzinie, szkole, na prawodawstwo małżeńskie i t. p.

2-o gdyż najważniejszym warunkiem, aby ludzie tacy, jakimi są rzeczywiście na świecie żyjący, t. j. ludzie z silnym popędem do złego, mogli opanować

swe namiętności, jak samolubstwo, chciwość, pychę, zazdrość, żądę władzy i t. p. namiętności (które właśnie w życiu politycznym tak straszne wywołują skutki), jest osobiste wyrobienie moralne każdej jednostki. I dla tej właśnie pracy osobistego wyrobienia duchowego dał nam Chrystus i nauki, i pomoce najpotężniejsze.

I w tem tkwi wyższość polityki chrześcijańskiej, ale — pamiętajmy — dopiero w teorji. Trzeba, iżby powstał wśród wszystkich narodów liczny zastęp polityków, przejętych omawianemi tutaj zasadami, a wtedy dopiero może zapanować w życiu państw polityka chrześcijańska i wykazać swą wyższość nietylko w teorji, ale i w praktyce życia.

---

## Wykład czwarty.

### Demokratyzm społeczny i polityczny.

Po rozpatrzeniu najgłębszych zasad wszelkiej, a więc i politycznej działalności ludzi i państw, musimy się bliżej przyjrzeć tej formie ustroju społeczno-politycznego, która jest jakby tłem i podłożem wszelkich zjawisk życia współczesnego. Formą tą jest demokratyzm, ruch szerzący się i znany przed wszechświatową wojną — lecz dopiero w czasie jej trwania i po jej ukończeniu występujący z siłą niepowstrzymaną.

Mimo jednak coraz pełniejszego urzeczywistniania się w życiu zasad demokratycznych, wyrazy »demokracja«, »demokratycznie« i t. p., co chwila i wśród najróżnorodniejszych okoliczności, »do rzeczy« i »od rzeczy« używane, są bardzo często, może najczęściej używane bez należytego zrozumienia zarówno samego wyrazu, jak i tego, co ten wyraz oznacza.

Wyraz »demokracja« (i wszystkie odeń pochodne) jest utworzony z dwóch wyrazów greckich: δῆμος (demos) — lud (jako zespół wszystkich obywateli) i κρατεῖν (kratejn) panować, rządzić, władać. Można by go zatem przetłumaczyć na »ludowładztwo«, przez co należy rozumieć taki ustrój polityczny, w którym wszyscy członkowie państwa pośrednio lub bezpośrednio współdziałają w rządach i stanowieniu praw.

Ponieważ polityka chrześcijańska stawia sobie za zadanie stwarzać przez działalność polityczną coraz doskonalsze formy życia ludzkiego zarówno w dziedzinie gospodarczej i wogóle dobrobytu doczesnego,

jak i w dziedzinie duchowej, zatem zjawiają się zasadnicze pytania: 1) czy ustroj demokratyczny z istoty swej odpowiada najgłębszym potrzebom natury ludzkiej? 2) czy jest właściwym środkiem dla rozwoju najlepszych sił i zdolności, tak jednostek jak i społeczności ludzkich i 3) czy — w granicach ludzkich możliwości — wytwarza warunki pomyślne dla opanowania moralnie złych i zgubnych dążeń i skłonności, tkwiących w skażonej naturze wszystkich ludzi? Pierwsze pytanie jest teoretyczne. Aby na nie dać odpowiedź, trzeba, ale też i wystarczy, zestawić samą istotę demokratyzmu z istotnymi właściwościami natury ludzkiej.

Natomiast dwa dalsze pytania z teorii wkraczają już w rzeczywistość, uwzględniają życie — nie takie, jakim ono być powinno, — ale takie, jakim ono naprawdę jest i jakim było według świadectwa dziejów.

A z takiego postawienia kwestji wyłania się dalsze pytanie: czy — nawet gdyby demokracja teoretycznie okazała się doskonałą — wytrzymuje ona próbę życia, próbę praktyki?

Przypatrzmy się więc najpierw teorii. Według określenia samego wyrazu demokracja jest przede wszystkim pewną formą ustroju politycznego, którego istota polega na tem, że wszyscy obywatele biorą, a przynajmniej mogą brać udział w rozstrzygnięciu spraw swego państwa, innymi słowy, że wszyscy obywatele są równouprawnieni w życiu polityczno-państwowem.

Z tego pierwotnego, politycznego znaczenia wyrazu »demokracja« powstało dziś dalsze, nierównie obszerniejsze, a mianowicie dziś wyraz ten oznacza pewną ideę, czy zasadę, na mocy której w każdej dziedzinie życia: społecznej, gospodarczej, narodowej czy

politycznej, w dziedzinie stosunków państwowych czy międzynarodowych przysługuje każdemu człowiekowi (jednostce, społeczeństwu, narodowi czy państwu) prawo do samodzielnego stanowienia o sobie i o swych sprawach. W tem znaczeniu wyraz »demokracja« można przetłumaczyć na »samorząd«, a przeciwieństwem demokracji będzie wszelkie pogwałcenie praw i właściwej niezależności społecznej, gospodarczej lub politycznej innych (jednostek czy społeczności).

Kwestja demokracji jest zatem w wysokim stopniu kwestją etyczną, bo sprowadza się zasadniczo do etycznego zagadnienia równości, równości praw, a zatem i obowiązków, do zagadnienia sprawiedliwości społecznej.

Wiemy już, że idea równości, jedna z najtrudniejszych do zgłębienia, stopniowo tylko była wcielona w życie. W starożytności, przed przyjściem na świat Chrystusa, jedynie wysoko ucywilizowane państwa Ateny i Rzym doszły w pewnym okresie swych dziejów do wytworzenia demokratycznej formy rządów. Wszakże równouprawnienie polityczne obejmowało jedynie wolnych obywateli, wykluczeni zeń byli niewolnicy, którzy zawsze stanowili olbrzymią większość mieszkańców, nie-obywateli państwa. W wiekach średnich, choć religja chrześcijańska wyrobiła przekonanie o całkowitej równości wszystkich ludzi, opartej o jednakową u wszystkich naturę ludzką i jednakową godność dzieci Bożych, nie znano zupełnie równości politycznej. Ówczesne państwa chrześcijańskie, silnie stanowe, nakładały na każdy stan zupełnie inne obowiązki społeczne i polityczne, a wskutek tego nadawały też różne prawa, uznając równość jedynie w obrębie stanów. Mimo to, zasady, które w swym rozwoju doprowadziły do dzisiejszego demokratyzmu, były już wówczas teoretycznie głoszone, a nawet — choć tylko w zaczątkach — i praktycznie stosowane. Dzisiejszy ustrój demokratyczny Anglii początkami swemi sięga 13 w., a w tymże

wieku żyjący największy myśliciel średniowiecza, św. Tomasz z Akwinu uczył, że prawo stanowienia ustaw przysługuje ogółowi w społeczności żyjącemu lub też przedstawicielom tego ogółu i że w dobrze urządzonym państwie wszyscy powinni mieć jakiś udział we władzy i rządach.

Od 15 w., gdy coraz silniej zaczął odżywać w polityce duch starożytnego pogaństwa, panujący ku swej własnej korzyści zamieniali w rzeczywistość nauki pogańskie, że obywatel jest dla państwa, że ma owszem względem państwa obowiązki, ale nie ma praw. Prawa wszelkie posiada jedynie panujący, który utożsamia państwo ze swoją osobą. (Ludwik XIV: *l'État c'est moi*). Wielka rewolucja francuska z 1789 r. była w gruncie rzeczy ową z konieczności następującą karą za pogwałcenie prawa naturalnego moralnego, a zarazem powrotem, choć nie wolnym od błędów, do wymagań etyki przyrodzonej i chrześcijańskiej; jednym z jej haseł była »równość«, której urzeczywistnienie od tego czasu uczyniło znaczny krok naprzód.

W dziedzinie czysto politycznej wyrazem tej równości jest dziś 6-io przymiotnikowe (powszechne, równe, bezpośrednie, tajne, stosunkowe bez różnicy płci) czynne i bierne prawo wyborcze.

Czy to dzisiejsze pojmowanie równości jest już najlepszym i najgłębszym?

Kto uznaje ciągły postęp ludzkości, musi odpowiedzieć przecząco.

W następnym zaś wykładzie będziemy mieli sposobność poznać, do jakiego stopnia właśnie w naszych czasach jednostronny (bo czysto mechaniczny) i krańcowy sposób pojmowania 6-io przymiotnikowego czynnego i biernego prawa wyborczego wypacza zasadę równości i opartą na niej demokrację.

Narazie stwierdzamy, iż teoretycznie dzisiejsze ujęcie równouprawnienia politycznego i demokratyzmu umożliwić ma zastosowanie w całej pełni

zasady: każdy ma mieć możność osiągnąć i zająć każde stanowisko w państwie.

W życiu państwowem prowadzi ta zasada do republikańskiej formy rządu, gdyż jedynie przy takiej formie rządu wszystkie stanowiska państwowe są dla każdego osiągalne. Możliwą jest też forma monarchji obieralnej, znosząca jedynie ściśle określoną granicę czasu trwania urzędowania na najwyższym urzędzie.

Jeśli zaś w pojmowaniu demokracji położymy główny nacisk nietyle na zasadę, że każdy ma prawo do każdego stanowiska, lecz raczej na zasadę, że naród o sobie stanowi i sobą rządzi, wówczas da się z ustrojem demokratycznym połączyć nawet forma monarchji dziedzicznej konstytucyjnej, gdyż ogół obywateli ma konstytucją zapewniony samorząd polityczny, a jedynie osoba przedstawiciela państwa jest niewybieralną.

Siłą rzeczy demokracja, jako ustrój oparty na równouprawnieniu politycznym, nie może być nieograniczoną przedewszystkiem pod względem powszechności. Mianowicie w państwie każdym są grupy obywateli, którzy z rozmaitych powodów nie mogą mieć, albo mając, nie mogą korzystać z równych praw politycznych. Powody te wpływają bądź z natury rzeczy (dzieci, młodzież niedojrzała, obłąkani), bądź z ostrożności, którą praktyka zaleca (wojskowi w służbie czynnej, urzędnicy w okręgach swego urzędowania, obywatele materialnie zależni od władz państwowych i t. p.).

Demokracja — jako ludowładztwo — wymaga bezpośredniego udziału wszystkich członków państwa w stanowieniu o sprawach państwowych. Jest to możliwe oczywiście tylko w małych państewkach, gdzie ogół obywateli, korzystających z praw politycznych nie przekracza liczby kilku tysięcy. Taką demokracją były — w pewnym okresie swej historii — Ateny, takimi demokracjami są niektóre kantony Szwajcarii,

Uri, Glarus, Unterwalden i Appenzell, strzegące zazdrośnie swych swobód kantonalnych manowicie odziedziczonych jeszcze z czasów średniowiecza. (Demokracje szwajcarskie jednak są znów o tyle niezupełne, iż poszczególne kantony mają tylko częściową niezależność w federacji szwajcarskiej.) Wszystkie inne państwa demokratyczne mają ustrój oparty jedynie na pośrednim udziale obywateli w życiu państwa, na przedstawicielstwie, wybranem przez ogół obywateli do stanowienia praw i rządzenia państwem.

Oprócz tych dwóch typów państw demokratycznych, najczęściej rzeczpospolitych, istnieje cały szereg państw, które będąc w zasadzie rzeczpospolitemi reprezentacyjnymi (opartymi na przedstawicielstwie) mają pewną domieszkę instytucyj, które w pewnym zakresie dają wszystkim obywatelom bez pośredni udział we władzy ustawodawczej. Są to rzeczpospolite, jak Szwajcaria i niektóre stany Ameryki Północnej, które obok przedstawicielstwa mają takie urządzenie jak: prawo petycji i inicjatywy (określona konstytucyjnie liczba obywateli wnosi pod obrady izby posłów życzenia i wnioski; izba musi przeprowadzić dyskusję i powziąć odpowiednie uchwały), prawo veta i referendum (obywatele mają prawo wypowiedzieć się przeciw uchwalonej ustawie. Jeśli konstytucyjnie określona liczba obywateli w określonym czasie zgłosi sprzeciw, ustawa musi być oddana pod głosowanie ogółu).

Teoretycznie zatem demokracja w czasach dzisiejszych — to:

1. Samorząd w znaczeniu prawa samodzielnego stanowienia o sobie społeczności, a w szerszem znaczeniu nawet także prawo stanowienia o sobie jednostek;

2. ludowładztwo w tem znaczeniu, że ogół obywateli ma udział we władzy politycznej swego państwa.

Tak pojęte prawa demokratyczne znajdują swe zastosowanie zarówno w dziedzinie stosunków społecznych jak i politycznych.

Jako prawo stanowienia o sobie wprowadza demokracja w stosunki społeczne prywatne i publiczne zasadniczą równość i wymaga, aby przynależne mi prawa były przez innych uszanowane, aby nie decydowano o mnie beze mnie, aby w sprawach wspólnych głos każdego z zainteresowanych (jednostek czy społeczności) był wysłuchany i w miarę słuszności uwzględniony. Zarazem jednak ma to prawo, jak każde prawo moralne, odpowiadające sobie obowiązki, a mianowicie: te prawa do samodzielności i niezależności, jakich na podstawie ideałów demokratycznych żądamy dla siebie (jednostek, narodów czy państw), winniśmy przyznać również innym.

Z tego zatem stanowiska rozpatrywana, jest demokracja w istocie swej przede wszystkim pod względem społecznym sprawiedliwością w stosunkach wzajemnych ludzi, jest poszanowaniem praw drugiego, uznaniem nie tylko swoich, ale i cudzych praw do bytu i rozwoju, jest wrażliwością nie tylko na swoje, ale również na cudze przekonania i interesy, jest wreszcie najsilniejszym protestem przeciw wszelkiego rodzaju pogwałceniu własnych, ale i cudzych praw, słowem jest jedną z form, w jakich się wyraża znana nam już zasada porządku moralnego: prawa jednego są obowiązkami drugiego, a obowiązki jednego stwarzają mu prawa ze strony innych czyli: każdemu prawu społecznemu odpowiada obowiązek, który spełnić należy, a spełnianie obowiązku stwarza prawa.

I dlatego pod względem społecznym jest demokracja w istocie swej najlepszą szkołą życia, w której w całej pełni rozwinąć się może poczucie sprawiedliwości, co z konieczności wywołuje przezwyciężenie w duszy ludzkiej samolubstwa, będącego najgłębszą

ukrytą sprężyną naszych wykroczeń moralnych w stosunkach społecznych.

Pod względem zaś politycznym demokracja jest w istocie swej wyrazem dojrzałości politycznej obywateli, dorosłych do samorządu, zużywających swe siły świadomie w pracy dla wspólnego, a tem samem i własnego dobra.

Jak poszczególnego człowieka dopiero wtedy uważamy za rozwiniętego w pełni, a zarazem fizycznie i duchowo dojrzałego, gdy sobą i swem życiem umie świadomie i celowo kierować, i jak nietylko śmiesznym ale i smutnym, a nawet upakarzającym byłby widok człowieka np. 30 letniego, wodzonego na pasku przez nianię, tak i narody i państwa wtedy dopiero uważać można za dojrzałe, gdy jako społeczności istot rozumnych umieją samodzielnie stanowić o swych sprawach.

Politycznie więc demokracja — to w dziejach państwa okres życia pełnego, wszechstronnego, do którego każde państwo w normalnym rozwoju dojść powinno.

Zarówno samodzielność w życiu i odpowiedzialność za własne czyny, jak sprawiedliwość i równość w stosunkach społecznych czy międzynarodowych i międzypaństwowych odpowiadają istotnym pragnieniom i potrzebom naszej najgłębszej natury moralnej. Urzeczywistnianie ich w życiu prywatnem, społecznem czy politycznem jest istotnym postępem moralnym, a tem samem sprzyja tak w ludziach poszczególnych jak i w zbiorowościach ludzkich rozwojowi szlachetnych stron naszej natury, opanowaniu zaś moralnie złych i szkodliwych.

Zatem na pytania nasze, postawione na początku wykładu, możemy teoretycznie dać odpowiedź najzupełniej twierdzącą.

A jaką odpowiedź daje życie rzeczywiste?

W demokratycznych Atenach pewien awanturnik, garbarz Kleon, rozbudza najdziksze namiętności tłumów, dopuszczonych do władzy, i te w zaślepieniu nienawiści i zazdrości postanawiają na swych zgromadzeniach prawodawczych bratobójcze walki. W republikańskim Rzymie wojny domowe wywołują nieograniczony cezaryzm, a tłumy spodlonych wolnych obywateli dopominają się jedynie »chleba i igrzysk«, a nie przywrócenia wydartych im praw politycznych.

A jak marnie i wprost rozpaczliwie przedstawia się urzeczywistnianie w praktyce szczytnych ideałów i haseł demokratycznych, któremi tak obficie szafowano w czasach ostatniej wojny? »Prawo każdego narodu do samodzielnego bytu, do samodzielnego stanowienia o sobie, wyzwolenie uciśnionych, obrona przed przemocą« i t. d., i t. d. Zestawmy te zasady z ich urzeczywistnieniem w traktacie wersalskim i w innych traktatach; zestawmy je z osławionemi plebiscytami, z Ligą Narodów. Czyż te wszystkie hasła nie były i nie są jedynie osłoną samolubnego interesu i wyzysku słabszych.

A dzisiejszy przedemokratyczny bolszewizm w Rosji? Zaczął od ludowładztwa, a kończy na despotycznej oligarchji.

A choćby u nas walka lewicy pod hasłami »demokratyczności« o panowanie analfabetów i dzieci.<sup>1)</sup>

A hasło »dyktatury proletariatu« czyli hasło ucisku dawnych ciemiężycieli czyż nie odbiega najzupełniej od prawdziwie demokratycznego hasła sprawiedliwości społecznej?

Czyż dotychczasowe ludowładztwo nie jest w gruncie rzeczy frazesem, a rzeczywiste władztwo

<sup>1)</sup> Stronnictwa lewicowe, zwłaszcza P. P. S., w ordynacji wyborczej nawet do Senatu, nie chcą dopuścić jako niedemokratycznego, najniższego cenzusu umysłowego, t. j. umiejętności czytania i pisania po polsku, a granicę wieku pragnęłyby obniżyć do 18 roku życia.

czyż nie porywają w swe ręce przywódcy partyj i rządzą ku swojej i swej partji wygodzie?

Dodajmy do tego, że dzisiejszy ustrój demokratyczny przy rozstrzyganiu spraw spornych i stanowaniu praw i ustaw zna jedynie głosowanie, w którym decyduje liczebna większość, czyli ilościowa jakościowa przewaga, że tem samem z konieczności wywołuje istnienie stronnictw, że te stronnictwa z konieczności muszą się ubiegać o jak największą liczbę głosów; to wszystko pozwoli nam zrozumieć, że nie jest zupełnie pozbawionem słuszności stawiane niekiedy twierdzenie, że tyranja jednego człowieka zawsze jest lepszą od tysiągłowej tyranji liczby.

Demokracja polityczna składa zawiłe i trudne zadanie kierowania sprawami i losami ogółu obywateli w ręce wszystkich. Tymczasem pobieżna nawet znajomość świata i ludzi wykazuje, że zawsze olbrzymią większość, co do liczby, stanowią — i to we wszystkich stanach i warstwach społecznych — ludzie mierni, głowy ciasne i charaktery przyziemne, które nieświadomie i bezwolnie poddane instynktowi życia i samozachowania, nie umieją, a często nie chcą wyjść poza swe potrzeby i interesy najbliższe, prawie wszystkie tylko materialne i poza zagadnienia chwili bieżącej, przeważnie dające się również obliczyć na pieniądze, w każdym zaś razie nie wychodzą poza zagadnienia bardzo osobiste lub stanowe. Taka większość oczywiście niezdolna jest pojąć, że dobro ogółu w rzeczywistości i ostatecznie jest zawsze również dobrem każdego poszczególnego człowieka tego ogółu, i dlatego, jeśli bierze udział w sprawach ogółu, to jedynie ze stanowiska osobistych doraźnych i przede wszystkim materialnych interesów.

I taka większość liczbowa wybiera, właśnie wskutek swej przewagi liczbowej, godne siebie przedstawicielstwo, znów w swej większości umyślowo krótkowzroczne a moralnie słabe, liche, jeśli nie podłe.

A tymczasem rzeczywiste życie polityczne — to jeden wielki splot ścierających się z sobą sprzecznych interesów jednostek, społeczności, państw, to ciągle kolizje, najczęściej o charakterze moralnym, — to sprawy ogólne, wspólne, których skutki bardzo często następują dopiero po długim lat szeregu.

Ileż wrodzonych zdolności, wiedzy zdobytej uciążliwą pracą, wyrobienia moralnego i doświadczenia życiowego potrzeba, aby w sprawach tak trudnych umieć też wyjść ze swego ciasnego podwórka i rozumnie a pożytecznie sprzeczności łagodzić, a interesy poszczególnych grup uzgadniać? Umieć patrzeć daleko i przewidywać odległe skutki i tem samem dla rzeczywistego choć nie natychmiastowego dobra umieć poświęcić zysk chwilowy?

Ludzie, posiadający te zalety, zawsze tworzyli i tworzą znikomą mniejszość. Czy więc demokracja w dzisiejszem pojmowaniu nie jest panowaniem bezmyślności, mierności nad mniejszością myślących i zacnych?

A jakież zgubne skutki wywołać musi posiadanie praw politycznych i korzystanie z nich, gdy się ich nie rozumie, gdy się ich nie zna i nie spełnia przywiązanych do nich obowiązków? Szerokie warstwy wszelkich stanów i krajów są zawsze bezkrytyczne, bierne, w sprawach nieosobistych leniwe, władzę zaś, którą ustrój demokratyczny złożył w ich ręce zdobywają łatwo i wyzyskują agitatorowie demagogiczni, skoro tylko zręcznie umieją obiecywać złote góry i raj na ziemi, nie wymagając ani pracy, ani wysiłku.

Jeszcze gorzej, gdy upowszechnia się mniemanie, jakby już przez sam fakt istnienia ustroju demokratycznego każdy dorósł do każdego stanowiska, jakoby demokratyzm był równoznaczny z nieograniczoną suwerennością każdego »demokraty«. Z takiego mniemanía wyradza się to, co współcześni pisarze francuscy nazwali »*le culte de l'incompétence*,

co moglibyśmy dobitnie a zgodnie z faktami przetłumaczyć: »im mniej kwalifikacyj, tem większe pretensje«. Zapoznavanie zaś granicy praw scharakteryzował trafnie Montesquieu następującemi słowy: *Zasada demokracji ulega zwyrodnieniu nietylko wtedy, gdy się zatracza poczucie równości, ale i wtedy, gdy się ową równość doprowadza do krańcowości i każdy chce być równy tym, których sam wybrał, aby nim kierowali.*

Jest jeszcze jedna właściwość dzisiejszej demokracji, zwłaszcza w krajach o stosunkowo młodej demokracji, właściwość, a raczej błąd i niedostatek prawie nieunikniony w początkach, mianowicie: rozpatrywanie i rozstrzyganie wszystkiego wspólnie przez wszystkich, system kolegjalny; stąd ciągle komisje i zebrania. Życie tymczasem wykazuje niezbitcie, a psychologia (przez prawo dyfuzji międzyjednostkowej) tłumaczy, że zawsze ludzie w tłumie, w gromadzie, na zebraniach, stają, jako zbiorowość, na niższym poziomie umysłowym i moralnym, niż kiedy są sami, w odosobnieniu. Stają niżej umysłowo, bo zatracając krytycyzm i poddając się nieświadomie wpływow otoczenia, myślą niesamodzielnie, a za innymi. Moralnie zaś stoją niżej, gdyż stanowiąc o czemś gromadnie, poszczególni uczestnicy łatwo zatracają poczucie osobistej odpowiedzialności. To właśnie mieli na myśli starożytni Rzymianie, gdy o swych przywódcach państwowych orzekli: *Senatoris boni viri, senatus mala bestia.* (Poszczególni senatorowie są dobrymi ludźmi, ale senat jest jak okrutne zwierzę). Znaczący zaś prac komisyjnych ukuli tak przygnębiające wprost określenie: *Głupi jak cała komisja.* Zresztą, jakikolwiek wiec potwierdzi nam w zupełności powyższe twierdzenia, oparte na psychologii tłumu.

Zaznaczyć przytem warto, co znów potwierdzają fakty, że tłum w jeszcze silniejszym stopniu niż jednostka — nie lubi prawdy, zwłaszcza gdy ta prawda jest surowa (»prawda w oczy kłuje«), gdy w dziedzinie

czy to moralnej, czy materialnej wymaga wyrzeczenia i ofiary. Tymczasem życie społeczne wzamian za dobra, które jednostkom zapewnia, zawsze wymaga od nich w pewnym stopniu poświęcenia się dla dobra ogólnego. Otóż przypominanie tych prawd nie znajduje chętnego posłuchu mas, idą one zawsze na lep gładkich pochlebstw i ponętnych, choć kłamliwych obietnic. To nam tłumaczy zjawiska, niestety zbyt często przez historję notowane, że społeczności ludzkie tak łatwo i szybko z demokracji popadają w ochłokrację, w panowanie szumowin społecznych, których zasadą życiową: żyć i używać, troszcząc się tylko o siebie.

A gdy znajdują się jeszcze jednostki umysłowo i moralnie wysoko stojące, które widząc ten upadek współbraci, biorą się do walki ze złem i z fałszem w myśl Chrystusowych słów: »Żal mi tego ludu«, spotykają się w najlepszym razie z niezrozumieniem, a bywa, że i z lekceważeniem, nawet z pogardą. A ileż razy, jak świadczy historja, spotkał je los Sokratesa: uznane za wrogów ludu, wyrzucone ze społeczeństwa, poniosły śmierć, jeśli nie zawsze fizyczną, to w każdym razie moralną.

Przyjrzyjmy się na zakończenie, jeszcze przez chwilę, jak jest urzeczywistnianą demokracja w drobniejszych ramach życiowych, w stosunkach bezpośrednich jednostek między sobą, w tych wypadkach, gdzie zasada demokratyczna wymaga, abyśmy żądając dla siebie należnych praw i korzystając z nich, w tej samej mierze — bo demokracja to równość — poczuli się do obowiązku uszanowania i przestrzegania słusznych praw innych. Nie jest to jeszcze miłość bliźniego, bo ta pobudza nawet do wyrzeczenia się swego prawa dla dobra bliźniego, ale tylko najzwyczajniejsza prosta sprawiedliwość, która musi być podstawą każdej prawdziwej demokracji.

Jakież obrazki nasuwa nam życie?

Oto pracobiorcy, w obronie swego prawa do życia (a nieraz i do użycia), stawiają wymagania co do płacy, czasu pracy i t. p., a nie poczuwają się do obowiązku uszanowania prawa pracodawcy do wydajnej, wyteżonej i sumiennej pracy.

Z drugiej strony pracodawcy w swych zabiegach, nawet godziwych, o własny pożytek, o zyski, o korzyści, jakże często nie biorą w rachubę praw ludzkich swych pracowników, jak rzadko w stosunkach z nimi stawiają się w myśli w ich położenie!

A walka klas, której celem nie większe zrównanie warstw społecznych, lecz jedynie zamiana miejsc w drabinie społecznej, aby niżej stojący raz wreszcie mogli zająć miejsca wyższych, spychając ich wdół? Czyż nie jest ona z istoty swej sprzeczna z duchem demokracji, dążącej do współpracy, a nie do pełnego nienawiści zwalczania się?

Czyż w tych wszystkich objawach nie występuje w całej swej ohydzie samolubstwo, myślące tylko o swoich prawach i obowiązkach, jakie inni względem nas mają, zapominając natomiast o obowiązkach względem innych? Wypaczyło ono tak dalece zrozumienie demokracji, ciągle nią się zaślaniając, że dla wielu demokracja jest równoznaczna z pogwałceniem praw innych ludzi dla osobistych korzyści i to przede wszystkim tych bezpośrednich, namacalnych: pieniędzy i możliwości używania.

A gdy przejdziemy w dziedzinę drobnych wprawdzie, ale zato tyśiącznych szczegółów życia codziennego, ileż tam znajdziemy przykładów niedemokratycznego postępowania: niedbały urzędnik marnuje cudzy czas, podobnie jak spóźniający się nadużywa czasu już zebranych, w tramwaju zajmujemy po półtora miejsca, gdy inni jadący stać muszą, stajemy we drzwiach, w przejściach, na drodze, głościami rozmowami w miejscach publicznych narzucamy swe sprawy,

często nieciekawe, otoczeniu, które może wcale nie chce o nich słyszeć, co podobnie jak wszelkie głośne zachowanie się (kaszel, chrząkanie, suwanie krzeseł) np. na koncertach, odczytach, kazaniach, narusza prawa innych. A korzystając z cudzej lub wspólnej własności (np. z wypożyczonych książek), czy szanujemy też prawa, jakie inni do tej samej rzeczy mają? Dużoby o tem umiały powiedzieć nasze biblioteki publiczne i czytelnie. A kto z nas zadaje sobie trud, żeby drzwi otwierające się w obie strony ciągnąć do siebie, ażeby pchając je przed siebie (co zwykle jest wygodniejsze) nie uderzyć niemi wchodzących z drugiej strony? Czyż nie obserwuje się stale, np. na salach zebrań lub w kościołach, że wchodzący — o ile niema miejsc numerowanych — siadają z brzegu rzędu i w końcu, tak że przychodzący później stają za drzwiami, podczas gdy w sali czy w kościele jeszcze jest dużo miejsca?

Oczywiście, że w takim i podobnem postępowaniu gra rolę przedewszystkiem bezmyślność, a nie zła wola. Lecz właśnie wtedy, gdy postępujemy bezmyślnie, okazujemy się wyraźnie takimi, jakimi z natury jesteśmy: niekiedy próżność, a najczęściej nieświadome nawet samolubstwo — oto bezwiedne sprężyny naszego działania.

Że w tej bezmyślności wzajemnie się krzywdzimy w swoich prawach, że się okazujemy w najwyższym stopniu nie demokratycznymi, że sobie niepotrzebnie utrudniamy życie, o tem wcale nie myślimy i to właśnie stanowi naszą najcięższą winę.

Zestawiając po tym dość chyba czarnym obrazie teorię z rzeczywistością, demokrację w jej istocie z dzisiejszem jej urzeczywistnieniem, musimy dojść do wniosku, że odskok jest tak znaczny, iż rzeczywistość jest wprost zaprzeczeniem teorii. Zdawałoby się mogło, jak gdyby właśnie urzeczywistnianie demokracji nie równość i sprawiedliwość wprowadzało, lecz panowanie głupoty, podłości i krańcowego samolubstwa. Czy

wobec tego dziwić się, że wielu właśnie szlachetnych ludzi uważa demokrację nie za postęp lecz za cofanie się; że nietylko myśliciele, ale i wybitni praktyczni pisarze polityczni, np. wśród angielskich Lecky, sceptycznie się zapatrują na dobrodziejstwa demokracji, a już stary Arystoteles na blisko 300 lat przed Chrystusem powiedział: demokracja (πολιτεία) dobra jest dla bogów, nie dla ludzi, a zdanie to potwierdził ideowy przywódca wielkiej rewolucji francuskiej Rousseau.<sup>1)</sup>

A jednak ruch demokratyczny idzie z siłą żywiołową i nic go powstrzymać nie zdoła, bo on znosi wszelkie zapory. Zresztą powstrzymywanie tego ruchu byłoby nietylko bezcelowe, bo bezowocne, lecz wręcz szkodliwe, gdyż najgłębszą istotą żywiołowych ruchów ludzkości jest zawsze dobro, któreśmy również uznali, rozpatrując istotę demokratyzmu.

Jakże więc rzecz dobra wywołuje skutki tak złe, nawet straszne?

Pozostaje nam uznać jedno z dwojga: albośmy się pomylili, uznając demokrację w istocie swej za dobrą, albo te objawy i skutki, które przedstawiłam w całej ich grozie, nie są objawami stałymi, ani skutkami istotnymi, koniecznymi, lecz raczej jedne z nich są objawami przejściowymi krańcowości, w jakie popada każdy ruch młody jeszcze, a inne są skutkami do pewnego przynajmniej stopnia przypadkowymi, a więc mogą też również do pewnego stopnia być usunięte.

Nazwaliśmy demokrację okresem samorządu i dojrzałości politycznej, porównyując ją do okresu samowychowania i dojrzałości w życiu jednostki ludzkiej. Otóż, jak jednostka tylko wtedy umie pożytecznie i rozumnie korzystać ze swobody okresu samowychowania, gdy ją do tego przygotowuje rozumne wychowanie, tak i narody i społeczeństwa winny być przygotowane

<sup>1)</sup> Contrat social, I, III, ch. IV: S'il y avait un Peuple de Dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes.

i umysłowo i moralnie do rządów demokratycznych. A nie jest to praca roku lub dwóch, lecz całych dziesiątków lat i całych pokoleń, czem dotychczas poszczycić się mogą jedynie Anglja i pod pewnemi względami Ameryka. Prawie zaś wszystkie narody europejskie zbyt świeżo jeszcze wyszły z absolutyzmu, który był nie wychowywaniem, lecz tresurą. A my, Polacy, nie ledwie wczoraj uwolniliśmy się, i to wielu z nas tylko zewnętrznie, z pod wprost zabójczego dla demokracji działania niewoli. Nie zdążyliśmy przeto jeszcze przemóc niedostatków i niedołęstwa pierwszych kroków na drodze wcielania w życie istotnej demokracji.

I dlatego, zdając sobie sprawę z braków naszej dzisiejszej demokracji, a znając prawdziwy ideał, winniśmy wyteńczyć wszystkie siły, aby poznać, co — jako złe — usuwać i jakich środków użyć, aby zapanowało dobro. To będzie przedmiotem następnego wykładu.

## Wykład piąty.

### Demokratyzm społeczny i polityczny.

(Dokończenie)

Na podstawie wywodów poprzedniego wykładu doszliśmy do wniosku, że ustroj demokratyczny, zarówno w życiu społecznym jak i politycznym, jest teoretycznie najlepszym z dotychczas nam znanych ustrojów. Praktycznie jednak, czyli w rzeczywistości, życie nasze społeczne wykazuje zaledwie słabe zaczątki prawdziwego demokratyzmu, bujnie natomiast krzewi się pod hasłem demokracji to, co jest najzupełnijszym jej zaprzeczeniem: bezwzględne samolubstwo, zazdrość, walka klas, demagogja i czysto mechanicznie pojmowana równość.

Od takiej demokracji do istotnej — droga bardzo daleka.

Czy ludzie tacy, jacy żyją istotnie, t. j. ludzie ze wszystkimi swymi brakami umysłowymi i słabościami woli, ludzie — w swej masie — żyjący tylko chwilą i osobistymi sprawami, — choć niekiedy zdolni do krótkotrwałych porywów szlachetnych i czynów bohaterskich, czy tacy ludzie mogą kiedyś wznieść się tak wysoko, aby jako masa utrzymać się na stałe na takim poziomie duchowym, na jakim dopiero ustroj demokratyczny staje się czynnikiem zbliżającym panowanie królestwa Bożego na ziemi? Czy istnieją dla jednostek i zbiorowości ludzkich siły i środki, któreby pomogły zbliżyć się do ideału, któreby przyspieszyły wyjście z dzisiejszego przygnębiającego stanu przejściowego?

Trzebaby zwątpić o ludzkości i postępie, gdyby odpowiedź miała być przeczącą.

Prawdziwy demokratyzm polityczny może wyrosnąć, a przedewszystkiem utrzymać się tylko na podłożu demokratyzmu społecznego. Ten zaś istnieje tylko wtedy, gdy ludzie mają go w duszy, gdy tak opadają wrodzone każdemu człowiekowi samolubstwo i tak wysoko postawią szacunek dla godności i praw innych ludzi, iż rzeczywiście we wzajemnych stosunkach jednostek czy zbiorowości staną się sobie równymi.

Nie znaczy to, iżby prawdziwy demokratyzm znosił różnice zewnętrzne stanowisk i pracy, są one pożyteczne, a często konieczne; znosi natomiast różnicę wewnętrzną w ocenianiu jednakowych praw własnych i cudzych, usuwa też zewnętrznie drażniący, upokarzający ton, który tak często przyjmujemy, i jako jednostki i jako zbiorowości, względem tych, którzy pod jakim względem choć trochę niżej od nas stoją.

A zatem pierwszym środkiem, jednocześnie pierwszym krokiem do demokratyzacji jest, aby każdy z nas stał się demokratą w życiu codziennem w drobnych, a tak częstych stosunkach z bliższem otoczeniem, wśród którego mogą się znaleźć i wyżej i niżej od nas stojący, pamiętając zawsze, że „moje słuszne prawa wymagają, aby uszanować słuszne prawa innych“.

Zadanie to nie jest jednak bynajmniej tak łatwe, jakby się zdawało. Historia wykazuje, że siły czysto ludzkie rozumu i woli nie wystarczają. Jako katolicy wiemy, że skuteczną pomoc przyniosła nam religia chrześcijańska w nauce o miłości bliźniego,<sup>1)</sup> dając nam równocześnie w sakramentach, modlitwie i łaskach pomoc do wyrobienia w sobie cnót potrzebnych.

<sup>1)</sup> Chryścijaństwo też dopiero pouczyło nas, że pracując dla drugich, a tem samem przewyciężając wrodzone samolubstwo, wyższe, doskonalsze życie w sobie rozwijamy.

To też dopiero prawdziwie chrześcijańska miłość bliźniego może być podstawą prawdziwego demokracji.

Demokracja zatem może być tylko wtedy prawdziwą, gdy będzie chrześcijańską. Wszelka inna, prędzej czy później, musi się stać czemś więcej podobnym do bolszewizmu rosyjskiego.

Oczywiście należy religję chrześcijańską dobrze poznać i dobrze zrozumieć, aby nie czynić jej tak bezpodstawnych zarzutów jak te, które jej czynią jeszcze dość często »demokraci« niewierzący, np. że religja wskazując wierzącemu niebo, czyni go obojętnym dla obecnego zła w stosunkach ziemskich, że prowadzi do zasady »niesprzeciwiania się złu«, a nawet ucząc, że cierpienie jest karą Bożą lub doświadczeniem, powinny doprowadzić do zaniechania wszelkiej pracy nad polepszeniem życia ziemskiego. W ten sposób chrześcijaństwo jakoby się przyczyniało wprost do triumfu przemocy i ucisku, czyli do zniweczenia wszelkiej demokracji. Zbyt daleko odwiodłoby nas od tematu, gdybyśmy zajęli się szczegółowem wykazaniem, jak błędnie rozumieją tacy demokraci wpływ religji, szczególnie chrześcijańskiej, na sprawy doczesne życia ziemskiego. Właśnie chrześcijaństwo choć silnie zaznacza znikomą wartość wszystkiego, co tylko ziemskie i doczesne, równie silnie zaznacza, że całe życie ludzkie, jednostkowe i zbiorowe, oraz wszelkie stosunki, które się wytwarzają w poszczególnych jego dziedzinach (społecznej, gospodarczej, politycznej i t. d.) nabierają cechy moralnie dobrej albo złej, a tem samem przestają być dla chrześcijanina obojętne.

Krótki i pod wielu względami niezupełny obraz dzisiejszej demokracji wykazał nam chyba niezbiecnie, że od poziomu umysłowego i przede wszystkim moralnego jednostek wszystko zależy.

Cnota i to chrześcijańska cnota sprawiedliwości i miłości bliźniego musi się stać jakby drugą

naturą obywateli demokratów, jeśli wolność i równość demokratyczna nie ma się wyrodzić w bezbożną zasadę siły przed prawem; żywe przejęcie się nauką Chrystusa jest konieczne, aby znaleźć siły do wewnętrznego wyzwolenia się od samolubstwa, od pokusy złota i zysku materialnego, znaleźć siły do bezinteresownej pracy dla ogółu. Wielka dojrzałość moralna jest potrzebna, aby silnie rozbudzone poczucie odpowiedzialności chroniło przed samolubnym usuwaniem się od spełnienia obowiązków obywatelskich, aby utrzymało się poszanowanie władzy, choć jej reprezentanci są wybierani z pośród równych sobie obywateli, sprawujący zaś władzę dobro ogółu, a nie zadowolenie własnej ambicji mieli na względzie.

Cnota jest duszą demokracji, powiedział Montesquieu, a wyraził tem zdaniem najistotniejszą prawdę życiową.

Cnota zaś prawdziwa tylko na podstawie religijnej, dla nas religii katolickiej, rozwinąć się może, zwłaszcza gdy chodzi o szerokie masy.

I dlatego chrześcijaństwo jest najsilniejszym czynnikiem w rozwoju zdrowej demokracji.

Jednakże chrześcijaństwo, nawet najlepiej w czyn wprowadzane, nawet najidealniej w życiu społecznym czy politycznym stosowane, nie usunie wszystkich niebezpieczeństw i trudności, jakie napotyka w swym rozwoju ruch demokratyczny, mianowicie tych niebezpieczeństw i trudności, które są koniecznymi skutkami oczywistego faktu, iż zawsze większość między ludźmi, to osoby umysłowo ograniczone, średnich lub nawet słabych, zdolności, a wskutek tego o ciasnym widnokręgu myślowym, niezdolnym do obejmowania spraw trudnych, ogólnych, niezwiązanych z osobistym interesem. A przecież stopień rozumu czy zdolności nie od nas zależy.

Zagadnienia polityki należą do trudnych i bardzo złożonych, dla ich zrozumienia, a tem więcej dla samo-

dzielnego i krytycznego ich przemyślenia, trzeba już nietylko zdolności, ale i długich studjów, wymagających też czasu i pieniędzy. Tymczasem większość, szerokie masy czy warstw robotniczych czy inteligencji, — to ludzie ciężkiej, znoјnej, codziennej pracy, która nie pozwala oddawać się specjalnym studjom politycznym, nawet niejednemu, któryby był do nich uzdolniony.

Wprawdzie nawet i najlepszy demokratyzm nie wymaga, aby wszyscy obywatele byli zawodowo wykształconymi politykami-fachowcami. Wystarcza pewien zasób prawnopaiństwowych i politycznych wiadomości, które dziś, w czasach wykładów powszechnych i uniwersytetów ludowych, w czasach popularnej literatury broszurowej, każdy bez względu na stan czy zawód łatwo zdobyć może.

Lecz ogół, t. j. olbrzymia większość obywateli i obywaterek posiadających prawa polityczne, to nie tylko analfabeci polityczni, ale i analfabeci, którzy wcale nie myślą o tem, aby wyjść ze swego nieuctwa, a niejednokrotnie wyjść z niego nie chcą. Wszak przyjemniej iść na zabawę, przedstawienie i t. p., niż ślęczyć nad poważną książką lub iść na wykład (nawet bezpłatny).

Zatem większość, którą stanowią ludzie nieznający się na rzeczy, dlatego tylko, że rozporządza większą liczbą głosów, zawsze może wziąć górę nad tymi, którzy znają się na rzeczy, ale są w mniejszości.

Bo dzisiejsza demokracja stoi jeszcze na stanowisku czysto mechanicznego pojmowania równości, zawsze i wszędzie chce wszystko rozstrzygać ilością, a nie jakością głosów. (Np. na zebraniu, w którym uczestniczy 10 osób, w czem 5 handlarzy drzewa, 3 rolników, a tylko 2 teoretycznie i praktycznie wyszkolonych leśników, omawia się sprawę rozsądnej gospodarki leśnej. Otóż mechaniczne pojmowanie równości wymaga, aby wszyscy uczestnicy narad mieli równy głos

i aby postanowienia zapadały czysto liczbową większością głosów. Jest to szczyt kultu niekompetencji.)

Takie pojmowanie równości, wyrażające się w sześcioprzymiotnikowym głosowaniu, w odrzuceniu wszelkiego cenzusu umysłowego i w ustanowieniu możliwie najmniejszej granicy wieku dla biernego prawa wyborczego, a także w walce przeciw senatowi, szerzone jest dziś bardzo usilnie dla celów doktrynerskich i partyjnych przez stronnictwa lewicowe, a przenika do najszerzych warstw, które wreszcie samą istotę demokracji utożsamiają z tak zgubną równością mechaniczną.

Szerzy się zaś to błędne pojmowanie równości tem łatwiej, że znajduje silne podtrzymanie z jednej strony w miłości własnej czy zarozumiałości, tkwiącej głęboko w każdym z nas (jakże to przyjemnie móc sobie powiedzieć: »mój głos znaczy akurat tyle, co tego uczonego czy wielkiego«), a z drugiej strony w ciemnocie i analfabetyźmie politycznym mas szerokich.

Zeby więc mogło zapanować zdrowe pojmowanie równości, a tem samem aby mogła nareszcie urzeczywistnić się zdrowa demokracja, trzeba z jednej strony wyrobienia moralnego ludzi, cnoty obywatelskiej na podstawie chrześcijańskiej, a z drugiej strony oświaty szkolnej i pozaszkolnej.

Jaką powinna być oświata całego narodu ze względu na wymagania demokracji, to jest temat ogromnie ważny i trudny, któremu trzebaby poświęcić wiele starannej uwagi. Tutaj oczywiście nie możemy wchodzić w rozpatrywanie tego zagadnienia, pamiętajmy tylko, że w ustroju demokratycznym zarówno stan oświaty ogólnej, jak zwłaszcza uświadomienia obywatelskiego, ma podstawowe znaczenie dla istnienia i rozwoju państwa demokratycznego.

W wiekach średnich, gdy królowie dzierżyli pełnię władzy, upominano ich śmieie, że »król niewykształ-

cony jest ukoronowanym osłem«. Dziś ogół przez swych przedstawicieli władzę sprawuje. Jakże będziemy się czuli, gdy większość tego ogółu będzie jednym wielkim »ukoronowanym osłem«!

Działalność oświatowa może jednakże być prowadzona pomyślnie tylko wtedy, gdy znajduje odpowiednie warunki. Najważniejszy z nich jest ten, aby ci, którzy mają być oświeceni, byli w możności tę oświatę przyjmować.

Jeśli mam przed sobą ludzi głodnych, obdartych, zziębniętych, bezrobotnych, nie wiedzących, czy jutro będą mieli co jeść, a może jeszcze w domu patrzących na chorobę, to wszelkie tłumaczenie im cudów przyrody czy wspaniałych odkryć, wszelkie podawanie im najpiękniejszych czy najwznioślejszych prawd jest zupełnie daremne.

Najpierw trzeba stworzyć takie warunki, aby ci nędzarze uczciwą pracą mogli sobie stworzyć takie życie, iżby mogło się zjawić u nich zainteresowanie do oświaty.

Zatem dobrobyt, dobrobyt najszerzych mas, to trzeci konieczny warunek istnienia i rozwoju prawdziwej demokracji. A choć wymieniam go na trzeciem miejscu, to w porządku urzeczywistniania od niego trzeba zacząć.

A kiedy zapanuje cnota, oświata i dobrobyt czy wówczas k a ż d y zdolny będzie do objęcia k a ż d e g o stanowiska w państwie? Czy wówczas będzie już można stosować czysto mechaniczną równość?

Bynajmniej.

Bo polityka jako sztuka rządzenia ludźmi, organizowania życia wielkich mas, wśród których ścierają się sprzeczne interesy poszczególnych grup, zmysł prawa i silnej władzy wobec brutalnej gonitwy jednostek za dostatkiem i godnościami lub też barbarzyńskiej walki klas całych zbiorowości, to wszystko wymaga i niepospolitych wrodzonych zdolności i rozwoju

tychże przez usilną pracę nad sobą i naukowo-fachową i życiową, a w równej mierze dzielnego i czystego charakteru.

Tylko w ręce tych, którzy te zalety posiadają, może ogół spokojnie złożyć kierowanie swemi losami państwowemi.

Grecy takich ludzi nazywali aristoī (ἀριστοί), najlepsi i uważali, iż najlepszą formą rządu będzie, gdy tacy wybrańcy władzę sprawować będą (Platon).

Wszystko jednak na tej ziemi może być nadużyte i człowiek najlepszy dostępny jest złu. Arystokraci wkrótce utworzyli kastę zamkniętą, korzystali ze swych praw, zaniedbując obowiązki, uważali przewodnictwo i przodownictwo za przywilej osobisty, za p a n o w a n i e należne im z samego tytułu urodzenia czy majątku, wszelkie stanowiska w państwie jako dobre zaopatrzenie dla niedołęgów swego stanu, słowem, państwo i obywatele dla nich, nie zaś oni dla dobra ogółu.

Ten zanik zrozumienia prawdziwej istoty arystokratyzmu był w dziejach tak częsty, że wreszcie wyrobiło się powszechnie mniemanie, iż arystokratyzm i demokratyzm wykluczają się wzajemnie całkowicie. Tymczasem właśnie w zasadzie arystokratyzmu znajdujemy pożądane uzupełnienie szczerego demokratyzmu, zarazem środek zabezpieczający demokrację od zejścia na bezdroża ochlokracji i tyranji plutokracji, finanserji, która w pieniądzu posiada tak niebezpieczny środek podboju.

Zasada arystokracji — to złożenie kierownictwa w ręce najlepszych. Zasada doskonała, bo ogół nie dorasta nigdy ani umysłowo ani moralnie do kierowania sobą. Jednak i zasadę arystokratyzmu ochronić może od wypaczenia i nadużycia jedynie głęboki duch chrześcijański, który głosi, iż: »komu wiele dano, od tego wiele żądać będą«, »a przełożony niech będzie jako służący«, który siebie uważa za narzędzie Boga dla dobra współbraci.

Czy zapanuje wreszcie w Polsce zdrowa demokracja, uwzględniająca zasadę arystokratyzmu?

Pierwszym krokiem ku temu byłoby ustalenie dla prawa wybieralności (biernego) cenzusu umysłowego (znajomości rzeczy, nie dyplomów s z k o l n y c h) i wyższej granicy wieku, aby uprzednia działalność życiowa kandydatów mogła dawać pewną gwarancję ich wartości moralnej i uzdolnienia fachowego. Przytem całkowicie powinna być utrzymana powszechność czynnego prawa wyborczego. Bo ogół obywateli, wyrwany przez dobrobyt z nieustannej i wytłaczającej troski o chleb codzienny, przez pracę wychowawczą i oświatową, w całej swej masie umysłowo i moralnie podniesiony, choć i wówczas niedorastający zadaniu sterowania nawą państwową, choć nie idealny, choć i wówczas liczyć może w swem łonie jednostki złe, a nawet zbrodnicze, w większości swej jednak t. j. w liczbie rozstrzygającej da zawsze wyraz owemu jakby instynktowemu poczuciu prawa, słuszności i sprawiedliwości, które ujęto w znaną formułę *vox populi — vox Dei*, głos ludu — głosem Boga.

Naród, który dzięki usilnej, systematycznej i długoletniej pracy stanie na dostatecznej wysokości religijno-moralnego i narodowo-politycznego uświadomienia i wyrobienia, dorośnie zawsze do trudnego zadania trafnego wyboru odpowiednich przywódców politycznych i — wprawdzie nie do prowadzenia spraw państwowych — lecz do czuwania nad zasadniczym i ogólnym kierunkiem działalności politycznej tych, których sobie za kierowników obrał.

## Wykład szósty.

### Państwo i jego zadania.

Działalność polityczna, jakeśmy to zaznaczyli we wstępie pierwszego wykładu, ma na celu prowadzenie spraw państwowych. Państwo zatem jest najważniejszą organizacją w życiu politycznym. Dlatego niezbędną jest rzeczą poznać w świetle zasad etyki przyrodzonej i chrześcijańskiej, czem jest państwo i jakie ma zadania do spełnienia.

Dla nas zaś, którzy od tak niedawna odzyskailiśmy własne państwo, znajomość tych zagadnień staje się tem żywotniejsza.

Co to jest państwo, czyli społeczność polityczna?

Nie wchodząc w trudne dociekania teoretyczne, postaramy się znaleźć odpowiedź, przypatrzwszy się czynnikom, które są konieczne, aby normalnie mogło istnieć państwo. Czynniki temi czyli składnikami są: ludzie, pewien obszar ziemi (terytorjum) i władza zwierzchnia.

Ostatni czynnik jest tak ważny, iż mu poświęcimy osobny wykład.

Kwestja terytorjum, jako taka, nie nastęrcza szczególnych trudności. (Oczywiście, że wykluczamy tutaj kwestję wysoce etyczną: prawo witości posiadania pewnego terytorjum.)

Co zaś do pierwszego składnika, czyli ludzi, to zaznaczyć należy, iż poszczególni ludzie wchodzą w skład państwa nie jako samoistne jednostki, ale już jako członkowie najrozmaitszych społeczności.

Spółeczności te możemy podzielić na dwie zasadnicze grupy:

a) społeczności o charakterze poniekąd koniecznym i

b) społeczności o więcej dowolnym charakterze.

Do pierwszej grupy zaliczyć musimy przede wszystkim rodzinę i naród (jako też i pośrednie niejako między nimi szczeble jak: rody, szczepy, plemiona, tam gdzie one istnieją).

Każdy człowiek wchodzi w skład państwa jako członek rodziny i narodu (albo rodu, szczepu czy plemienia).

Do drugiej grupy należy zaliczyć wszelkiego rodzaju stowarzyszenia gospodarcze, zawodowe, naukowe, jako też organizacje religijne.

Ponieważ społeczności obu rodzajów zgodne są z uprawnionymi potrzebami natury ludzkiej, więc są naturalne, ze stanowiska moralnego dopuszczalne, a niektóre wprost konieczne. Mają zatem prawo istnieć i — we właściwym każdej organizacji zakresie — rozwijać się. Mają zatem w stosunku do państwa pewne prawa nietykalne.

Na podstawie dotychczasowych wyjaśnień możnaby zatem państwo określić jako społeczność polityczną zorganizowaną (t. j. społeczność społeczności, a nie zbiór jednostek) na pewnym wspólnym obszarze, podległą własnej władzy zwierzchniej, a tem samem niezawisłą od innych podobnych społeczności.

W jakim celu ludzie tworzą państwa?

Ażeby móc odpowiedzieć na to pytanie, musimy sobie najpierw zadać inne: dlaczego i poco ludzie wogóle żyją w społeczności? Dlaczego tworzą różnego rodzaju społeczeństwa?

Odpowiedź łatwa: Bóg dał ludziom taką naturę, że poszczególny człowiek sobie nie wystarcza, lecz dla osiągnięcia tego wszystkiego, co mu jest potrzebne do całkowitego rozwoju fizycznego i duchowego

potrzebuje pomocy i współpracy innych. Dlatego ludzie się zespalają, łączą na stałe swe usiłowania, aby przez zbiorową działalność osiągnąć to, co siłami jednostek osiągnąć się nie da.

Otóż państwo jest tylko najwyższym, najdoskonalszym stopniem społeczeństwa, gdyż różni się od innych społeczności tam, że obejmuje w zbiorowej działalności swych członków już nie tę lub ową potrzebę poszczególną, ani nawet tylko ich część, ale wszystkie przyrodzone i doczesne potrzeby ludzi, przyczem posiada własny obszar, na którym się rozwija i mając własną zwierzchność jest niezależnem od innych społeczności.

Tak pojęte państwo odpowiada całkowicie naturze ludzkiej, a że ta ostatnia pochodzi od Boga, więc w tem znaczeniu można powiedzieć, że i państwa — pośrednio — powstają i istnieją z woli Boga.

W ten sposób teoretyczne powstawanie państw odbywałoby się w następujący sposób: z rodziny tworzy się ród, jako zespół spokrewnionych rodzin, rozrasta się w szczerp, plemię, a wreszcie w naród, nadaje sobie organizację polityczną i rozwija się jako państwo narodowe. Pobudką zaś byłaby chęć osiągnięcia tych dóbr, jakie tylko w organizacji politycznej są osiągalne.

Historja stwierdza jednak, że prawie ani jedno, a może i ani jedno państwo tą drogą nie powstało.

Skażona przez grzech pierwotny natura ludzka od samego zarania dziejów na miejscu szlachetnej pobudki: wspólnej pracy dla wspólnego dobra postawiła złe namiętności, jak chciwość na cudze dobro, zazdrość, żądzę władzy i dlatego w rzeczywistości państwa powstawały nie jako dobrowolne zrzeszenia i organizacje narodów, ale podbojem, a więc przez zbrodnie, albo też z obawy przed podbojem, a więc z konieczności obrony.

To sprawiło, że istniały i istnieją dziś jeszcze państwa, które — zamiast dla dobra swych członków

i ludzkości — istniały i istnieją ku ich uciemżeniu i zmuszają inne państwa do ciągłej czujności i ciągłego pogotowia obronnego. Z tego też względu trzeba dużo słuszości przyznać tym, którzy państwa uważają jedynie za zło konieczne.

Dużo tego zła usunie z czasem coraz lepsze urzeczywistnianie prawdziwego demokratyzmu zarówno w stosunkach między państwami jak i w stosunkach wewnętrznych każdego poszczególnego państwa, a w tym celu trzeba, aby jak najszerze masy obywateli zdawały sobie jasno sprawę, naco państwo istnieć powinno i jakie zadania spełniać powinno.

Przedewszystkiem na pytanie, naco państwo istnieć powinno, odpowiedź może być tylko jedna: dla dobra wspólnego wszystkich obywateli, dla dobra *pospolitego*. My, Polacy, trafnie to odczuwaliśmy, nazywając swe państwo, nawet gdy było rządzone przez królów: Rzeczpospolitą. Zatem nie dobro jednostki, jak chciał absolutyzm, ani dobro części tylko obywateli, jak chce socjalistyczna dyktatura proletariatu, lecz dobro wspólne wszystkich obywateli. A że państwo demokratyczne — to zespół obywateli, więc w tem znaczeniu dobro obywateli jest dobrem państwa i naodwrot. I dlatego słusznym jest jako wskaźnik wszelkiej działalności politycznej napis, który widnieje na ścianie izby sejmowej w Warszawie: *Salus reipublicae suprema lex esto.* — Dobro Rzeczypospolitej jest najwyższem prawem.<sup>1)</sup>

Jak wszakże należy pojmować to dobro *pospolite*? Czyż państwo może być jakąś wszechmocną i niewyczerpaną opatrnością dla każdego obywatela, tak iż

<sup>1)</sup> Wprawdzie zasada ta w pogańskim Rzymie służyła do usprawiedliwienia wszelkich wojen zaborczych i zbrodni państwowych i w ten sposób pogański jest jeszcze dziś przez wielu polityków i mężów stanu pojmowana, służąc za piękną osłonę dla brutalnego hasła *«siła przed prawem»*. Ze stanowiska chrześcijańskiego musimy takie pojmowanie zasady tej odrzucić.

wystarczy, że państwo istnieje, a już każdy w nim żyjący ma wszystko, czego zapragnie, i każdą jego potrzebę materialną czy duchową państwo obowiązane jest zaspokoić, każdą krzywdę pomścić i każde niebezpieczeństwo usunąć?

Taki pogląd na państwo jest dzisiaj ogromnie rozpowszechniony, stworzyli go myśliciele francuscy (zwłaszcza Rousseau) i niemieccy, a przejęli do swego programu socjaliści, dążący do upaństwowienia możliwie wszelkich dziedzin pracy i życia obywateli.

Rzecz jasna, że żadne państwo takim zbiornikiem i rozdawcą wszelkich dóbr być nie może. Zresztą obywatele państwa nie są dziećmi ani niedołęgami, ich godność ludzi dojrzałych i samodzielnych wymaga, aby w możliwie najszerszym zakresie własną pracą i własnymi zabiegami czy to jednostek, czy rodzin, czy organizacji społecznych zdobywali wszystko, co im jest potrzebne zarówno pod względem fizycznym, materialnym, jak i pod względem duchowym. To jest właśnie »wolność cywilna« w najlepszym tego słowa znaczeniu.

Państwo natomiast ma jedno wielkie i ważne zadanie w stosunku do obywateli, a mianowicie stworzyć takie warunki zewnętrzne i wewnętrzne życia państwowo-politycznego, aby obywatele potrzebne sobie dobra wszelkie zdobywać i z nich korzystać mogli, a jedynie w tych wypadkach, gdzie nawet połączone siły społeczeństwa okażą się niewystarczające, powinno państwo przyjść z pomocą.

Przechodząc tedy do szczegółowszego omawiania zadań państwa musimy wymienić jako najważniejsze:

1) zabezpieczenie od nieprzyjaciół, czyli obowiązek obrony zewnętrznej, który jedynie upoważnić może państwo do tworzenia i utrzymania siły zbrojnej i wymagania na ten cel podatków;

2) zabezpieczenie spokoju i porządku wewnętrznego, czyli obowiązek powstrzymywania siłą i karania tych obywateli, którzyby swej wolności używali

z krzywdą i na szkodę życia czy spokoju lub wolności współobywateli.)

Są to zadania czysto negatywne t. j. usuwające przeszkody, które uniemożliwiałyby rozwój państwowy i społeczny.

Dzisiejsze warunki życia nakładają nadto państwu cały szereg pozytywnych zadań, t. j. prac tworzących rozmaite instytucje, urządzenia i t. p. w celu ułatwienia i udogodnienia życia obywatelom, w celu popierania i wzmacniania ich osobistych zabiegów, np. państwo przez umiejętnie i celowo ułożoną taryfę celną powinno wspierać wytwórczość krajową, zapobiegając współzawodnictwu zagranicy; przez budowanie i rozszerzanie środków komunikacyjnych (koleje, szosy, kanały, poczty i telegrafy) ułatwiać obywatelom stosunki gospodarcze, handlowe, społeczne, naukowe i t. p. Państwo powinno uzupełniać z konieczności niedostateczną działalność obywateli w zakresie szkolnictwa, oświaty pozaszkolnej, zdrowotności publicznej. Państwo wreszcie, obowiązane dbać o dobrobyt wszystkich obywateli, powinno regulować stosunki społeczne i gospodarcze tak, aby wytworzyło się społeczne współdziałanie ogółu, a nie zwalczanie wzajemne obywateli. Skoro zaś zawsze w społeczeń-

1) Można by to zadanie określić jako »posłannictwo sprawiedliwości«, którą państwo z natury swej powołane jest wymierzać. Ale należy dobrze zrozumieć zakres tego posłannictwa. Wielu politykom i publicystom zdaje się, że państwo zdolne jest urzeczywistnić na ziemi jakiś ideał sprawiedliwości, zaprowadzić doskonały porządek przez to, że każdemu odda ściśle zasłużoną nagrodę za zasługi lub karę za winy. Ludzie tak myślący wyobrażają sobie państwo jako nieomylnego sędziego i wszechmocnego pana. Słusznie zatem powiedziano, że »takie pojmowanie sprawiedliwości państwowej jest wielkim zabobnem czasów bez wiary«. Przypisywać państwu takie zadania, jest to przeceniać nieskończenie jego siły. Państwo nawet najlepiej urządzone, może tylko grozą kar zmuszać ludzi do nieczynienia zła, może karać przestępstwa popełnione (a ile ich nie dosięga?!), ale nie może zmusić obywateli do czynienia dobra.

stwach są klasy, stany czy grupy obywateli, którzy czy z racji swego stanowiska, czy położenia majątkowego są słabsi, tedy państwo ma obowiązek otoczyć ich szczególną opieką prawną czy materialną. Państwo zatem powinno dbać o prawodawstwo robotnicze, o ustawy ochronne (np. o pracy matek, dzieci), o dobroczynność i t. p.

Omawiając jedynie z zasady polityki chrześcijańskiej, a nie bezpośrednio sprawy polityki bieżącej, nie możemy wchodzić w szczegółowe omawianie poruszonych tu kwestyj. Zaznaczyć jedynie musimy, iż te sprawy praktyczne zależą całkowicie od każdorazowych warunków cywilizacyjnych życia. Np. w wiekach średnich, kiedy nie znano kolei żelaznych, a wszystkimi chorymi i ubogimi opiekowały się zakony, nikomu nie przyszło na myśl, aby zajmowanie się środkami komunikacyjnymi czy dobroczynnością należało do obowiązków państwa. A znów być może, że niejedno z dzisiejszych państwowych zadań przejdzie potem bądź na jednostki bądź na drobniejsze ugrupowania społeczne.

Wprawdzie dziś państwa, zwłaszcza tam, gdzie wpływy socjalistyczne są silniejsze, a obywatele politycznie i społecznie mniej wyrobieni, dążą do upaństwowienia coraz to dalszych gałęzi ludzkiego życia; państwa takie chciałyby kierować nieomal całym życiem obywateli, kontrolować ich prace, normować potrzeby. Takie dążności do etatyzmu (upaństwowienia) są jednak najzupełniej sprzeczne z wrodzonymi właściwościami natury ludzkiej. Jednym z najcenniejszych i najdroższych człowiekowi dóbr jest wolność, nie tylko jako wolność woli, która polega na wewnętrznej niezależności przy decydowaniu się na czyn, ale również jako wolność zewnętrzna, t. j. jako możliwość urzeczywistnienia i wykonywania postanowień, możliwość i swoboda czynienia dobra według swej woli. Ta wolność stanowi w państwie poważną część wolności

cywilnej. Wprawdzie nie da się ona utrzymać w całości w życiu społecznym i musi być ze względu na prawa innych ograniczoną, ale każdy człowiek zgodzi się na ograniczanie swej wolności jedynie w tej mierze, w jakiej to jest konieczne dla dobra wszystkich.

Wszelkie zaś niekonieczne upaństwowianie, jako niepotrzebne ograniczanie przyrodzonej wolności, jest tem samem pogwałceniem przez państwo nieetykalnych praw jednostki czy drobniejszych społeczności rodowych (rodziny, narodu) czy terytorjalnych (u nas np. gminy, powiatu, województwa).

Określić szczegółowo co jest koniecznem a co niekoniecznem upaństwowieniem, a tem samem, co jest dozwolonem lub niedozwolonem ograniczeniem wolności obywateli, w praktyce jest niezmiernie trudne, tem więcej, że zależne od zmieniających się warunków życia i stopnia uświadomienia i wyrobienia obywatelskiego członków państwa.

Teoretycznie można w każdym razie postawić jako zasadę, że 1<sup>o</sup> wszędzie tam, gdzie wystarcza siła jednostki czy rodziny, siła społeczna pewnej grupy stanowej czy terytorjalnej obywateli (np. stowarzyszeń, związków, gmin, województw) nie powinno państwo wkraczać i ograniczać swobody działania obywateli. Możliwąby tę zasadę nazwać zasadą jak najszerszej samorządności. Dotychczas jest ona urzeczywistniona jedynie w Anglii.

Zasada samorządności, przeciwna socjalistycznej skłonności do centralizacji, nie tylko odpowiada pewnym żądaniom teoretycznym, ale, jak wykazuje życie różnych państw, jest i faktycznie pożyteczniejsza, bo, a) im więcej w państwie samorządu tem mniej biurokratyzmu, który nie tylko jest kosztowny a mało produkcyjny, ale, jak np. u nas, te siły wykonawcze biurokratyczne stoją na niedostatecznym stopniu przygotowania, robią z państwa ciężką a powolną maszynę. Francja, która najdalej może zaszła w scentralizowaniu

państwem, dziś już przemyśliwa nad tem, w jaki sposób zaradzić szkodliwym skutkom tego systemu;

b) stwierdzamy na niezliczonej liczbie przykładów, że tak jednostki jak i społeczności ludzkie tracą inicjatywę w pracy, energję i siłę, niedołążniają życiowo z chwilą, gdy się ogranicza ich samodzielność i zbyt niemi opiekuje, np. niemieccy koloniści w Poznańskim nianczeni przez rząd pruski nie umieli już sprostać polskiem sąsiadom, gdy przyszło s a m y m sobie dać radę;

2) państwo powinno pozostawić jednostkom i społecznościom (gospodarczym, oświatowym, naukowym, politycznym, religijnym) swobodę działania i zrzeszania się w granicach prawa i istnienia państwa.

Stąd np. były jaskrawem nadużyciem siły i pogwałceniem praw rozmaite zarządzenia wyjątkowe przeciw Polakom ze strony rządów zaborczych, np. utrudnienia lub nawet uniemożliwianie tworzenia organizacyj oświatowych czy choćby gospodarczych, niedozwalanie na osiedlenie się zakonów i t. p.

Ostatnie twierdzenie, mianowicie, że państwo powinno zostawić obywatelom swobodę działania w granicach praw, nasuwa bardzo ważne pytanie: o jakich prawach tu mowa? Oczywiście o tych, które przez właściwą władzę wydane, w państwie obowiązują.

Zjawia się jednak dalsze pytanie: a czy wszystkie prawa państwowe są zawsze godziwe i słuszne?

Fakty—choćby antypolskich praw—nam mówią, że nie. W takim razie podług czego możemy osądzić, czy jakie prawo państwowe jest godziwe i słuszne? Taką normę znajdujemy w prawie naturalnem moralnem. Prawo to obowiązuje tak samo społeczności, a więc i państwa, jak jednostki. Należy to rozumieć w ten sposób, że ludzie, kiedy występują i działają jako reprezentanci czy urzędnicy państwa, obowiązani są w tym swoim państwowym charakterze przestrzegać zakazów i nakazów prawa naturalnego i nietylko sobie, ale i in-

nym, występującym w charakterze zwykłych obywateli, mogą pozwolić jedynie na to, co dozwala prawo moralne, a powinni zabraniać tego, czego to prawo zabrania. Nie znaczy to, żeby państwo miało prawo narzucać obywatelom sąd o tem, co mają uważać za moralnie dobre lub złe, ani żeby mogło ich zmuszać do takich czy innych przekonań, bo przekonania — to wewnętrzna sprawa każdego obywatela i do duszy jego czy sumienia państwo wdzierać się nie może. Ale państwo, obowiązane stać na gruncie co najmniej zakonu przyrodzonego, powinno czuwać, aby obywatele w czynach zewnętrznych nie naruszali tego zakonu. Nie przekonania zatem, ale ich uzewnętrznianie podlega kontroli państwa. Dlatego, choćby się mogli w państwie znaleźć obywatele przekonani, że jest rzeczą godziwą oszukiwać, rzucać oszczerstwa, wyzyskiwać, kraść, państwo ma prawo i obowiązek zabraniać takich czynów, a wrazie ich spełnienia winnych karać, nie zważając na ich osobiste przekonania.

Zasada ta jest jasna i wprost konieczna dla umożliwienia współżycia obywateli, i dlatego przez wszystkich uznawana. Niektóre jednak szczegółowe zastosowania tej zasady są mało znane, a nawet zwalczane i dlatego musimy je obszerniej omówić.

1) Skoro wszelkie państwo, jako pochodzące z woli Bożej i odpowiadające potrzebom natury ludzkiej, opierać się winno na prawie moralnem, to pierwszym jego obowiązkiem jest uznać Stwórcę i oddawać Mu cześć przez kult publiczny, czyli państwo powinno być teistyczne, t. j. jako państwo uznać istnienie Boga i prawa Jego nie tylko nad jednostkami, ale i nad społecznościami.

Zasada ta jest tak słuszna, iż w starożytności państwa pogańskie zawsze ją uznawały (inna rzecz, że o Bogu mieli poganie mylne pojęcia), dziś wywołuje ona zdumienie, szemranie, a wreszcie odrzucają ją wyraźnie socjaliści, twierdząc, że religja jest tylko

rzeczą prywatną, mogą ją mieć poszczególni obywatele, ale państwo, jako państwo, ma być ateistyczne, bezbożne.

W praktyce okaże się teistyczny charakter państwa w tem, że jak np. w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, konstytucja państwa zaczyna się od wezwania Boga. W konstytucji naszej z 17 marca 1921 r. znajdujemy również wezwanie: »W Imię Boga Wszchemogącego«. Dalej w państwie teistycznym istnieją dni publicznych modłów, a publiczne bluźnierstwa, publiczna agitacja antyreligijna są zakazane i karane jako wykroczenia państwowe.

Państwa zaś, które jako państwa nie ograniczają się jedynie do religii naturalnej, lecz stają na gruncie religii chrześcijańskiej, wprowadzają ją też do życia państwowego, np. wybierając właśnie niedzielę na dzień święta i odpoczynku i jak w Ameryce lub Anglii surowo karzą publiczne gwałcenie dnia świętego.

2) Drugim wynikiem zasady, że prawo moralne obowiązuje i państwo, jest, iż państwo nie może być »liberalnem«. W czasach nowożytnych postawiono mianowicie jako zasadę, że państwo, jako takie, niezdolne jest do rozróżnienia, co jest moralnie dobrem, a co moralnie złem. Powinno zatem w swych pozwoleniach, nakazach czy zakazach kierować się jedynie względami na istnienie i rozwój państwa i na spokój i możliwość współżycia obywateli, zostawiając tym ostatnim pozatem najzupełniejszą swobodę i wolność, zwłaszcza co do głoszenia osobistych przekonań w słowie czy piśmie.

Jeżeli i państwo stawiamy na gruncie prawa moralnego, to musimy uznać, że tak pojęty »liberalizm« jest niedopuszczalny. Państwo nie może i nie ma prawa, jakeśmy to już rozważali, wtrącać się do przekonań obywateli, ale ma obowiązek czuwać, aby w słowie czy piśmie nie występowali z szerzeniem czy obroną

zasad przeciwnych zasadom religji i etyki przyrodzonej. Państwo, oparte na zakonie przyrodzonym, winno zostawić swym członkom w życiu publicznem wolność zupełną, ale przez tę wolność można rozumieć jedynie najszerszą swobodę działania w sferze dobra. Państwo zaś oparte nie tylko na zasadach religijno-moralnych przyrodzonych, ale na zasadach chrześcijańskich, zachowując to wszystko, co obowiązuje państwo naturalne, powinno stale uwzględniać wymagania religji i etyki chrześcijańskiej, które w rozpatrywanej obecnie sprawie streszczają się w następującej zasadzie: państwo chrześcijańskie ma bezpośrednio dobro doczesne obywateli na celu, tak ich jednak do niego kierować powinno, aby im nie przeszkadzać w osiągnięciu celu wiecznego, czyli pośrednio ma i państwo na celu dobro wieczne, Boga.<sup>1)</sup>

Dzisiejsze państwa zapoznają ten cel pośredni, z ducha swego stały się pogańskie, a nawet gorzej, bo ateistyczne, bezbożne. Cel zaś bezpośredni — dobro doczesne obywateli — często pojmują — pod pięknie brzmiącymi frazesami o wielkości, chwale i sławie państwa — jako bezwzględną walkę z innymi państwami o łup jak największy.

3) Tem samym przechodzimy do trzeciego nakazu, wynikającego z zastosowania zasady, że prawo moralne obowiązuje i państwa. Jest zaś nim w dzisiejszej polityce międzypaństwowej nietyle może słowy, co czynami zaprzeczane żądanie, aby państwa w stosunkach

---

<sup>1)</sup> Na podstawie tej zasady obywatele mają prawo wymagać, aby państwo zabraniało publicznych widowisk (teatry, kinematografy, wystawy sklepowe i t. p.) i publicznych występów w słowie lub druku, któreby obrażały moralność. Państwo jest uprawnione do przeciwdziałania publicznym objawom zepsucia i pornografji, choćby publiczni gorszyciele zasłaniali się frazesem, że nie uważają takich czynów za moralnie złe. Oczywiście dziedzina życia ściśle prywatnego obywateli nie może podlegać kontroli państwa.

wzajemnych postępowały podług wymagań etyki przyrodzonej, t. j. aby kierowały się sprawiedliwością, a nie siłą i przemocą.

Zasada pogańska, zasada bezbożna twierdzi, że w polityce zwłaszcza w polityce zewnętrznej skutek rozstrzyga o wartości postępowania. Skutkiem tym powinna być doczesna pomyślność i postęp narodu. Skoro więc w stosunkach międzynarodowych siła i przemoc mogą się przyczynić do pomyślności i rozwoju narodu czy państwa narodowego, a zatem mogą być używane. Pytanie zaś, czy te środki są godziwe, wogóle nie powinno być stawiane, bo zasady etyki przyrodzonej, a tem więcej chrześcijańskiej, mogą być stosowane jedynie do dziedziny życia prywatnego, w życiu politycznym jedynie egoizm narodowy czy państwowy decydować powinien o zasadach postępowania.

Teorję tę można inaczej wyrazić w znanej, a dla nas tak wstrętnej formule: siła przed prawem. Dla oceny jej wartości wystarczy uprzytomnić sobie to, co rozważaliśmy w pierwszych wykładach o etyce a polityce.

Dla wielu jednak umysłów takie rozważania zasadnicze są mało przekonujące. Warto więc zwrócić choć króciutko uwagę, że samo życie wytworzyło dziś takie stosunki, że polityka siły i przemocy w stosunkach międzynarodowych czy międzypaństwowych na dalszą metę zawsze okaże się zgubną. Przykładem Niemcy, które chcąc opanować świat, poniosły klęskę. Stosunki zaś powojenne jeszcze dobitniej wykazują, że dziś żadne państwo nie może rosnąć szkodą drugiego, a to dla tego, że dziś wszystkie państwa wzajemnie są odbiorcami i dostarczycielami. Dziś Ameryka decyduje się na kredyty długoterminowe dla państw słabszych, aby móc przetrwać swój własny kryzys gospodarczy.

Wypadki współczesne dostarczają olbrzymią moc przykładów na stwierdzenie tej prawdy, że w każdej dziedzinie życia, a więc i w politycznej, trzymanie się zasad etycznych ostatecznie jest najkorzystniejsze, często nawet pod względem czysto materialnym.

Nic dziwnego przeto, że taki wielki mąż stanu jak Waszyngton powiedział: *Religja i moralność są koniecznymi podstawami pomyślności państwa.*

---

## Wykład siódmy.

### Władza państwowa, jej pochodzenie i granice.

Wśród czynników, których zespół jest konieczny dla istnienia państwa, władza jest w pewnym znaczeniu najniezbędniejszym i najważniejszym, gdyż — podobnie jak cement w budowlu — jest tym czynnikiem, które wszystkie różnorodne części i rozbieżne dążności spaja w jedną i trwałą całość.

Władza, w najobszerniejszem tego słowa znaczeniu, jest to prawo moralne i możność uchwalania i wydawania praw, ustaw, postanowień czy rozkazów, połączona z prawem moralnem, z możliwością i siłą dopilnowania, a w razie potrzeby i zmuszenia, aby wydane prawa i rozkazy były przestrzegane i wykonywane.

Władza więc występuje wszędzie tam, gdzie w społecznościach ludzkich jest ktoś, kto ma z porządku moralnego zaczerpnięte prawo rozkazywać czy stanowić, a z drugiej strony jest ktoś, kto na mocy porządku moralnego jest obowiązany do posłuszeństwa.

Zatem władza w istocie swej, w zasadzie opiera się na prawach i obowiązkach o charakterze moralnym, siła zaś fizyczna stworzyć może jedynie przymoc, jako przewagę silnych nad słabszymi.

Wszelka władza, a więc i władza państwowa, jest sprawowana przez ludzi względem ludzi. Tymczasem zasadniczo wszyscy ludzie są sobie równi, bo mimo wszelkich różnic inteligencji, wykształcenia,

majątku, wieku czy stanowiska wszyscy są tylko ludźmi. Władza zaś stawia tych, którzy ją prawowicie sprawują, wysoko ponad ich osobistą wartość, wywyższa ich tak, że nietylko mogą, ale mają prawo, we właściwym sobie zakresie, rozkazywać, t. j. ograniczać wolność istot sobie równych, podczas gdy niesprawujący władzy mają obowiązek słuchać, t. j. podporządkować się woli równego sobie człowieka. A zwróćmy przytem uwagę, że nieraz ten, który słucha, jest cnotliwszym, rozumniejszym, bogatszym, starszym lub silniejszym niż ten, który rozkazuje, a jednak go słucha. I to nietylko tak się dzieje, ale niejednokrotnie tak się dziać powinno. Czyż dziecko, dlatego że posiadało o wiele wyższe wykształcenie niż jego rodzice, zwolnione jest tem samem z obowiązku posłuszeństwa względem nich?

Prawo zatem rozkazywania i wymagania posłuszeństwa zasadniczo nie opiera się na wartości osobistej sprawującego władzę, tem mniej na jego sile fizycznej.

Ale w takim razie na czem się opiera prawo władzy?

Człowiek jest dziełem Boga co do swej natury, jej właściwości i potrzeb. Otóż właściwości i potrzeby tej natury wymagają życia społecznego. Zatem z woli Boga istnieją społeczeństwa i to z temi wszystkimi urządzeniami, które dla istnienia i rozwoju społeczności ludzkich są potrzebne, t. j. przedewszystkiem z władzą. Skoro zatem istnieją władze między ludźmi, to nie dlatego, że kiedyś jakieś dzikusy, zmęczone wzajemnem mordowaniem się, wymyśliły władzę i zgodziły się jej poddać, lecz dlatego, że natura ludzka, wymagając życia społecznego, wymaga władzy. Z tego wynika, że władza państwowa opiera się na prawie naturalnem i jest z niem zgodna. Prawo zaś naturalne ma swe źródło w Bogu i dlatego ostatecznie i w rzeczywistości władza państwowa jak zresztą wszelka władza pochodzi od Boga.

Mowa tu oczywiście o władzy, a nie o przemocy, również o władzy, a nie o formach, w jakich ją w rozmaitych czasach sprawowano (monarchje absolutne czy konstytucyjne, rzeczpospolite arystokratyczne czy demokratyczne z rozmaitemi działaniami władzy, jak: prawodawczą, wykonawczą czy sądowniczą), wreszcie o władzy, nie zaś o władcy czy władcach, którzy ją w tej czy innej formie, całkowicie czy częściowo sprawowali czy sprawują. O władzy też mówił św. Paweł w słynnym liście do Rzymian: »Niemasz zwierzchności (władzy) jedno od Boga«.

A zatem władza pochodzi od Boga, wskutek tego wszelkie z nią związane czyny noszą charakter moralny, obowiązek zaś posłuszeństwa staje się sprawą sumienia, obywatele państwa mają ścisły obowiązek posłuszeństwa, do którego wypełnienia skłaniać ich powinna nie obawa kary lub siła przymusu, lecz głos sumienia, bo skoro się przyjmuje istnienie Boga, to rzecz jasna, że przedewszystkiem trzeba spełniać Jego wolę, a »kto się sprzeciwia zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu« mówi św. Paweł w wyżej wzmiankowanym liście.

Pogląd powyższy na pochodzenie władzy oparty na wywodach czysto rozumowych i potwierdzony przez naukę Kościoła katolickiego, często bywał źle rozumiany, a jeszcze może częściej wprost świadomie błędnie tłumaczony, a przez ateistów i deistów wręcz odrzucony.

Oczywiście, jeśli się nie przyjmuje istnienia Boga lub usuwa się Go od wszelkiego związku z życiem ludzkości, trudno władzę od Boga wywodzić.

Źle rozumieli tę naukę ci, którzy sobie wyobrażali, że Bóg bezpośrednio wybiera czy wyznacza ludzi, którzy mają sprawować władzę i moc jej sprawowania bezpośrednio na nich zlewa (Jakób I angielski, Ludwik XIV.). Wyjątkowo zdarzały się

wypadki takiego bezpośredniego wyznaczenia władcy od Boga (król Dawid), ale też Pismo św. wyraźnie daje do zrozumienia, że to był wyjątek.

Błędnie zaś tłumaczyli naukę o pochodzeniu władzy od Boga wszyscy ci, którzy ją chcieli wyzyskać dla usprawiedliwienia nieograniczonego samowładztwa, jak np. król francuski Ludwik XIV z 17 wieku, który pisał w swoich pamiętnikach: »Ten, który dał ludziom królów, chciał, by ich czczono jako Jego namiestników, a dla siebie tylko zastrzegł prawo sądzenia ich postępków. Jego to wola by każdy, kto się poddanym urodził, posłuszny był bez żadnego ograniczenia; a to prawo, takie wyraźne i takie powszechne, nie zostało przepisane dla korzyści władców jedynie, lecz jest zbawienne dla samych tych ludów, na które je postanowiono.«<sup>1)</sup>

Współczesny Ludwikowi XIV Bossuet, wielki kaznodzieja i pisarz francuski, podzielał te poglądy króla i również zdanie św. Pawła tłumaczył, jako zalecające absolutyzm.

W rzeczywistości zaś, na podstawie prawa naturalnego musimy twierdzić o każdej prawowitej i godziwej władzy, że pochodzi od Boga, bez względu na to, czy wyraża się ona w formie monarchicznej czy republikańskiej, w ustroju autokratycznym czy demokratycznym.

Skoro władza państwowa pochodzi od Boga, ale Bóg nie wyznacza bezpośrednio tych, którzy ją mają sprawować, to zjawia się pytanie: kto wyznacza władcę?

Oczywiście nie chodzi nam o historyczne rozpatrywanie tego zagadnienia. Dzieje państw i narodów mówią nam, że bardzo często jedni ludzie zdobywali sobie władzę i panowanie nad drugimi przez gwałt, siłą zmuszali ich do poddania się. Nas obecnie

<sup>1)</sup> Przytoczone według Kutrzeby, Charakterystyka państwowości polskiej, Kraków, 1916, str. 21 nast.

interesuje nie pytanie, jak się działo, lecz pytanie: jak się dziać powinno.

Otóż w tej sprawie myśliciele chrześcijańscy i teologowie katoliccy, zwłaszcza z czasów wznagającego się absolutyzmu, głosili, że władcę wyznacza ogół obywateli i że prawowity panujący — czy nim jest monarcha, czy przedstawicielstwo narodu — może otrzymać moralne uprawnienie sprawowania władzy tylko od ogółu obywateli, bo władza pierwotnie tylko w całym narodzie tkwić może. Naród zaś dopiero postanawia tych, którym sprawowanie władzy przekazuje. Wyrażamy to, inaczej mówiąc, że bezpośrednio władza pochodzi od narodu, a pośrednio od Boga, Stwórcy społecznej natury ludzkiej, wymagającej dla życia zorganizowanego władzy.<sup>1)</sup>

Nauka o boskim pochodzeniu wszelkiej władzy nie tylko pozwala nam jasno zrozumieć, czem jest

<sup>1)</sup> Zagadnienie pochodzenia władzy jest w szerokich kołach, nawet a może przede wszystkim inteligencji, tak błędnie i opacznie rozumiane, że wymaga koniecznie specjalnego uwzględnienia. Nauka zaś katolicka o tej sprawie jest tak niemiłosiernie fałszowana, że każdy pisarz, popełniający podobne nieścistości w innym jakim zagadnieniu naukowym, wystawiłby sobie tak miazdzące świadectwo powierzchowności i nieuctwa, iż straciłby wszelką powagę naukową. Na sprawę tę musimy zwrócić tem bacniejszą uwagę, że obecnie z rozwojem literatury o nauce obywatelskiej, błędne pojęcia zaczną przenikać do najszerszych kół społeczeństwa naszego.

I tak, p. Helena Witkowska na str. 14 swej skądinąd bardzo pożytecznej książki p. t. *Nauka obywatelska* (Warszawa 1919) pisze: *Roxmasie są poglądy na źródła władzy państwowej: jedni początek wywodzą od Boga,<sup>1)</sup> inni od ludu,<sup>2)</sup> były exasy, w których mniemano, że pochodzi ona od papieża<sup>3)</sup>*. Pomijając już znaczne błędy historyczne, które autorka popełnia w odsyłaczach, zwłaszcza 2 i 3 do tego zdania, zaznaczyć trzeba, że w myśl naszych poprzednich wywodów zupełnie poprawnie można powiedzieć jednocześnie o władzy państwowej, że pochodzi od Boga i od ludu. Że pochodzi od papieża, to było przekonaniem tylko o poszczególnych myślicieli w wiekach średnich, nigdy zaś św. Tomasza z Akwinu. A jeśli autorka w odsyłaczu 3 pisze: *Teorję wyższości władzy duchownej nad świecką... sformułował w pismach swych św. Tomasz z Akwinu*, to należy zwrócić uwagę,

władza sama w sobie, nietylko pozwala nam jasno rozróżnić prawowity i nieprawowity sposób jej zdobywania, ale nadto daje najjaśniejsze wskazówki, w jaki sposób władca może i powinien używać swej władzy. Skoro konieczność władzy wyprowadzamy ze względu na dobro ogółu, a zatem jedynym jej uprawnieniem jest owo dobro pospolite, którem oczywiście jest nie chwilowy zysk materialny, zdobyty choćby z pogwałceniem sprawiedliwości, lecz wszelkie dobro całości materialne i duchowe. Z chwilą, gdy sprawujący władzę — prawodawczą czy wykonawczą czy jakąkolwiek inną — od tej naczelnej zasady odstępują, kiedy zatrzymując prawa, zaniedbują wypełniać przywiązane do nich obowiązki, kiedy tych praw nadużywają dla celów osobistych lub części tylko ogółu (jednego stanu partji i t. p.), władza ich przestaje być władzą w moralnem tego słowa znaczeniu, a staje się bezprawiem, gwałtem i przemocą fizyczną. Zatem sprawujący władzę państwową winien jej używać jedynie dla

że to jest zupełnie inna kwestja. Katolik uważa, że władza duchowna, Kościół, jest z pewnych względów wyższa od państwa, a jednocześnie twierdzi, że władza państwowa nie pochodzi od władzy kościelnej. Kwestja bowiem wyższości a kwestja pochodzenia władz to dwie kwestje odrębne. Nic dziwnego, że przy takiej nieznajomości wieków średnich, a zwłaszcza nauki średniowiecznej, autorka w rozdz. VIII p. t. *Z dziejów nauki o państwie — wybitniejsi pisarze polityczni* na str. 64 mogła podać tak, mówiąc najłagodniej, niecisłą charakterystykę nauki politycznej średniowiecza.

Nie wchodząc tutaj w szczegółowe rozprawy, które wymagałyby zbyt wiele miejsca, ograniczam się na przytoczeniu paru cytów z teologów katolickich:

Suarez (1548—1617), *De legibus*, I, III, c. II. *Defensio fidei* I, III, c. III. Władza państwowa spoczywa pierwotnie nie w jednej osobie lub w poszczególnej grupie osób, lecz w całym narodzie.

Bellarmin (1542—1621), *De Laicis* I, III, c. VI. Władza państwowa tkwi bezpośrednio w całym ogóle obywateli.

Wyjątek stanowią rządy teokratyczne. Ponieważ ich jednak dziś wśród państw nie spotykamy, więc możemy tę sprawę jako niezbyt ważną pominąć.

dobra publicznego w granicach prawa naturalnego moralnego, a w tych państwach, gdzie przyjęto zasady chrześcijańskie jako drogowskaz postępowania, — w granicach religji i etyki chrześcijańskiej.

Zarówno jednak prawo naturalne jak i chrześcijańskie podają tylko ogólne, a wskutek tego dość nieokreślone przykazania. Władze tedy państwowe, — i to jest jedną z najważniejszych ich prac, — muszą, aby spełnić swój obowiązek, te nieokreślone przykazania bliżej określić, a czynią to, tworząc t. zw. prawa państwowe pozytywne, które tem się różnią od prawa naturalnego, że są stanowione przez ściśle określonych (czyli pozytywnych) ludzi i w pozytywny, t. j. zewnętrznie określony sposób, a nietylko przez głos sumienia — ogłoszony.<sup>1)</sup>

Przy rozpatrywaniu zagadnień politycznych z chrześcijańskiego stanowiska zjawia się bardzo ważne dla życia państwowego pytanie, czy prawa państwowe pozytywne obowiązują w sumieniu? Albo inaczej: czy obywatel winien posłuszeństwo prawom państwowym uważać nie już za rzecz niebezpieczną, bo grożącą mniej lub więcej ciężką karą — ale za grzech, obciążający jego sumienie?

Ażeby znaleźć odpowiedź na to pytanie, trzeba najpierw rozróżnić dwie grupy praw pozytywnych państwowych. 1) W pierwszej grupie mamy takie nakazy czy zakazy, które choć są więcej określone, jednak bezpośrednio wynikają z samego prawa naturalnego. Np. mamy prawo naturalne: nie zabijaj, więc prawodawstwo państwowe zakazuje pojedynków, które są umówionem zabijaniem czy ranieniem się; prawo naturalne mówi: nie kradnij, a prawo pozytywne wylicza rozmaite rodzaje kradzieży, których zakazuje i t. d. Oczywiście, że prawa tej grupy czerpią swą

<sup>1)</sup> Podobnie mamy prawo pozytywne boskie (drogą objawienia ogłoszone) i kościelne (Codex juris canonici).

wartość i moc obowiązującą z samego prawa naturalnego i już z natury swej są moralnie dobre (o ile są zgodne z prawem moralnym) lub moralnie złe (jeśli państwo ustanawiało prawa pozytywne tej grupy sprzeczne z prawem naturalnym).

2) Drugą grupę praw pozytywnych stanowią te przepisy prawa państwowego, które tylko bliżej określają okoliczności przestrzegania praw pierwszej grupy. Np. prawodawstwo państwowe przepisuje, jakie ściśle określone warunki (np. miejsca, czasu, świadków, podpisów i t. p.) mają być zachowane przy zaciąganiu czy spłacaniu pożyczki, albo opierając się na moralnym prawie, że złoczyńca winien ponieść karę, przepisuje rodzaj i ściśle oznaczenie ilości kary. Te prawa są z natury swej moralnie obojętne, mają wartość tylko z ludzkiego ustanowienia. Zasadą zaś, którą się powinni kierować prawodawcy przy ich stanowieniu, winno być, aby były sprawiedliwe, potrzebne i użyteczne. Prawie całe prawo cywilne i handlowe, które jest nie wynikiem, lecz określeniem prawa naturalnego moralnego, tutaj należy. Podobnież wszelkiego rodzaju przepisy np. policyjne, administracyjne, pocztowe, kolejowe, celne i t. p. możnaby tutaj zaliczyć, ze względu na ich charakter moralnie obojętne.<sup>1)</sup>

Należy przytem jednak dobrze zrozumieć, na czym polega ta moralna obojętność. Jeśli np. istnieje przepis, aby wozy na ulicy mijały się w prawą stronę, to równie dobrze mógłby istnieć przepis, aby się mijały w lewo. Ale czy będzie przepis tej czy innej treści, ma on na celu uporządkowanie i ułatwienie współżycia obywateli, wszyscy zaś mają moralny obowiązek przez stosowanie się do przepisów tego rodzaju przyczyniać się

<sup>1)</sup> Są jednakże rozliczne paragrafy kodeksu cywilnego lub przepisy policyjne, administracyjne czy inne, które zakazują rzeczy z natury swej moralnie złych, np. gier hazardowych, wystawiania na widok publiczny książek czy rycin treści niemoralnej i t. p. Tego rodzaju prawa wchodzą oczywiście do pierwszej grupy.

do utrzymania ogólnego porządku. I w tem znaczeniu łamanie ich dla osobistego widzimisię musi być uznane za postępowanie moralne, jeśli nie złe, to co najmniej naganne. Zato prawodawcy w tej przedewszystkiem dziedzinie winni jak najstaranniej unikać wszelkich praw i przepisów zbytecznych lub niepożytecznych,<sup>1)</sup> bo wówczas siłą rzeczy ludność się do nich nie stosuje. Złem jest wówczas nie samo łamanie praw niepożytecznych, lecz przyzwyczajenie do naruszania praw i przepisów wogóle. A że szerokie masy obywateli nie znają różnicy mocy moralnej praw pierwszej i drugiej grupy, wytwarza się przekonanie, że właściwie żadne prawo państwowe nie obowiązuje w sumieniu i że cała rzecz przy łamaniu praw leży w tem, żeby się nie dać złapać na gorącym uczynku i nie narazić na karę.

Z dotychczasowych rozważań o prawie pozytywnem świeckiem możemy wysnuć jeszcze jedno twierdzenie wielkiej doniosłości zasadniczej, a mianowicie, że prawo pozytywne nie jest i nie może być przeciwstawieniem prawa naturalnego, lecz tylko jego uzupełnieniem i ściślejsem określeniem.

Dlatego też nawet sejm suwerenny nie może stanowić ustaw i praw zupełnie nieograniczenie, lecz jedynie w granicach prawa moralnego. Wszelkie roszczenia parlamentów do bezwzględnej czyli nieograniczonej suwerenności byłyby tylko wznowieniem w innych formach despotyzmu dawnych tyranów, którym też się zdawało, że mają władzę nieograniczoną. Myśliciele i teologowie katoliccy (św. Tomasz z Akwinu, Suarez) ujęli tę zasadę w formułę: *Niech prawo świeckie nie nakazuje tego, czego prawo boskie zabrania, ani zabrania tego, co prawo boskie nakazuje.*

<sup>1)</sup> Nie dodajemy »popierających lub pozwalających czyny sprzeczne z prawem moralnem«, bo, jak to w dalszym ciągu niniejszego wykładu omawiamy, takie przepisy i prawa byłyby nadużyciem władzy.

Dlatego też wszelkie prawo pozytywne, któreby wskutek nieświadomości, niemocy czy złej woli jakiegokolwiek prawodawcy, nawet sejmu suwerennego, stało w sprzeczności z prawem naturalnym moralnym lub gwałciło je, nie jest godne nazwy prawa, jest bezprawiem, a do ulegania mu może zmusić tylko siła fizyczna i przemoc, nigdy sumienie. Słusznie powiedział jakiś Francuz: »Prawo do samowoli, do rządzenia się zachciankami, odjęte królom, nie ma racji stać się przywilejem ludu«.

Jednostka, rodzina, mniejsza lub większa część obywateli, mają wobec bezprawia prawo, a często ścisły obowiązek opierać się mu. Ścisły obowiązek powstaje wtedy, gdy władza państwowa swemi rozporządzeniami wprost gwałci sumienie obywateli, narzucając im rozporządzenia moralnie złe. We wszystkich innych wypadkach, t. j. kiedy władze świadomie lub nieświadomie krzywdzą obywateli, mają ci ostatni prawo oporu; zanim jednak z tego prawa skorzystają, winni roztropnie rozważyć, czy okoliczności pozwalają na użycie tego prawa.

Dawniej, w czasach silnego monarchizmu, zagadnienie moralnej godziwości oporu względem władz państwowych było bardzo złożonem i dość trudnem. Dziś w ustroju demokratycznym społeczeństwo dostatecznie politycznie uświadomione i wyrobione ma zawsze w ręku środki na uniemożliwienie bezprawia, a mianowicie 1) może od swych przedstawicieli — posłów, albo przez nich żądać zmiany postanowień czy zarządzeń, 2) może w najbliższych wyborach przeprowadzić ludzi, dających rękojmię, że nie nadużyją złożonej w ich ręce władzy, 3) wreszcie przez urabianie opinii szerokich mas może zawsze trzymać na wodzy zapędy szkodliwe ludzi stojących na wpływowych stanowiskach.

Postęp państwowości polega na tem, aby równomiernie wzrastało poszanowanie władz i takie udosko-

nalenie ustroju państwowego, aby nadużywanie władzy stawało się coraz więcej niemożliwym. Pod tym względem mają wszystkie państwa, a więc i nasze, jeszcze daleką drogę rozwoju. Stosunkowo najdalej zaszła już Anglja przedewszystkiem w stosunku do władzy wykonawczej, i to nietylko najwyższej (przez odpowiedzialność gabinetu ministrów przed parlamentem), lecz — co w praktyce okazuje się może jeszcze ważniejszym — przez odpowiedzialność urzędników wszelkich kategorii i stopni przed sądami zwykłemi, co uniemożliwiło zapanowanie biurokracyzmu, jako kasty niezwiązanej odpowiedzialnością z resztą społeczeństwa.

Przedstawiany powyżej pogląd na władzę państwową, na jej boskie pochodzenie i moralne granice, jest jedynym i prawdziwie życiowym i dla państwa pożytecznym. Dopiero moralne a przedewszystkiem chrześcijańskie pojmowanie władzy ochrania dostatecznie godność słuchającego. Dopiero chrześcijanin, uznający we władcy władzę Boga, może być prawdziwie, t. j. z przekonania, a nie pod przymusem posłuszny, i to bez wewnętrznego buntu przeciw przewadze rozkazującego. A znów sprawujący władzę, pomny na słowa św. Pawła, iż ma być »sługą Bożym ku dobremu«, świadomy tego, iż jest jedynie narzędziem, łatwiej uchroni się od pokusy nadużycia powierzonej sobie władzy. Takie zaś usposobienie w rządzących jest najlepszą ochroną wolności cywilnej obywateli.

Gdy wśród obywateli zapanuje ogólne posłuszeństwo dla władz, te zaś przejmą się odpowiedzialnością, jaka na nich ciąży, wówczas w państwie naszym będziemy wolni, a silni.

## Wykład ósmy.

### Rodzina a państwo.

Państwo jest najwyższą organizacją polityczną społeczeństwa, wspiera się zaś na drobniejszych społecznościach zorganizowanych, które ze swej strony wyrastają ze społeczności rodzinnej, stanowiącej tem samym podstawę i podłoże wszelkiej wogóle społeczności ludzkiej.

W ten sposób rodzina — ze stanowiska państwowego — jest jakby źródłem, zaczątkiem państwa, najmniejszą cząsteczką i komórką społeczności politycznej, odnawiającą ludzkość i podtrzymującą jej istnienie.

W określeniu tem zaznaczamy, rzecz jasna, jedynie, czem jest rodzina w stosunku do państwa, chodzi nam bowiem o to, aby na podstawie zasad polityki chrześcijańskiej bliżej poznać i dokładniej oznaczyć, jakie między temi dwiema społecznościami winny być wzajemne stosunki, jak daleko mogą lub winny sięgać wzajemnie ich prawa i obowiązki.

Stosownie do założenia naszego, nie poruszymy tu wszystkich kwestyj, jakie nasuwa obecny temat a jedynie te, które według zasad polityki chrześcijańskiej mają znaczenie podstawowe.

Zatem ze stanowiska polityki rozważamy rodzinę i państwo jako dwie społeczności, których wzajemny stosunek winien się układać według wymagań prawa naturalnego moralnego.

Ze stanowiska jednak polityki chrześcijańskiej tem się nie zadawaliśmy.

Wiemy już, że religja i etyka chrześcijańska są uzupełnieniem i ściślejszem, jaśniejszem, dokładniejszym określeniem religji i etyki przyrodzonej. Przekonaaliśmy się też i w ciągu tych wykładów niejednokrotnie, iż ludzkość, pozbawiona światła i siły nadprzyrodzonej objawienia, zbyt łatwo ulegałaby błędom skażonego rozumu i osłabionej woli. Dzieje ludzkości wykazują niezbitcie prawdę tego spostrzeżenia w szczególności sposób właśnie w zajmującej nas obecnie sprawie rodziny. I dlatego, zastanawiając się dzisiaj nad zagadnieniem tak bardzo doniosłym i w życiu jednostek i w życiu państw, będziemy częściej musieli szukać światła i wskazówek nieomylnych, jakie nam daje objawienie Chrystusowe.

Czemże więc jest rodzina ze stanowiska nauki Chrystusowej?

Jest to społeczność rodziców i dzieci celem wychowania tych ostatnich, ale nie tylko na członków takich czy innych społeczności doczesnych, lecz również na dzieci Boże i dziedziców szczęścia wiecznego, tworzących tu na ziemi społeczność religijną Kościoła katolickiego.

Rodzina chrześcijańska obejmuje w ten sposób cały zakres celów i zadań rodziny w porządku czysto przyrodzonym, dodając doń jedynie cele i zadania nadprzyrodzone.

Rodzina wyrasta z małżeństwa. To ostatnie przedstawia nowe, a bardzo złożone i trudne zagadnienie, które, choć nie należy ściśle do tematu dzisiejszego wykładu, musimy jednak częściowo uwzględnić. Należy mianowicie rozważyć, jakie właściwości winno posiadać (a zatem i przez prawo państwowe mieć strzeżone) małżeństwo, aby mogło być podstawą rodziny prawdziwie ludzkiej i chrześcijańskiej.

Rozum i religja chrześcijańska wskazują nam zgodnie, że właściwościami niezbędnymi takiego mał-

żeństwa godnego ludzi i chrześcijan jest jedność i nierozzerwalność.

### 1. Nierozzerwalność małżeństwa.

Dlaczego?

Wszak małżeństwo określają jako kontrakt czyli umowę mężczyzny i niewiasty. A każdy kontrakt, np. kupna, sprzedaży, usług, zamiany, zależy od woli umawiających się i może być za zobopólną zgodą wypowiedziany.

W rozumowaniu tem popełnia się błąd, którego wielu ludzi nie może czy nie chce wiedzieć dlatego, że biorą całą sprawę bardzo powierzchownie.

Rzeczywiście małżeństwo jest kontraktem czyli umową, ale umową zupełnie szczególnego rodzaju, i co do swej istoty różni się od innych, jak niebo od ziemi.

Rozum, wsparty objawieniem, zgłębiając istotę umowy małżeńskiej, musi dojść do przekonania, że umowa małżeńska jest nieodwołalną i nie może zmienić się na odwołalną, nawet jeśli zawierający umowę tego sobie życzą. A to dlatego, że małżeństwo jest związkiem, który powstaje między mężczyzną i kobietą przez wzajemne oddanie i przyjęcie swych osób, a związek ten łączy sam Bóg i spaja go swem błogosławieństwem, danem w zaraniu ludzkości pierwszym rodzicom w raju, a potem przez Chrystusa podnosi do godności sakramentu i wyraźnemi prawami pozytywnemi tę nierozzerwalność waruje (Mat. 19, 6, Efez. V 31—32).

### 2. Jedność małżeństwa.

Że ta właściwość jest konieczną, jeśli małżeństwo ma być prawdziwie godne ludzi i chrześcijan, jest rzeczą tak oczywistą, iż gdyby nawet objawienie (Gen. 2, 24, Mat. 19, 5) przez prawo boskie pozytywne nie wymagało jedności, sam już rozum, pouczony smutnem doświadczeniem, uznałby jej konieczność.

Z tych krótkich rozważań wynika jasno, iż prawodawstwo małżeńskie, co do istoty samej i właściwości istotnych małżeństwa należy bezpośrednio do Boga samego i do tych władz religijnych, którym Bóg ją przekazał, t. j. dzisiaj — w stosunku do katolików — do Kościoła katolickiego.

Oczywiście, że to prawodawstwo pozytywne boskie i kościelne jest tylko uzupełnieniem i określeniem prawa naturalnego.

Tak więc jedność i nierozzerwalność małżeństwa znajduje swoje najgłębsze uzasadnienie w prawie naturalnem i pozytywnem prawie boskiem. Jest jeszcze całe mnóstwo pobudek i przyczyn, które człowiekowi myślącemu a nieopanowanemu namiętnościami wskazują jasno potrzebę jedności i nierozzerwalności małżeństwa. Pomijam jednak te rozważania, jako nie należące do obecnego tematu. Natomiast przechodzę do kwestji dla polityki chrześcijańskiej zasadniczej, a mianowicie, czy władza państwowa może ustanawiać jakie prawo małżeńskie i — jeśli tak — to w jakim zakresie?

Co do pierwszego pytania, to musimy zauważyć, iż małżeństwo i powstająca zeń rodzina są zjawiskami życia społecznego, w łonie społeczności ludzkich zachodzą i wywołują cały szereg skutków, które społeczeństwa dotyczą, np. sprawa nazwiska, majątku, spadku i t. d.

Zatem na pytanie, czy władza państwowa może ustanawiać prawo małżeńskie, musimy odpowiedzieć twierdząco.

Pytanie drugie: co może obejmować cywilne (t. j. przez władzę świecką wydane) prawo małżeńskie, jest pytaniem znacznie trudniejszym i dla znalezienia odpowiedzi musimy najpierw rozróżnić dwie rzeczy.

Małżeństwo jest:

1. umową nieodwołalną i związkiem nierozwiązalnym, z którego wynikają istotne, czysto naturalne skutki;

2. umową i związkiem, który wywołuje pewne skutki zewnętrzne cywilne, społeczne, jak wymienione dopiero co sprawy nazwiska, majątku, spadków i t. p. Skutki te całkowicie wchodzą w zakres spraw społecznych, które dla ogólnego dobra i spokoju winny być uregulowane prawami pozytywnymi. Jest to rzecz jasna, całkowicie dziedzina prawodawstwa świeckiego, cywilnego.

Co się tyczy samej umowy małżeńskiej w jej istocie i związku małżeńskiego, to:

a) prawo do zawarcia małżeństwa jest naturalnem i nietykalnem prawem każdej jednostki, która może z niego korzystać, lub też dla słusznych i moralnych powodów zrzec się tego prawa;

b) ważność umowy i związku małżeńskiego, i skutki naturalne określa jedynie prawo naturalne i prawo pozytywne boskie, dla katolików nadto prawo pozytywne kościelne.

Jest to umowa, na mocy której ludzie rozporządzają czemś, co przekracza granice władzy państwowej, t. j. swojemi osobami. Jakikolwiek zatem prawa określające, czy ograniczające ludzi w tej rozporządzalności sobą, prawa sięgające do głębi sumienia, może wydawać tylko Bóg, albo ogólnie w nakazach i zakazach prawa moralnego przyrodzonego, albo w szczególności przez pozytywne prawa, które sam lub przez Kościół ludzkości ogłasza.

Z tego wynika, iż państwo nie może własną powagą wydawać żadnych praw, któreby decydowały o ważności samegoż związku małżeńskiego, a z drugiej strony państwo popełnia nadużycie i bezprawie, gdy w prawodawstwie swoim traktuje małżeństwo jako związek rozerwalny, t. j. gdy wprowadza rozwody cywilne (pierwszy krok do t. zw. wolnej miłości, czyli związków czasowych). Wówczas prawodawstwo staje w sprzeczności z prawem przyrodzonym i prawem po-

pozytywnem boskiem, dla katolików nadto — w sprzeczności z prawem pozytywnem kościelnem.

Zaznaczając tak silnie niezdolność najzupełniejszą władz państwowych stanowienia o ważności małżeństwa, musimy jednak z drugiej strony równie silnie zaznaczyć, iż władza państwowa — jako tłumacz prawa naturalnego, moralnego i jako »sługa Boży ku dobremu«, ma prawo i obowiązek czuwać nad tem, aby ci, którzy korzystają ze swego nietykalnego prawa i zawierają związki małżeńskie, nie zawierali ich wbrew przepisom zakonu przyrodzonego i prawa pozytywnego boskiego, nadto kościelnego w tych państwach, gdzie katolicyzm jest religją państwową, lub gdzie konkordat te sprawy odpowiednio reguluje.

Z tego wynika, że władza świecka w rzeczach tyczących się samej istoty małżeństwa i jego istotnych skutków, może i powinna jedynie zastosować się do prawodawstwa boskiego, a dla katolików i kościelnego, gdyż dla tych ostatnich związek małżeński jest sakramentem, czyli czemś, co absolutnie nie może być podciągnięte pod ustawodawstwo świeckie.

O ile zaś małżeństwo stwarza społeczność cywilną, wchodzi całkowicie w zakres pozytywnego prawodawstwa państwowego.

A zatem państwo ma prawo przedewszystkiem zarządzić środki, za pomocą których może stwierdzić istnienie małżeństwa, czyli państwo może wymagać zgłoszenia zawartego związku czy to przez zapisanie się osobiste w aktach stanu cywilnego jako małżonkowie, czy też przez zapisanie za pośrednictwem ustanowionego na to urzędnika państwowego.

Te uwagi nasuwają nam odpowiedź na pytanie: czem właściwie powinny być śluby cywilne (dla katolików przynajmniej)?

Powinny być jedynie cywilnem stwierdzeniem zawartego małżeństwa.

Jeśli prawodawstwo cywilne jakiego państwa uważa je jako konieczny warunek ważności i prawowitości samegoż związku małżeńskiego, to jest to nadużycie i przekroczenie właściwych granic ze strony tegoż prawodawstwa.

Dlatego też na pytanie, podnoszone niekiedy, czy państwo może ustanowić nierozzerwalność ślubów cywilnych, należy odpowiedzieć stanowczo: nie. Bo albo ślub cywilny jest jedynie zgłoszeniem zawartego małżeństwa, i w takim razie jest zgłoszeniem nierozzerwalnego małżeństwa, i nierozzerwalność ta płynie z ustanowienia Bożego, a nie państwowego, albo państwo chce narzucić śluby cywilne, jako warunek ważności wewnętrznej związku małżeńskiego, a w takim razie i to żądanie i wszystkie zeń płynące są bezprawiem i tego rodzaju ślubów cywilnych ani rozzerwalnych, ani nierozzerwalnych prawodawstwu państwowemu ustanawiać nie wolno.

Poza prawem wymagania zgłoszenia zawartego małżeństwa państwo ma prawo dla słuszych powodów jak, aby zapobiec wyniszczeniu sił fizycznych narodu, aby uniknąć nieporozumień w rodzinach, zgorzenia i zgubnych skutków, wynikających ze związków małżeńskich lekkomyślnych czy moralnie złych, aby zapewnić działalność władz publicznych, od których zależy spokój i bezpieczeństwo obywateli, dla tych i dla wielu innych powodów może być koniecznem, aby państwo określiło zdolność lub niezdolność wynikającą z pewnych warunków wieku, stanu lub zezwolenia innych. Stąd kwestje autentyczności prawnej, posagu, dziedziczenia, spadku, opieki prawnej, dopuszczenia do pewnych urzędów publicznych, prawności lub nieprawności cywilnej. We wszystkich tych sprawach prawodawstwo cywilne bywa uciążliwe, niesprawiedliwe, tyrańskie i bezbożne. Ale też bywa, a przynajmniej powinno być rozumne, sprawiedliwe, a tem samem pożyteczne. I takiemu prawodawstwu obowią-

zany jest w sumieniu chrześcijanin poddać się. A jeśli mimo to świadomie i dobrowolnie zawiera małżeństwo wbrew tym prawom, zawiera małżeństwo ważne, którego władza państwowa nie może unieważnić, lecz które wywoła wszelkie skutki i kary cywilne, przewidziane i naznaczone przez prawo państwowe.

Streszczając krótko te rozważania wstępne możemy powiedzieć, że rodzina prawdziwie ludzka i chrześcijańska może wytworzyć się jedynie na podstawie małżeństwa monogamicznego i nierozzerwalnego. Właściwości te wynikają z prawa moralnego przyrodzonego i z pozytywnego prawa Boskiego. Państwo musi się z temi prawami liczyć, musi z niemi uzgodnić swoje prawodawstwo i dlatego nie może uprawniać rozwodów ani decydować własną mocą o ważności lub nieważności węzła małżeńskiego.

Rodzina, która z małżeństwa powstaje, jako społeczność rodziców i dzieci, jest najpierwszą i bezwzględnie konieczną dla ludzkości społecznością. Jako taka ma prawo bytu i rozwoju, przysługują jej pewne nieetykalne prawa, konieczne do wypełnienia zadań, jakie na rodzinie ciąży, t. j. przedewszystkiem wychowania dzieci. Dzieci te jednakże są zarazem przyszłymi obywatelami kraju, i dlatego nie może być dla państwa rzeczą obojętną, czy i w jaki sposób rodzina spełnia swój obowiązek wychowawczy ze względu na dobro i potrzeby kraju.

W czasach nowożytnych, gdy państwo nieustannie rozszerzało zakres swej działalności, powstało nawet zapatrywanie, głoszone przez Rousseau'a, a potem przez socjalistów wcielone do programu partji, że właściwie i całe wychowanie należy do państwa. Ogół polityków tak daleko nie idzie i jedynie sprawę wykształcenia, jako sprawę szkolnictwa, chce całkowicie przekazać państwu. Ważną przeto jest rzeczą choć w najważniejszych punktach zaznaczyć, gdzie

przechodzi granica między władzą rodzicielską a państwową w sprawie wychowania i kształcenia dzieci.

Rozum i religja chrześcijańska wykazują nam jasno, że Bóg już przez sam porządek natury, który stworzył, wyraźnie na rodziców przelał pracę nad wychowaniem potomstwa. Jest to zadanie, które rodzice spełniają niezależnie od państwa, i które spełniałoby choćby żadnego państwa na świecie nie było. Zatem obowiązek wychowania dzieci ciąży na rodzicach. Skoro zaś jest to ich obowiązek, więc jednocześnie i prawo.

Bóg wkłada ten obowiązek, Bóg zatem daje i to prawo nietykalne. Państwo swoją własną powagą nie nakłada rodzicom obowiązku wychowania dzieci, a więc też państwo nie ma prawa naruszać prawa rodziców do wychowania dzieci. Państwo tylko przez rodziców może dosięgnąć dzieci.

Nie możemy tu wchodzić w rozważanie zagadnienia: jakim powinno być wychowanie dziecka. Ogólnie tylko zaznaczyć trzeba, że rodzice powinni się starać o zdrowie i rozwój cielesny, a pod względem duchowym dać dzieciom takie wychowanie i wykształcenie, aby mogli życie godnie wieść i spełnić swe obowiązki jako ludzie, chrześcijanie i członkowie społeczności narodowej i państwowej.

Zwykle rodzice tylko w drobnej mierze mogą spełnić w całości dzieło wychowania. W stosunku do katolików dalsze wychowanie i nauczanie religijne przejmuje Kościół, który zarazem już z natury swego posłannictwa wymaga dla siebie prawa dozoru nad całokształtem wychowania dzieci katolickich, aby w wychowaniu i nauczaniu nie znajdowało się nic, coby przeciwdziało zasadom religijnym.

Zwykle też niezdolni są rodzice do spełnienia nawet w najdrobniejszej mierze obowiązku kształcenia umysłowego swych dzieci. Zadanie to powierzają fachowcom i specjalnym instytucjom. Dlatego należy

szkoły uważać z natury rzeczy jako instytucje pomocnicze dla rodzin, a nauczycieli jako zastępców rodziców. Dlatego też o charakterze szkoły i o duchu narodowym i religijnym, jaki ma w niej panować, mają prawo decydować rodzice.

Przytem jednak należy zauważyć, że w dzisiejszych czasach szkolnictwo prawie we wszystkich państwach, a także i u nas, przeważnie jest organizacją państwową; ponadto głównie przez szkoły może państwo urabiać swych przyszłych obywateli. Dlatego jest rzeczą najzupełniej słuszną, aby i państwo miało odpowiedni wpływ na szkoły, o ile chodzi o obywatelskie nauczanie i wychowanie dzieci.

Należy też pamiętać, że strona administracyjna, techniczna i fachowa zwykle przerasta siły prywatne rodzin i dlatego konieczną jest rzeczą przekazanie tych spraw organom państwowym. Protestować jedynie należy przeciw monopolowi szkolnemu państwowemu, t. j. przeciwko dążeniu państwa do całkowitego opanowania szkolnictwa tak, iż nie dopuszcza ono zupełnie istnienia szkół, utrzymywanych bądź przez jednostki, bądź przez organizacje rodzicielskie, bądź przez inne stowarzyszenia prywatne.

Państwo powinno stale kierować się zasadą, że dopiero tam występuje, gdzie nie wystarczają siły społeczeństwa.

Państwo ma również prawo czuwać, aby każde dziecko otrzymało pewien stopień wychowania i wykształcenia. Leży to nie tylko w jego interesie, aby miało odpowiednio przygotowanych obywateli, ale ponadto występuje tu państwo jako rzecznik praw dziecka. Skoro rodzice mają obowiązek dzieci wychować, to dzieci mają prawo odpowiednie wychowanie otrzymać. Na nieszczęście zdarzają się rodzice niedbali i niesumienni, nie spełniający swego obowiązku. Dzieci zaś są w takim położeniu, że nie mogą swych praw dochodzić. Wówczas w ich imieniu

występuje państwo. Dlatego państwo ma prawo wymagać, aby rodzice czuwali nad zdrowiem dzieci, rodzicom zaś zaniedbującym swe dzieci, ma prawo je odebrać i oddać na wychowanie w lepsze warunki. Ma również prawo wymagać, aby rodzice bądź sami, bądź przez szkołę dostarczyli dziecku pewnej ilości wiedzy, przynajmniej takiej, jaka w dzisiejszych warunkach jest w życiu koniecznie potrzebną. Jest to tak zwany przymus nauczania. Należy go dobrze odróżnić od przymusu szkolnego, na mocy którego państwo wymaga, aby wszystkie dzieci obowiązkowo uczęszczały do szkół państwowych w zakresie nauczania elementarnego. Przymus ten prowadzi do monopolu szkolnego państwa i uniemożliwia rodzicom wpływ na ducha i kierunek szkoły.

Innym środkiem, prowadzącym do monopolu szkolnego, jest wymaganie, aby dla otrzymania pewnych posad koniecznie przejść przez szkołę państwową. Owszem, państwo ma prawo i musi badać (przez egzaminy i t. p.) stopień wiedzy kandydata na posady i stanowiska, ale nie ma prawa wymagać, aby tę naukę zdobywano w ten a nie inny sposób.

O ile chodzi o społeczeństwo katolickie, nie ma również państwo prawa ograniczać praw wychowawczych Kościoła. Państwo zaś, stojące na gruncie ogólnoludzkiego prawa naturalnego moralnego, jest ściśle obowiązane czuć, aby we wszystkich szkołach, nie tylko w państwowych, ale i w prywatnych nie uczono niczego, coby przeciwne było religji i etyce przyrodzonej.

W świetle tej zasady rozpatrywać należy zagadnienie t. zw. szkół świeckich i chederów żydowskich.

Szkoły świeckie to nie są, — jak niekiedy dla otumanienia szerokich mas tłumaczą zwolennicy tych szkół socjaliści, — szkoły prowadzone przez ludzi świeckich, lecz są to szkoły, gdzie z całego nauczania usuwa się już nietylko takie czy inne wyznanie religijne, ale wszelką religję wogóle. Są to szkoły,

które słowa nawet »Bóg« nie dopuszczają w podręczniku, a nietylko krzyże z klas usuwają. Słowem, są to szkoły ateistyczne, bezbożne.

Co do chederów, w których prawie wyłącznie uczą się dzieci żydowskie, — i to w sposób pedagogicznie wprost okropny — talmudu, to zaznaczyć trzeba, że talmud w wielu punktach podaje naukę etyczną tak oczywiście sprzeczną z etyką czysto naturalną<sup>1)</sup>, iż państwo nie powinno cierpieć, aby jego obywatelom wpajano zasady tak moralnie złe. Jest to jeden z tych wypadków, gdzie znajduje zastosowanie zasada, iż państwo nie może być liberalnem.

Poza sprawą szkolnictwa, która najwięcej nasuwa trudności przy rozgraniczaniu praw rodziny i państwa, jest jeszcze cała grupa spraw społecznych, szczególnie z dziedziny życia gospodarczego, przy których rozwiązywaniu państwo winno brać wzgląd na potrzeby życia rodzinnego, jak np. sprawa płac rodzinnych, dodatków w pensji na żonę i dzieci, zarobkowej pracy pozadomowej matek i t. d.

Obszerniejsze omówienie takich spraw należy do nauk ekonomicznych. W ogólnym zarysie zasad, jaki tu jedynie podajemy, wystarczy zaznaczyć, że państwo, zwłaszcza państwo chrześcijańskie, powinno i w życiu gospodarczem szanować nietykalne prawo rodziny do bytu i rozwoju.

---

<sup>1)</sup> Nie wolno żydom oszukiwać, okradać żydów, ale wolno — gojów czyli chrześcijan. Nie-żydów (gojów) uważa talmud za bydłota, względem których wszystko wolno.

Czyż państwo, już nie mówiąc o względach etycznych, a jedynie na podstawie zasad demokratycznych, może tolerować szerzenie takich poglądów?

## Wykład dziewiąty.

### Własność, prawa i obowiązki z niej płynące.

Zagadnienie własności jest jednym z najdonioslejszych w życiu społeczno-państwowem. Nie dziw więc, że było i jest przedmiotem częstych, głębokich, a niejednokrotnie namiętnych rozważań.

Ze względu na doniosłość gospodarczo-państwową, a zarazem ze względu na charakter wybitnie moralny tego zagadnienia, nie wolno nam go pominąć w szeregu najważniejszych zagadnień polityki chrześcijańskiej.

Czysto teoretycznie, bez względu na stanowisko, jakie do niej zajmiemy, możemy określić własność jako prawo osoby lub osób posiadania i używania pewnej rzeczy oraz rozporządzania nią i wynikającymi z niej pożytkami i z wyłączeniem wszelkich innych osób.

W pojęciu własności należy rozróżnić trzy rzeczy:

- 1) rzecz posiadaną, własność, np. kamienicę,
- 2) samo prawo posiadania, które powinno być prawowicie, np. przez pracę, kupno, darowiznę i t. p. nabyte,
- 3) prawo rozporządzania rzeczą i korzystania z niej lub używania jej.

To ostatnie prawo może co do tej samej rzeczy przysługiwać jednej osobie lub być podzielone między kilka osób, np. właściciel domu, który wynajmuje dom lokatorom.

Ze względu na naturę i charakter rzeczy, które mogą być przedmiotem własności, rozróżniamy:

a. własność użytkową albo dobra bezpośredniego użytku czyli przedmioty, w których nie można odróżnić rzeczy od jej używania, np. pożywienie, odzież;

b. własność wytwórczą albo dobra pośredniego użytku czyli przedmioty, które służą do wytwarzania nowych dóbr, np. narzędzia pracy, warsztaty pracy (przedewszystkiem ziemia), surowce.

Ze względu na charakter i osobę właściciela różniamy własność:

1. a) indywidualną czyli osobistą, gdy właścicielem jest jedna osoba;

b) kolektywną czyli wspólną, gdy właścicielem jest zrzeszenie osób zbiorowo władających rzeczą.

2. a) prywatną, gdy właściciel lub właściciele są osobami lub zrzeszeniami prywatnymi i dla prywatnych celów posiadają własność;

b) publiczną, gdy właścicielem jest jednostka lub zrzeszenie, lecz w charakterze publicznym (jako gmina, naród lub państwo), a własność służy dobru ogółu.

Te dwa podziały ze swojemi rodzajami mogą się krzyżować i wówczas mogą być własności indywidualno-prywatne albo kolektywno-prywatne lub też indywidualno-publiczne czy kolektywno-publiczne.

W pojęciu własności należy wreszcie zwrócić szczególną uwagę na to, iż własność jest posiadaniem i władaniem z wyłączeniem wszelkich innych osób. Ten rodzaj posiadania i władania stanowi dopiero istotną cechę własności.

Tak pojętej własności dóbr przeciwstawia się wspólność dóbr zwana komunizmem, którego należy rozróżnić dwa zasadniczo różne rodzaje:

1. Komunizm zwany negatywnym, kiedy jakaś rzecz jest jeszcze niczyją, tak iż nikt jej jeszcze nie posiada ani z niej korzysta, np. jakaś jeszcze nie odkryta bezludna wyspa.

Taki komunizm właściwie jest nie zaprzeczeniem, ale brakiem prawa własności do tej rzeczy.

2. Komunizm pozytywny, którego można rozróżnić jeszcze dwa podrodzaje, a których poznanie jest bardzo ważne, aby jasno i dokładnie zrozumieć, na czym właściwie polega zagadnienie własności.

a) Pierwsza odmiana tego komunizmu, to t. zw. komunizm pozytywny, dystrybutywny czyli rozdzielnicy. Według tej teorii wielu ludzi lub wszyscy mają prawo do każdej rzeczy, tak iż ona może być każdego. Ci, którzy tę teorię wymyślili, twierdzili, że przed powstaniem państwa istniał taki komunizm, ale prowadził do wojny wszystkich z wszystkimi, bo skoro jaka rzecz mogła być każdego, to stawała się rzeczywiście własnością tylko tego, kto ją zdobył siłą i w ten sposób wydarł innym.

Dopiero, gdy ludzie — mając dosyć tej ciągłej walki — utworzyli państwo, wówczas władza państwowa nadała poszczególnym jednostkom prawo własności i posiadania dóbr poszczególnych. W ten sposób nie istnieje żadne prawo własności poza państwem, niema i nie może być prawa własności opartego na prawie naturalnem moralnem, natomiast wszelkie prawo własności prywatnej pochodzi od państwa, które każdej chwili może poszczególnym poddanym odebrać prawo posiadania jakiej rzeczy, skoro to uzna dla siebie za potrzebne.

Teoria ta, chętnie bardzo przyjęta przez absolutyzm 17 i 18 wieku, do dnia dzisiejszego pokutuje w głowach rozmaitych polityków i mężów stanu, upatrujących w państwie »osobienie Boga«. Tą teorią, świadomie czy nieświadomie, przepojone były władze pruskie, kiedy przeprowadzały antypolską ustawę o wywłaszczeniu.

b) Druga odmiana — to komunizm pozytywny kolektywny, który powstaje wtedy, kiedy rzecz należy do wielu, jednak w ten sposób, że nikt — jako

jednostka — nie ma prawa do tej rzeczy, tylko ogół, kolektywność. Komunizm kolektywny jest zatem zaprzeczeniem jedynie prawa indywidualnego własności.

Na tle tych pojęć o własności powstały różne teorie ekonomiczne, teorie życia gospodarczego, dzielące się na dwie główne grupy:

a) teorie ekonomiczne uznające, — obok innych form posiadania, — prawo własności prywatnej, i

b) teorie ekonomiczne, odrzucające prawo własności prywatnej i upatrujące w niej przyczynę wszelkiego zła w dzisiejszym ustroju gospodarczym. Występują one pod nazwami komunizmu, kolektywizmu, socjalizmu, zmieniają poszczególne punkty swego programu, ale zawsze i zasadniczo żądają, aby dobra materialne były oddane w posiadanie i władanie jedynie społeczności publicznych, przedewszystkiem państwa, choć obecnie dopuszczają jako właścicieli również gminy. Przytem komunizm żąda wspólności wszystkich dóbr, dochodząc nawet do żądania wspólności kobiet, kolektywizm (popularnie zwany socjalizm) żąda wspólności czyli upaństwowienia tylko narzędzi i dóbr wytwórczych, jak ziemi, lasów, fabryk, i t. p.

Politycznie są więc socjaliści zwolennikami etatyzmu czyli prowadzenia całego życia gospodarczego bezpośrednio przez państwo.

Nawet jednak najkrańcowsi przeciwnicy własności prywatnej przyznają, że człowiek ma prawo do własności prywatnej użytkowej. Rzecz jasna, gdyż to prawo jest koniecznym wynikiem prawa do życia.

Na podstawie dotychczasowych rozważań możemy nareszcie ująć ściśle zagadnienie własności. Chodzi mianowicie o odpowiedź na pytania:

1) czy człowiek ma z natury t. j. na podstawie zakonu przyrodzonego, a nie dopiero na podstawie pozytywnego prawa państwowego, prawo własności prywatnej wytwórczej?

Jeśli odpowiedź wypadnie twierdząco, w takim razie odrzucić należy teorię komunizmu (pozytywnego) dystrybucyjnego jako błędną.

2) Czy ustroj gospodarczy oparty na własności prywatnej wytwórczej jest niezgodny z prawem naturalnem moralnem i czy z konieczności musi wywoływać nadużycia, jakie np. widzimy w dzisiejszym ustroju kapitalistycznym?

Od odpowiedzi na to pytanie będzie zależał nasz sąd o socjalizmie, jako teorii ekonomicznej.

Przechodząc do pierwszego pytania, które jest czysto teoretyczne, musimy zaznaczyć, że prawo własności wytwórczej jest tylko logicznym wynikiem prawa, jakie każdy człowiek ma do życia, do rozwoju swych sił fizycznych i duchowych, do założenia i utrzymania rodziny. To wszystko wymaga nie tylko tej ilości dóbr użytkowych, które człowiek z dnia na dzień potrzebuje dla siebie i swej rodziny, ale pewnego ich nadmiaru zapasu na wypadek choroby, starości, nieurodzaju, klęski żywiołowej i t. p. Wytworzenie i utrzymanie takiego zapasu jest niemożliwe bez pewnej przynajmniej własności wytwórczej, do której przedewszystkiem zaliczyć należy ziemię.

Wprawdzie socjaliści wymyślili na to środek: mianowicie państwo tylko powinno posiadać ten zapas dóbr użytkowych i z niego wydzielać potrzebującym.

Pomijając już socjalistyczne bałwochwalstwo państwa, które zjawia się jak jakieś bóstwo opiekuńcze, i którego słudzy — urzędnicy nie wiedzą, co to niesprawiedliwość, przekupstwo czy kradzież, musimy zaznaczyć, że prawo opiekowania się sobą tak samo przysługuje każdemu obywatelowi, jak prawo do życia, i dlatego nikt nie jest obowiązany oglądać się na cudzą pomoc, nawet jeśli to jest pomoc państwa, skoro sam sobie i swej rodzinie<sup>1)</sup> poradzić może. Państwo tam

<sup>1)</sup> Dlatego też socjaliści tak usilnie dążą do upaństwowienia nie tylko kształcenia dzieci, ale całkowitego ich wychowania.

tylko wkraczać powinno — przez zaprowadzanie kas chorych i wszelkiego rodzaju ubezpieczeń — gdzie całe warstwy ludności nie są w możności same wszystkim swym potrzebom zaradzić.

Zważmy też, że skoro człowiek ma prawo do pracy, prawo do korzystania ze swych sił i zdolności, w takim razie ma też prawo do wyników swej pracy bez względu na to, czy to będą dobra użytkowe czy wytwórcze. W jakiej mierze jest wytwórcą, w takiej mierze ma prawo do udziału w wytworzonych dobrach, a jeśli jest całkowitym i jedynym wytwórcą jakiej rzeczy, ma prawo do całego rezultatu swej pracy, choćby niem było dobro wytwórcze.

Człowiek zatem z natury, na mocy prawa naturalnego, ma prawo do własności prywatnej wytwórczej. Wyprowadziliśmy to prawo z prawa człowieka do życia. Zachodzi jednak między temi dwoma prawami ogromna różnica.

O ile pierwsze jest prawem tak koniecznym, że nawet chcącemu nie wolno się go zrzec, o tyle drugie prawo, zabezpieczające tylko pewien sposób życia, należy do tych praw, których człowiek może się zrzec, jeśli tylko nie wyrządza tem komu jakiej krzywdy. Natura bowiem uprawnia człowieka do posiadania własności, ale go nie zobowiązuje, pozwala i pobudza, lecz nie zmusza. I dlatego człowiek może dobrowolnie zrzec się własności, a nawet w porozumieniu z innymi, zaprowadzić dobrowolnie wspólność dóbr. Czynią to nieustannie w Kościele katolickim zakony i osoby zakonne przez ślub ubóstwa.

Wobec tego rodzi się pytanie: czy — zważywszy naturę rzeczywistych ludzi z ich wszystkimi dobrami i złemi skłonnościami — lepszy jest ustrój gospodarczy, oparty na własności prywatnej, czy też przeciwnie — lepszym byłby ustrój gospodarczy, oparty na wspólności posiadania?

Pytanie to musimy złączyć z owym drugim, poprzednio już wymienionem pytaniem: czy ustrój gospodarczy, oparty na własności prywatnej wytwórczej, jest niezgodny z prawem naturalnem moralnem?

Odpowiedź mamy gotową. Skoro człowiek ma prawo do własności prywatnej, więc i ustrój gospodarczy, oparty na tem prawie, jest najzupełniej zgodny z zakonem przyrodzonym.

Inna rzecz, czy to jest jedynie moralnie dozwolony, a nawet czy to jest najlepszy ustrój gospodarczy. Co do pierwszego zagadnienia, wiemy już, że mogą istnieć i inne formy ustroju gospodarczego, a co do drugiego pytania, to chodzi w niem już nie o zasady, lecz o praktyczną ocenę, która forma ustroju gospodarczego byłaby lepsza. Lecz podług czego mamy mierzyć większą czy mniejszą dobroć takiego czy innego ustroju gospodarczego? Skoro ustrój gospodarczy ma na celu wytwarzanie dóbr potrzebnych do zaspokojenia potrzeb ludzkich, w takim razie lepszą, bo więcej celową i zgodniejszą z naturą rzeczy, będzie taka forma ustroju gospodarczego, która daje ludziom więcej podnieć do pracy, więcej sprzyja wzmożeniu wytwórczości, a tem samem pozwala na pełniejsze zaspakajanie potrzeb.

Jeśli podług tego sprawdziana będziemy oceniali dobroć rozmaitych form ustroju gospodarczego, i to nie po doktrynersku, nie w oderwaniu od prawdziwego życia i rzeczywistych ludzi, lecz mając ciągle na pamięci istotnie na ziemi żyjących ludzi z ich wszystkimi dobrami i złymi skłonnościami, a przede wszystkim z ich samolubstwem i lenistwem, uwzględniając ponadto nietylko dobro jednostek, ale i społeczne, musimy dojść do wniosku, że lepszy i więcej celowy jest ustrój gospodarczy, oparty na uznaniu własności prywatnej wytwórczej.

Do takiego wniosku doprowadza nas cały szereg dowodów. Pomijamy już dowód historyczny, który

z jednej strony wykazuje, że tylko u narodów mających ustrój gospodarczy, oparty na własności prywatnej, panuje postęp i rozwój dobrobytu, a z drugiej strony stwierdza, że już z kilkadziesiąt razy przedsiębrane próby socjalistyczne tworzenia społeczności opartych na kolektywizmie czy komunizmie, zawsze kończyły się niepowodzeniem.<sup>1)</sup> Otóż badanie przyczyn tych niepowodzeń wykazuje, że w tej sprawie przedewszystkiem skażona przez grzech pierworodny natura ludzka winna być brana pod uwagę. I z tego to stanowiska psychologicznego czerpiemy najważniejsze racje, przemawiające za celowością i koniecznością utrzymania ustroju gospodarczego, uznającego własność prywatną.

Pierwszą racją jest pobudka do pracy. Każdy, znający choć trochę siebie i bliźnich, przyzna, że człowiek chętniej pracuje na swoim i dla siebie, niż na obcym, że chętniej i wydatniej pracuje, gdy przez to ma większy zysk, albo gdy przez to może zdobyć warsztat pracy na własność, toć wiadomo, że np. towarzystwa akcyjne czy przedsiębiorstwa państwowe zawsze drożej pracują niż prywatne, że domeny państwowe lub lasy małe dają dochody i t. d. Dlatego też przemysłowcy często — bynajmniej nie z dobroci serca, lecz we własnym dobrze zrozumianym interesie, — w tej czy innej formie (udział w zyskach, akcje pracy), choć w drobnej mierze starają się uczynić swych pracowników współwłaścicielami przedsiębiorstw. Dlatego też niejednokrotnie sami robotnicy żądają pracy akordowej.

Jednym z ważnych zadań nauk ekonomicznych winno być właśnie wynalezienie i praktyczne wypracowanie takich organizacji wytwórczych, gdzieby ten popęd ludzi do własności jak najowocniej był wykorzystany.

Jak dalece sami nawet socjaliści w praktyce, choć nie w teorii, uznają, że głównym celem zabiegów dla

<sup>1)</sup> Nieudane próby państw socjalistycznych, Poznań, 1907, Głosy na czasie nr. 3.

ludzi jest myśl o własności, tego dowodzi ich sposób agitowania. Podczas gdy w oficjalnym programie swoim żądają zniesienia własności prywatnej, opowiadają szerokim tłumom nie o upaństwowieniu ziemi, tylko o podziale ziemi pańskiej między fernali i robotników rolnych, a robotnikom czy górnikom upaństwowienie czy socjalizację przemysłu, kopalń i t. p. przedstawiają jako oddanie im kopalń czy fabryk na własność.

Drugą racją jest wzgląd na ład, porządek i postęp społeczny. Toć każdy z nas dobrze wie, że więcej dbamy o to, co jest naszą wyłączną własnością, niż o dobro wspólne. Oczywiście nie jest to pochlebnem świadectwem dla nas, ale jest niezbitym faktem, a dotychczasowe dzieje ludzkości nie pozwalają nam przypuszczać, by kiedyś ludzie więcej zabiegali o interesy wspólne, ogólne niż o własne.

Podobnych racyj, wziętych z natury ludzi rzeczywistych, możnaby przytoczyć długi jeszcze szereg, a ze wszystkich okazywałoby się, że to przedewszystkiem mniej szlachetne, a nawet wprost złe strony naszej skażonej natury sprawiają, że własność prywatna jest potrzebna. Gdyby ludzie byli doskonalsi, pełni poświęcenia dla drugich, nie zazdrośni, uważający na prawa i potrzeby innych, zapaleni do pracy dla dobra ogólnego, toby może mniej potrzebna była własność prywatna, ale musieliby być chyba aniołami, żeby mógł zapanować ustrój gospodarczy, o jakim marzą socjaliści.<sup>1)</sup>

Możemy zatem powiedzieć, że:

1. prawo posiadania własności prywatnej wytwórczej jest zgodne z prawem przyrodzonym, a więc moralnie dobrem i dozwolonym,
2. zważywszy względy praktyczne musimy uznać ustrój gospodarczy, oparty na własności prywatnej,

<sup>1)</sup> Oczywiście, że należy odróżniać w systemach socjalistycznych ich programy czysto gospodarcze od głębszych podstaw i zasad historycznych, filozoficznych i religijnych, które stoją w zupełnej sprzeczności z nauką i chrześcijaństwem.

wytwórczej, za lepszy od ustroju nie uznającego tej formy własności.

Stając na tem stanowisku, trzeba jednak bacznie uwzględnić dwa ważne zastrzeżenia:

1. że ustrój gospodarczy, oparty na własności prywatnej, nie wyklucza całkowicie innych form własności. Dzisiejsze warunki życia gospodarczego wymagają istnienia własności publicznej i państwowej, socjalizacji pewnych przedsiębiorstw i warsztatów pracy. Co i w jakiej mierze ma być upaństwowione, o tem winna rozstrzygać nie doktryna, ale взгляд praktyczny na potrzeby ogółu,

2. uznać ustrój gospodarczy, oparty na własności prywatnej, za lepszy, nie znaczy bynajmniej uznać za nietykalne dzisiejsze sposoby posiadania, dzisiejszy podział dóbr i dzisiejszą formę gospodarki kapitalistycznej. To są dwie rzeczy tak różne jak niebo od ziemi i ideał od jego karykatury.

Dzisiejsze pojęcie własności, wprowadzone przez indywidualizm filozoficzny, upowszechnione przez liberalizm ekonomiczny, a uświęcone przez prawodawstwa państwowe, jest pojęciem zupełnie oderwanem od wielkiego związku z etyką i religią, jest pojęciem czysto pogańskim, gorzej nawet, bo wręcz bezbożnem.

Spoganienie zapatrywań społecznych w kwestji własności wyraża się przedewszystkiem w tem, że uznając prawo, nie uznaje się równocześnie obowiązków, jakie wynikają z tego prawa. W tem leży przyczyna dzisiejszych tarć i walk społecznych i ekonomicznych. Porządek moralny został poważnie naruszony, nic dziwnego, że ten rozstrój tyle wywołuje zła i cierpienia.

Jakież są obowiązki, przywiązane do własności?

1. Ponieważ na mocy prawa naturalnego moralnego mamy jedynie możliwość posiadania, bez oznaczenia tej czy innej rzeczy, więc skoro rzeczywiście coś posiadamy, musimy mieć do tego ściśle określo-

nego dobra prawowity tytuł posiadania. Tak, iż wszelka własność, zdobyta czy powiększona nie-  
 prawnie albo środkami moralnie złemi, jest w ścisłym  
 tego słowa znaczeniu kradzieżą, popełnioną albo wzglę-  
 dem jednostki albo względem społeczności. I dlatego  
 ci, którzy mają obowiązek czuwać, aby ogół nie był  
 krzywdzony, t. j. władze, mają prawo tego rodzaju  
 własność odebrać nieprawowitym posiadaczom i zużyć  
 ją dla dobra ogółu. Stąd zupełnie słusznem i moralnie  
 usprawiedliwionem jest żądanie ogółu obywateli, aby  
 wywłaszczono wszelkiego rodzaju paskarzy i lichwiarzy  
 wojennych.

2. Człowiek, jako stworzenie Boga, nie może być  
 panem bez względu na swą własność, ale jedynie  
 jej włódkarzem i szafarzem.<sup>1)</sup> I dlatego już prawo  
 naturalne, a tem więcej etyka chrześcijańska, odrzucają  
 nieograniczone i bezwzględne prawo roz-  
 porządzania własnością. Z własności wolno czynić  
 jedynie rozumny (w sensie moralnym i chrześcijań-  
 skim) użytek; wszelkie kierowanie się kaprysami, fan-  
 tazjami, samolubstwem — jest wykroczeniem przeciw  
 prawu moralnemu. I dlatego nie wolno właścicielowi  
 ziemi dla kaprysu lub z lenistwa zostawiać ziemi odło-  
 giem, gdy bliźnim brak chleba, nie wolno mu pól uro-  
 dzajnych zamieniać na parki lub tereny do polowania,  
 gdy w kraju brak ziemi uprawnej. Nie wolno, jak to  
 czynili już przed wojną amerykańscy producenci i po-  
 dobno czynią teraz, setki worków pszenicy lub ryżu  
 topić w morzu i to w oczach zgłodniałych tłumów, byle  
 tylko ceny nie spadły i ich miljonowe czy nawet mil-  
 jardowe majątki na tem trochę nie ucierpiały.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Zrozumienie tej prawdy było u nas kiedyś powszechne, skoro  
 się utarło, dziś jeszcze niekiedy przez wieśniaków używane powiedzenie:  
 „Ta ziemia jest najpierw boska, a potem moja.“

<sup>2)</sup> Gazeta Warsz. (1920 r. nr. 349) donosi, że producenci pszenicy  
 i bawełny (w Ameryce) nie mogąc znaleźć zbytu, a pragnąc przeciw-  
 działać spadkowi cen, zamierzają zniszczyć część zbiorów i ograniczyć

Czy wobec tak potwornych faktów dziwić się powstaniu socjalizmu? Socjalizm jednak błędzi, twierdząc, że takie fakty wywołuje istnienie własności prywatnej. To nie instytucja własności prywatnej jest winna, ale ludzie, którzy ją sobie po pogańsku tłumaczą i prawodawstwa i władze państwowe, opanowane przez finansjerę, giełdjarzy i t. p. Skoro, jak Francja na swoje i całej ludzkości nieszczęście głosi «la loi est athée» — prawo jest bezbożne, to rzeczywiście z jakiej racji można ograniczać kogoś w jego prawie rozporządzania swoją własnością?

Dopiero pubudka religijna, myśl, że Bóg dał mi pewne dobra na własność, aby mi były środkiem do udoskonalenia, wstrząsa dość silnie sumieniem i wyrwa serce człowieka z niewoli dóbr materialnych.

3. Dalsze ograniczenie prawa własności, to obowiązek udzielenia ze swych dóbr lub obowiązek ustąpienia swego prawa własności do jakiej rzeczy, gdy ona jest potrzebna bliźniemu w ostatecznej potrzebie. Jest to obowiązek ścisłej sprawiedliwości. Chrześcijańska miłość bliźniego idzie dalej, bo poucza nas o obowiązku, i to ścisłym obowiązku jałmużny. Teologowie katoliccy nawet są zdania, że jałmużna jest obowiązkiem sprawiedliwości, że rzeczy, które są w nadmiarze, jest się obowiązującym już z prawa naturalnego użyć na zaspokojenie potrzeb ubogich bliźnich. Podstawą tej nauki jest przypowieść o Łazarzu. Zważmy, że Chrystus nie zarzuca bogaczowi żadnych złych uczynków, ani okrucieństwa względem ubogiego Łazarza. A jednak został ten bogacz potępiony jedynie za to, że żył w dostatkach i zbytkach, gdy obok niego żył człowiek ubogi.

W świetle tej przypowieści zrozumiemy tak częste Chrystusowe: «biada bogaczom», nie dlatego, że po-

na przyszłość produkcję. A nasi wielcy i szczególnie mniejsi i mali producenci, ukrywający zapasy, aby wywołać sztuczny ich brak i podbijać ceny?

siadają własność, lecz dlatego, że nie spełniają obowiązków do niej przywiązanych.

W tej sprawie nauka katolicka zawsze wskazywała jasno, jak postępować należy i w zastosowaniu się do tych wskazówek zawsze upatrywała jeden z głównych środków rozwiązania kwestji społecznej. Już w 13 w. największy myśliciel i teolog katolicki, św. Tomasz z Akwinu twierdzi, że co do używania majątku, to pod tym względem rzeczy zewnętrznych nie powinien człowiek za własne uważać, lecz za wspólne, tak iżby w potrzebie cudzej łatwo ich udzielał. Zgodnie też z tą nauką można bronić własności prywatnej, jako sprawiedliwego posiadania majątku, piętnując jednocześnie niehumanitarne, niesprawiedliwe, niechrześcijańskie majątku tego używanie.

4. Ostatnim wreszcie obowiązkiem, przywiązanym do prawa własności, obowiązkiem ściśle łączącym się z poprzednio omawianym, a którego zaniedbanie w olbrzymiej części spowodowało wrzenia społeczne naszych czasów, to obowiązek uwzględniania przy używaniu własności prywatnej nietylko interesu i dobra osobistego, ale również interesu i dobra ogółu.

Bóg dał ziemię i wszelkie dobra na użytek wszystkim ludziom. Ci zatem, którzy mają w swem posiadaniu ziemię i inne dobra wytwórcze, są ściśle i moralnie w sumieniu obowiązani baczyć, czy w miarę powierzonych im środków wolę Bożą spełniają.

Nie wiem, czy w czasach chrześcijańskich był kiedyś okres, w którymby tak całkowicie zapomniano o tym obowiązku, jak w dzisiejszych czasach spoganiałego kapitalizmu. Nic dziwnego, że jako reakcja zjawilo się wołanie mas: *odebrać posiadającym ich mienie.* »Używaliscie — ustąpcie!«

Wprawdzie wiemy, że nie chęć zadośćuczynienia naruszonej sprawiedliwości wiedzie te masy, lecz rozbudzone zwierzę ludzkie z jego zazdrością i chęcią

użycia. I dlatego przeciwnicy własności prywatnej nie są zdolni ładu społecznego wprowadzić. Tu trzeba sięgnąć głębiej, do sumień ludzkich, i tam zakorzeń prawdziwie rozumne i chrześcijańskie pojmowanie własności. A pojmowanie to powinno przyświecać nietylko jednostkom, lecz i rządowi i władzom państwowym. Pozytywne prawodawstwo państwowe powinno w możliwie najszerszej mierze zapobiegać nadużywaniu prawa własności, tak aby posiadacze, których sumienie okaże się zawodne, siłą zewnętrzną byli zmuszeni do wykonywania obowiązków, które na nich ciążyą z racji praw posiadanych.

Dlatego też władze państwowe już z tytułu praw ludzkich i boskich są powołane do tego, aby uchylających się od obowiązków, ciążyących na właścicielach, pozbawić również i praw. W świetle tych zasad, ale też tylko w wymienionych warunkach dopuszczalne jest naruszenie praw własności.

Będą to zawsze fakta wyjątkowe. Ważniejszym natomiast, bo stałym zadaniem państwa jest, tak kierować życiem społeczno-gospodarczym kraju, aby możliwie wszyscy w dobrobycie żyć mogli.

Jakimi drogami do tego dążyć, jakich środków w tym celu używać, na to odpowiedź dać winny nauki szczegółowe, a zwłaszcza ekonomiczne.

## Wykład dziesiąty.

### Kościół a państwo.

Stosownie do założenia naszego rozpatrzyliśmy ze stanowiska zasad chrześcijańskich wszystkie najważniejsze kwestje polityczne czasów dzisiejszych.

Moglibyśmy na nich poprzestać, mimo to poświęcamy jeszcze jeden wykład na rozpatrzenie wzajemnego stosunku Kościoła i państwa, a to dlatego, że Kościół katolicki jest stróżem, tłumaczem i nauczycielem religji i etyki chrześcijańskiej, którą uznaliśmy za konieczną a niewzruszoną podstawę każdego państwa, chcącego odpowiedzieć swemu celowi i wypełnić swe zadanie. Dlatego nawet ze stanowiska czysto politycznego ważną bardzo jest rzeczą zdać sobie sprawę, jak może i jak powinien się ułożyć stosunek wzajemny tych dwóch najwyższych organizacyj.

Państwo, jako najwyższa organizacja polityczna społeczeństw ludzkich, powinno mieć za zadanie osiągnięcie pewnych dóbr i pożytków, którychby ludzie bez zorganizowania się w państwo osiągnąć nie mogli, ma więc państwo przyczynić się do ulepszenia życia doczesnego ludzi zarówno pod względem materialnym jak i umysłowym czy moralnym. Ponieważ jednak działalność państwa może obejmować tylko życie doczesne, więc tem samem nie obejmuje całego życia ludzi. Bo już rozum, badając człowieka, przypuszcza, a religja chrześcijańska wyraźnie to przypuszczenie potwierdza, że po życiu ziemskim następuje inne, wieczne.

W takim zaś razie nic ziemskiego, doczesnego, nie może być ostatecznym celem naszych zabiegów, przeciwnie wszystkie cele i zadania ziemskie powinny stać się tylko środkami do celu wyższego, jakim jest osiągnięcie zbawienia. Instytucją zaś, która ma prowadzić ludzi do tego celu, jest w przekonaniu katolików Kościół katolicki przez Chrystusa założony.

Każdy człowiek ma jednocześnie cele doczesne i cel wieczny do osiągnięcia, więc jeden i ten sam człowiek, o ile jest katolikiem, jest obywatelem państwa i członkiem Kościoła.

Powstaje tedy dla wierzących katolików bardzo ważne zagadnienie o stosunku wzajemnym Kościoła i państwa.

Zgóry już można orzec, że są tylko trzy z a s a d n i c z o różne sposoby ułożenia się tego stosunku, a mianowicie:

1. ścisłe zjednoczenie między państwem a Kościołem,
2. zupełne odosobnienie i
3. porozumienie na podstawie osobnych umów między państwem a Kościołem.

W pierwszym wypadku Kościół i państwo, zachowując każdą odrębność i niezależność we własnej dziedzinie, są jednak najściślej z sobą połączone przez to, że państwo obiera sobie katolicką naukę wiary i moralności jako fundament swej budowy politycznej, a tem samem religja katolicka staje się religją państwową.

W drugim wypadku państwo, z tych czy innych powodów, staje na zasadzie bezwyznaniowości (co należy odróżnić od bezreligijności), a wszelkim wyznaniom religijnym w państwie daje swobodę i niezależność. Jest to rozdział państwa od Kościoła.

W trzecim wreszcie wypadku państwo, nie biorąc religji katolickiej za fundament swej organizacji, wchodzi z Kościołem w osobną umowę, która ma ściślej określić wzajemny stosunek tych dwóch instytucji

w tych sprawach, które mają jednocześnie znaczenie religijne i świeckie. Umowę taką nazywamy konkordatem.

Musimy teraz przyrzeć się bliżej i szczegółowiej tym trzem rodzajom stosunku Kościoła i państwa, aby móc dać odpowiedź na pytanie:

1. jakim powinien być ten stosunek w zasadzie, t. j. gdyby wszyscy obywatele państwa byli jednocześnie wierzącymi katolikami?

2. jakim może być ten stosunek, licząc się z faktem, że w każdym państwie żyją obywatele różnych religij?

Zanim przejdziemy do rozpatrywania pierwszego rodzaju stosunku t. j. ścisłego zjednoczenia między państwem a Kościołem katolickim, przypomnijmy sobie z poprzednich wykładów, że każde państwo jako państwo winno być teistyczne, t. zn. państwo jako państwo winno uznawać istnienie Boga, jako najwyższego Władcy i Prawodawcy, który w prawie przyrodzonym, o którym poucza nas sumienie, wskazuje nie tylko poszczególnym ludziom, ale i całym społeczeństwom i państwom ich religijne i moralne obowiązki. Zatem każde państwo powinno religję czysto naturalną, t. j. tę którą ludzie mogą poznać samym tylko rozumem, uznać za religję państwa czyli że religja naturalna winna być fundamentem każdego państwa. Z tego wynika, że każde państwo ma prawo i obowiązek przestrzegać publicznego poszanowania imienia Bożego i stosowania się obywateli do nakazów i zakazów prawa naturalnego moralnego, tem samem w każdym państwie powinny być zakazane, jako przestępstwa państwowe, takie czyny jak: publiczne bluźnierstwo, szerzenie niewiary, kradzieże, oszczerstwa, zabójstwa, publiczna niemoralność, i t. p. bez względu na wyznanie obywateli. Zakon bowiem przyrodzony obowiązuje każdego człowieka i każdą społeczność ludzką.

Należy przytem zauważyć, że państwo nie ma prawa nakazywać takich czy innych przekonań religijnych swoim obywatelom, bo przekonania — to rzecz sumienia, a władze państwowe do sumienia obywateli wdierać się nie mogą. Ma jednak państwo prawo i obowiązek czuwać, aby obywatele czynami zewnątrzniemi nie gwałcili religji i etyki przyrodzonej. Np. gdy powstała w krajach protestanckich sekta, która wierzyła, że należy zabijać dzieci dla zapewnienia im zbawienia, państwo nie mogło zakazywać samego wierzenia, tylko mogło zakazać czyny, któreby z tego błędnego wierzenia wynikały, t. j. zabijania dzieci.

Jeśli jednak Bóg nie pozostawił człowieka w stosunku czysto przyrodzonym do Siebie, jeśli przez Objawienie pouczył człowieka o prawdach wiary i moralności, słowem jeśli religję przyrodzoną uzupełnił religją nadprzyrodzoną, to sam rozum — z chwilą, gdy Objawienie poznaje — wymaga, aby człowiek i wszelka społeczność ludzka z tej religji objawionej uczynili podstawę i drogowskaz życia i postępowania.

Otóż my, katolicy wierzący, wiemy, że właśnie religja katolicka, której stróżem i głosicielem jest Kościół, od czasów Chrystusa jest tą religją, w której Bóg chce być czczony i podług której żyć mamy. Zatem wszystko, co powiedzieliśmy o religji i etyce czysto naturalnej, wierzący katolik stosuje do religji katolickiej, czyli że i państwo jako państwo powinno się oprzeć jedynie na religji katolickiej, innemi słowy katolicyzm powinien być religją państwową państwa znajdującego i uznającego objawienie Chrystusowe, tak jak religja naturalna winna być religją państwową państw nie znajdujących nauki Chrystusa.

Skoro zaś Chrystus naukę swoją i życie religijne swych wyznawców poruczył pieczy Kościoła, który ustanowił, zatem dla katolika wierzącego zupełnie słusznem i jedynie możliwem rozwiązaniem sprawy wzajemnego stosunku Kościoła i państwa jest ściśle

ich zjednoczenie, wyrażające się w tem, że państwo jako państwo, we wszystkich sprawach dotyczących się religiji i moralności, opiera się na nauce Kościoła katolickiego. Państwo upatruje wówczas w zasadach wiary i obyczajów katolicyzmu najgłębsze zasady, na których opiera swą własną siłę moralną i wskutek tego uważa wszystkie wykroczenia przeciw Kościołowi, jak odstępstwo czy herezję jako zło społeczne i polityczne, bo wówczas wszystko coby godziło w Kościół, godziłoby tem samem w zasady, na których państwo oparło swoje istnienie. Rzecz jasna, że przy takim stosunku inne religie czy inne wyznania nie mogłyby mieć wstępu do państwa katolickiego, szerzenie ich musiałoby być zakazane przez prawa państwowe, a wyznawcy tych religij mogliby przebywać w państwie tylko jako obcokrajowcy.<sup>1)</sup>

Przyczem jednak państwo we właściwej sobie dziedzinie spraw czysto polityczno-doczesnych, zachowałoby całkowitą samodzielność i niezależność, np. w powoływaniu ministerjów, w sprawach komunikacji, wyborów, podatków, organizacji armji, formy rządu i ustroju państwowego i t. p.

Kościół ze swej strony miałby zupełną niezawisłość w dziedzinie czysto religijnej, np. udzielanie sakramentów, odprawianie nabożeństw, kierowanie życiem religijnem wiernych. Mimo to Kościół nie byłby państwem w państwie, bo nie mając tych przyrodzonych, doczesnych celów, jakie ma państwo, lecz zupełnie inne nadprzyrodzone i wieczne, nie mógłby uszczuplać dziedziny działalności państwa. W rzeczywistości też niezawisłość Kościoła sprzeciwia się nie państwu, ale w s z e c h w ł a d z y państwa, które wielu myślicieli

<sup>1)</sup> Jakby się wówczas ułożył praktycznie stosunek do inowierców, tego przykład mieliśmy w państwie kościelnem, gdzie w chwili ogłoszenia Syllabusu Piusa IX (1864), żądającego w zasadzie dla katolicyzmu stanowiska religji państwowej, żydzi mieli w Rzymie synagogę, a protestanci zбір, czyli przyznaną swobodę kultu.

i polityków nowożytnych chce uważać za jakieś wszechpotężne bóstwo, do którego obywatele winni należeć ciałem i duszą.<sup>1)</sup>

W sprawach mieszanych, jak np. wychowanie dzieci, prawo małżeńskie i t. p., obie instytucje działałyby zawsze w porozumieniu, co jednak nie wykluczałoby tarć i zatargów, boć i przedstawiciele państwa i przedstawiciele Kościoła zawsze są ludźmi, a ich słabości i ułomności byłyby zawsze powodem nieporozumień! Toć i św. Ludwik, król francuski z 13 wieku, nie zdołał uniknąć nieporozumień z paru biskupami.

Koniecznym wszakże warunkiem, aby religja katolicka mogła być uznana jako religja państwowa, jest jedność religijna wszystkich obywateli państwa, czyli, że państwo wtedy może się oprzeć na zasadach wiary i moralności katolickiej, gdy wszyscy obywatele te właśnie zasady uznają za jedynie słuszne i prawdziwe.

Otóż dzisiejsze stosunki wyznaniowe i rozbieżności religijne sprawiły, że niema ani jednego państwa, którego wszyscy obywatele byłiby katolikami i dlatego to stosunek ścisłego zjednoczenia Kościoła i państwa, choć teoretycznie jedynie słuszny, w praktyce przy dzisiejszych stosunkach nie może być przeprowadzony. Kościół katolicki, licząc się z jednej strony z dzisiejszą różnorodnością religijną członków państwa, a z drugiej strony z tym faktem, że państwo nie może i nie ma prawa zmuszać swych obywateli do przyjęcia takich czy innych przekonań religijnych, zgadza się na teoretycznie mniej dobre, lecz praktycznie jedynie możliwe ułożenie wzajemnych stosunków między państwem a Kościołem.

<sup>1)</sup> Toć i w sejmie polskim niedawno (w jesieni 1920) poseł Dąbski w imieniu swego stronnictwa (Polskiego Stronnictwa Ludowego) powiedział: »My uważamy Kościół za polską instytucję państwową i chcielibyśmy, ażeby suwerenność naszego państwa w stosunku do wszystkiego, co się znajduje na naszych ziemiach, była bezwzględnie zachowana«.

Wspomnieliśmy dwa zasadnicze typy praktycznie możliwych stosunków: rozdział i konkordat, które już dość często były stosowane, tak iż o wartości ich możemy sądzić na podstawie faktów historycznych.

Pierwszy konkordat, tak jak my dziś rozumiemy taką umowę, zawarł Napoleon w 1801 r., kiedy doszedł do władzy najwyższej we Francji, gdzie jeszcze trwało prześladowanie katolicyzmu, wszczęte przez wielką rewolucję francuską. Napoleon zdawał sobie sprawę ze szkodliwości politycznej takiego stanu, postanowił nawiązać stosunki z Kościołem i w tym celu wszedł z papieżem w umowę, w której zaznaczył, że religja katolicka, ponieważ jest wyznaniem ogromnej większości Francuzów, zatem otrzymuje szczególne i pierwsze stanowisko i opiekę państwa. O tem, żeby religja katolicka była jedynie prawdziwą, przez Boga objawioną — konkordat słówkiem nie wspomina, czyli że państwo jako takie nie przyznaje się do katolicyzmu, tylko ze względu na potrzeby religijne swych członków uznaje tę religję, ale uznaje też wszelkie inne. Jeżeli zaś specjalnie wyróżnia katolicyzm, to tylko dlatego, że akurat we Francji wówczas najwięcej było katolików.

Niektóre inne konkordaty zaznaczały coś więcej, mianowicie, że przyznają i zabezpieczają Kościołowi te prawa, które mu przysługują z ustanowienia Bożego. Ale ostatecznie wszystkie konkordaty właściwie nie dawały nic nad to, co Kościołowi z samej jego istoty koniecznie się należy.

Ponieważ jednak zwykle zawierano konkordaty po wyraźnych prześladowaniach Kościoła, więc Kościół, wybierając z dwojga złego mniejsze, wolał marną zgodę od gwałtownej walki, bo zawsze przytem zyskiwał pewną przynajmniej swobodę dla swej działalności religijnej.

Państwa zaś, uważając naogół zawarcie konkordatu jako wielką łaskę, którą raczyły wyświadczać

Kościółowi, przeważnie dążyły do tego, aby jednostronnie, tylko mocą swej politycznej powagi rozsądzać, co Kościół ma robić i jak ma postępować. Stąd np. wtrącanie się władz świeckich do sprawy kształcenia przyszłych księży przez stawianie żądań co do programu naukowego seminarjów duchownych, wtrącanie się do nauczania religji w szkołach, do prawa małżeńskiego i t. p. Tak, iż można powiedzieć, że dotychczas przy konkordacie państwa ogólnie traktowały Kościół jako organizację, nad którą należy rozciągnąć ścisły dozór.

Trzecia możliwość to rozdział. Najwcześniej spotykamy go w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Tam władze państwowe, licząc się z różnorodnością wyznań swoich obywateli, przyjęły dla państwa stanowisko religijne (prezydent zarządza jeden dzień w roku modłów publicznych i postu, posiedzenia kongresu zaczynają i kończą się modlitwą, przysięga jest religijna, prawodawstwo świeckie surowo karze bluźnierstwo), a nawet chrześcijańskie (dniem święta jest niedziela i publiczne fej gwałcenie karane jest jako wykroczenie państwowe, konstytucje poszczególnych stanów rozpoczynają się wyznaniem wiary chrześcijańskiej i t. p.), ale żadnem z wyznań się nie zajmują i nie opiekują, wszystkim natomiast zostawiają tę samą swobodę w organizowaniu się i rozwijaniu. Oczywiście, że przy takim stosunku Kościół nie otrzymuje żadnej pomocy, ale też to ostatnie nie stawia mu żadnych trudności. Stan i rozwój Kościoła zależy wówczas całkowicie od gorliwości jego wyznawców. W Ameryce stosunek ten po pewnym czasie okazał się praktycznie pożyteczny.

W Europie pierwszy rozdział przeprowadziła Belgja w 1830 r., kiedy odrywając się od Holandji tworzyła niezależne państwo. Protestantcka Holandja dała poznać katolickiej Belgji wszystkie złe strony konkordatu i dlatego, skoro rozległo się hasło zniesienia

wszelkich przywilejów, a zaprowadzenia prawdziwej wolności i równości dla wszystkich, katolicy zgodzili się na to, zaznaczając, że skoro zgadzają się na zupełną swobodę wyznań, żądają w tej samej mierze swobody zupełnej dla Kościoła. A że katolicy stanowili i stanowią w Belgji znaczną większość, więc wkrótce umieli — nie naruszając swobody innych wyznań — zapewnić Kościołowi możność wielkiego rozwoju, tak, że kiedy poruszono projekt zamienienia tego stosunku rozdziału na konkordat, panujący wówczas papież Leon XIII i katolicy belgijscy wypowiedzieli się za rozdziałem.

Najlepiej nam znany jest rozdział państwa od Kościoła, dokonany 1903 r. we Francji. Tam katolicy usunęli się od działalności politycznej, tak iż władzę pochwycili w swe ręce ludzie niewierzący i masoni, wyraźnie zdążający do tego, aby zniszczyć katolicyzm. W tym celu zerwali konkordat i ogłosili rozdział, ale rozdział rozumieli w ten sposób, że wszelkie wyznania i religje mają swobodę rozwoju, tylko Kościołowi katolickiemu na każdym kroku stawia się trudności i państwo stara się o ile możności uniemożliwić wszelką działalność Kościoła.

Zatem i rozdział państwa od Kościoła okazał się w praktyce bardzo rozmaity. W Belgji dzięki stanowisku katolików, Kościół i życie katolickie, mimo rozdziału, rozwija się w zupełnej swobodzie. W Stanach Zjednoczonych widzimy zjawisko podobne z tą tylko różnicą, iż tam katolicy nie stanowią większości, jak w Belgji. Zresztą w Ameryce rozdział nie był zerwaniem poprzednio istniejącego stosunku między państwem a Kościołem, a przytem państwo usuwa tam tylko łączność z jakimś wyznaniem, ale nie z religją wogóle.

Przeciwnie we Francji, gdzie i tradycja historyczna i stosunki religijne wytworzyły ściśle zżycie

się państwa z katolicyzmem i gdzie rozdział był gwałtownym a nienawistnym oderwaniem się od Kościoła, chrześcijaństwa, a w wielu wypadkach nawet od religji wogóle.

Przechodząc teraz do sprawy najbliższej nas interesującej: stosunku państwa polskiego do Kościoła katolickiego, możemy powiedzieć, że

1) mamy zbyt wielki procent innowierców, aby móc żądać uznania religji katolickiej za religję państwową.

2) Mamy jednak prawo i obowiązek żądać, aby państwo polskie oparło się na zasadach religijnych i to wyraźnie chrześcijańskich. Wstęp do konstytucji, artykuł 54, zawierający tekst przysięgi, którą ma składać Prezydent Rzeczypospolitej przed objęciem urzędu i niektóre inne artykuły zaznaczają religijny, a nawet wyraźnie chrześcijański charakter państwa polskiego.

3) Religji katolickiej, jako religji olbrzymiej większości narodu, wyznacza konstytucja stanowisko naczelne (str. 114), a stosunek do Kościoła katolickiego ma być prawnie określony na podstawie porozumienia ze Stolicą Apostolską. Konstytucja nasza przyjęła zatem konkordat.

Z przeglądu historycznego widzieliśmy, że i rozdział i konkordat może mieć dobre, ale też i złe strony. Zważywszy nasze dotychczasowe tradycje i życie narodowo-religijne, musielibyśmy rozdział uważać jako zerwanie wielu węzłów, które nas dotychczas z Kościołem łączyły ściślej, aniżeli mógłby to dopuścić najkorzystniejszy nawet rozdział.

Rzeczą zaś oświeconych i uświadomionych katolików w Polsce będzie, aby między państwem naszym a Kościołem katolickim doszedł do skutku taki konkordat, któryby pozwolił Kościołowi w całej pełni

rozwinąć swą działalność religijną. Państwo na tem tylko zyska, gdyż wzmożenie i pogłębienie rozumne życia katolickiego jest jednocześnie najlepszą szkołą cnoty obywatelskiej zarówno rządzonych jak i rządzących. Cnota zaś obywatelska jest jednym z najważniejszych filarów, na których musi się oprzeć każde państwo, jeśli chce być silne i trwałe.

---

## Zakończenie.

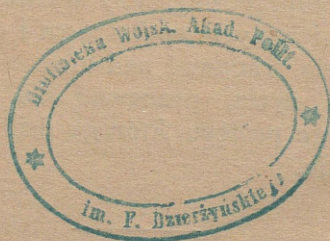
---

Zasady przedstawione w wykładach niniejszego cyklu są nie tylko jedynie prawdziwe w teorii, ale są zarazem w rzeczywistości, nawet docześnie, materialnie jedynie korzystne. One wprowadzają ład, spokój, uczciwość w stosunki wewnętrzne i zewnętrzne państwa, one — potępiając gwałt i przemoc — nakazują w sumieniu obywatelom bronić swych praw, wolności, granic i potęgi państwa; one — trzymając na uwięzi siłę i przemoc możnych, a namiętności słabszych — jednym i drugim dając prawa, nakładają obowiązki i każdą wyższość obarczają większą odpowiedzialnością.

Większość ludzi nie może czy nie chce uznać tych prawd oczywistych, bo stosowanie ich w życiu nieraz wymaga ofiar doraźnych, aby dopiero po dłuższym czasie przynieść pożytek. Dlatego niema nadziei, aby wszyscy ludzie do tych zasad się przekonali. Ci jednak, którym one są drogie, którzy je uważają za jedynie prawdziwe i zbawienne, ci powinni w łączności zorganizowani współpracować, aby wytworzyć silną większość, zdolną i w życiu społecznym i w życiu politycznym skutecznie pracować nad ulepszaniem i udoskonalaniem form życia, pracować dla wszechstronnego a prawdziwego postępu, którego duszą byłyby zasady chrześcijańskie.

---

21. -  
28/12/60





57846/2